

TANRI-EVREN-İNSAN TASAVVURU ÇERÇEVESİNDE HURUFİLİK İLE ALEVİ-BEKTAŞI İNANÇ SİSTEMİNİN KESİŞİM NOKTALARI

*Intersection Points of Hurufism And Alevi-Bektasbi Belief System Within The Framework of
God-Universe-Human Conception*

Überschneidungen zwischen Hurufismus und Alevitisch-Bektaschischem Glaubenssystem im Rahmen der Konzeption von Gott, Universum und Mensch

Selçuk ŞENGÜL *

N
Ö

İlk çağlardan bugüne insanlık, Tanrı'nın mahiyeti ve insanın evren ve Tanrı karşısındaki konumuna ilişkin kafa yormuştur. Bu mesele hem felsefenin hem dinlerin başlıca konularından birini teşkil etmiştir. Türk ve İslam düşünce geleneklerinde de bu konu, temel bir problematik olagelmıştır. Bu çerçevede Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi; dinî, tarihî ve politik bir süreç çerçevesinde bir etkileşime girmiş ve neticede her iki inanç sistemi aynı düşünce ve inanç dünyasının iki veçhesi olarak temayüz etmiştir. Her iki inanç sisteminin ortak inanç dünyası kendisini temelde, Tanrı-evren-insan tasavvuruna bakışta göstermiştir. Her iki inanç sisteminde yer alan Tanrı-evren-insan tasavvurunun temel önermesi ise varlığın "bir"den neşet ettiği ve özellikle insanın tanrısal mazharın tecellisi olduğudur.

Esasen varlıkların birliği öğretisini vazeden ve vahdet-i vücûd olarak bilinen düşünce, İslam geleneğinde her mezhep ve meşrepten görüşü etkilemiş olmakla birlikte Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminde

* M.A., Ankara, selcuksengulunepostasi@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5502-1317.

bu görüş, özgün bir şekilde yorumlanmıştır. Bu özgün düşüncenin temelinde ise insana bakıştaki ortak anlayış bulunmaktadır. İnsanın biricikliği ve Tanrı karşısındaki konumu, her iki inanç sisteminde de ortak bir anlayıştan beslenmektedir. Bu çalışmada, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kesişim noktaları ele alınmış, böylelikle farklı metotlar ve özgün fikirler geliştirseler de iki inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun aynı düşünsel temelin üzerine inşa edildiği savunulmuştur. Çalışmada, bu yaklaşımı açıklamaya yönelik olarak gerek Hurufiliğin gerek Alevi-Bektaşî inanç sisteminin inanç dünyasını yansıtan mensur ve manzum eserlerden örnekler verilerek bu örnekler kritik edilmiştir. Sonuç olarak her iki inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvuru bağlamındaki ortak gelenek vurgusu, somut olarak delillendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi, Hurufilik, Tanrı-evren-insan tasavvur.

ABSTRACT

From ancient times to the present, humanity has pondered the nature of God and the human position in the universe and in relation to God. This issue has constituted one of the main subjects of both philosophy and religions. This issue has been a fundamental problematic in Turkish and Islamic thought traditions. The Hurufi and Alevi-Bektashi belief systems have interacted within a religious, historical, and political framework, and as a result, both belief systems have emerged as two aspects of the same world of thought and belief. The common world of belief in both systems has primarily manifested itself in the conception of God-universe-human. The fundamental proposition of the conception of God-universe-human in both belief systems is that existence emanates from the “one” and especially that the human is the manifestation of the divine.

The thought known as *vahdet-i vücûd* (unity of existence), which proclaims the unity of beings, has influenced the views of every sect and school of thought in Islamic tradition, yet in the Hurufism and Alevi-Bektashi belief system, this view has been uniquely interpreted. At the core of this unique thought lies a shared understanding of the human. In this study, the intersections of the Hurufism and Alevi-Bektashi belief system are examined, thereby arguing that, despite developing different methods and original ideas, the conception of God-universe-human in the two belief systems is built upon the same conceptual foundation. In order to explain this approach, in this study examples were given and evaluated from literature and works that reflect the belief world of both Hurufism and the Alevi Bektashi belief system. As a result, the emphasis on common tradition in the context of both beliefs has been tried to be concretely proven.

Keywords: Alevi-Bektashi Belief System, Hurufism, God-universe-human imagination.

ZUSAMMENFASSUNG

Seit ihren Anfängen denkt die Menschheit über das Wesen Gottes und die Stellung des Menschen gegenüber dem Universum und Gott nach. Diese Frage ist eines der Hauptthemen von Philosophie und Religionen. Auch in den türkischen und islamischen Denktraditionen stellt diese Frage seit jeher ein grundlegendes Problem dar. In diesem Kontext entstanden der Hurufismus und das alevitisch-bektaşische Glaubenssystem in einem Prozess wechselseitiger religiöser, historischer und politischer Beeinflussung als zwei Ausprägungen derselben Gedanken- und Glaubenswelt. Die gemeinsame Glaubenswelt beider Glaubenssysteme manifestierte sich im Wesentlichen in ihrer Konzeption des Verhältnisses von Gott, Universum und Mensch. In beiden Glaubenssystemen ist die grundlegende Prämisse dieser Konzeption, dass alle Existenz aus dem „Einen“ hervorgeht und dass insbesondere die Menschen das Erscheinungsbild der göttlichen Manifestation sind.

Obwohl die Idee der vahdet-i vücut („Einheit des Seins“), im Wesentlichen also die Lehre der Einheit aller Existenz, die Ansichten jeder Konfession und Doktrin in der islamischen Tradition beeinflusst hat, wurde diese Lehre im Hurufismus und im alevitisch-bektaşischen Glaubenssystem auf einzigartige Weise interpretiert. Die Grundlage dieser einzigartigen Interpretation ist der beiden Systeme gemeine Blick auf das menschliche Wesen. Es handelt sich dabei um ein Verständnis, das auf der Einzigartigkeit des Menschen und seiner Stellung vor Gott beruht. In dieser Studie werden die Schnittpunkte des Hurufismus und des alevitisch-bektaşischen Glaubenssystems erörtert, wobei argumentiert wird, dass die Konzeptionen beider Glaubenssysteme von Gott, Universum und Mensch, wenngleich hier unterschiedliche Methoden und jeweils eigene Ideen entwickelt wurden, letztlich doch auf demselben geistigen Fundament aufbauen. Zur Erläuterung dieses Ansatzes werden in der Studie Beispiele aus prosaischen und lyrischen Werken, die die Glaubenswelt sowohl des Hurufismus als auch des alevitisch-bektaşischen Glaubenssystems widerspiegeln, angeführt und einer kritischen Betrachtung unterzogen. Im Ergebnis wird versucht, den gemeinsamen Traditionsschwerpunkt beider Glaubenssysteme im Kontext der Gott-Universum-Mensch-Konzeption konkret zu belegen.

Schlüsselwörter: Alevitisch-Bektaşisches Glaubenssystem, Hurufismus, Gott-Universum-Mensch-Konzeption.

Giriş

Tanrı ile evren/âlem (hâlik ile mahlûk/vücûd ile mevcûd) arasındaki ilişkinin mahiyeti, felsefenin ve dinlerin temel uğraşlarından biri olagelmıştır. Evrenin bir parçası olarak insanın kendi varlığını anlama ve konumlandırma çabası olarak da değerlendirilebilecek bu uğraş, etrafta olup bitenlerin ne olduğu sorusunun yanında, bunları yaratmakta olan bir “yaratıcı”nın olup olmadığı sorularının da mütemadiyen sorulmasını beraberinde getirmiştir. Bu sorgulamaların yoğunlaşmasıyla birlikte insanlık, evren ve yaratıcı karşısındaki konumuna ilişkin git gide daha sistemli yanıtlar vermeye başlamış ve bu sorgulamalar felsefi disiplinlere evrilmiştir. Felsefede ontoloji ve metafiziğin konusu olan bu düşünceler, İslam düşünce geleneğinde de kendisine tabii olarak yer bulmuş, daha ilk yüzyıllardan başlayarak kelâm, felsefe ve tasavvuf çerçevesinde serdedilen bu düşünceler neticesinde, İslam düşünce geleneğinde bu hususlar ekseninde ayrışan veya birleşen birçok ekol ortaya çıkmıştır.

Antik Yunan’dan bugüne felsefe, varlığın mahiyeti çerçevesinde Tanrı’nın “ne”liğini tartışmış, bilinç sahibi olarak diğer canlılardan farklı olan insanın Tanrı ile olan ilişkisinin mahiyetini de bu çerçevede ele almıştır. Pre-Sokrat filozoflarından itibaren başlatılabilen bu süreç, Platon ve Aristoteles gibi önemli Antik Yunan filozoflarında sistematik bir şekilde ele alınmaya devam etmiş (Peker, 2014: 89-90); günümüze kadar da sürmüştür. Dolayısıyla bütün felsefe gelenekleri ve dinler için ana mesele, insanın varlığını anlamlandırma ekseninde gelişen bir Tanrı ve evren tasavvuru olmuştur, demek yanlış olmayacaktır. Nihayet bu konu, dinlerin ve felsefelerin ayırım ve birleşim noktalarının izlenebildiği ana eksenlerden biri olarak temayüz etmiştir. Sözelimi felsefenin Tanrı ve evrene ilişkin bu sorgulamaları ve yaklaşımları, Hristiyan teolojisinde de kendine yer bulmuştur. Milâdî I. yüzyıldan itibaren Hristiyanların Tanrı tasavvuru, Yahudi köklerinin yanı sıra Antik Yunan düşüncesi başta olmak üzere çeşitli “sır dinleri” ile diğer Hint ve Yakın Doğu dinlerinden tevarüs eden düşüncelerin de etkisiyle şekillenmeye başlamıştır (Marulcu, 2008: 57)¹. Pavlus’un İsa’nın tanrısallığına ilişkin Hristiyanlığa getirdiği yaklaşım, bu geleneklerden tevarüs eden düşüncelerini ihtiva eden kompleks bir yaklaşımdır². Pavlus’tan sonra İsa’nın

1 Hatta Antik Yunan filozoflarının görüşleri, ilk dönemki Hristiyan ekollerinin ayrışma zeminini teşkil etmiştir. Örneğin Antakya ekolü daha çok Aristoteles’in fikirleri çerçevesinde bir teoloji geliştirmişken İskenderiye ekolü ise daha ziyade Platon’un fikirlerini referans almıştır (Marulcu, 2008: 71).

2 Pavlus’un Hristiyan teolojisindeki yeri ve düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Duygu, 2018.

tanrısalığı konusu, Hristiyan teolojisi içinde çeşitli şekillerde geliştirilerek ileride de sürmüş ancak özellikle Antakya ve İskenderiye okulları arasında Tanrı'nın mahiyeti ve İsa'nın kristolojik durumu, uzun yıllar boyunca üzerinde tam olarak ittifak edilemeyen bir tartışma konusu olmuştur. İznik Konsili'nin öncesinde, Arius ile İskenderiye Başpiskoposu Athanasios arasındaki teolojik tartışma, İznik Konsili'nde Athanasios'un görüşlerinin kabul edilip Arius'un ve fikirlerinin aforoz edilmesiyle sonuçlanmıştır (Duygu, 2017: 246-248)³. İznik Konsili'nde kabul edilen "kredo"ya göre İsa, "Tanrı Oğlu" ve "Tanrı ile bir/aynı" olarak Hristiyan inancının merkezine yerleştirilmiştir. Yani İsa, Tanrı'nın üç "eşit" uknumundan biri olarak telakki edilmiş, böylece günümüzdeki teslis inancının temelleri atılmıştır.

İslam'ın zuhuru, Tanrı'nın mahiyetine ilişkin Hristiyanlıktan farklı bir "Tek Tanrı" anlayışını ortaya koymuş ancak İslam düşüncesi içinde Tanrı'nın bir oluşunun mahiyeti yine de tartışmasız bir alan olarak kalmamıştır. İslam düşünce geleneğinde, Tanrı'nın mahiyetine ve insan ile evrenin Tanrı karşısındaki konumuna ilişkin karmaşık bir görünüm arz eden birçok yaklaşım ortaya çıkmış, bu yaklaşımlar bazen ortodoks bazen heterodoks bir yorum içinde kendilerine yer bulmuştur. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd sistematiği içinde ele aldığı ve varlıkların birliğini savunduğu görüşleri, hem bazı Sünnî tarikatlar ve âlimler tarafından hem Alevi-Bektaşî ve Hurufî zümrelerce muteber kabul edilmiştir. Ancak tam burada, görüşler arasındaki küçük farkların gelenekler arasındaki ayrışma noktalarını ihtiva etmesi bakımından önem arz ettiği vurgulanmalıdır. Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle sözgelimi, sıkı bir vahdet-i vücûd savunucusu ve mutasavvıf olan Dâvûd-i Kayserî'nin aynı düşünce geleneğine sahip olduğunu iddia edemeyişimiz, nicelikçe önemsiz gibi görünen ancak nitelikçe önemli kabul edilmesi gereken bu farktan kaynaklanmaktadır. Buradan yola çıkarak şu yargıya ulaşmak mümkündür: Bir düşünce, beslendiği kaynakların vazettiği her düşünceyi benimsemek durumunda değildir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi veya Hurufilik, vahdet-i vücûd düşüncesinden veya tasavvuftan önemli ölçüde etkilenmiş olsa da bu durum, Hurufiliğin ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tamamen bir iktibaslar

3 Arius, şu anki Hristiyan kredosunun aksine Tanrı'nın ezeli, İsa'nın ise sonradan "yaratılmış" olduğunu savunmaktaydı. Aslında kredo metninin ayrıntılarındaki bazı ifadeler, Arius'un yaratılmış bir varlık olarak İsa'nın kristolojik değerini düşürdüğü bu yaklaşıma verilen cevapları ihtiva etmektedir. Arius'un Tanrı anlayışı, bu yönüyle Yeni-Platoncu "aşkın" bir Tanrı anlayışına dayanmaktaydı (Baş, 1999: 77). Bu bağlamda ele alındığında, felsefedeki Tanrı anlayışının Hristiyan teolojisine etkilerini görmek açısından da önemli göstergeler barındırdığı değerlendirilebilir.

manzumesi olduğu, özgün olmadığı veya düşünsel boyutunun sadece vahdet-i vücûd sistematiğiyle şekillendiği anlamlarına gelmemektedir.

