YYY
YURT
TAP-YAYIN

İNANÇ VE AHLAK BAĞLAMINDA

ALEVİ ÖĞRETİSİ

Prof. Dr. CENGİZ GÜLEÇ



İNANÇ ve AHLAK BAĞLAMINDA

ALEVİ ÖĞRETİSİ

Prof. Dr. Cengiz Güleç

İnanç ve Ahlak Bağlamında
ALEVİ ÖĞRETİSİ
© Prof. Dr. Cengiz Güleç

© Yurt Kitap-Yayın, 2011

Yurt Kitap-Yayın 240 • Alevilik 14
ISBN 978-975-9025-87-8
Ocak 2013, Ankara

Kapak Ali İmren
Kapak Resmi Nuri Baba (Bektaşi)

Sözkesen Matbaacılık, Ankara
Sertifika No: 13268

Yurt Kitap-Yayın
Konur Sokak 26/3
Bakanlıklar/ANKARA
Tel: 0.312. 417 35 49
Fax: 0.312. 425 36 40
Sertifika No: 16451
e-mail: yurtkitap@yurtkitap.com
www.yurtkitap.com

İNANÇ ve AHLAK BAĞLAMINDA

ALEVİ ÖĞRETİSİ

Prof. Dr. Cengiz Güleç

YYY
YURT
KİTAP-YAYIN

İÇİNDEKİLER

Yazar Hakkında 7
Önsöz 11
Giriş. 13
Dinlerin Kökeni ve Temeli 22
Din ve Felsefe İlişkisi 38
Musa ve Monoteizm 50
Din ve Ahlâk İlişkisi Teosofik Ahlâk Olarak Alevilik 63
Vahiy-Akıl Tartışması 75
Mistisizm ve Alevilik 102
Hetorodoksi, Ezoterizm
Gnostisizm, Senkretizm ve Alevilik 120
Hıristiyanlık ve Marksizm 141
Alevilik ve İslam 161
Karizma Sadakati: Dedelik 174
Hetorodoks İnanç Olan Aleviliğin
Doğuşu ve Kaynakları 196
Panteist Mistik Şeyh-Ül Ekber: İbn Arabi 208
Sonsöz 243
Kaynakça 244

YAZAR HAKKINDA

Cengiz Güleç, 1948 yılında Sivas Şarkışla'da doğdu. İlkokulu burada bitirdi. Orta öğrenimini İstanbul Kabataş Erkek Lisesi'nde leyli-meccani olarak tamamladı. 1965 yılında girdiği Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden 1972'de mezun oldu. Aynı yıl başladığı Psikiyatri Uzmanlık eğitimini 1976 yılında tamamladı. 1976-1978 yıllan arasında Fransız Hükümetinin burslu Psikiyatri Uzmanı olarak Paris V. Tıp Fakültesi'ne bağlı Sainte-Anne hastanesinde "adolesan psikoterapileri" konusunda üst ihtisas eğitimini bitirdi.

Hacettepe Tıp Fakültesi'nde 1982 yılında Doçent oldu ve 1988 yılında kadrolu profesörlüğe atandı.

1996-1998 yıllar arasında Psikiyari Anabilim Dalı Başkanlığı görevini yürüttü. 1988-1999 yıllannda Tıp Fakültesi Fakülte Kurulu Üyeliği yaptı.

Dr. Güleç, Tıp Fakültesi öğrencilik yıllarında aynı üniversitenin Felsefe Bölümü'nden Prof. Dr. İonna Kuçuradi'nin yönetiminde Lisans Sertifikası programına katıldı.

1985-1988 yıllarında Hacettepe Üniversitesi Sosyal/Kültürel Antropoloji Bölümünde Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. Hazırladığı tez "Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi" adıyla 1991 yılında basıldı.

1999 yılı 18 Nisan seçimlerinde Demokratik Sol Parti'den Sivas milletvekili olarak 21. Dönem parlamentosuna girdi. Dış İlişkiler ve Bilgi-Teknoloji Komisyonlan üyeliğinden sonra son iki yıl Dünya Parlamenterler Birliği Üyeliği görevini yürüttü.

Yayınlanmış 13 ve yayınlanmak üzere 2 kitabı bulunan ve çok sayıda bilimsel dergide makalesi yayınlanan Dr. Güleç "Psikiyatri Temel Kitabı"nın baş editörüdür.

Transkültürel Psikoterapiler ve Politik Psikoloji alanında mesleki çalışmalarının yanı sıra son yıllarda özellikle İnsan Hakları ve Kimlik Siyasetleri konusunda çalışmaktadır.

Üyesi olduğu kuruluşlar:

1. Alevi Enstitüsü Başkanlığı
2. Avrupa Alevi Akademisi Bilim Kurulu Üyeliği
3. Felsefeciler Derneği Yönetim Kurulu Üyesi
4. İnsan Hakları Derneği İnsan Hakları Akademisi Üyeliği
5. Sosyal Bilimler Derneği Üyeliği
6. Türk Psikiyatri Derneği Üyeliği ve eski Ankara Şube Bşkn.

Kitaplarından bazıları:

1. Psikiyatrinin ABC'si; Smavi Yay. 1991
2. Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi; Verso Yay. 1991
3. Psikoterapiler; HYB, 1993
4. Kültür ve Psikiyatri; HYB, 2002
5. İnsana Yolculuk; HYB, 2002
6. Psikiyatri ve Psikoterapilerin ABC'si; HYB, 2002, Say, 2006
7. Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı; Ümit, 2004
8. Ateşle Yaşamak: Çok Kültürlü Türkiye; Aşina Kit., 2006
9. Ötekini Bilmek; Say Yay., 2006
10. Muhabbet Şifadır (Prof. Ahmet İnam'la); Nar Yay., 2006
11. Metaforla Saadet Olmaz (Prof. Ahmet İnam'la); Say, 2006
12. FREUD; Say Yay., 2006
13. Pozitif Ruh Sağlığı; Arkadaş Yay., 2009

Kazandığı Ödüller:

1. Türkiye İş Bankası tarafından düzenlenen Dünya Gençlik Yılı "Gençliğin Eğitimi" konulu deneme yarışmasında Öğretim Üyeleri dalında üçüncülük

2. Türk Tabipler Birliği ve ÖSTM'nin Prof. Dr. Altan Günalp adına düzenlediği "Tıp Eğitimi" konulu yarışmada birincilik ödülü

3. Türkiye Çevre Vakfının "Çevre Sorunları" deneme yarışmasında Özel Mansiyon ödülü

Bu çalışmayı,
Bektaşi meşrep babam Haydar Güleç'in
ve kayınbabam Zekai Dorman'ın
aziz hatıralarına ithaf etmeyi borç bilirim.

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap iki bölümden oluşuyor. Birinci bölümde dinin ve kutsal inancının özü, doğası din fenomenolojisi perspektifinden ele alınarak, tek tanrıcı dinlerin felsefesi, psikanalitik ve Marksist kuram açısından sorgulanıyor. Din-ahlak ilişkisi, akıl-vahiy (teoloji-felsefe) tartışması bağlamında, İslam dünyasının kelam-akıl ilişkisindeki çıkmazları aşma iddiasındaki tasavvuf öğretileri de İbn-i Arabi örneği üzerinden gözden geçiriliyor.

İkinci bölümde ise temel konular çerçevesinde Alevi inanç ve öğretisinin ahlak, teoloji, felsefe ve mistisizm bağlamında özgül durumu incelenmeye çalışılıyor. Alevilik olgusunun tarihsel- kültürel-inançsal oluşum ve gelişimi, öğretinin senkretik, heterodoks, mistik ve gnostik boyutları inceleniyor. Okumayı ve birbirlerinden kopukmuş gibi duran, binlerce yılın birikimi mistik külliyatın anlaşılmasını kolaylaştırmak amacı ile kitaba soru soran sanal bir okuyucu ekleyerek bir tür Sokratik dialoglar haline getirdik. Hâlâ el yazısını kullanmam nedeniyle bu kitabın dijital ortama geçirilme zahmetini omuzlarına yüklediğim Yıldız Savaş'a, Yeşim Erkılıç'a, manevi evladım Vet. Dr. Ali Erkurt'a, psikolog Uğur Girgin'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

GİRİŞ

Cengiz hocam, sizi böyle bir kitap yazmaya iten sebep ne idi?

40 yıllık meslek yaşamımda Türkiye'nin hemen her bölgesinden ve yöresinden binlerce insan (hasta) gördüm. Kişisel dertleri ve yaşadıkları psikososyal sorunlar hakkında özel-mahrem görüşmeler yaptım. Aile ve evlilik sorunları ile başvuran çok sayıda insanla kimi yıllar süren psikoterapi seanslannda derinlemesine bilgiler edindim. İster çalıştığım üniversite kliniğinde ister yirmi yılı aşan özel muayenehanemde olsun, bana başvuran hastaların sosyo-kültürel kimlikleri ve onların psikolojik sorunlannın altında yatan temel kişilik yapılarının içinde doğup büyüdüğü kültürel çevrenin, çocuk yetiştirme tarzları ve yaşam güçlükleriyle baş etme biçimlerinin ne kadar güçlü bir etkisi olduğunu gözledim.

Alevi kökenli hastalanmın (kadın-erkek ve genç fark etmez) kurduğu hasta-hekim ilişkisinin diğer inanç ve etnik kimlikli kişilerinkinden önemli ölçüde farklı olduğunu hayretle ve hayranlıkla fark ettim. Alevilerde gözüme çarpan en önemli ilişki özelliği, açıklık-sadelik ve kendiliğindelikti (spontaneite). Türkiye'nin orta-alt sınıflarından gelen ve çoğu da köy ve kasaba ya da küçük şehirlerde büyümüş olanların otorite konumundaki kişilerle kurduğu ilişkide, hele bu kişiden talepleri varsa (tedavi olmak beklentisi de

bir taleptir) pasif, çekingen, abartılı bir saygı ve kendi benliğini ortaya koymaktan sakınma, kaçınma genel bir tutum olarak göze çarpar. Aynı koşullarda yaşayan yetişkin bir Alevi kadın ya da erkek tam bunun tersi bir biçimde kendini ortaya kor. Bunu muayene odasına girişinden, selamlaşma biçiminden hemen anlarız. Örneğin doktorla yetişkin –yetişkine açık ve içten bir ilişkiye hazır olduğu ve bu tarz bir etkileşme de doğal olarak hakkı olduğunu hissettirir bir özgüven ve yerli yerine oturmuş bir özsaygıyı görürsünüz. Ezilmeden, bükülmeden, doğrudan dobra dobra açık bir ilişki kurulur. Ülkemizde hekimlere atfedilen ve pek çok hekimin de sevinerek üstlendiği "omnipotent" (kadiri mutlaklık) konum, hasta-hekim ilişkilerinde, hastanın güçsüz-yetersiz ve kısaca aciz bir çocuk pozisyonu benimsemesine, hekimin de üst perdeden konuşan, hükümran, güçlü bir ana-baba rolüne girmesine yol açar. Konu hele ruhsal âlemle ilgili sorunlar olunca ruh hekimi adeta bir büyücü-evliya (şaman da diyebiliriz) konumunda bulunur.

İşte Alevilerde bu ast-üst ilişkisine kolay rastlanmaz. Onlann vakur ama dertli duruşu karşısında tüm silahlarınız işlemez hale gelir. Siz de sadece mesleki değil insani yönünüzü de ilişkiye katarak sahici bir etkileşime girdiğinizde tedavi işbirliğinin ne kadar kolay kurulduğuna şaşarak tanık olursunuz. Bu insani konuma giremeyen, baskın, otoriter havayı koruyan hekimlerden hiç haz etmediklerini, gayet edepli bir biçimde dile getirdiklerine çok defa tanık olmuşumdur.

Aile içi sorunlarla başvuran ve aile terapilerine aldığım Alevi aile bireyleri arasında da bu eşitlikçi ilişkinin karakteristik olduğunu görmüşümdür. Lafı evirip çevirmeden içtenlikle duygular dile dökülür. Aile içi çatışmalar ve kardeş rekabeti varsa, bu konu daha kolay ele alınıp işlenir.

Alevi kökenli hastalarınız kimliklerini açığa vuruyor mu, yoksa siz mi sorup öğreniyorsunuz?

Alevilerde malum nedenlerle kimliğini saklama eğilimi güçlüdür. Ne kadar özgüvenleri yüksek olsa da karşısındaki hekimin Alevilere karşı önyargılı olup-olmadığını tartıp biçene kadar ihtiyatlı bir tutum içine girdikleri görülür. Sizin de Alevi olduğunuzu önceden bilmiyor iseler başta kılık-kıyafetinizden, adınızdan, kullandığınız dilden eğer bazı ipuçlan yakalarlarsa rahatlarlar ve hemen nereli olduğunuz sorarlar. Sözgelimi ben bu tutumun neden ileri geldiğini bildiğim için hınzırca bir tebessümle "Sivaslıyım" derim. Ardından neresindensin (neredensiniz bile gereksizdir) diye sorulur. Şarkışlalıyım derim. Yüzlerinde bir hoşnutluk belirir ama daha tam arzu ettikleri cevap netleşmediği için "içinden misiniz?" sorusu gelir. Çünkü Şarkışla'nın içinde çok az Alevi aile yaşar. Artık dayanamaz da "yabancı" değilim dediğimde, ortalığa bir sevinç dalgası yayılır. "Zaten tahmin etmiştim" yönünde hoşnutluk belirtilir.

"Yabancı" kelimesi de bir anahtar kelime ya da şifre yerine geçiyor bizimkilerin dilinde.

Burada tasvir etmeye çalıştığım bu özgüven ve vakur duruş (üstelik ruhsal sorunları olanlarda bile) nerden geliyor? Nasıl oluşuyor? Bunu bir tür "sosyal karakter"in temel niteliği olarak görürsek, Alevi bireylerdeki bu açık, doğal ve sıcak ilişki tarzı nelerle ilgili olabilir? Daha açıkça sormak gerekirse, acaba Alevi inanç ve öğretisinin kendine özgü bir karakter yapısı var mıdır? Eğer böyleyse bu karakter oluşumunu belirleyen dinamikler nelerdir? İşte bu sorulara cevap arayacağız. Alevilerde ortak kişilik-benlik özelliği ola-

rak bu "temel güven duygusu" ve öz benlik saygısı nasıl ortaya çıkmış olabilir? Bu soruya cevaplanm sağlam psikolojik araştırmalarla bilimsel ve güvenilir alan araştırmalarından elde edilmiş verilere dayanmamaktadır. Yapacağım açıklamalar ve yorumlar olsa olsa geçici varsayımlar olarak kabul edilebilir. Ne yazık ki ülkemizde etno-psikanalitik araştırmalar ya hiç yoktur ya da yetersizdir.