Bu noktada, Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurlarındaki benzerliklerin niceliksel bir benzerlik mi yoksa esasa ilişkin niteliksel bir benzerlik mi olduğu sorusunu sormak gerekmektedir. Bu soru, aynı zamanda yazının da temel problematiğini oluşturmaktadır. Temelleri daha eskiye gitse de politik olarak mücerret bir inanç sistemi olarak tebarüz edişi, çoğu araştırmacı tarafından XIII. yüzyıla tarihlenen Alevi-Bektaşî inanç sisteminin (Köprülü, 1984: 190, aktaran Kaplan, 2003: 151) en öne çıkan karakteri, insanı merkeze alan bir inanç oluşudur⁴. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı ile insan arasındaki “aynı öz”e yapılan vurgu, Hz. Ali kültü etrafında somutlaşmış ve insan, Tanrı’nın bir yansıması olarak görülmüştür. XIV. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan Hurufilik de insan kavramına, Alevi-Bektaşî inanç sistemindekine benzer şekilde tanrısal bir yön atfetmiştir. Hurufiliğe göre Tanrı, bir mazhar olarak bütün varlığı kuşatmıştır. Allah’ın bütün varlığı kuşatan bir töz olarak telakki edilmesi, insana gelince en mükemmel hâlini almıştır (Gölpınarlı, 1973: 19). Hurufilikte insanın tanrısal tezahürüne ilişkin en somut önerme, bu düşüncenin kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî’nin tanrısallığına yapılan vurgudur. Bu çerçeveden bakıldığında, Tanrı-evren-insan tasavvuru bakımından her iki inanç sisteminin niceliksel benzerliklerin yanında niteliksel benzerlikler de taşıdığına ilişkin bir sorgulama yapmanın elzem olduğu görülmektedir.

Niteliksel benzerliği anlamak ve meseleyi derinleştirmek için şu soruyu sormak gerekmektedir: Her iki inanç sisteminde de aynı tezahürleri görülebilen Tanrı-evren-insan tasavvuru, salt söylem düzeyinde midir yoksa daha başka kesişim noktaları var mıdır? Bakıldığında, Tanrı-evren-insan tasavvuru bağlamında her iki inanç sisteminde de göze ilk çarpan hususun hem sözlü ve yazılı gelenekte hem ibadet pratiklerinde dışavurumları gözlemlenebilen bir olgu olduğudur. Örneğin ayinicemin bir parçası olan “niyaz”da temel düstur, niyazın cemel cemale yapılmasıdır. Başka bir anlatımla Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, kible olarak telakki edilmektedir. Bu bakış, Hurufilikte de farklı bir şekilde ama aynı mantıkla formüle edilmiştir. Hurufilik inancında Âdem yani insan, kible olarak kabul edilmektedir. Hurufî şair Arşî, bunu bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:

4 Ayinicemlerdeki niyaz kavramı çerçevesinde bu husus, ileride daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Vücutum arşî rabman oldu tan mî

Olursa kable-i merd-i musalli (Arşî, Divan, cd 78, aktaran Usluer, 2009: 317).

Hurufiler, hac ibadetini Mekke'deki Kâbe'de değil, Fazlullah Esterâbâdî'nin mezarının bulunduğu Alıncak Kalesi'nde, onun yattığı mekânı tavaf ederek yapmıştır (Gölpınarlı, 1973: 26). Buradaki ibadet pratiklerinde Hurufiler, Fazlullah Esterâbâdî'yi yani dolayısıyla "insan"ı öne çıkarmıştır. Denebilir ki her iki inanç sisteminin benzeşen Tanrı-evren-insan tasavvuru, sadece yazılı kaynaklarda veya sözlü kültürde değil, ibadet anlayışında da göze çarpmaktadır. Bu husus, niteliğin boyutunu göstermesi açısından kritiktir ve üzerinde düşünülmei hak etmektedir.

Sonuç olarak Tanrı-evren-insan tasavvurunun her iki inanç sisteminde birden çok kesişim noktası olduğu söylenebilir. Bu kesişim noktalarını görünür kılmak, iki inanç sisteminin aynı inanç dünyasının birer tezahürü olduğu önermesini somutlaştırmak ve desteklemek için gereklidir. Bunu somutlaştırmak için ise çalışmada vahdet-i vücûd ve insan gibi kavramlar ile niyaz ve hac gibi bazı ibadetler bu çerçevede ele alınmıştır. Böylelikle Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin sadece tarihî nedenlerden dolayı birbiriyile etkileşime giren iki inanç olarak değil; bizatihi mistik, tasavvufî, irfânî ve bâtınî temelde barındırdığı benzer anlayışlar nedeniyle etkileşim içinde olduğu hususu daha net anlaşılacaktır. Bu ortak özün Tanrı-insan-evren tasavvuru çerçevesinde ele alınışı, iki inanç sistemi arasındaki niteliksel benzerliği daha derin bir şekilde kavramak bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

1. İslam'ın Ortodoks, Felsefî ve Heterodoks Yorumları Ekseninde Ayrışan Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

Her şeyden önce, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunun kesişim noktalarını anlamak için her iki inanç sisteminin dayandığı ortak gelenek olan İslam düşünce geleneği içinde Tanrı-evren-insan tasavvurunun genel bir resminin ortaya konması gerekmektedir. İslam, Allah'ın mahiyeti konusunda temel önermelerini Kur'an ve hadisler çerçevesinde vazetse de zaman içinde Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in sözlerinin yorumu konusunda git gide belirginleşen farklılıklar, diğer hususlarda olduğu gibi ortak bir Tanrı tasavvurunun benimsenmesinin de önüne geçmiştir. Dolayısıyla hem Tanrı hem evren ve insan tasavvuru konusunda, İslam düşünce geleneği içinde birçok farklı düşüncenin dile getirildiği bir vakıdır. Tanrı tasavvuru konusunda belki de asgari fikir uyuşması, Allah'ın varlığı ve birliği konusundadır. Buna mukabil Allah'ın birliğinin mahiyeti ve sıfatları konusunda

bile zaman içinde birbirinden farklı görüşlerin ortaya atıldığı bilinmektedir (Bulut, 2022: 3-4). Bu çerçevede, “Allah’ın bir oluşunun (vahdaniyetinin) oluşun mahiyeti nedir?” sorusuna aranan cevaplar, birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıkmasına ve dönem dönem bu görüşlerden bazılarının “sapkın” veya “heretik” addedilmesine hatta bu görüşleri savunanların çeşitli şekillerde cezalandırılmasına veya bu kişilerin toplumdaki dışlanmasına yol açmıştır⁵.

Müteşerri İslam yorumlarında bile en azından ayrıntılar düzeyinde Allah’ın mahiyeti ve sıfatları konusunda tam bir görüş birliğine ulaşıldığını söylemek zordur. Bu çeşitliliğin birden fazla sebebi olduğu ifade edilebilir. Sebeplerden biri, İslam fetihleri neticesinde karşılaşılan yeni kültür ve felsefe ekolleri ile İslam’a ihtida eden eski Yahudi, Hristiyan, Zerdüş ve Sabî gibi inanç mensuplarınca aktarılan yeni düşüncelerin İslam düşünürleri ve toplum tarafından tartışılmaya başlanmasıdır. Bir diğer sebep, bazı müteşarih ayetler ile kapalı bir dile sahip olan hadislerin anlamlarına ilişkin sorgulamalar neticesinde görüşlerin çeşitlenmesidir. Nihayet tasavvuf düşüncesinin de işin içine girmesiyle Allah’ın mahiyeti ve sıfatları ile Allah, âlem ve insan arasındaki irtibatlarla ilişkin yeni düşünce terkipleri oluşmuştur. Bir diğer sebep olarak politik ayrışmaların kendini teolojik tartışmalar üzerinden göstermesi sayılabilir ki bu durum, Hristiyan teolojisinde de sık karşılaşılan bir durumdur⁶. Konu bağlamında bir kategorizasyon yapmak gerekirse son tahlilde, bu konuda birbirinden farklı üç ekolden bahsetmek mümkündür. Bunlar müteşerri Şii/Sünni kelâm ekolü, Meşşâî/felsefi ekol ve nihayet tasavvufî/mistik/bâtınî ekol olarak adlandırılabilir⁷.

5 Bu çerçevede verilebilecek en “popüler” örnek Hallâc-ı Mansûr’un yaşadıklarıdır. Onun idam edilme sebebinin “uluhiyyet”e ilişkin “sapkın” addedilen görüşleri olduğuna ilişkin bazı delillerin yanında idamının politik sebepleri de olabileceğine ilişkin görüşler (Chittick, 2006: 72) birlikte değerlendirildiğinde; sapkınlık suçlamasının ve eleştirilerin dinî gerekçelerin yanında politik tutumlar neticesinde vurulan bir yafta olabileceğini düşünmemize imkân tanımaktadır. Hallâc-ı Mansûr’un hayatı, görüşleri ve idam sebepleri hakkındaki tartışmalar için bk. (Uludağ, 1997).

6 Hristiyanlığın ilk dönemlerinde politik ayrışmaların teolojik tartışmalara yansıdığına ilişkin örnekler için bk. (Duygu, 2017).

7 Aristo’nun düşünce sistematizmini benimseyen ve İbn Sinâ, Kindî, İbn Rüşd gibi filozoflarca temsil edilen Meşşâî akım, Tanrı ve evren konusunda İslam’ın ortodoks yorumları dışında görüşler öne sürmüştür. Meşşâîlere göre evren sınırlı ve sonludur ve bazı filozoflar ayrı tutulacaksa evrenin Allah tarafından yaratılması fikrine karşı varlığın oluşumunu sudûr teorisiyle açıklamışlardır (Kaya, 2004, s. 395). Bunun yanında vahdet-i vücûd düşüncesindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru, Meşşâî/felsefi akımın eleştirdiği ve çok da benimsemediği bir varlık düşüncesidir. Araştırmacılar, Meşşâî gelenekten gelen eleştirilere örnek olarak

Tanrı'nın varlığı, sıfatları ile evrenin yaratılmış mı ezeli mi olduğu, insanın Tanrı ve evren karşısındaki konumu, mahiyeti ve benzeri çerçevede sorulan sorulara verilen cevaplar, bu üç ekol tarafından farklı cevaplandırılmıştır.

Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun, İslam düşünce geleneği içinde oluşan bu ekollerden tasavvufi/mistik/bâtınî ekolün içinde ele alınması daha doğru bir yaklaşımdır⁸. Her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru, ortodoks/müteşerri İslam anlayışının yer yer kabul edemeyeceği noktaları barındırmaktadır. Bunun yanında Meşşâî/felsefi ekol de Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun dışında, akılcı bir anlayışa sahiptir. Gerek Tanrı ile insan arasında kurulan ilişkinin mahiyeti gerek Hz. Ali veya Fazlullah Esterâbâdî gibi şahsiyetlere atfedilen ilahi anlam, öze ilişkin bir ayırım yapmayı ve bu inanç sistemlerinin ortodoks dinî ve felsefi yorumlardan ayrıştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum, her iki inanç sistemini sadece ortodoks ve felsefi yorumlardan değil, vahdet-i vücûd düşüncesi gibi diğer tasavvufi/mistik/bâtınî düşüncelerden de belli yönlerden ayırtırmayı gerektirmektedir⁹. Bu

Nasîruddîn Tûsî'nin *Mürâselât*'ta Sadreddîn Konevî'ye verdiği cevaplar ile Kâdı Muhammed Saîd el-Kummî'nin *İbtâlu Vahdeti'l-vücûd ve Şerhu Tevhîd-i Sadûk* adlı eserlerini örnek olarak göstermektedir (Sezer, 2023, s. 112). Ancak bu durum, Meşşâî geleneğin düşünceleriyle vahdet-i vücûd düşüncesinin meczedildiği örneklerin ortaya çıkmadığı anlamına gelmemektedir. XV. yüzyılda yaşamış Eş'arî kelamcısı olan Devvânî'nin hem Meşşâî felsefenin hem vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini görmek mümkündür (İbiş, 2015: 77). Bu bağlamda Devvânî, Sünnî kelim geleneği içinde ilginç bir isim olarak değerlendirilebilir.

- 8 Ancak bu meseleyi açmadan önce özellikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı algısının salt İslami düşüncenin ictibaslarıyla şekillenmediğini, İslamiyet öncesi Gök Tanrı gibi Türk inançlarıyla Budizm, Manihaizm ve diğer kült ve inançların etkisiyle şekillenen bir Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir etkisi olduğunu vurgulamak gerekmektedir (Güngör, 2021: 272-273). Alevi-Bektaşî inanç sistemi, kendi Tanrı ve evren tasavvurunun, bu geleneğin üstüne İslam'ın tasavvufi/mistik/bâtınî yorumlarını uhdesine alarak ve kendince yeniden yorumlayarak sentezlemiştir. Bu çalışmada Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurlarının İslam geleneği içindeki kesişim noktaları ele alındığı için Alevi-Bektaşî inanç sisteminin İslam öncesi Türk ve diğer inanç ve kültürlerden tevarüs ettiği noktalara ayrıntılı şekilde değinilmemiştir.
- 9 Sözelimi vahdet-i vücûd düşüncesinde varlıkların birliği düşüncesi ve özgün bir "teşbih" anlayışı savunulsa da güçlü bir "tecsîm" düşüncesinden bahsedildiğini söylemek zordur. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin insan dâhil evrendeki her şeyin Allah'ın birer bir mazharı ve her şeyin Hakk'ın tecellî ettiği bir ayna olduğuna ilişkin görüşleri (Demirli, 2012: 484) her ne kadar teccîm düşüncesine yaklaşmış gözükse de Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki gibi doğrudan bir kişi üzerinden teccîmin ortaya konduğuna ilişkin bir netlik söz konusu değildir. Bu konuya aşağıda ayrıntılı olarak değinilecektir.

nedenlerle yazının bundan sonraki bölümünde, yukarıda belirtilen üç farklı ekolün mahiyeti ve çerçevesi kısaca belirlenmiş ve bu genel çerçeveye içinde Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun tasavvufi/mistik/bâtîni ekol çerçevesindeki kesişim noktalarının daha net çizilmesi umulmuştur.

1.1. Müteşerri/Kelâmî Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

İslam düşüncesinde ortodoks Tanrı-evren-insan tasavvurunun gelişmesinde temel muharrik, Tanrı'nın teşbih temelli algılanışına karşı tenzih çerçevesinde ele alınması çabasıdır. Tanrı'nın, yarattıklarıyla “benzeşen ve ortak” yönleri olduğuna ilişkin görüşleri ihtiva eden teşbih düşüncesine karşın (Eraslan, 2022: 140) müteşerri/ortodoks yaklaşımlar, Tanrı'nın evren ve insan karşısındaki konumunu “tenzih” yaklaşımıyla izah etme çabasına girişmiştir. Bu yaklaşıma göre Allah, yaratılanların sıfatlarından münezzehe olduğu veçhile eşsiz sıfatlara sahiptir ve evrendeki hiçbir mahlûk O'na denk değildir. Aynı zamanda bu düşünce, Allah'ı, yaratılanların kusur ve ayıplarından da münezzehe kılmak anlamına gelmektedir (Yurdagür, 2011: 472). Bazı nüanslar barındırsa da bugün gerek Şii gerek Sünnî kelâm düşüncesinde görülebilen ve Tanrı'nın insan dâhil bütün yaratılanların sıfatlarından arınmış, benzersiz ve müteâl vasıflarını kabul eden kelâm anlayışı, en öz olarak bu şekilde ifade edilebilir.

İslam düşüncesinde Tanrı-evren-insan tasavvurlarının sistemli bir şekilde ele alındığı temel alan kelâm ilmi olmuştur. Kelâm ilmi, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile peygamberliğin vasıflarını ve evrenin mahiyetini incelemektedir (Bilmen, t.y. 5, aktaran Yavuz, 2022, s. 196). Kelâm ilminin gelişmesinde Kur'an ve hadislerin kapalı anlamlarını berraklaştırmak çabasının yanında, fetihler neticesinde karşılaşılan yeni din ve kültürlerden gelen soru ve sorunlara karşı cevaplar bulma çabasının etkisi yadsınamaz (Yavuz, 2022: 198)¹⁰. Daha ziyade Mu'tezile ile sistemleşmeye başlayan

10 Yavuz, kelâm ilminin doğuşundaki dış faktörleri şöyle izah etmektedir: “Özellikle Emevîler devrinde halifelerin doğu hıristiyan bilginleriyle diyaloga girdikleri, saraylarında onlara çeşitli görevler verdikleri ve bunların önde gelenlerinden biri olan Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslâm'ı eleştiren bir kitap yazdığı bilinmektedir. Hz. İsa'nın ulûhiyyeti iddialarını kanıtlamak için Kur'an'da ondan 'Allah'ın kelimesi' diye bahsedilmesini ve ilâhî kelimelerin ezeli olması gerektiği delilini ileri sürerek halku'l-Kur'an ile zât-sıfat tartışmalarının ortaya çıkmasında hıristiyan âlimlerin kısmî bir rolü bulunduğu kabul edilmektedir (Câhiz, III, 320-321). Hıristiyanların yanı sıra teşbih ve teccîme dair konuların müslümanlar arasında tartışılmasında yahudilerin payı bulunduğunu gösteren ipuçları mevcuttur. Nitekim yahudilerin teşbih inancı konusunda hadis uydurdukları bilinmektedir. Yine yahudilerin müslümanlar arasında Sebeiyye ve Gâliyye gibi aşırı fırkaların ortaya çıkıp taraftar bulmasında bizzat rol aldıklarına dair

kelâm ilmi, sonraları Selefi, Sünnî (Mâtürîdî, Eş'arî) ve Şii (İmâmiyye-İsnââşeriyye) ekollerin gelişmesiyle sistemli bir ilim olarak ele alınmayı sürdürmüştür. Bütün bu “ortodoks” fikirler, ayrıntılar düzeyinde farklılaşsa da Tanrı-evren-insan tasavvuru bağlamında felsefî ve tasavvufî/bâtınî/mistik Tanrı-evren-insan tasavvurları karşısında keskin bir şekilde ayrışmasıyla ayrı bir ekol olarak kategorize edilebilir.

İmâmiyye-İsnââşeriyye Şiiliği veya Sünnî Müteşerri/kelâmî anlayışta Allah, benzersizdir ve bir cisim olarak telakki edilemez. Allah hem sıfatları hem zâtı yönünden tektir ve sıfatlarıyla zâtı birbirinden ayrı değildir. Böylelikle O, her şeyden aşkın ve münezzehtir (Gölcük, 2016: 36 ve Ay, 2021: 699). Bu anlayışta âlem, Allah tarafından sürekli yaratılma hâlinde olan ve insanların ona baktıklarında Allah'ın varlığına delalet edecek işaretleri görebilecekleri bir “ayet” hükmündedir (Bulğen, 2010: 63). Bununla birlikte, örneğin vahdet-i vücûd düşüncesi ile diğer bâtinî yaklaşımlardan farklı olarak kelâm yaklaşımı, varlığı Allah ve âlem olarak ikiye ayırmaktadır (2010: 58). Bu, Tanrı-evren-insan tasavvurunun iki ekol arasındaki en keskin ayrımlardan birini teşkil etmektedir zira vahdet-i vücûd, adından da anlaşılacağı üzere bütün varlıkların “bir” olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımın bir diğer boyutu da evrene sonsuzluk, süreklilik ve ezelilik gibi vasıfları yüklemenin aşkın olan ve bu vasıfları sadece kendisinde taşıyan Tanrı'yla diğer varlıkları eş görmek anlamına geleceğidir (2010: 62). Dolayısıyla kelâmcıların anlam dünyasında, Tanrı ile evreni keskin bir şekilde ayırmaya özen gösterildiği görülmektedir.

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde bakıldığında, kelâm yaklaşımının felsefî ve tasavvufî/bâtınî/mistik Tanrı-evren-insan tasavvurlarının ortodoks İslam anlayışı içinde yer bulmasını zorlaştırdığı sonucu çıkarılabilir. Felsefî Tanrı-evren-insan tasavvurunun Aristoteles, Platon ve Plotinus gibi filozofların yaklaşımları çerçevesinde geliştirdiği anlayış, ortodoks anlayışın ve kelâm ilminin genel olarak benimsemediği düşüncelerdir¹¹.

rivayetler mevcuttur. Ayrıca Seneviyye, Mecûsîlik, Deysânîlik, Brahmanizm gibi eski Doğu din mensuplarının tenâsüh vb. fikirler ileri sürdükleri, az sayıda da olsa bunlardan etkilenenlerin bulunduğu bilinen bir husustur.” (2022: 198).

- 11 Örneğin İslam düşüncesinde Tanrı-evren-insan ilişkisini inceleyen Ay, İslam kelâmının felsefî yaklaşımlara karşı pozisyonunu şöyle izah etmektedir:

İslam düşüncesinde Allah'ın kadim Yunan felsefe geleneğine göre ayrı bir anlamı vardır. Mesela Allah, Aristoteles'in İlk Muharrik'ine benzemez. Çünkü O, hiçbir değişime, oluş ve bozuluşa uğramadan hür iradesiyle filde bulunan bir faildir. Allah hareket etmeyen hareket ettirici anlamında mantıksal bir düşünce biçiminin felsefî faili olarak tasavvur edilemez.

1.2. Meşşâî/Felsefî Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

Genel olarak Yeni-Platonculuk gibi Hristiyan felsefe ekolleri ile Platon ve Aristo gibi antik Yunan filozoflarından ve özellikle Doğu Hristiyan mezheplerinin düşünürlerinden etkilenen Meşşâî/felsefî Tanrı tasavvuru, içeriği bakımından hem ortodoks hem heterodoks Tanrı tasavvurlarından ayrıışan unsurlara sahiptir. Tanrı'nın ve evrenin felsefî önermeler çerçevesinde ele alınması ve insanın da bu çerçevede daha rasyonel bir tarzda değerlendirilmesi, bu anlayışın öne çıkan yönüdür. Meşşâî/felsefî anlayışta “zorunlu varlık” olarak tavsif edilen Tanrı, bütün varlıkların koşulu olarak telakki edilmiştir. Buna göre âlemin oluşu da bu zorunlu varlıktan kaynaklanmaktadır (Turgut, 2012: 3). Meşşâî filozofları genel olarak Allah'ın aşkınlığını bir başka anlatımla münezzehe oluşunu öne çıkarmaya gayret etmiştir (2012: 4-5). Meşşâî/felsefî ekol, bu yönüyle ortodoks tasavvura yaklaşırken heterodoks tasavvurdan uzaklaşmıştır denebilir. Meşşâî/felsefî ekolün Tanrı anlayışı çerçevesinde öne çıkan yönü, Tanrı'ya ve sıfatlarını kavramada Kur'an'ı referans almalarının yanı sıra felsefî metotlara da sıkça başvurmasıdır. Bu durum en çok Farâbî ve İbn Sînâ'da görülmektedir (Kaya, 2004: 395).

Fârâbî ve İbn Sînâ, Plotinusçu sudûr teorisini benimsemiştir. Yine Kindî ve İbn Rüşd haricindeki diğer meşşâî filozoflar, sudûr teorisi çerçevesinde yaratma eylemini Allah'ın sonsuz kudretinin dışında ezeli bir feyiz şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca meşşâîlerin evren telakkisi sınırlı ve sonludur (Kaya, 2004: 395-396). Bu görüşler, kelâm ilmi tarafından oldukça tenkit edilmiştir. Bunlardan en bilineni ikinci dönem kelâmçılarından kabul edilen Gazzâlî'nin *Maķâşidü'l-felâsife* ve *Tebâfütü'l-felâsife* adlı eserlerinde Meşşâîliği eleştirmesinde görülmektedir. Gazzâlî, yukarıda kısaca bahsedilen görüşlerinden dolayı filozofları tekfir etmiştir (2004: 396). Meşşâî filozoflar rasyonalist bir anlayışa sahip olmalarıyla öne çıkmaktadır. Bununla beraber, onları özellikle ortodoks ve heterodoks anlayıştan ayıran bir diğer temel yön akıl ile vahiy arasında bir tenakuz olduğunda akli tercih etmeleridir (Felsefe Sözlüğü, 2020). Ortodoks yaklaşımlar, sudûr teorisinin Allah'ın iradesini sınırlamak anlamına geleceğinden hareketle bu yaklaşımlara yönelik ağır eleştiriler getirmiştir. Ancak

Çünkü Allah'ın yaratma fiili, Aristotelesçi madde ve suret düalizmiyle izah edilemez. Allah'ın yaratması, Plotinusçu sudûr metafiziği ile açıklanamaz. O'nun yaratması, ilminde bulunan külli hakikatlerin O'nun irade ve kudretiyle dış dünyada vücut bulmasıdır. Allah bütün bu hakikatlerin nihai sebebidir. Allah'ın yaratması, o dilediği müddetçe varoluşun kesintisiz fakat benzer bir tarzda meydana gelişi şeklinde gerçekleşir (2021: 699).

sudûr teorisi, tasavvufi/mistik/bâtînî ekoller içinde benimsenmiş ve çeşitli şekillerde kullanılmıştır (Kaya, 2009: 468).

1.3. Tasavvufi/Mistik/Bâtînî Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

Tasavvuf, Tanrı'nın aşkınlığının yanında içkinliğini de öne çıkarmakta (Chittick, 2006: 221), böylelikle Sünni veya Şii kelâm geleneğinden temel bir şekilde ayrılmaktadır. Bu çerçeve içinde denebilir ki tasavvufi/mistik/bâtînî bütün ekollerde Tanrı tasavvurunu belirleyen en önemli aks, Tanrı telakkisinde içkinliği barındıran bu hususiyetidir. Bu nedenledir ki tasavvufun ilk öncülerinde bu içkinliğe ilişkin sıklıkla gönderme yapılmaktadır. Örneğin ilk büyük mutasavvıflardan olan Bâyezîd-i Bistâmî'de bu aşkınlığın ve içkinliğin bir arada bulunduğu görülmektedir. Oadaki içkinlik telakkisinin göstergesi olarak “Tanrıyla bir olma” yani “sekr” hâli oldukça belirgindir¹².

Tasavvufun Tanrı telakkisinin daha sistemli hâle gelmesi vahdet-i vücûd düşüncesiyle birlikte olmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesi, panteizm olarak bilinen¹³ ve evrendeki her şeyin tek bir özden müteşekkil olduğunu savunan felsefi düşünceyle birçok benzer yöne sahip olsa da iki düşünce arasında bazı temel farklılıklar da bulunmakta¹⁴ buna mukabil ortodoks/kelâmî anlayıştan da ayrılmaktadır. Ortodoks/kelâmî yorumda Tanrı, “aşkın” bir varlık olarak âlemdeki diğer her şeyden mücerret,

12 Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu sözleri Tanrı'yla “bir” olma anlayışını ortaya koymasından dolayı çarpıcıdır: “[Allah] beni, bir keresinde, yükseltip önüne koydu ve dedi, ‘Ey Ebû Yezîd! Mahlukatım seni görmek istiyor.’ Ben de dedim ki, ‘Kendi benliğimle beni donat ve beni, Biricikliğinin düzeyine yükselt ki, yaratıkların beni görebilsinler. (O, zaman) diyebileceklerdir ki, ‘Seni (Tanrı'y) gördük ve sonra da Sen, O olacaksın, ben de orada olmayacağım.’” (Bedevî, 1949: 116, aktaran Fahri, 2008: 116).