Gururluluk ve üstünlük duygusu ile at başı giden bu öz saygıyı açıklamada Freud'un Yahudilik için yaptığı psikohistorik analizin izlerini görmek mümkündür. Bu kitapta Freud'un "Musa ve Tektanncılık" kitabından kısa özetler vermeye çalıştım. Bu bölümden de görüleceği gibi Freud, Yahudilikte görülen kişilik özelliklerinin nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışır. Bu özellikler: Kendine aşırı değer verme, kendilerini diğer topluluklardan üstün ve yüce görme, inanılmaz zor koşullarda bile yaşama bağlılık, gururluluk ve yüksek özgüven. Freud, bu karakter, özelliklerini sıralarken şöyle bir tespit yapar. "Yahudiler kendilerine pek değer verir, kendilerini diğer uluslardan daha soylu, daha yüce ve daha üstün tutar, zaten, adetlerinden çoğuyla öbür uluslardan ayrılırlar."

"Bunun, yani sıra neredeyse değerli bir hazineye herkesten gizli sahipmiş gibi hayata karşı beslenen bir güven duygusu, bir çeşit iyimserlik, dindarların Tann'ya kendini emanet etmesine benzer bir çeşit duygu Yahudilerin ruhuna egemendir." Bu ruh hali ve özgün kişilik yapısının kaynağını Freud, Musa'nın Yahova'dan aldığı mesaja dayanarak "seçilmiş bir kavim" olduklanna dair besledikleri kesin inançla açıklar. Bu yorumu destekleyecek Yahudilerin sosyal ve inanç tarihine göndermeler yaparak kişilik analizleri yapar.

Biz Alevilerde de benzer bir gurur mu görüyorsunuz?

Evet, bence Alevilerin durumu da Yahudilerinkine çok benzemektedir. Yahudilerin etnik yapılarındaki sıkıca korunan türdeşlik, Tanrı'nın seçilmiş, sevgili kavmi olma inancını daha güçlü tutmaya hizmet etmiştir. Alevilikte bu kadar katı, su geçirmez bir etnik saflık ve türdeşlik olmasa da Alevi kimliğinin soydan gelmesi özelliği Yahudilere çok benzer. Etnik planda belki sağlanamamış olan türdeşlik, en azından inanç ve öğretiye bağlılık yönünden sağlanmış olur. Bu inanç sistemi dışa kapalıdır. Bu durum özellikle pre-modern geleneksel Alevi topluluklarında katı bir kuraldır. Tek istisna ise Alevi olmayan ancak bu inanca saygısı ve muhtemel itikadı sağlam olma ihtimali taşıyan kadınların, topluluğa gelin olarak alınabilmesidir.

Soya ilişkin soyluluk ve yüceliğin güvencesi kadın üzerinden sağlandığı için "yabancıya kız verilmez." Bu uygulama modernleşme ve kentleşmeyle epeyce gevşemiş bile olsa evliliklerde tercihler çoğunlukla inanç birliği üzerinden yürür. Aile ve evlilik sorunlarıyla bana başvuranların en önemli sorun kaynağı da çoğunlukla bu "kutsal" kuralı bozan çiftlerde ve ailelerde ortaya çıkan dışlama eğilimidir.

Alevilerdeki bu gurur nereden geliyor olabilir?

Alevilerdeki gurur ve soyluluk bence "kolektif hafızadan" geliyor. Bunu biraz daha açmaya çalışalım. Sünni topluluklarda olmayan ama Alevilere özgü diyebileceğimiz nasıl bir kolektif hafıza (arketip) ve kolektif self vardır ki onlan hemen hemen benzer komşu coğrafi ve sosyo-ekonomik koşullarda yaşayan "yabancılardan" böylesine farklı kılabiliyor? Alevilerdeki kolektif gurur ve soyluluk algısının, Yahudilerdeki gibi spesifik bir seçilmişlikle ilgisi yok ama Ale-

vilerin Tanrı tasanmının çok büyük bir etkisi vardır. Sünni Hanefi ya da Şafi mezhebine mensup Müslümanların etnik kökenleri ne olursa olsun "Allah" anlayışları, Alevilerin Tanrı tasanmından kökten farklılık gösterir.

Bunu biraz daha açar mısınız? Sanıyorum kitabın en beğenilen bölümlerinden biri olacak bu kısım.

Alevilerde Tanrı, neredeyse insanımsı özellikler gösteren, sevecen, sıcak, kalender ve hoşgörülü bir aşkın varlıktır. Bu nedenle, Tanrı'yla sohbet edilebilir, şaka yapılabilir hatta bu yarenlik sırasında hafifçe kritik edilebilir. Bu Tanrı, Alevi'nin neşesi ve yaşam coşkusunu kınamaz. Ona sıkıştığı yerde Hızır'ı ve diğer büyük velileri göndererek yardım edebilir. Yani sıcak, sevecen, kuşatan, koruyan ama yeri gelince azarlayan bir "Ana" gibidir. Sünnilerin tersine kendilerini ilahi buyruklara itaat etmekle yükümlü kılan, kahrı ve gazabı yüce bir Tanrı, Alevilerin anlam evreninde yer almaz. Antropomorfik bir biçimde kavranan Hakk (Tanrı) ile neredeyse eşit iki varlık gibi ilişki kurulur. Hakk'a şikâyet ve serzenişte bulunma eğilimine çok güzel bir örnek Kaygusuz Abdal'ın şu şiiridir:

Kıldan köprü yaratmışsın
Gelsin kullar geçsin diye
Hele biz şöyle duralım
Yiğit isen geç a Tann

Alevilikte nükte ve mizah, o kadar iyi bilenmiş ve incelmiştir ki bu konuya ilgi duyan tüm yabancıların hayranlığını kazanmıştır. İnceden inceye hicivle softalığı, taassubu taşlayan bu inanç mensuplarında "günah, sevap, ahiret korkusu" olmadığından hayatın onlara sunduğu nimetlerden

yararlanmakta (makul ölçülerde olmak kaydıyla) bir sakınca görülmez. Bu durum onlarda kimi zaman coşkun bir taşkınlık derecesine varan (özellikle topluca yapılan dinsel renkli cemlerde) sağlam yaşama sevincinin de kaynağıdır.

Tam bu noktada, nükte ve hiciv yeteneği açısından bir Bektaşi olan Rıza Tevfik Baba'nın ünlü bir şiirinden bir alıntı yapalım:

Bana sual sorma cevap müşküldür
Ben sana her sırrı açamam hocam
Hakk'ın hazinesi darı değildir.
Cami avlusunda saçamam hocam.

Kayd-ı ahiretle düşmem mihnete
Ben burada memurum şimdi hizmete
Hayvan otlatırken gidip cennete
Sana hulle donu biçemem hocam.

Halka korku verme velvele sakıp
Dünya ve ahiret bu köhne kalıp
Ben softa değilim cübbemi alıp
"İmaret, imaret" göçemem hocam.

Ölümden ürker mi tiz olan kimse
Çoktan mazhar oldum ben Hak nefese
Bu demi sürerken ecel gelirse
Şimdi bırakıp kaçamam hocam.

Şarabı men etme o değil hüner
Aşığım badesiz pek başım döner
Gönlümde muhabbet ateşi söner
Özrüm var sade su içemem hocam.

Nar-ı cehennemi önüme sürme
Günahımı sayıp, kaygular verme
Kitapta yerini bana gösterme
Ben pek o yazıyı seçemem hocam.

Feylesof Rıza'yım dinsiz anlama
Dini ben öğrettim kendi babama
Her ipte oynadım canbazım ama
Sırat köprüsünü geçemem hocam

Çok güzel, bence anlattıklarınızın özeti gibi.

Alevilere özgü özbenlik (self) oluşumunda etkili olan bu öğreti ve inanç olgusunu bence aşağıda sıralayacağım niteliklerle tanımlamak mümkündür.

Alevilik insan merkezli ve toplumsal rızayı önceleyen teosofik bir ahlak öğretisidir.

Alevilik panteist bir dindir.

Alevilik gnostik bir inançtır.