13 İslam tasavvuf geleneğinin felsefi kaynakları panteizmle sınırlı değildir. Tasavvufun Hint, Mısır, İran Mezopotamya irfan geleneklerinin yanında Yeni-Platonculuk'tan da önemli ölçüde etkilendiği bilinmektedir. Bu konuda bk. (Güngör, 1993: 98-99) Yeni-Platonculuğun tasavvuf düşüncesine en önemli katkılarından biri bilginin “ilham” ve “keşf” yoluyla edinilmesine yönelik önermeleridir (Gül, 2017: 7).

14 İslam'ın tasavvufi, bâtînî ve mistik yorumlarında Tanrı ve evren tasavvurunun yer yer panteizmdekine benzer şekilde bir “özdeşlik” içinde değerlendirildiği müşahade edilmektedir. Ancak örneğin vahdet-i vücûd düşüncesini panteizmle tamamen aynılaştırmak pek mümkün görünmemektedir. Tanrıverdi'nin de vurguladığı üzere panteizmde Tanrı ile evren özdeş görülürken vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı, zâtı itibarıyla evrenden mücerrettir (2012: 86). Yani vahdet-i vücûd düşüncesinin aksine panteizm, aşkın bir Tanrı tasavvurunu genel olarak kabul etmemektedir. Bir başka ifadeyle panteizmde Tanrı ile evren özdeş iki unsur olarak kabul edilmektedir (Çiftçi, 2021: 1821-1822).

üstün ve benzersizdir. Örneğin Sünni kelâmında Allah'ın sıfatları belirtilirken “tenzihi sıfatlar” şeklinde bir kategorizasyona gidilmek suretiyle bu sıfatlar Allah'a has kılınan sıfatlar olarak belirlenmiştir (Topaloğlu, 1989: 488). Sünni kelâmı, Tanrı'nın mahiyetini “tecsîm” ve “teşbih” fikirlerinden uzak tutmaya özen göstermiştir¹⁵. Yine bir İmamiye Şii kelâmcısı olan en-Nevbahtî, İmamiye'yi Tanrı'nın aşkınlığını zedeleyen teşbih ve teccîm fikirlerinden arındırmaya çalışmış, bu gayret diğer İsnâaşeriye kelâmcıları tarafından da devam ettirilmiştir (Uyar, 2004: 1314). Bu kelâmcılardan biri de Şeyh Müfid'dir. Şeyh Müfid, Nevbahtî geleneğini takip ederek İmamiye kelâmına Mu'tezilî bir yaklaşımla rasyonel bir çerçeve kazandırmıştır. Şeyh Müfid'in *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eseri, teşbih ve teccîm anlayışlarının hilafına çok net ifadelerle yer vermektedir. Eserde yer alan “Teşbihin Reddedilmesi Hakkındaki Söz” başlığı altında Allah'ın, mahlûkata benzemediği hususu çeşitli deliller öne sürülerek açıklanmaya çalışılmıştır (Altun, 2022: 625). Şeyh Müfid'i Allah ile mahlûkat arasında bu ayrımı ortaya koymaya sevk eden saiklerden birinin bâtinî Şii akımların bu düşüncelerini çürütme gayreti olduğu açıktır. Oysa Tanrı'nın müteâl olduğu düşüncesini kabul etmekle birlikte, Şii veya Sünni müteşerri Tanrı tasavvurunun aksine vahdet-i vücûd düşüncesi ise ortodoks İslam yorumundan farklılaşan hususlar barındırmaktadır. Sözgelimi vahdet-i vücûd düşüncesinde aşkınlık ve içkinlik bir aradadır. Dolayısıyla denebilir ki vahdet-i vücûd düşüncesi içinde barındırdığı aşkınlık yönünden panteizmden, içkinlik yönünden kelâmî/müteşerri anlayıştan ayrılmaktadır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin “varlık” kavramına getirdiği yaklaşım, varlığı, “Zât” dediği Allah ile ilişkilendirmesi şeklindedir. Allah'ın zâtı dışındaki görünümeler yani âlemde olan diğer her şey hayalîdir ve vehim olarak kabul edilmelidir (İbiş, 2015: 74-75). Buradan hareketle denebilir ki vahdet-i vücûd düşüncesi için Allah'ın varlığı aslı, eşyanın varlığı ise hayalîdir. O hâlde varlığın hikmeti nedir? Vahdet-i vücûd düşüncesine göre eşya yani varlık (evren), Hakk'ın varlığına ve her şeyin bir olduğuna götüren bir “hikmet” kaynağıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemde olanların varlık özelliği kazanması, “Hakk”ın onlarda zuhur etmesiyle mümkün olmuştur (2007-5: 438). Dolayısıyla çokluk görünümleri, tek bir varlığın hakikatinde yok olmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesinde insan da bu şekilde telakki edilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre “...kulun hakikati varlığının bâtinî iken varlığı da onu var edenin aynıdır. O halde,

15 İslam düşünce geleneğinde Allah'a cisim yani maddî bir boyut atfeden fikirlere teccîm, bu görüşleri savunanlara da genel olarak “Mücessime” veya “Müşebbihe” denmiştir. Hişâm b. Hakem, Abdullah b. Sebe gibi öncülerin bu türden fikirleri, gâli Şia ve bazı tasavvufî/mistik tarikat ve akımlarda yansımaları bulmuştur. Bu konuda bk. (Üzüm, 2020) ve (Eraslan, 2022).

Hak'tan başkası zuhur etmemiştir ve O'ndan başkası da yoktur.” (2007-7: 108). Kulun bu noktada tek vasfı, kendisine varlık elbisesini giydiren Allah'ın bu eyleminin bilgisine sahip olmak muvacehesinde anlam kazanmaktadır, aksi durumda kul bilgisiz olarak telakki edilmektedir. Varlık elbisesinin bir hayal, Allah'ın zatının ise tek hakikat olduğundan hareketle İbnü'l-Arabî, “Görüşünde ‘Allah Allah’ı görmüştür’ diyen kimse ise, kâmil kuldur.” diyerek (2007-7: 109) vahdet-i vücûd düşüncesinin insana ilişkin anlayışını somutlaştırmıştır. Demek ki vahdet-i vücûd düşüncesine göre insanın Allah ile kurduğu ilişkide her şeyin hakikatının bir olduğuna ilişkin bilgiyi kavramış olmak öne çıkmaktadır. Bu durumda insan kâmil bir kul olurken aksi durumda ise bilgisizlikle yani “yokluk”la nitelenmiştir. Bir diğer anlatımla bu bilgiye erişmemiş insanın varlığın tecellisinden nasiplenmeyip yok hükmünde kabul edilmesi, varlığın hakikatının bilgisine erişememiş olmakla ilişkilendirilmiştir. Buradan hareketle denebilir ki vahdet-i vücûd düşüncesinin Tanrı-evren-insan tasavvurunda bu üç kavram arasındaki ilişki, çokluğun hakikatte birliği şeklinde ele alınmaktadır. İnsan bu bağlamda âlem karşısında bir ruh olarak tavsif edilmiş ve âlemin yaratılış maksadı olarak telakki edilmiştir. Bu yaklaşımı İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerinde rahatlıkla görülebilmektedir:

Bütün âlem, Âdem'in tafsilidir. Âdem ise, toplayıcı kitaptır. Öyleyse âlem karşısında Âdem, beden karşısında bir ruh gibidir. İnsan âlemin rubu, âlem onun bedenidir. Her ikisiyle ise, âlemin tümü 'büyük insan' olur. İnsan ise ondadır. İnsan olmaksızın âleme baktığında, onu rubsuz-düzenlenmiş bir cisim gibi görürsün. Öyleyse insan vasıtasıyla âlemin kemâle ulaşması, beden rub vasıtasıyla kemâle ulaşmasına benzer, insan âlem cismine üflenmiştir ve insan âlemdeki maksattır. (2007-6: 292)¹⁶.

Tasavvufi ekolde karşımıza çıkan Tanrı ile insan ve evren arasındaki bu “bir olma” vurgusu, tasavvuf dışında birtakım bâtinî ve mistik düşüncelerde de görülmektedir. İslam'ın ilk yıllarından itibaren Tanrı telakkisine getirilen bâtinî yorumların olduğu bilinmektedir. Bu bâtinî yorumlar genellikle Hz. Ali'nin veya bazı şahsiyetlerin

16 Başka bir yerde İbnü'l-Arabî, âlemin yaratılma sebebi olarak Hz. Muhammed'e mülk olma amacını öne sürmektedir: “Ey Muhammed Ben, senin mülkün olacak âlemi senden dolayı yaratmak istiyorum. Bunun için (önce) su cevherini yaratacağım. Ben onu en korunmuş izzet perdesinin aşağısında yarattım ve ben yine Amâ'da bulunduğum hal üzereyim, benimle beraber hiçbir şey yoktur.” (2007-1: 1-20). Bu alıntıda vahdet-i vücûd düşüncesinin Tanrı-evren-insan tasavvuru da açığa çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, cümlelerin sonunda “benimle beraber hiçbir şey yoktur” diyerek fenafillah düşüncesini, âleme Hz. Muhammed'e mülk olma vasfı kazandırarak âlemi ve Hz. Muhammed'in şahsında insana olan bakışı izhar etmektedir.

“ilahlaştırılması” üzerinden bir Tanrı tasavvuruyla birlikte ele alınmaktadır. Bu akımlar, en erken, dört halife zamanında ortaya çıkmış gözükmektedir. Hz. Ali’ye ilahlık nispet ettikleri öne sürülen Sebeiyye düşüncesi bu tür örneklerden ilkinin teşkil etmektedir (Fıçlalı, 1988: 133). Bu türden düşünceler Sebeiyye ile sınırlı kalmamış; Muğiriyye, Albâiyye ve İsmâiliyye gibi¹⁷ ekollerde ve irili ufaklı daha birçok başka düşüncede de yansımaları bulunmuştur. Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminde de insanın tanrısal mazharın tecellisi olduğuna ilişkin görüşler serdedildiği vakidir. Bu bakımdan Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunu bu anlayış içinde değerlendirmek doğru bir yaklaşımdır.

Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi, İslam düşünce geleneğinde Tanrı, evren ve insan arasında dikey bir ilişkiden ziyade yatay bir ilişkinin söz konusu olduğu inançlardandır. Bu iki inanç sistemi kendi özgün düşüncelerinde bu görüşü öne çıkarmış, ayrıca gerek vahdet-i vücûd gibi düşünce ekollerinden gerek diğer felsefi, dinî ve bâtınî ekollerden etkilenerek bu düşüncelerini beslemiştir. Bu iki inanç sisteminde belki de diğer aşkın olmayan Tanrı tasavvurlarından daha fazla olmak üzere “insan” faktörünün öne çıkarıldığı görülmektedir. Gerek Hurufilikte gerek Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı ile evren arasındaki özdeşlik çerçevesinde insan, Tanrı’nın “bilinç sahibi/Tanrı’dan üflenen ruh barındıran” bir tezahürü olması bakımından diğer varlıklardan bir ölçüde farklılaşan kompleks bir konumda ele alınmıştır. Yani panteizmdeki gibi net bir özdeşlikten ziyade insanın evren karşısındaki konumunun ikincisinin aleyhine olacak şekilde farklılaştığı görülmektedir. Bu anlayış içinde insan, bu özdeşlik içinde diğer yaratılanların aksine Tanrı’ya daha yakın bir konumda telakki edilmektedir. Bu hususiyeti ile her iki inanç sistemi, birbirleriyle benzeştikleri keredede özgün birer inanç sistemi olarak panteizm, tasavvuf ve vahdet-i vücûd düşüncelerinden belli ölçüde ayrılarak özgün bir anlayış geliştirmiştir. Dolayısıyla bu durum, her ne kadar farklı geleneklerden, politik ve tarihî koşullardan gelseler de Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki ortak inanç kökleri olabileceği hususunu ele alma zorunluluğunu doğurmuştur. Bu bağlamda, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasında tarihî olarak git gide artan ölçüde bir “iç içelik” durumu olmasının nedenlerinden birinin bu ortak inanç kökleri ve anlayışlar olduğu düşünülebilir. Bu genel yaklaşım çerçevesinde, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun mahiyetini ayrıntılı bir şekilde incelemek elzem görünmektedir.

17 Bu görüşlerin insan ve Tanrı yaklaşımları hakkında bilgi edinmek için bk. (Öz, 1996).

2. Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi'nde Tanrı/Evren/İnsan Tasavvuru

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, insanı merkeze alan bir mahiyet taşımasıyla öne çıkmaktadır. Alevi-Bektaşî sözlü ve yazılı geleneğinde karşımıza çıkan “Allah insanı kendi suretinde yarattı.”¹⁸ hadisinin bu inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunu belirleyen temel düsturlardan biri olduğu müşahede edilmektedir. Ayrıca Alevi-Bektaşî geleneğinde insanın hem kul hem Tanrı'nın mazharı olarak kabul edildiği de görülmektedir. Bu çelişik gibi görünen durumun nedeni, bir açıdan Aleviliğin insan merkezli inanç sisteminin karakterinden kaynaklanırken diğer açıdan Alevi-Bektaşî inanç sisteminin başka inanç ve felsefelerden de beslenen karakterinden dolayıdır. Ancak Alevi-Bektaşî inanç sistemi bütün bu farklı kaynakları kendi özgünlüğü içinde eritmektedir. Konuya dönülecek olursa Alevi-Bektaşî inanç sistemi, meseleye insanın tanrısal yönü noktasında, özellikle Hz. Ali kültü etrafında şekillenen tanrısal tecelliği öne çıkaran bir iman unsuru olarak bakmaktadır. Yani Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insanın tanrısal boyutu, onun amentüsünün bir parçasıdır, demek yanlış olmayacaktır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi “varlığı” da bu düzlemde ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre varoluşun temeli, Tanrı'nın bilinme isteğiyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre bütün yaratma süreci, Tanrı'nın bilinme isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle Alevi-Bektaşî inanç sistemi, tasavvufta da kendisine sıkça atf yapılan “kenz-i mahfî (gizli hazine)”¹⁹ kavramını referans almaktadır. Kenz-i mahfî, yani Tanrı'nın gizli bir hazine olup bilinmek istemesi, yaratma filinin nedenini açıklamaktadır. Bu nedenle Alevi-Bektaşî yazılı ve sözlü geleneğinde “künt-ü kenz” hadisi sıkça karşımıza çıkmaktadır.²⁰ Bu düstur, “künt-ü kenz sırrına ermek” şeklinde ifade edilmekte ve yaratılışın hikmetini anlamının koşulu olarak görülmektedir (Sunar, 1975: 25). Künt-ü kenz sırrı, insanın tanrısal boyutuyla ilişkilidir çünkü bu sırrın hikmeti insanın

18 Hadisin senedinin sıhhatli olduğu genel kabul görse de (Çiftçi, 2014: 16-17) Tevrat'ta da benzer ayetlerin olması, hadisin kökenine ilişkin “İsrailiyat” eleştirisini beraberinde getirmiştir (2014: 15-16). Tevrat'taki “Yaratılış” kitabında yer alan ayetler şu şekildedir, “26- Tanrı, ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım’ dedi, ‘Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.’ 27- Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı...” (Tevrat, Yaratılış/26-27).

19 Kenz-i Mahfî kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. (Aydın, 2022: 258-259).

20 Hadis şöyledir: “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım.” (Aclûnî, 1351-52-II: 132, aktaran Aydın, 2022: 257/258).

ilahi boyutuna da yapılan bir göndermedir. Nesîmî'nin bir şiirinde künt-ü kenz sırrı şöyle dile gelmektedir:

*Dudağındır ki sırr-ı küntü kenzin
Beyan eyler beyan bi'llah değil mi* (Özmen, 1998-I: 349).

Nesîmî'nin aynı zamanda Hurufi inancının kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî'nin halifelerinden biri olması, iki inanç sisteminde yer alan ortak anlayışın izlerini görmek bakımından da dikkate değerdir. Alevi-Bektaşî devriyelerinden birinde ise kavram şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

*Kaim oldu kısmetin halkından kevn ile mekân
Küntükenz'in kafü nun'undan zıbur etti ciban
Geldi şerbetti Muhammed Mehdii sahibzaman
Kim Ali'nin Zülfikâr'ı Sûru İsrâfildir* (1998-III: 188).

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, Tanrı'nın bilinme isteğinden kaynaklanan yaratımın neticesinde bir yandan eşref-i mahlûkat olarak görülmekte öte yandan tanrısal mazharın tecelligâhı olarak kabul edilmektedir. Bundan yola çıkarak denebilir ki Alevi-Bektaşî inancı, Tanrı ile insan arasında kesin bir hiyerarşik ilişkiyi kabul etmekten uzaktır. Noyan bunu, "Tanrı'nın kendisine değil de insana secde edilmesi emrini vermesi, insana karşı gösterilen bu sücudun aslında kendisine ibâdet anlamını taşımakta olması yüzündendir... Adem kible edinilerek aslında büyük yaratıcıya secde edilecekti." (1985: 239) şeklinde izah etmektedir ki bu izah, Alevi-Bektaşîlikteki Tanrı-insan ilişkisi ekseninde her kademedede görülebilen bir olgudur²¹. Bu noktada, Âdem'in yer yer insanların tamamına teşmil edildiği vurgulanmalıdır. Bu nedenle secde veya niyaz insana yapılmaktadır ki bu durum, Âdem'den kastın çoğu zaman kâmil insan olduğuna ve Âdem'le birlikte tecelli eden ilahi tecellinin hakikatin sırlarına eren her insanda zuhur edebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, Tanrısal özden ayrı düşünülmemektedir. Ancak insanın Tanrısal özle birlikte düşünülmesinin koşulu, kemâl yolculuğuna çıkması ve kâmil insan olmaya çalışmasıyla mümkündür. Bu noktada, Alevi-Bektaşî inancına göre kâmil insan, Muhammed Ali sırrına eren kişidir. Bu sırra eren, Muhammed Ali'nin

21 Hurufilikte de Âdem, Tanrı'nın "kaim makamı" ve mazharıdır ki Âdem Tanrı'dan ayrı telakki edilemez (Usluer, 2009: 311). Hurufilikte bu olgu, harf ve sayı sistematığı üzerinden temellendirilirken Alevi-Bektaşî geleneği başka araçlarla da bu olguyu benimsemektedir ancak sonuç olarak her iki inanç sisteminde de Âdem'e yaklaşım, temel noktalarda benzerdir.

ruhıyla bütünleşmiş kabul edilmektedir (Virânî, 2015: 17). Yani insan, bu tanrısal vahdaniyetin muhatabı ve aynı zamanda paydaşıdır. Alevi-Bektaşî ozanlarından Kul Nesîmî;

*Bu yolda can yoktur, canan isterler
Gönül kâbesinde erkân isterler
Âdem'e secdeyi her an isterler
Başka bir ibadet, sevap istemez* (Özmen, 1998-III: 33).

diyerek Âdem'e secde etmenin ibadetin temeli olduğunu söylemektedir zira Kul Nesîmî'nin de mensubu olduğu bu inanç sistemi, yaradılışın amacının Tanrı'nın hakikatini kavramak olduğunu vazetmektedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insanın tanrısallığına yüklenen anlam, bu inanç sisteminde bir nevi tenasüh inancının bulunduğu ortaya koymaktadır²². Alevi-Bektaşî yazınında tanrısal ruhun peygamberler, veliler ve müşşitler arasında gezip dolaştığına ilişkin anlatımlara rastlanmaktadır (Ocak, 2002: 188). Örneğin bir şürinde Kaygusuz Abdal ruhların bedenden bedene girişini şöyle tasvir etmektedir:

*Geb olur alemlesrar olursun
Gebi Ahmed gibi Haydar olursun
Gebi Adem gibi Şit ü geb Eyyub
Gebi Musa olursun geb Şuayyub* (Güzel, 1983: 229).

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı ve Âdem özelinde insan arasında cereyan ettiği kabul edilen ilahi bağın Hz. Ali üzerinden en somut hâlini aldığı görülmektedir. Alevi-Bektaşî inancının temel yazılı kaynaklardan kabul edilen Buyruk metinlerinde Hz. Ali veya Muhammed-Ali, insanlara rehberlik etmek üzere insan suretinde (donunda) dünyaya gelen “ilahi ışık” olarak telakki edilmektedir (Yıldırım, 2022: 299). Hz. Ali'deki tanrısal mazhara yapılan vurguyu manzum metinlerde de sıkça görmek mümkündür. Alevi-Bektaşîliğin ulu ozanlarından olan Hatâyî'nin (Şah İsmail) şürlerinden birinde, Hz. Ali'ye atfedilen tanrısal hususiyetler şöyle ifade edilmektedir:

*Hatâyî Yezîd'e hiç verme aman
Âlemde neslini kese gör heman
Bulut içinde gizlendi bir zaman
Bu dünyâ yağ iken varım Ali'dir*

22 Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki tenasüh inancına ilişkin bk. (Ocak, 2002: 183-197)

...

*Ali'dir cesedin kendisi yıyan
Yıyup kefeniyle tabuta koyan
Ali'dir devesin kendisi yeden
Hak ile Hak olan Arslan Ali'dir* (Ergun, 1956: 74-75).

Tam bu noktada, insana ve Hz. Ali'ye atfedilen ilahi mazhar çerçevesinde Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunda evrene bakışın nasıl olduğuna bakmakta fayda bulunmaktadır. Hz. Ali'nin ay, Hz. Muhammed'in güneş olarak tasvir edilmesi ve ileride değineceğimiz tabiata yapılan diğer göndermeler çerçevesinde Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tabiat ve evren tasavvurunun Tanrı ve insan kavramlarıyla kurduğu doğrudan ilişkiler dikkat çekicidir. Bu noktaya değinmeden önce, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tabiat ve evrene yönelik atfettiği kutsallığın kaynağının daha ziyade İslam öncesi eski Türk inançları ile diğer Orta ve Yakın Asya inanç öğelerinden beslendiğini, dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminin bu bakımdan Hurufilikten ayrıldığını belirtmekte fayda bulunmaktadır. Ocak, Alevi-Bektaşî inancının tabiat kültlerine ilişkin bu bağlamda şu hususu vurgulamaktadır: “Eski Türkler tabiatta mevcut hemen her varlıkta mahiyeti kavranamayan gizli birtakım güçler bulunduğunu düşünüyorlar, bu sebeple dağ, tepe, taş, kaya, ağaç veya su gibi nesnelere canlı kabul ediyorlardı.” (Ocak, 2002: 64). Ocak devamında, eski Türklerde görülen bu tabiat kültürünün Bektaşî menâkıbnâmelerinde belgeleyen motiflere rastlandığını (2002: 111) vurgulamaktadır. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemi, gerek Hurufilik gerek vahdet-i vücûd gibi diğer tasavvufî ekollerden²³ tabiata hem bir bütün olarak hem tabiatın içindeki dağ, deniz, ağaç, ay ve güneş gibi ayrı ayrı unsurlara tanrısal bütünün tezahürleri bağlamında kutsallık atfetmesi yönünden ayrılmaktadır, demek yanlış olmayacaktır. Bu veçhile Alevi-Bektaşî inanç sistemi panteizme yaklaşmış görünmektedir. Ancak tabiatın tanrısal mazharın tecelligâhı olduğuna ilişkin kabul, Hurufilik ve diğer tasavvufî bâtinî akımlarda da görülmektedir.

3. Hurufilikte Tanrı/Evren/İnsan Tasavvuru

Hurufilik, İslam tasavvuf geleneğinde insana atfedilen anlamı büyük oranda sahiplenmektedir. Hurufilik için de insan, eşref-i mahlûkat ve “zübde-i âlem”dir. Ancak Hurufiliğin insan tasavvuru, bazı farklılıkları bünyesinde barındırması muvacesesinde

23 İslam tasavvuf geleneğinde ve vahdet-i vücûd düşüncesinde en azından tabiatçı panteizmin çok etkili olmadığı savunulabilir (Ay, 2015: 6).

özgün bir hâl almaktadır. Tasavvuftan ve bâtinî anlayışlardan farklı olarak Hurufilik, insanın bu özel yerini harf, sayı ve insan bedeni arasında gerçekleştirdiği bazı izahlar üzerinden açıklamaktadır (Usluer, 2009: 258). Bu izah, insan bedeninde ise en özel yer olarak insan yüzünü yani “vech”i işaret etmektedir. Hurufilikte insan ve insan yüzünün yani vechin tanrısal mazharın tecelligâhı olması, Hurufilik inancındaki Tanrı ve insan arasındaki tasavvuru tebarüz ettirmektedir. Bu görüş, insanın ilahi boyutuna gönderme yapması veçhile Tanrı ile insan arasındaki özdeşliğe işaret etmektedir. Tam burada, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile diğer bazı irfânî ve tasavvufî ekollerin şiarı olarak kabul edilebilecek olan “Allah, insanı kendi suretinde yarattı.” hadisi zikredilmeye değerdir zira Hurufiler de yukarıda sayılan diğer inanç sistemleri gibi insanın âlemdeki “biricikliğini” bu hadis üzerinden temellendirmektedir (Usluer, 2009: 259-260). Fazlullah Esterâbâdî Câvidânnâme’de, Allah’ın Âdem’de kendi suretini yarattığını ve Âdem’in suretinin kendi sureti olduğunu belirttiğini söylemektedir (2012: 227). Buna göre Hurufilikte insanın sureti, Tanrı’nın suretiyle eş görülmektedir²⁴.

Hurufilik, insan yüzünün bu hususiyetini 28 ve 32 “kelime-i ilahî”nin insan yüzünde tecelli etmesiyle açıklamaktadır. Yani insan yüzünün Tanrı’nın suretiyle eş olmasının hikmeti, bu harflerin insan yüzünde tecelli etmesindedir. Ancak Hurufî düşüncesinde bu hakikati keşfedemeyen insanlar için bu durum geçerli değildir ve onlar İblisle eşdeğer görülmektedir “çünkü o da Hz. Adem’in suretine tazim ve secde etmemiştir.” (Usluer, 2009: 264). Vech üzerinden tanrısal tecelliye mazhar olan insan, Tanrı ile varlık arasında bir köprü olarak kabul edilmektedir (2009: 261) ki insanın bu konumu, Alevi-Bektaşî düşüncesinde de benzerdir. Dolayısıyla Hurufilik, insan bedeniyle harfler arasında bir korelasyon kurmakta ve insan bedenini Allah’ın tecelli ettiği yer olarak görmektedir (Bashir, 2000: 299). Usluer, insanın ilahi mazharın bir yansıması olduğuna ilişkin Hurufî yaklaşımını bir Hurufî şairin şiirini örnek göstererek açıklamaktadır. Söz konusu şiir şöyledir:

Bu âdem bilkatidir Zata mir’ât

Nazar kal kim göresin onda zerrât [M.K. Ali Emirî, no 1 363, cd 33] (2009: 262).

24 İbnü’l-Arabî’de, âlemin tamamı Allah’ın sureti olarak telakki edilmektedir (Uludağ, 1989: 360) ki Hurufiler, insan yüzünü Allah’ın sureti olarak görmeleri bakımından bu görüşten ayrılmaktadır.