Alevilik mistik yönü güçlü bir ezoterik öğretidir.

Alevilik geleneksel mürşit-talip merkezli çok özel bir toplumsal örgütlenmedir.

Alevilik yaşanan anı olumlayan ve dünyevi vurgulu bir yaşam felsefesidir.

Alevilikte bireysel özerklik ve kişisel kaderini belirleme (self determinasyon) hakkı kutsaldır.

Alevilik adem-i merkeziyetçi bir iktidar kavramı dışında resmi merkezi iktidara itaati, bağlılığı ve kulluk statüsünü reddeden özgürlükçü bir zihniyet sahibidir.

Otoritenin kaynağı kutsaldır. Kutsallık da karizmatik inanç önderlerinde tecelli eder.

İnsanlar arası ilişkilerde eşitlikçilik baskın bir anlayıştır.

Başka inanç ve öğretilere saygı kendine saygı olarak görüldüğü için kutsaldır.

İnsan merkezli bir panteist–gnostik (irfan) teoloji ve toplumsal gerçekliğe tümüyle gömülü hayat anlayışı, "eline-beline-diline" bağlı bir ahlakı içselleştiren bu inancın ve mistik (derviş meşrep bir halk dindarlığı) öğretinin bence, bu özgüven ve gururda çok büyük payı vardır.

İnsan onuru ve özgürlüğüne bu kadar önem veren bireysel özerkliğini (self determinasyon anlamında) esas kabul eden (yani bireyler birer toplumsal varlık olmakla birlikte temel hak ve özgürlükleri bağlamında biriciktirler) bu dünyadaki hayatı olumlayan, aşkın ya da dünyevi otoriteye itaati reddeden bu öğretinin koşulsuz değerini tüm geleneksel Aleviler kuşaktan kuşağa bir üstünlük olarak aktarmıştır.

İşte bu kolektif ve bireysel öz benlik algılan da onlara, muhafazakar Sünni topluluklardan daha üstün bir inanca sahip olduklan duygusunu vermiştir. Psikanalitik dille konuşursak, hemen her Alevi bireyi, patolojik olmayan potansiyel bir grandiyöz narsistik selfe sahip olmak üzere yetiştirilir.

Yahudilere benzer bir başka ortak kaderleri de, inançları yüzünden tüm tarihlerinde dışlanmak, horlanmak ve baskı görmek olmuştur. Ancak gösterdikleri yüksek direnç ve bu direncin kimi efsanevi öyküleri her kuşakta kendilerinin, diğer gruplardan ne kadar yüce ve soylu olduğuna kanıt olarak ortak hafızalarına kazınmıştır. Doğrusu bu kadar kıyım ve zulme baş eğmemiş, iktidara hep muhalif olmuş ve kafa tutmuş olmak da Alevilerdeki insani cevherin "üstün" olduğu algısını güçlendirmiştir.

DİNLERİN KÖKENİ ve TEMELİ

Hocam lafı hiç dolandırmadan sorayım: Dinin özü nedir?

Bu soruya kestirmeden cevap vermek çok zor. Bu nedenle dinin özü ve temeli hakkında değişik bilgi düzeylerinden bakarak bir cevap bulabiliriz. Bu amaçla dine yaklaşımları kısaca gözden geçirelim.

1- Arkeolojik Yaklaşım: Tarihsel köken araştırmak. Bu amaçla dinin özünü, en ilkel inançlarla bir tutulan en basit din biçimleri de içinde olmak üzere araştırmak isteyen kültürel-tarihselci yaklaşım, dinlerin tarih öncesi kökenini arkeolojik-etnolojik yöntemlerle araştırır.

Gerçekten de Arkeoloji, tarih öncesi (yazı öncesi) zamanlarda pek çok insan topluluğunun dinsel nitelikte bazı uygulamalar içinde olduğuna dair bir dizi kanıt sunmaktadır. Kafataslarının saklanması, ölülerin gömülmesi (toprağın doğurgan, üretken özelliği nedeniyle olsa gerek) ve aşkın bir varlığa yönelik olduğu izlenimi veren ve bir tür büyü de sayılabilecek olan ayin tasvirleri, ilk atalarımızda inançların varlığını göstermektedir. Bu yöndeki kanıtlar dünyanın birçok yerinde bulunan kaya resimlerinde açığa çıkarılmıştır. Bu uygulamaların hangi inançları karşıladığı kesinlik düzeyinde henüz bilinmemektedir. Üstelik dinsel anlayış ve inanışların tümü maddi izler bırakmaz; bu yüz-

den dinin özünün ilkel inançlara indirgenmesi doğru değildir. İlkel insanlar üzerinde bildiklerimiz bilmediklerimizin yanında neredeyse bir hiçtir.

2- Etnolojik-Etnografik Araştırmalar: Aynı biçimde günümüzde yaşayan "ilkel kavimlerin" (hemen belirtelim ki bu deyimle herhangi aşağılayıcı önyargı gütmeden yazısı olmayan topluluklar anlatılmaktadır) inanç pratiğinin incelenmesi, dinin temeline dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu yaklaşımın en önemli kusuru "günümüz ilkel toplumlarının" tarihsel arka planında hemen hiçbir bilgimizin olmadığı çok uzun bir geçmişinin olmasıdır. Bu toplulukların bir gerileme (kültürel regresyon) yaşamadığını ya da özel, hatta pek gelişmemiş bir evrim kuşağını temsil etmediğini kanıtlayabilir miyiz? Etnolojideki yeni bulgular, bugün çok ilkel kabul edilen kimi toplumlarda olağan üstü derecede karmaşık, çok çeşitli dini inanç ve öğretinin var olduğunu göstermiştir. Bu tür araştırmalara en iyi örnek ünlü Fransız etnolog Claude Levy Strauss'dan gelmiştir. Ancak bu inançların tam olarak dinin özünü taşıdığı, onu temsil ettiği de söylenemez.

Dinin özünün, temelinin uygarlık kavramı açısından bakarsak tarih öncesi dönemlerde değil de zamanla, yani kültürel evrimle yavaş yavaş ortaya çıktığını söylemek daha mantıklı gibi görünmektedir. Bu nedenle dinlerin tarihsel kökenini araştıran kültürel yaklaşım yerine din olgusunun bütününü ele alan ve bunun süreklilik gösteren temelini incelemek daha uygundur.

Bu noktadan sonra sözü felsefeye bırakmak gerekir. Dinin temeli, insanın kısmi özelliklerinde bulunmaz. Korku, güven ihtiyacı, şeflerin otoritesine biat, toplumsal fayda, toplumsal düzen ihtiyacı gibi kimi insani duygu ve tutum-

lar yerine; insanın başlıca olanağında, yani insanın özünde aranmalıdır. İşte bu felsefi bir yaklaşımdır.

3- Felsefi olarak insanın özünün dünyada "kendi'nin" bilincine varmak ve anlamak olduğu, bu bilincin temel bir bunalım duygusu içinde "son'lu" ve olumsal (contingence: bir şeyin olmasının da olmamasının da olabilmesi hali) bir varoluş bilinci gibi yaşandığı söylenebilir. Bu "son'luluk" birbirini tamlayan iki görüşle karakterizedir.

Öz bakımından dünyada olup bitenler "olumsalmış" gibi, kendi içlerinde varoluş nedenleri yokmuş gibi görünür. İnsana öz-bilinci de böyle olumsal gelir. Mesele burada tam bir metafizik boyut kazanır. Bu, tam da "aşkınlık" kavramıdır. Bu, aslında bir yaşantısal deneyimdir. Bu deney, belirli bir bilgi nesnesi değil, bütün "olan"ın ya da "kendi"nin (self, etre en soi) her türlü deneyiminin temeli ve koşuludur. Bu temele, bu her çeşit deneyin sonsuz ufkuna "mutlak" adı verilebilir. Böylece insanın özü, varlık sorununu ortaya koymaktadır. İnsan bununla, insan olarak kendini oluşturur ve deneysel dünya karşısında bir aşkınlık amacı olarak kendi öz-aşkınlığını (düşey) ortaya koyar. Böylece insan, metafizik bir Tann çağrısı esininin olumsal öznesi olur.

İşte bu Aşkın Mutlak deneyimi dinlerin özü, temeli ve köküdür. Çünkü bu mutlak, gözlenebilen ve elle tutulabilen bir nesne değil aynı zamanda hem erişilemeyen hem de her yerde hazır ve nazır bulunan bir gerçekliktir. İnsanın bu gerçeklik üzerinde yapabileceği deney, özünde "karmaşıktır." Bu deney, *yaşanan bir ilişki içinde varolan ve varoluşu yükümleyen ama açıklanamaz*, adlandınlamaz olan gerçekliğin kavranışıdır. Aşkın'ın bu şekilde kavranması, bütün formülleri ve açıklama sistemlerini aşan bir şeydir. Bu yüz-

den "bambaşka" adını taşır. Bu tür bir Mutlak, aynı zamanda büyüleyici ve korkutucudur. Dinin olumsallığı da, ateizmin olumsallığı da bu iki yönlü duyguya dayanır. Bu deney, bir hiç, bir hiçlik (Tanrı korkusu, Tanrı'nın inkânna yol açar) deneyimi olarak yorumlanabilir. Bu durumda tam bir tanrı/tanrıtanımazlık söz konusudur.

İşte bu Aşkın gerçekliğe, bu Mutlak'a, "bambaşka"ya Tann adı verilir. Kendi deneyini düşünmek, yorumlamak, bir formül haline getirmek insanın doğası gereğidir. Dinsel öğretiler, bu temel yaşantısal deneyimin az çok anlaşılır, az çok eksiksiz, az çok uyarlı yorumlarıdır. Hep "olan"nın, yani nesnenin bilinmesinden elde edilen imgeler, kavramlar ve formülasyonlar, her zaman kaçınılmaz bir biçimde yetersiz kalmaktadır.

Sır; bütün anlatım biçimlerine hep karşı koyacaktır. İnsan, mutlak konusunda düşünürken çoğu zaman onu bir nesneye indirgemiş ve ona egemen olabileceğini, onu yönetebileceğini düşünmüştür. Ancak bilinen tüm dinler Tann'nın "nesneleştirilmesinin" ötesinde onun hem korku veren (başkası oluş, kendinden olmayan) hem de yanı başında hiçbir teklif ve çağrı ihtiyacı olmaksızın neredeyse ruhunun, kalbinin en mümtaz köşesinde yer alan bir sır olduğu inancını korumuştur. Özellikle tüm kitaplı dinlerin mistik okullarında adeta bir aşk olarak yaşanan Tanrı, hep sevgi ve saygıyla anılmıştır.

Kendisinin geçici, sonlu ve tarihsel bir varlık olduğunu fark eden tek canlı türü insandır.

İnsan türü, hayatı sonraki kuşaklara aktarmayı ve bilincini ötekilere iletmeyi herhalde büyük bir şaşkınlıkla fark etmiş olmalı. Ayrıca cinsiyet farklılaşmasının da bu esrarengiz kozmik macerada önemli bir rolü olduğunu düşünmüştür.

Tüm dinlerde, Tanrıların oluşumu (teogoni), evrenin oluşumu (kozmogoni), insanın oluşumu (antropogoni) ile bunlara, yani bir başlangıç fikrinin tamamlayıcı karşıtı sonluluk fikrine (eskatoloji: kıyamet) ilişkin mitolojik söylemlere (mitoslar) ve kurtuluş efsanelerine rastlanır.

Bütün bu efsanelerin, insanın, varoluşunun sonlu ve geçici olduğunu bilmesinden, kavramasından kaynaklandığı ve bu bilincin yaratacağı dayanılmaz kaygı ve sıkıntıdan (bütün varoluşçu filozofların önemle vurguladıkları varoluş anksiyetesi) kurtulmak için, bir tür ölümsüzlük isteği ile bedensel olmasa bile ruhsal kurtuluş öğretilerini geliştirmişler ve bunu, dinlerin temeline koymuşlardır.

Mutlak aşkın varlık (Tanrı) ile insanın aracısız yüz yüze gelmesi (tek tannlı dinlerdeki seçilmiş peygamberler bile bunu dolayımsız tecrübe etmediklerini kutsal kitaplarında belirtmek gereğini duyarlar), neredeyse imkânsız olarak görülür.

Bütün dinlerde, özellikle semavi kitaplı tek tanrıcı dinlerde bazı mistik kişiliklerin vecd ve istiğrak anlarında Tanrı'yla birleşmek, bütünleşmek gibi bir imtiyazları olduğuna inanılır. Ortalama mümin için Tanrı peçesiz görünmez, çünkü yaygın kanıya göre saf iman sahibi ve Tanrı aşkıyla ne denli dolu da olsa "insan Tanrı'yı görünce ölür."

Mutlak ve kutsal bu aşkın varlık, o halde kendisini nasıl göstermektedir?

En eski atalarımızın tanrı=evren=doğanın, bir ve tek gerçeklik olarak algıladıklarına ve doğa olaylarının aslında kozmik hikmetle doğrudan bağlantılı olduğuna ilişkin inançları olduğunu pek çok antropolojik çalışma göstermektedir.

Doğa onlar için kutsaldır. Tüm kutsal olan şeyler gibi, doğrudan temas edilecek bir nesne değildir. Tanrı-doğa

hem yardımsever hem yok edici, hem çekici hem korkutucu, hem koruyucu hem öldürücüdür. Kısaca hikmetinden sual olmayan sırdır.

İnsan, aydınlık-karanlık, mevsimlerin sıra düzeni, güneşin bereketi, suyun yararlılığı, toprağın verimliliği, canlı türlerinin çeşitliliği ve karşılıklı bağımlılığı vb. doğa olaylarında mucizevî bir düzen (kozmos) fikrine varmıştır. İşte bu kozmosu yaratan güç kendini doğada göstermektedir. Buna hiyerofani denmektedir. Tek tanrılı dinlerin tanrı tasarımının doğa-üstü (metafizik) bir aşkınlık ve yaratıcı erk olarak tüm varlık âlemini de bir hiyerarşik düzene göre oluşturduğunu göz önünde bulundurursak, "ilkel" atalarımızın doğa=tanrı özdeşliğini benimseyen anlayışını anlamamız iyice zordur. Hele modern insan için doğa neredeyse tümüyle kutsal dışı, tanrı da doğa-üstüdür. İlkeller doğal olaylarda doğrudan doğruya kutsallık=tanrısallık gördüğünden, şimşekten gök gürültüsüne kadar ve her türlü afetten bir anlam çıkarmaya çalışmışlardır.