Hurufî düşüncesinde insan, çoğu irfânî düşüncede kabul edilenin aksine âlem-i sağır²⁵ değil âlem-i kebir'dir (Usluer, 2009: 264). Bunun nedeni ise “evrenin 28 ve 32 ilahi kelimeye mazhariyeti bilkuvveyken insanın vücudunun taksiminde bu mazhariyetin bilfiil olmasındandır. İnsan âlem-i kübrâ olduğu için bu yüksekliği sayesinde arş, kürsî ve semavatla vasıflanmıştır. [Câvidanname Şerhi, cd 29539]” (2009: 265). Hurufîliğe göre Âdem'in veçhinde beliren 28 ve 32 harf -feleklerin (yani göklerin) açısı olan 360 derecenin 6 kere 28 ve 6 kere 32'le eşdeğerde olmasından yola çıkılarak- göklerde olan her şeyde bilkuvve mevcuttur ve bu husus, her şeyin bir olan Âdem'in vücudu olduğuna delil gösterilmektedir (2009: 265). Dolayısıyla insan yani Âdem, veçhinde izhar olan ilahi harfler neticesinde her şeyin merkezinde olma vasfını kazanmakta ve böylelikle âlem-i kebir payesini almış olmaktadır. Fazlullah Esterâbâdî *Arşnâme*'sinde, Âdem'i âlemlerin aynasına benzeterek onun üstünlüğünü şöyle vurgulamaktadır:

*Adudur çün ism-i a'zam Âdem'ün
Gözüsidür on sekiz biñ âlemün* (Âmiloğlu, 2014: 55).

Fazlullah Esterâbâdî, Âdem'in veçhindeki hatları görmenin âlemi görmekle eşdeğer olduğunu ise şöyle dile getirmektedir:

*Tâ göresin hatt-ı vehin Âdem'ün
Hem semâvât u burûcın 'âlemün* (2014: 72).

Hurufilerin varlıkla yani evrenle ilişkisi de harfler üzerinden kurulmaktadır. Hurufîliğe göre 32 harf, Allah'ın ilk tecellisi ve suretidir. Bu harfler aracılığıyla Allah, diğer varlıklar üzerinde tecelli etmekte ve böylece Allah her şeyi kuşatmaktadır (Seyyid İshak, cd 29517, aktaran Usluer, 2009: 234). Bu yaklaşımın dikkat çekici yönü, vahdet-i vücûd düşüncesinin Hurufilerce benimsenen ve harf-sayı kombinasyonları üzerinden kurgulanan özgün bir yöntemle yorumlanmasıdır. Usluer'in *Câvidânâme-i Sağır*'den aktardığına göre

Mevcutat, Zat-ı İlahi ve sıfatları olan harfler sayesinde vardılar. İnsan, kelime ve kelâmın mazharıdır, kelime de Allah'ın mazharıdır ve ondan ayrı değildir. Aynı şekilde kelime ve kelâm insan-ı kamil'den de ayrı değildir. Kelime, ilahi hat manasına gelmektedir. Eğer

25 Gerçekten de İslam felsefe geleneğinde insan, daha ziyade küçük âlem, mikrokozmos veya âlem-i sağır olarak âlem ise organik bir varlıkmiş gibi insana benzetilmek suretiyle “büyük insan” olarak kabul edilmiştir (Uludağ, 1989: 360).

kelime eşyayı ihata etmemiş olsaydı, Allah da bilinemezdi, zât ve sıfatından bahsedilemezdi. Bu nedenle eşya Allah'ın mazharıdır. (2009: 235).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Hurufilere göre eşya yani varlık veya evren, Allah'ın zatından ayrı telakki edilmemektedir. Tabii Hurufilerce bunun nedeni, kendilerine has özgün bir izahla yani harflerin (kelimelerin) eşya üzerinde tecelli etmesi şeklinde açıklanmaktadır.

Görüldüğü gibi veçhinde beliren harfler ve harflerin sayısal karşılıkları nedeniyle Âdem, tanrısal mazharın tecelligâhı olmasının yanı sıra âlemin yani mevcudatın da bir nevi koşuludur²⁶. Yani Âdem'in bedeninde (özellikle veçhinde) beliren hakikat olmaksızın âlemde var olan hiçbir şey kemale eremez ve hakikatını gösteremez (Usluer, 2009: 266). Buradan hareketle insan yüzünün Hurufiliğin Tanrı-evren-insan algısındaki konumunun oldukça belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir başka ifadeyle insan, mevcudatın koşulu olarak görülmektedir. Hurufî inancına göre âlemde olan her şey, her ne kadar Allah'ın veçhi ise de²⁷ (2009: 238) insan yüzünde tecelli eden kelime-i ilahi olmaksızın bunun önemi yoktur. Dolayısıyla Hurufilik, vahdet-i vücûd felsefesinin bütün âlemin “mutlak bir”in yansıması olduğu önermesinden, insan yüzüne ve dolayısıyla insana bu hakikati anlamada bir anahtar rolü vermesi açısından ayrılmaktadır. Harfler Hurufilik için o kadar merkezî bir konumdadır ki Hurufilerce evrende olan her şeyin harflerin birer yansıması olmasından başka bir şey olmadığına inanılmaktadır. Fazlullah Esterâbâdî'nin halifelerinden olan Mîr Şerîf'in Farsça bir terci-i bendinde harflerin mevcudatın aslı olduğuna ilişkin Hurufî inanç şu şekilde dile getirilmektedir:

Harflerdir her mevcudun ash (که حروف است اصل حر موجود)

İster gaipte olsun, ister görünürde. (خواه در غیب و گیر و خواه شهود) (Mîr Şerîf, cd 29169, aktaran Usluer, 2009: 236).

Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun genel hususiyetleri yukarıda izah edildiği şekilde özetlenebilir. Görüleceği üzere harfler, Hurufiliğin diğer anlayışlarında

26 Hurufilikte ve özellikle Fazlullah Esterâbâdî'nin eserlerinde Âdem'den kastın hem ilk insan olarak Âdem peygamber hem insan ve bazen de Fazlullah Esterâbâdî'nin kendisi olduğu daha önce belirtilmişti. Böylece Hurufilik, Âdem kavramı üzerinden insanın Tanrı karşısındaki konumunu da izah etmiş olmaktadır.

27 Hurufiler bunu aynı zamanda, “Nereye dönerseniz dönün, orada Allah'ın yüzü vardır” (Kur'an, 2:15) ayetine dayandırmaktadır. Bk. (Usluer, 2009: 238). Bu ayet, Alevi-Bektaşî literatüründe de sıkça geçmektedir.

olduğu gibi Tanrı-evren-insan tasavvurunda da merkezî bir rol üstlenmektedir. Hurufilikte insan ve evren (eşya/tabiat/varlık), tanrısal mazharın harfler üzerinden tecellisinden başka bir şey değildir. Bu noktada insan, yüzünde beliren harflerden dolayı diğer varlıklardan farklı ve özel bir yere konmakta ve Tanrı ile olan ünsiyeti, varlığın diğer unsurlarından daha “üstün” bir konumda telakki edilmektedir. Bu yönüyle Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insan merkezli anlayışına yaklaşmaktadır. Keza Hurufilikte mündemiç olan bu yön, Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tarihsel süreç içindeki yakınlaşmasının ve Hurufiliğin XX. yüzyıl itibarıyla büyük oranda Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde bir şekilde “erimesinin” de sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

4. Hurufilik ile Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminin Tanrı-evren-insan Tasavvurundaki Ortak Anlayışta Vahdet-i Vücûd Etkisi

Tanrı-evren-insan ilişkisine dair yorumuyla birlik-çokluk problemini çözme çabasındaki vahdet-i vücûd düşüncesi, bütün mevcudatın Tanrı'nın çeşitli mertebelerdeki tecellisi veya mazharı olduğu görüşünü vazederek (Demirli, 2012: 42-433) bu problemi gidermeye çalışan bir düşünce disiplindir. Demirli'ye göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.” cümlesi vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli dayanağını teşkil etmektedir. Genellikle tasavvufî ve bâtnî çevrelerce benimsenen bir düşünce olsa da tasavvuf dışı çevreler tarafından sürekli eleştiri alan vahdet-i vücûd düşüncesi (Kartal, 2005: 60), tasavvufî/mistik/bâtnî gelenekten gelen Hurufiliğin ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin teşekkülünde önemli düşünsel kaynaklardan birini teşkil etmiştir.

Hurufiler tıpkı vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi her şeyin hakikatinin bir olduğunu savunmaktadır ancak bunu, özgün bir sistemle (Usluer, 2009: 234) temellendirmektedir. Tanrı'yı, evreni ve insanı açıklarken ve bu birliği öne çıkarırken harflere ve harflerin tekabül ettiği sayılara başvuran Hurufiler bu yönüyle özgün bir düşünceye sahiptir. Hurufilikte, söz konusu birliğin delili, kelime-i ilahinin (yani 28 ve 32 harfin) insanda ve eşyada tezahür etmesidir. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip diğer yaklaşımlarda bu formülasyona rastlanmamaktadır. Ocağ da Hurufilikte olduğunu iddia ettiği hulûl inancını, vahdet-i vücûd düşüncesi içinde telakki ettiği Hallâc-ı Mansûr geleneğiyle ilişkilendirmektedir (2013: 157). Mélikoff da Fazlullah Esterâbâdî ve Nesîmî üzerinden Hurufiliğin vahdet-i vücûd felsefesini içerdiğini ve Fazlullah Esterâbâdî'nin harflerin birliği üzerinden, Nesîmî'nin ise aşk kavramı üzerinden bunu gerçekleştirdiğini belirtmektedir (1993: 187-189). Gerçekten de

vahdet-i vücûd düşüncesi, Hurufiler tarafından çeşitli harf ve sayı kombinasyonlarıyla neredeyse her kavrama uyarlanmış ve yeniden yorumlanmıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah'ın varlık âleminde en yüksek tecellisi, tıpkı Hurufilikteki gibi insandır çünkü insan, ilahî hakikatin bütün tecellisine mazhurdur (Chittick, 2014: 45). Hurufilikte de insan, 28 ve 32 harfin tamamını vücudunda ve nutkunda gösterebilen tek varlıktır. Hurufilikteki insan kavramı ile vahdet-i vücûd düşüncesindeki insan kavramını ayıran birçok husus olsa da bu ikisini ayıran asıl nokta, Hurufilerin insanın hususiyetini özellikle insan veçhinde izhar eden harflerden çıkan anlamlar üzerinden açıklamasıdır. Bu ayrım, Hurufiliğin vahdet-i vücûd düşüncesine getirdiği özgün bir yorum olarak değerlendirilebilir. Bütün bu açıklamalar, Allah-evren-insan ilişkisine matuftur ve her izah bu döngüyle bir şekilde ilişkilendirilerek ortaya konmaktadır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi de vahdet-i vücûd düşüncesinin çeşitli veçhelerini barındırmaktadır. Ocak, XIV. yüzyıldan itibaren Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı ve insan tasavvurunun vahdet-i vücûd inancıyla şekillenerek tekemmül ettiğini belirtmektedir. Örneğin Kaygusuz Abdal'ın *Budalanâme*'sinde; “Zira bu vücûd bir dükkândır. Sana kiraya verilmiştir. İçinde oturub rencberlik idesin ve ol dükkân içinde gizli hazîne vardır. İmdi dükkân elde iken kazub ol hazîneyi bul” (Güzel, 1983: 53, aktaran Ocak, 1992: 149) şeklinde geçen ifadelerden yola çıkan Ocak, Kaygusuz Abdal'ın Allah'ın insanda gizli olduğunu söylemesinin vahdet-i vücûd telakkisinden mülhem olduğunu savunmaktadır (1992: 149). Yine Alevilik Bektaşîliğin ulu ozanlarından olan Virânî'ye ait *Fakrnâme* adlı eserde, kesreti terk edip vahdete ulaşmanın önemi şu dizelerle dile getirilmektedir:

Gel berü iste cemâl-i hazreti

Kesreti ref' eyle iste vahdeti (Virânî, 2015: 34).

Virânî'nin aynı zamanda Hurufî bir şair olması dikkate değerdir²⁸. Görüldüğü gibi hem vahdet-i vücûd düşüncesinde hem Hurufilikte hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminde, insanın tanrısal mazharın bir tecelligâhı olduğuna ilişkin inanış benzerdir.

28 Ahmed Rıfki da *Bektâşî Sırrı* adlı eserinde, Kaygusuz Abdal'ın, Hacı Bektaş Veli'nin, Nesîmî'nin ve Hz. Ali'nin eserlerini, meslek-i mukaddes olarak tanımladığı vahdet-i vücûd düşüncesinin tefsirleri olarak telakki etmektedir. Devamında ise eserler tetkik edildiğinde Bektaşîliğin tasavvuf ehli kişilerin takip ettiği yoldan ayrı bir şey olmadığını görüleceğini öne sürmektedir (2013: 43-44).

Her iki inanç sisteminde de insanın bu konumu, diğer kaynakların yanı sıra vahdet-i vücûd düşüncesinden önemli miktarda etkilenmiştir. Şu da vurgulanmalıdır ki Alevi-Bektaşî inanç sisteminin vahdet-i vücûd düşüncesinden aldığı iktibasların çoğu Hurufilik üzerinden gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemi Hurufiliğin bâtmî yorumundan süzülen bir vahdet-i vücûd yorumunu tevarüs etmiştir. Bu durum her iki inanç sistemindeki ortak anlayışın göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir²⁹.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel düsturlarından olan Hak-Muhammed-Ali anlayışında da vahdet-i vücûd düşüncesinin tezahürlerini görmek mümkündür. Bu düstur, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin özgün bir yorumu olmakla birlikte, varlıkların birliğine yaptığı gönderme bakımından vahdet-i vücûd düşüncesinden izler barındırmaktadır. Bu düstur çerçevesinde Hak, ulûhiyeti; Muhammed, nübüvveti; Ali ise velayeti temsil etmektedir. Evrendeki her şey, bütün mevcudatın özü olan Hakk'ın tecellisidir. Buna Hz. Muhammed ve Hz. Ali yani dolayısıyla insan da dâhildir (Dierl, 1991: 55).