Kozmik olayların düzenli olması, tannlann düzeninin bir ifadesidir. Buna Romalılar "tanrısal barış" (pax deorum) adını verir. Normal olmayan, bu düzene uymayan olayları da tanrılar ile insanın ilişkilerinin bozulduğu biçiminde anlamlandırırlar. Bunların çoğunu da bugünkü dilde doğa felaketleri olarak adlandırırız ve aşkın bir varlıkla ilişkilendirmeyiz. Oysa Romalılar gibi tüm kadim uygarlıklarda insanlar, bu felaketlere tanrılara karşı bir kusurun sebep olduğunu ya da muhtemel kusurun önlenmesi mesajı taşıdığını düşünürler. Bu kozmik olaylann anlamını bilen ve bu özel işaret dilinin şifresini çözen kişiler olarak kâhinler neredeyse insanlık ve dinlerle eş zamanlıdır. Zamanla kâhinlik, uzmanlık gerektiren çok karmaşık bir "bilim"–meslek haline gelir. Özellikle Roma'lılar doğanın (evrenin) diline (davra-

nışlanna) çok önem verdiği için kendilerini çok dindar saymaktadırlar. Bir anlamda onların dinlerini "tanrısalın dikkatle dinlenmesi" olarak kabul edebiliriz. Tannların ikametgâhı tapınaklarda özel kurban törenleriyle kâhinler ve ruhban aracılığıyla Tanrılara danışılmadan hiçbir önemli kamusal karar almazlar.

Kozmik hiyerofoni anlayışına göre, evren bir sırlı dildir. İnsan bu dili adeta el yordamıyla anlamaya çalışır ve yapacağı işler için talimat çıkarmaya uğraşır.

Peki hocam, Semavi kitaplı dinlerin doğuşu nasıl olmuştur? Yani uygarlık tarihi açısmdan bakarsak peygamberlerin ortaya çıkması hangi koşullarla ilişkilidir?

Bu hiyerofoni anlayışını (dinler tarihi açısından izlersek) vahiy dönemi izler. Vahye inanan tüm insanların, dini icat etmediğini, yani insan merkezli bir tasarım olarak tann kavramını kabul etmediğini görürüz. Din, onlara göre, tanrısal bir armağandır. "İlkel" toplumlarda genellikle insanların belirli bir süre tanrılarla birlikte bir cennet dönemi yaşadığı, daha sonra insanların işlediği bir günah sonucu tannların, insanlara, kendileriyle ilişki kurma yollannı öğrettikten sonra dünyayı terk ettikleri kabul edilir. O tarihten beri insanlar, tannların ilk kez davrandığı gibi davranmış olan "ataları" gibi davranırlar.

Bütün yaratılış mitosları tannlann bildirdiği (vahyettiği) ayin yöntemlerini böyle anlatmaktadır. Bu ilkel kavrayışta dile gelen derin düşünce, tanrıyı "keşfedenin" insan olmadığı, tannnın varlığını dile getirmek için girişimde bulunduğudur: "Din Tanrı'nın armağanıdır" (Rousseau).

Yazının bulunması ve inançların, törenlerin kayda geçi-

rilmesi, dinin bir kitap çevresinde toplanmasına yol açar. Bu kitap, değiştirilemez, sorgulanamaz kutsal gerçeği ifade eden vahiylerle ortaya çıkar. Hindu veda'ları, insanlığın en eski din kitaplarıdır. Bu vahiylerin temel özelliği vahye muhatap olan tekil bir kişiliğin söz konusu olmamasıdır. Vahyin kaynağı da kişilik dışı olduğu halde nasıl oluyor da kendini anlamlı sözlerle açıklayabiliyor? Bu paradoks, kadim Hint dinlerinin bir sırrıdır. Daha akli diyebileceğimiz Yahudi-Hıristiyan ve İslam geleneğinde kabul edilen vahiy daha kolay kabul edilebilir türdendir.

Soruna geri dönersek ilk peygamberlerin ortaya çıkışı şöyle olmuştur:

Tanrı, kendine sözcü olarak (mesajını iletecek bir tür ulak) seçtiği kişilerle ilişki kurar. Bu kişi Tann'nın ruhu tarafından adeta ele geçirilir. Bu da dinler tarihinde peygamberlik olarak bilinir.

Peygamberleri, tanrısal esine yönelik doğaüstü sezgi kapasitesi olan kişilikler olarak görmek daha yaygın bir dinsel düşünce tarzıdır.

Hocam buraya kadar yaptığınız açıklamalardan anladığım kadarıyla dinsel inançları olmayan insan topluluğu yoktur, diyebilir miyiz?

Haklısın. Tarih boyunca insanların dini inançları olmuş ve insanlar bu inançlarla uyumlu bir dizi dinsel ibadet ve tören geliştirmiştir. Bu inançlar ve ibadetlerdeki muazzam farklılıklar nedeniyle evrensel ve nesnel bir din tanımı yapmak da mümkün olmamaktadır. Çok genel hatlanyla din kavramını şöyle toparlayabiliriz: Din, doğaüstü, aşkın ve yaratıcı Tann inancını kabul ve onu hoşnut etmek, onun koyduğuna inanılan kurallara uygun davranma, yasakladık-

larından sakınma amaçlı bir dizi ritüeli barındıran bir inanç sistemidir.

Bazı dindarlar için mensubu olduğu din, bu aşkın kutsal varlıkla (Tanrı) daimi bir ilişki içinde olma ve bu yolla "kendini gerçekleştirme" arayışıdır. Bazıları için de din, ölümün kaçınılmazlığı karşısında duyulan kaygıya karşı güçlü bir şifadır, panzehirdir.

Sosyal işlevi açısından ele alındığında tüm dinler insanlann mitos yaratma ihtiyacına hizmet eder. İnsanları toplumsal dayanışma içinde tutar ve onlara kararlı, dengeli bir ahlaki pusula sağlar. Hiçbir kültürel formasyon (biçimlenim) yoktur ki, idari, siyasi, ekonomik ve sosyal örgütlenmesi dinsel etkiden muaf olsun. Ancak dünyada hiçbir din yoktur ki, içinde sorunlar ve çatışmalar taşımasın. Bu sorunlardan en önemlisi gündelik yaşamda da görülen haksızlıklar ve adaletsizliklerdir. Örneğin masum küçük bir çocuğun ani ölümü ya da suçsuz ve günahsız bir insanın şu ya da bu nedenle "cezalandırılması." İnsanlığı topyekûn ilgilendiren toplu felaketler (dünya savaşları, toplama kampları, etnik temizlik ve soykırım, kıtlık ve doğal afetler) bazı insanların Tanrı inancını sorgulamasına yol açarken, kimilerinde de bu dehşet verici insanlık trajedileri inançlanna daha sıkı sarılmaya ve bu yolla bir teselli bulmaya yöneltmektedir. Sorgulamaya yatkın kişilerde böylesi haksızlıklar dinden uzaklaşmaya neden olabilmektedir. İnsanların kendi kaderini belirleme gücüne sahip olduğuna inanarak yaşamları üzerinde daha aktif olmaya yönelmesi de mümkündür. Üç büyük semavi din de (Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık) kendi aralarında dünyevi üstünlük sağlamak üzere rekabet ederken kendi içlerinde türdeşliği de sağlayamamıştır.

Her üç büyük tektannlı dinin içinde yer alan mezhepler,

tarikatlar gibi alt inanç gruplarının çeşitliliği ve karşılıklı husumetleri, müminleri birleştirmekten çok ayırıcı bir etki yaratmaktadır. İbadet usullerindeki şekli farklılığın yanı sıra kutsal metinlerin yorumlarına ilişkin derin teolojik tartışmalar da göz önünde tutulursa aynı din mensupları arasında bile ne kadar uzaklık ve soğukluk olduğu kolayca görülebilir.

Üç büyük semavi dinde sınırsız gücü olan (kâdir-i mutlak) tek bir Tanrı ve Tanrı'nın insanlar için emirlerini içeren Tevrat, İncil ve Kuran gibi vahiyle kaleme alınmış kutsal kitaplar temel referans metinleridir.

Kutsal kitap ya da kitaplar her dinde var mıdır?

Kutsal metinler tüm dinlerde mevcuttur. Ancak Uzak Asya dinlerinde kutsanan metinler Tanrı Kelâm'ı olmaktan çok, o inancın ulu ermişleri tarafından vaz edilen sözleri içerir. Bu nedenle kitaplı din sayılmazlar. Ancak müminleri nezdinde tek tannlı dinlerden daha az saygın da değillerdir.