Araştırmacılar arasında bu üç kavramın mahiyetine ilişkin tartışmalar olsa da genel kabul, bu söylemin vahdet-i vücûd düşüncesi paralelinde olduğu, en azından ondan beslendiği yönündedir. Birçok Alevi-Bektaşî şiiri ile menâkıbnâmesinde Hz. Ali'ye atfedilen tanrısal mazhar, vahdet-i vücûd düşüncesiyle paralellik arz etmektedir

29 Tam burada özellikle vurgulanması gereken kritik bir nokta olduğunu belirtmekte fayda vardır. Şöyle ki söz konusu etkileşimin mahiyeti, Alevi-Bektaşî inanç sistemine tamamen yabancı olan unsurlar değildir. Bir diğer deyişle Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Hurufilikle temasından önce de vahdet-i vücûd düşüncesini belli bir düzeyde bünyesinde barındırmakta ve insan-Tanrı ilişkisini Hurufiliğe benzer şekilde ele almaktadır. Hurufiliğin bu iki inanç aksına asıl katkısı, bunların özgün yorumunun Alevi-Bektaşî inanç sistemine aktarılması ve yeniden yorumlanması şeklindedir. Konu bağlamında düşünülürse Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan algısını, tanrısal mazharın tecelligâhı olarak kabul edilen insan yüzünü harflerle kurguladığı ve böylelikle insanın Tanrı ve evren karşısındaki konumunu ortaya koyduğu düşüncesi muvacehesinde etkilemiştir. Yoksa Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sistemini yepyeni bir Tanrı-evren-insan algısıyla tanıtmamıştır. İnsanın Tanrı ile aynı özden olduğuna ilişkin Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yaklaşımı, bu inanç sisteminde Hurufiliğin etkisinden önce de vardır. Her iki inanç sisteminde de ortak olan irfânî, tasavvufî ve mistik öz, bu etkileşimi mümkün kılan temel etmenlerin başında gelmektedir. Bir diğer deyişle ayrı tarihsel ve politik kulvarlarda gelişen Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin vahdet-i vücûd düşüncesini yorumlarken merkeze insanı koymasındaki bu benzerliğin nedenleri her iki inanç sisteminin sahip olduğu bu irfânî, tasavvufî ve mistik karakterde aranmalıdır, denebilir.

(Yakar, 2011: 94-95)³⁰. Ayrıca Alevî yazınındaki Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynı nurun birer veçhesi olduğuna ilişkin düşünce birlikte ele alındığında (Üçer, 2010: 330), Hak-Muhammed-Ali'nin aynı özün birer yansımaları olduğu sonucu çıkar ki bu durum, Alevî-Bektaşî inanç sisteminde, insanın tanrısallığını öne çıkaran yaklaşımların değerlendirmelerini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte Alevî-Bektaşî inanç sisteminde vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde devir nazariyesinin izini sürmek de mümkündür. Bu düşünceye göre "Mutlak Varlık" olarak görülen Tanrı'nın tecelli etmesiyle oluşan diğer tezahürlerini ve bunların tekrar Mutlak Varlık'a dönüşünü işleyen devir nazariyesi ve bunun edebiyata yansımaları olarak kabul edebileceğimiz devriyeler, Hak-Muhammed-Ali'nin aynı özden oluşunu izah eden örnekler sunmaktadır. Hatâyî bir şiirinde, Hak-Muhammed-Ali düsturu çerçevesinde bu üçünün aynı özün veçheleri olduğuna ilişkin inancı şöyle dile getirmektedir:

Mahabbettir Lâilâbe illâllah
Mahabbettir Muhammed Resûlullah
Mahabbettir Ali-yi veliyyullah
Üçü de ma'nâda birdir mahabbet

Hak Muhammed Ali'dir ötesinde
Beytullah içinde Hak haznesinde
Rızâ yurdunda aşkın deryâsında
Cibrîl'in gördüğü nurdur mahabbet (Ergun, 1956: 80).

Hatâyî, ilk kıtanın sonunda "üçü de ma'nâda birdir muhabbet" diyerek bu inancı veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hak-Muhammed-Ali, her hâlükârda tıpkı diğer düşünce ve ritüellerinde görülebileceği gibi Alevî-Bektaşî inanç sisteminin insana verdiği anlamın bir yansımaları sunmaktadır. Bu düşüncede insan, yaratıcı-peygamber-veli ekseninde ele alınmakta ve bu üçünün temsil ettiği anlamın tam ortasında bulunmaktadır. İnsana verilen değer, onun tanrısal boyutuyla ilgilidir ve Hz. Ali, bu değer ve sevginin en mücesssem hâlidir.

30 Ancak bu olgunun sadece vahdet-i vücûd düşüncesi ile açıklanması yeterli ve doğru değildir zira heterodoks bir İslami inanca sahip Türk toplulukları içinde Gök Tanrı'nın İslamiyet'ten sonra Hz. Ali şeklinde telakki edildiğine ilişkin önemli deliller söz konusudur (Ocak, 2002: 69).

Sonuç olarak her iki inanç sisteminde vahdet-i vücûd düşüncesinin insan temelli yansımaları görülebilmektedir. Hurufilik düşüncesince yeniden yorumlanan vahdet-i vücûd düşüncesi, insanın Tanrı ve evren açısından konumunun Hurufî bakış açısından yorumudur. Hurufilik, doktriner anlamda Alevi-Bektaşî kültürüne vahdet-i vücûd düşüncesini aktardığı kertede etkide bulunmuştur, denebilir. Gerek Hurufilik gerek Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Tanrı-evren-insan algısı çerçevesinde vahdet-i vücûd düşüncesinden benzer gerekçelerle etkilenmiştir. Bu “etkilenme”nin izlerini insanın ilahi karakterine ve varlıkların birliğine odaklanmasında görmek mümkündür. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun kesişim noktalarını, bu iki inanç sistemi tarafından üretilen ve önemli ölçüde vahdet-i vücûd düşüncesiyle şekillen birçok öğretilerde izlemek mümkündür.

5. İnsan Kavramına Bakışta Kesişim Noktaları

İslam’ın irfânî ve mistik çerçevede özgün bir yorumu olarak tanımlanan Hurufilik, bütün irfânî ve mistik düşüncelerde olduğu gibi Tanrı, evren ve insan kavramları çerçevesinde varlığın (mevcudatın) hakikatini anlamaya yönelik bir çabaya girişmektedir. Hurufiliğin insan kavramı üzerindeki derin ilgisi, kendisini en çok “vech” kavramına getirdiği ve harflerle şekillendirdiği yorum üzerinden somutlaştırmıştır. Bir başka deyişle Hurufilikte vech kavramı, Hurufiliğin harfler ve sayılar üzerinden kurduğu düşünsel izah ve önermelerin merkezinde yer almıştır. Bu yorum, tıpkı Hurufilik gibi insanı merkeze alan bir inanç sistemi olmasının yadsınamaz etkisiyle Alevi-Bektaşî inanç sistemine de sirayet etmiştir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi, vech kavramı çerçevesinde kendisinde mündemiç olan Tanrı-evren-insan algısını beslemiş ve kendi anlayışına göre yeniden şekillendirmiştir. Bu anlamda Hurufiliğin kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî ile onun halifelerinden olan Nesîmî gibi isimlerin Alevi-Bektaşî inancında özel yerlerinin olması (Baharlı, 2021: 70, 177, 190); buna mukabil Hz. Ali’nin de Hurufilik inancında velayet ve imamet makamı olarak telakki edilerek övülmesi dikkate değerdir. Alevi-Bektaşî yazınında vech kavramı, XV. yüzyıldan günümüze değin her türden edebî eserde karşımıza çıkmaktadır³¹.

Bu etkileşimi bazı ibadet pratiklerinde de görmek mümkündür. Örneğin ayinicelemlerde yer alan ritüellerden biri olan dâr meydanına gelme sırasında gerçekleştirilen dâr ritüelinden ikisinin adı “Fazlı Dârî” ve “Nesîmî Dârî”dir. Fazlı’dan

31 Bu kavramın Alevi-Bektaşî yazınındaki mensur ve manzum eserlere ait örnekleri için bk. (Şengül, 2023: 96-170).

kasıt Hurufiliğin kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî'dir (Aktaş ve Dede, 2013: 389). Ayinicum gibi Alevi-Bektaşî inancının temel ibadeti olan bir ibadet esnasında iki dâr ritüeline bu iki ismin verilmesi, aynı zamanda, Alevi-Bektaşî inancında insanı merkeze alan yaklaşımın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Yine Hurufî şairlerin Hz. Ali'yi Alevi-Bektaşî inancından çok farklı görmediğine ilişkin bazı örnekler vermek mümkündür. Örneğin Nesimî bir şiirinde şöyle demektedir:

Ali'dir ol veliyu'llah, Ali'dir mazhar-ı Allah
Ali nurundan eyva'llah münevverdir yedi kişver (Özmen, 1998-I: 278).

Görüldüğü gibi hem Hurufilikte hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, Tanrı'nın bir mazharı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru aynı mantıkla algılanmaktadır, denebilir. İki inanç sistemine ait önemli isimlerin birlikte tazim edilmesi, bu görüşü destekler mahiyettedir.

İnsanın bu konumuna ilişkin bir diğer ortak nokta, her iki inanç sisteminde Âdem'e yapılan özel vurgudur. Fazlullah Esterâbâdî *Câvidânnâme*'de, Allah'ın Âdem'de kendi suretini yarattığını ve Âdem'in suretinin kendi sureti olduğunu belirttiğini söylemektedir (2012: 227). Buna göre Hurufilikte insanın sureti, Tanrı'nın suretiyle eş görülmektedir.

Bir Bektaşî ozanı olan Virânî'de de benzer bir yaklaşım görülmektedir. Virânî, Fakr-nâme adlı eserinde Âdem'in yüzünün hidayet yüzü olduğunu belirtmekte ve okuyucusuna, bunu kavrayanların Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi incitmeyeceğini söylemektedir (2015: 34). Yine eserde, kâinatın secde ettiği yer olarak tanımlandığı Âdem'in yüzünde, Hz. Âli'nin ve ehlibeytinin sayısı kadar yani 28 adet hat bulunduğu (2015: 45) ifade edilerek Hurufî neşvesinin oldukça başarılı bir şekilde Alevi-Bektaşî inanç sistemine yansıtıldığı görülebilmektedir. Şiirlerinde Hatâyî mahlasını kullanan Şah İsmail'de de insan yüzünün tanrısal mazhar olarak telakki edildiğini görmek mümkündür:

Gel temâşâ eylegil zâbid cemâlüllaha bak
Perde-i pîndârî kaldır Semme vechullaha bak
Kâşîfi levh-i bakayık sırr-ı Sübhânlezzî
Nûr-i kerremnâ ile âyine-i Allah'a bak
Râ vü mîm ü zâ il idrâk kıl mâhiyyetin
Mazhar-ı Kur'an-ı Hak esrâr-ı Fazlullah'a bak (Ergun, 1956: 153).

Şiirde de vurgulandığı üzere insanın ilahi mazharın tecellisi olması hususiyeti, Alevi-Bektaşî yazınında da karşılığını bulmaktadır. Örneğin Şah İsmail'in bir diğer beytinde de insan yüzünün tanrısal mazharını şu şekilde ifade etmektedir:

Cemâlîn görelî can buldum ey can
Yüzünde nûr-ı Rahmân buldum ey can (Özmen, 1998-II: 159).

Yukarıdaki izah ve örnekler çerçevesinde, Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan mefhumunun ele alınışının Tanrı-evren-insan anlayışı ekseninde kesiştiği rahatlıkla söylenebilir. İnsana bakış, her iki inanç sisteminde de tanrısal mazharın tecelligâhı olarak aynılaşmaktadır. Buna göre insan hem eşref-i mahlûkat hem mazhar-ı Allah'tır. Bu ortak bakış, iki inanç sisteminin ortak dünya algısı ile Tanrı-evren-insan tasavvurunun yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

6. İbadetler ekseninde Tanrı-evren-insan Yaklaşımı: Alevi-Bektaşî İnanç Sistemindeki Niyaz ile Hurufilikteki Hac İbadeti Örnekleri

Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvuru eksenindeki kesişimi sadece kavramlara bakıştaki benzerlikle sınırlı değildir. Bu benzerlik her iki inanç sisteminin ibadet pratiklerinde de karşılığını bulmaktadır. Çalışmada, bu ibadet pratikleri üzerindeki izdüşümleri daha iyi anlamak için Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki niyaz kavramı ile Hurufilikteki hac kavramı seçilmiştir. Böylelikle ibadetler üzerinden bakılarak her iki inanç sisteminde de yer alan bu hususiyetin, mevcûdâtı Tanrı'nın bir mazharı, tecellisi olarak gören diğer düşünce ve felsefelerden de ayıran bir özellik olarak belirdiği daha somut bir şekilde anlaşılabilir. Tanrı-evren-insan anlayışındaki bu özgünlük her iki inanç sisteminin aynı düşünce dünyasının birer vechesi olduğuna ilişkin yargıyı da temellendirmektedir.

İnsanı merkeze alan Alevilik-Bektaşîlik, sadece felsefesini değil ritüellerini de insanı Tanrı'nın bir tecellisi olarak gören anlayışın üzerine inşa etmiştir. Noyan, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin ibadet anlayışında insanın konumunu şöyle açıklamaktadır: "Tanrı'nın kendisine değil de insana secde edilmesi emrini vermesi, insana karşı gösterilen bu sücudun aslında kendisine ibâdet anlamını taşımakta olması yüzündendir.... Adem kible edinilerek aslında büyük yaratıcıya secde edilecekti." (1985: 239). Akın ise cem ayininin bir unsuru olan "niyaz"ı bu bağlamda değerlendirerek niyazın doğrudan insana yapılmasını, Allah'ın insanda tecelli ettiğine dair inançla ilişkilendirmektedir. Akın'a göre "Alevilikte niyaz cemal cemale yapılır. Bu bakımdan niyaz, vahdet-i

vücut üzerine kurulu bir anlayışı temsil eder. İnsana karşı niyaz, onun bedenine değil, Hak'tan bir parça olarak taşıdığı nura karşı yapılan bir uygulamadır.” (2020: 113). Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insanın bu hususiyeti sadece düşünce düzeyinde değil pratik düzeyde de karşılığını bulmaktadır.

XIX. yüzyılda yaşamış bir Bektaşî ozanı olan Âşık Kul Fakır'ın bir beytinde, niyazın vechullaha olduğu şu şekilde dile getirilmektedir:

*Niyazım ol vechullabta, Hak âdemde var gibi
Hakk'ı âdemde bilmeyen, küllühün fınnar gibi* (Özmen, 1998-IV: 607).

Bu beyit, niyaz kavramının Hurufî neşvesine bürünerek yeniden ele alınması ve niyazda bulunulan insan yüzü ile Tanrı'nın veçhinin aynı telakki edilmesini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Burada dikkat çeken bir diğer husus da insan ile Tanrı arasındaki dikey/hiyerarşik olmayan ilişkinin dışavurumunun ibadet pratiği üzerinden yansımalarının görülebilmesidir. Ayinicemin bir parçası olan niyazın yanında bizatihi ayinice, Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunun bir dışavurumudur. Ayinice kaynaklık eden “kırklar cemi” hadisesinin işlenişi, miraç hadisesinin sadece Alevi-Bektaşî yazınında yer alan özgün bir anlatısı (Akın ve Baharlı, 2022: 82) olması bakımından, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun bu inanca mensup kişilerce nasıl algılandığını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kırklar Cemi anlatısı çerçevesinde denebilir ki Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insan tasavvuru, Allah nazarında bir kul olarak konumlanmanın yanında, insanın Allah'ın mazharının kendisinde yansımaları olması bakımından hiyerarşik bir ilişkiden uzaktır, denebilir. Kırklar cemi anlatısındaki bu durum hem Tanrı ile insan hem insan ile insan arasında böyle telakki edilmektedir.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı-evren-insan tasavvurunun ibadetlere yansıyan ve insanı merkeze alan karakteri, Hurufî düşüncesinde de tezahürlerini bulabildiğimiz bir husustur. Hurufiler, Kur'an ve sünnette hac ibadeti ve ibadetin ayrıntılarıyla ilgili her noktayı kendi harf ve sayı sistematiğine göre ele almıştır. Bütün bu ayrıntılı izahın asıl noktası ise Âdem'in yani insanın yüzüne ait sırrı bilmektir (Usluer, 2009: 504). Ancak Hurufiliğin hac ibadeti anlayışı ortodoks İslam yorumunun oldukça dışındadır. Hurufilik için hac, insanın merkeze alındığı bir ibadettir. Her ne kadar Fazlullah Esterâbâdî (Aksu, 1995: 277) ve Mîr Şerîf gibi Hurufilerin hac ibadeti için Kâbe'ye gittiği bilirse de (Usluer, 2009, s. 70) Fazlullah Esterâbâdî'nin idamından sonra Hurufiler için Hac mekânı Kâbe değil, Fazlullah Esterâbâdî'nin

mezarının bulunduğu, günümüzde Nahçıvan sınırları içinde kalan Alıncak Kalesi'dir (2009: 420). Hurufiler için hacı olmak demek, hac ibadetine ait rükünlerin bâtinî anlamlarına vakıf olmak demektir (2009: 505). Hurufilere göre Kâbe'nin kelime anlamı bile Âdem'in topuğuna verilen isimdir ki aslında Hurufiler Kâbe'yi Âdem peygamberle özdeşleştirmektedir (2009: 507-508). Hurufilere göre Mescid-i Haram Âdem'in bizzat kendisidir (2009: 148) ki bu durum, Hurufilikte insanın ibadetlerde merkeze alındığına ilişkin deliller sunmaktadır. Dolayısıyla Hurufiler için her ibadette olduğu gibi hac ibadetinde de merkezde insan vardır zira insan ile Tanrı ve evren, aynı özün "bir" olan hakikatinin birer yansıması birer mazharından ibarettir. İbadetlere yansıyan bu anlayış, Hurufiliğin Tanrı-evren-insan bağlamında Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle olan kesişim noktalarından biri olarak ele alınabilir. Sonuç olarak denebilir ki tıpkı Alevi-Bektaşî inanç sisteminde olduğu gibi Hurufilikte de Tanrı-evren-insan tasavvuru, salt kavram ve söylem düzeyinde değil, ibadetler üzerinden yani pratik düzlemde de göze çarpmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile Hurufiliğin ortak inanç ve geleneklere sahip olduğu hususu, her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru üzerinden ele alınmıştır. Her iki inanç sisteminde de benzer olan Tanrı-evren-insan tasavvurundan hareketle bu iki inanç sisteminin ortak gelenekten geldiği vurgulanmıştır. Konuyu daha iyi kavramak için inanç ve düşünce tarihindeki Tanrı/evren/insan tasavvurları kısaca ele alınmış ve iki inanç sisteminin asıl anlam kümesi olan İslam düşünce geleneğinde bu konudaki anlayışlar ele alınmıştır. Bu bağlamda üçlü bir tasnife gidilmiş ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile Hurufiliğin bu üçlü tasnifteki yeri ve bu yerde konumlanmasının gerekçeleri izah edilmiştir.

Farklı bir kaynaktan gelişse de Alevi-Bektaşî inanç sistemi, tarihsel yaklaşımların da etkisiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunu git gide benimsemiş ve bu anlayışa has bazı özgün yönleri tevarüs etmiştir. Buna mukabil Hurufilik de Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insan anlayışını özümsemiş ve bu ilişki tarihsel süreç içinde bir "aynılaşmaya" doğru evrilmiştir. Hurufilik XX. yüzyıla geldiğinde neredeyse Alevi-Bektaşî inanç sisteminde erimiştir. İşte bu nedenle söz konusu yaklaşmanın nedenlerinden birinin her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunun benzer ve ortak bir kökene sahip olup olamayacağına ilişkin sorgulamalar bu çalışmanın ana problematiği olarak belirlenmiştir. Tanrı-evren-insan tasavvuru, bir düşüncenin temel hususiyetlerini barındıran en mühim başlık olarak değerlendirilmiş,

bu çerçevede çalışmadaki ana parametre olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel önermesi, İslam düşünce geleneğinde ortaya konan ekoller arasında ortak bir anlayıştan söz edebilmenin koşulunun bu ekollerdeki Tanrı-evren-insan tasavvurlarının kesişim noktalarının bulunup bulunmadığıdır. Bundan hareketle çalışmada, Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufilik arasındaki Tanrı-evren-insan tasavvurunun izdüşümleri ele alınmıştır. Bu izdüşümlerin söylem ve pratik düzeyinde ele alınması, iki inanç sistemi arasındaki ortak olduğu değerlendirilen Tanrı-evren-insan tasavvurunun müphem ve genel bir ilişki olmayıp daha doktriner ve ortak anlayış dünyasına sahip bir tasavvur olduğu önermesinin güçlendirilmesi için gerekli görülmüştür.

Çalışmada, tasavvufi/mistik/bâtınî Tanrı-evren-insan tasavvuru içinde değerlendirilen her iki inanç sisteminin bu tasavvur ekseninde hangi parametreler üzerinden ele alınabileceği sorgulanmıştır. İki inanç sisteminin vahdet-i vücûd düşüncesi ile şekillenen bir anlayışa sahip olduğu ve bu anlayışın Tanrı-evren-insan tasavvurunu da şekillendirdiği ortaya konmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesinin yanı sıra her iki inanç geleneğinin de tasavvufi/mistik/bâtınî anlayıştan geldiğinden hareketle Tanrı-evren-insan tasavvurunun bu anlayışın insan algısı üzerinden şekillendiği de izah edilmiştir. Son olarak iki inanç sisteminde görülen benzer Tanrı-evren-insan tasavvurunun bu inanç sistemlerinde yer alan ibadet pratiklerinde de benzer dışavurumlarının olduğu hususu, Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki ayinicum ve ayinicumlerdeki niyaz gibi ritüeller ile Hurufilerde görülen hac ibadeti üzerinden tespit edilmiştir. Sonuç olarak çalışma, üzerine inşa ettiği problematiği, Tanrı-evren-insan tasavvuru parametresi üzerinden ve somut olguları ortaya koyarak çözmeye girişmiş ve iki inanç sisteminin İslam düşünce geleneği içindeki tasavvufi/mistik/bâtınî gelenek içinde değerlendirilmesi gerektiğini ortak Tanrı/evren/insan tasavvuruna sahip olduğu çıkarımına dayalı somut deliller üzerinden temellendirmiştir.

- AKIN, B. (2020). "Alevilikte "Niyaz" Kavramı ve Niyaz Merkezli Ritüeller". *TÜRKÜ Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. (22). 98-116.
- AKIN, B. Ve Baharlu, İ. (2022). *Erbâbü't-Tarîk XVII. yüzyıl'a ait bir Kalenderi Erkânname*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- AKSU, Hüsamettin (1995). *Fazlullah-ı Hurûfî*. TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 12. İstanbul: TDV Yayınları.
- AKTAŞ, A. O. ve Dede, M. Ç. (2013). "Seyid Ali Sultan Süreğinde Cemler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (53). 385-396.
- ALTUN, B. (2022). "91 Soruda İmâmiyye Kelamının Özü: Şeyh Müfid'in En-Nüket Fî Mukaddimâti'l-Usûl Adlı Eserinin Tercümesi ve Değerlendirmesi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*. (15/2). 606-638.
- ÂMİLOĞLU (2014). *Arş-Nâme tercümesi Hurûfî şiirler* (Haz. I. F. Usluer). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- AY, R. (2015). "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri". *Bilgi*. (72). 1-24.
- AY, R. (2021). "Fenomenolojik Açıdan İslam Düşüncesinde Allah-Âlem-İnsan İlişkisi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. (13/2). 694-709.
- AYDIN, İbrahim Hakkı (2022). *Kenzi Mahfi*. TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 25. İstanbul: TDV Yayınları.
- BAHARLU, İ. (2021). *Şab'ın Bahçesinde Şab İsmail öncesi ve sonrası Kazılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BASHİR, S. (2000). "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallâh Astarâbâdî in Hurûfî Thought". *The Muslim World*. (90, 3/4). 289-308.
- BAŞ, B. (1999). *Bir Hristiyan mezhebi olarak Aryüsçülük*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi.
- BEDEVÎ, (1949). *Şatabâtü's-Süfyye*. Kâhire: Mektebetu'n-Nahda el-Mısriyye.
- BULUT, E. (2022). "Mu'tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi". *Turkish Research Journal of Academic Social Science*. (5/1). 1-16.
- CHİTTİCK, W. C. (2006). *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*. (Çev. Koç, T.). İz Yayıncılık.
- CHİTTİCK, W. C. (2014). *İbn Arabî giriş kitabı Vârisi Enbiyâ*. (Çev. K. Filiz). İstanbul: Nefes Yayınları.
- ÇİFTÇİ, O. Z. (2021). "Geçmişten Günümüze Panteizm, Toplumsal Yansımaları ve Eleştirisi". *Beytülhikeme*. (11/4). 1819-1844.
- DEMİRLİ, Ekrem (2012). *Vahdet-i Vücd*. TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 42. İstanbul: TDV Yayınları.
- DİERL, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*. (Çev. F. Yiğit). İstanbul: Ant Yayınları.
- DUYGU, Z. (2017). *Hristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Kitap.
- DUYGU, Z. (2018). *İsa, Pavlus, İnciller - Hristiyanlık neden ve nasıl ortaya çıktı?*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

- ERASLAN, Y. (2022). “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”. *Kader*. (20/1). 134-159.
- FAHRİ, M. (2008). *İslâm Felsefesi Kelâmî ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. (Çev. Filiz, Ş.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- GÖLCÜK, Ş. (2016). *Kelâm Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları.
- GÜL, A. (2017). “Teosofi Kavramı ve Teosofi Düşüncesinin Tarihi Gelişimi”. *EKEV Akademi Dergisi*. (70). 1-20.
- GÜNGÖR, E. (1993). *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, Ö. (2021). “Alevi ve Bektaşilikte Tanrı Algısının Sosyolojik Boyutları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (100). 271-296.
- İBİŞ, F. (2015). “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (19/1). 63-86.
- KAPLAN, D. (2003). “Fuat Köprülü’ye Göre Anadolu Aleviliği”. *Marife*. (2). 143-163.
- KARTAL, A. (2005). “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (14/2). 59-80.
- MARULCU, H. T. (2008). *İslâm Kelâmî Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru – Zât-Sıfat İlişkisi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- MÉLIKOFF, I. (1993). *Uyur idik uyardılar- Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*. (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cem Yayınevi.
- NOYAN, B. (1985). *Bektaşilik Alevilik nedir?*. Ankara: Doğu Matbaacılık.
- OCAK, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sâfilik: Kalenderler (XIV—XVII. yüzyıllar)*. Ankara: TTK Basımevi.
- OCAK, A. Y. (2002). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülbidler Yabut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- PEKER, H. (2014). “Tanrı’yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (1/1). 73-101.
- RIFKI, Ahmed (2013). *Bektaşî Sırrı I-II*. (Haz. M. Yücer). İstanbul: Kesit Yayınları.
- SEZER, M. B. (2023). “Tenkit ve Müdafaa Ekseninde Vahdet-İ Vücûd”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (10/1). 109-115.
- SUNAR, C. (1975). *Melâmilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ŞENGÜL, S. (2023). *Hurufilik Düşüncesindeki „Vech (İnsan Yüzü)“ Kavramının Alevi-Bektaşî Kültürüne Etkisi*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TANRIVERDİ, H. (2012). “Vahdet-i Vücûd – Panteizm Karşılaştırması”. *Dini Araştırmalar*. (15/4). 65-89.
- TOPALOĞLU, Bekir (1989). *Allah*. TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt 2, İstanbul: TDV Yayınları.
- TURGUT, A. K. (2012). Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi. *T. C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (21/2). 1-21.
- UYAR, M. (2004). *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ÜÇER, C. (2010). “Alevî Telakkide Hz. Muhammed”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (XIV/1). 321-343.

YAKAR, S. (2011). *Alevilikte Hak, Muhammed, Ali İnanç*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

YILDIRIM, R. (2022). "Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire. Tijana Krstić". (Ed. T. and Terzioğlu D.), *The Commandment (Buyruk): An introduction to the sacred texts of the Kizilbash-Alevi community* içinde (ss. 285-312): Gorgias Press.