Büyük dinlerin alt inanç grupları genellikle o bölge halkının yerel gelenekleri ile uyumluluk ölçütüne göre daha küçük alt gruplara (tarikatlar) bölünebilir. Örneğin Ortodoks Yahudiler, davranışlarını Levitik kanunların sert ve katı yorumlarına göre biçimlendirirken kültürel Yahudiler daha yumuşak ve esnek bir tutumla seçilmiş ritüellere bağlıdırlar. İslamiyet'te kadınların topluluk içinde örtünmesiyle ilgili emrin çok farklı yorumlanna rastlanmaktadır.

Ortodoks ve radikal Müslüman kadınlar yalnızca gözleri açık kalacak biçimde sıkı bir örtünme içindeyken, Afrikalı Müslüman kabileler neredeyse yarı çıplak dolaşırlar. Türkiye gibi laik bir ülkede başını örtme gereği duymayan büyük Müslüman gruplar da vardır.

Aynı inanç ve ibadeti paylaşan gruplar arasında bile her kilisenin, caminin ve sinagogun o cemaatin kültürel yapısına dayanan kendine özgü renkleri ve özellikleri vardır.

Aynı inanç grubunun yani cemaatin üyeleri arasında fikir ayrılığı olduğunda veya inanç önderlerinin uygunsuz davranışları görüldüğünde ciddi sorunlar ortaya çıkabilir. Kutsal değerler ve maneviyat üzerine söylem ve tutumlarıyla müminler nezdinde çok büyük itibar kazanmış olan inanç önderlerinin de dinsiz ya da seküler gruplar içindeki liderler kadar olmasa bile ciddi skandallara karıştığı çok görülmüştür.

Dinler her ne kadar cömertlik, fedakârlık, tolerans, merhamet, adalet ve en önemlisi de umut gibi derin insancıl duygulan ve erdemleri telkin etse de insan grupları karşılıklı nefret, kin, kıyım gibi yıkıcı duygulardan azade değildir. İnsanlarda doğuştan var olduğu kabul edilen saldırganlık ve şiddet eğiliminin (bilindiği gibi Freud'un temel tezlerinden birisidir) dinler tarafından evcilleştirilmek istendiği bilinmektedir.

Ancak fanatik dindarların katıksız imanlarının kanıtlanmasına yönelik ağır perhizler, oruçlar ve riyazet türü dini ibadetlerin şiddet içermediği söylenebilir mi?

Peki hocam Tanrı ve kutsal ihtiyacı, nereden kaynaklanıyor?

Bu sorun tam da felsefi antropolojinin merkezinde yer almaktadır. Bu nedenle sorunu felsefi bir dille de ifade edebiliriz. Başka bir deyişle, inanma ihtiyacımızı ontik bir özellik olarak kabul edebilir miyiz? Bu soruya kuşkusuz teologlar, filozoflar, fikir adamları, sanatçılar ve bilim adamları farklı cevaplar vermektedir.

Din bilimciler cephesinden bakarsak tarih boyunca insanlar yaşamın, dünyanın ve evrenin varlık nedeni ve varoluşun anlamını anlamaya çalışmışlardır. Bu arayış, sonunda Tanrı denen bir tür ilahi ve aşkın bir gücün varlığına inançla noktalanmıştır. Ünlü bir teolog olan Rudolph Otto bu konuda şöyle düşünmektedir: "Kutsallık ve Tanrı kavramı çok özel bir kategoridir. Tanrı'nın varlığı ve insanlann buna inancı inkâr edilemez. Tann'nın varlığı, insanın ruhunu Latince'de 'mysterium tremendum et fascinosum' diye tanımlanan ürkütücü, yüce ve huşu uyandıran olumlu duygularla doldurmaktadır." Otto'ya göre bu tür duygu ve deneyimler maddi evrenden bağımsız olarak oluşan tek ve temel bir yaşantıdır.

Yirminci yüzyılın en etkili teologlarından ve tann tanır varoluşçu felsefeye yakınlığı ile bilenen Paul Tillich, kutsal ruhun yüce varlığının hissedilmesinin ezel ve ebeden münezzeh (öncesi ve arkası olmayan) Tanrı'nın mutlak gerçekliğinin bir kanıtı olduğunu ileri sürmüştür. Daha da ileri giderek Tann'nın varlığını akıl ve mantık yoluyla kanıtlamaya çalışmanın bir ateizm olduğunu iddia etmiştir. O'na göre varlık ve varoluştan başka hiçlik ve varolmama gerçeği de vardır; ruh hekimleri genetik-biyolojik bir temeli olan nevrotik anksiyeteyi tedavi edebilirler ama 'varoluş kaygısı'nı ancak Tanrı ile yüzleşerek çözebilirler. Tillich'e göre gerçek bilgelik, tüm kâinatın yaratıcısı olan Tanrı'ya inanmakla mümkündür.

Görüldüğü gibi din bilimciler insanoğlunda ortaya çıkan deruni yaşantıların ve duyguların varlığına bakarak bunun bir yaratıcısı olmak gerektiği fikrine varmaktadırlar. Tanrı'nın varlığı mı bu duyguları yaratıyor, yoksa insandaki bu yaşantıların varlığı tanrı fikrine mi yol açıyor? Bu, tavuk mu yumurtadan, yumurta mı tavuktan meselesine benzer bir problemdir.

Davranış ve ruh bilimciler ise konuya, dinsel ve mistik duyumlara dünyevi ve maddi açıklamalar getirmektedir. Örnek olarak yine Freud'u verebiliriz. O, 1923'te yazdığı bir kitapta, insanların Tanrı fikrini, çocukluktaki yüceltilmiş baba imajı ve ilk babadan tevarüs eden hatıraların izlerinin karışımıyla oluştuğunu ileri sürmektedir. Tanrı, babanın yerini alan figürdür. Freud 1930'da yazdığı "Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları" adlı kitabında mistik yaşantıların nasıl oluştuğuna değinir ve bu durumları şöyle açıklar: mistik ve vecd yaşantıları aslında bir ruhsal gerileme durumudur. Erken çocukluk döneminde bebek-anne arasında kurulan komünal birlik ya da sembiyotik ilişkinin yetişkinlikte yaşanan travma ve stresler sonucunda sembolik olarak arzu edilmesi, yani anne rahmine dönme isteği olarak mistik vahdet anlamında açıklanabilir.

Bazı ruh bilimciler tanrı ve kutsal kavramların oluşumunu teolojik olmayan somut insani deneyimlerle açıklarlar. Bu anlayışa göre bebek-anne ilişkisi içinde çok sayıda ipucu bulunmaktadır.

Bebek büyüdükçe bireysel benlik gelişir ve anneden bağımsızlık giderek artar. Bebek anneyi bu dönemde bir nesne olarak değil bir süreç olarak algılar. Bebek, annenin varlığını tekrarlayan deneyimlerle bilir. Anne kaybolur ama az sonra tekrar ortaya çıkar. Yetişkinler, kendilik oluşumunu sağlayan kişi, yer, olay ve süreç ile ilgili anıları farkında bile olmadan saklı tutarlar. İnsanlar, kendilerini dönüştüren, büyüten ve geliştiren nesnelere ve kişilere derin bir saygı duymayı öğrenirler ve bunların neredeyse kutsal olduğunu düşünürler. Kutsallık fikrinin temelleri de böyle atılır.

Bir çocuğun başlangıçtaki Tanrı imgesi, öncelikle kendi anne-babasının Tanrı imgesine bağlıdır. Çocuğun Tanrı'sı şefkatli ve koruyucu, aynı zamanda korkutucu, zalim ve

her zaman çocuğun isteklerini doyurucu olmayabilir. Çocuklukta kurulan olumlu anne-çocuk ilişkisi temel güven duygusunun gelişmesiyle sonuçlanır. Bu da daha sonraki yıllarda Tanrı'ya inanç, insanlara ve geleceğe güven duymaya yol açabilir. Çocuk benliğinin çekirdeğini oluşturan 'temel güven duygusunun' şu ya da bu nedenle gelişmediği olumsuz anne-çocuk ilişkisi ise Tanrı inancının doğmasını bozabilir.

0-6 yaş arasırıda gelişen anneden ayrışma ve bağımsızlaşma sürecinde çocuk bireyselleşirken Tanrı diye bir şey duyar ama bu dönemdeki zihinsel anlama-kavrama kapasitesi açısından bunun ne anlama geldiğini henüz bilemez. Çocuğun duyduğu bu Tanrı, dünyayı yaratmıştır ve bildiği kadanyla en güçlü varlık olan anne-babasına ama özellikle de babaya benzemektedir. Okul dönemiyle birlikte çocuk, ana-babanın her şeyi bilmediğini ve Kâdir-i Mutlak olmadığını anlar. Bu romantik mükemmellik ve tanrısal baba, yerini çarpık aile görüşüne bırakır. Tanrı ve anne-babalar tamamen koruyucu olarak idealize edilebilir ya da iyi Tann ve değersiz ebeveyn veya değersiz Tanrı, iyi ebeveyn olarak ayrıştırılabilir. Okul çağında, yani 6-11 yaşlan arasındaki çocuk, sembollerin anlamlarını çok daha net olarak kavrayabilir. Tanrı kavramı yine de tam olarak anlaşılamaz ama insani bir varlık olmaktan çıkar ve kötülüğü kesinlikle cezalandırdığı için gücüne saygı duyulması gereken, korkulan soyut bir güce dönüşür.

Ergenlik döneminde Tanrı, "benim kurtancım" ya da "benim babam" olarak daha da kişiselleştirilir. Aşk, itaat, güven ve korku gibi duygularla ve öznel yaşantılarla Tanrı kavramı ilişkilendirilir. Tann, kişinin içindeki sorunları ve arzuları sabırlı ve müşfik bir biçimde dinleyen ideal bir otorite ve öğüt verici bir kutsal kılavuz olarak hissedilir. Bu dü-

şünceler belli bir olgunluğa ulaşmazsa Tann'nın bu türlü hissedilmesi fanatik dinsel tutumlara yol açabilir. Ergenler ahlakçı olduğundan en küçük günahlan bile acımasızca yargılarlar ve en katı cezalan öngörebilirler. Asilik çağı olarak bilinen ergenlikte bu eğilim aşın boyutlara vardığında anne-babanın dinsel inançlarına ve Tann anlayışlanna başkaldın onları dinsiz ve tanrı-tanımaz duruma getirebilir.

Sağlıklı bir ergenlik dönemi geçiren gençler erişkinliğe yaklaştıkça anne-babanın dinini izleme ya da en azından saygılı olma tutumu gösterirler. Bağımsız düşünme ve bireysel yaşam tercihlerini gerçekleştirme gücüne sahip olanlar da farklı bir dinsel inanca yönelme ya da tümüyle din kavramını reddetme ve seküler bir yaşam sürme yolunu seçebilirler.

Mensubu olduğu aile ve toplumsal çevresiyle ciddi bir çatışmaya girmeden daha olgun ve saygılı bir dinsel anlayış geliştirmek çoğunlukla otuzlu yaşlara doğru mümkün olmaktadır. Bazı yetişkinler için Tanrı kavramının içrel temsilcileri çocukluktan kalma özellikleri korurken kimisinde de daha soyut ve ahlaki bir ilke olarak gelişmeye devam eder. Daha küçük bir grup ise tann fikrini topyekûn reddeder ve ateist olur. Tanrı ve kutsallık ile ilgili düşünceler özellikle ölümün kendisini somut ve kaçınılmaz bir gerçek olarak hissettirdiği ileri yaşlarda geri döner. Kişi yaşam döngüsünü olgunlukla kabullenerek sonraki yaşamının 'cennette' sürmesi ve ebedi cehennem azabından kurtulmak amacıyla ya da nevrotik ölüm korkulanyla baş edebilmek için Tann'yı ince bir zarafetle kabul edip etmeyeceğine karar verebilir. Bu durumda son nefes, bir nefes alma ya da nefes verme olarak yaşanabilir. Bu duruma en iyi örnek Tolstoy'un yaşam öyküsüdür. Gençliğinde ateist ve materyalist olan Tolstoy'un yaşlılığında mistik bir dindar olması

ve tüm yaşamını inanç açısından gözden geçirdiği öz-yaşam öyküsü gerçekten de ibret verici bir örnektir.

Din ve uygarlığın kökenleri üzerine çok kafa yoran ve son dönem kitaplarını bu konulara hasreden kültürel Yahudilik dışında dinsiz ve ateist olan Freud, dinin yaşamla ilgili somut ve gerçek korkuları hafifleten bir illüzyon olduğunu savunmasına karşılık materyalist filozof Marx, dini, ezilenlerin afyonu olarak nitelemektedir. Hıristiyan ahlakını en radikal bir biçimde sorgulayan ve 19. yüzyılın en büyük düşünürü olan Nietsche'nin 'Tanrı öldü' aforizması, bilinen en köklü ve sistemli tanrı ve din karşıtlığının bilinen örneğidir.

DİN ve FELSEFE İLİŞKİSİ

Hocam ben felsefeci değilim ve felsefe konuları genellikle pek anlaşılmaz ve zor gelir bana. Ama sizin bu konudaki birikiminizi biliyoruz. Öyle sanıyorum ki İlahiyatçılarla felsefeciler arasında bitmez tükenmez bir tartışma var. Filozoflar ne türlü sorular yöneltiyor din bilginlerine? Bu konuyu bize anlatır mısınız?

Baştan söylemeliyim ki bu tespitin çok doğru.

Tektanrıcı dinlerin müminleri ve ilahiyatçıları, felsefecilerden hiçbir zaman hoşlanmamıştır. Dinsel dogmaları aklın süzgecinden geçiren ve hep inanç alanına kuşkuyla yaklaşan gerçek filozoflar özellikle dindarları rahatsız etmiştir.

Bu konuda fikir vermesi açısından İslam'ın ilk yayılma dönemlerinde ortaya çıkan Mu'tezile akımının ilk İslam rasyonel felsefesi olarak tezleri, bu kitabın ***Rasyonel İslam Teolojisi Mu'tezile*** bölümünde ayrıntılı olarak sunuldu bildiğin gibi.

Ayrıca Musa'nın vaz ettiği dinin öyküsü, Freud'un Psikanalitik açıdan yaptığı eşsiz değerlendirmelerle ortaya konmaya çalışıldı. Dolayısıyla bu iki dinin felsefe karşısındaki konumu bu bölümlerin okunmasıyla görülebilir. Bu bölümde ise merkezde Hıristiyan Teolojisi olmakla birlikte, tüm tektanrıcı dinlerin felsefe karşısındaki konumunu tartışabiliriz.

Ancak bunu yaparken akılda tutmamız gereken bir şey var. O da genel felsefenin önemli disiplinleri olan metafizik ve ontolojiden ziyade, bilgi konusunu merkezine alan pozitif bilgi *kuramı* açısından bazı sorular formüle ederek soruna cevaplar üreteceğim. Tanrının varlığını bir bilgi olarak sunan tektanrıcı teolojilerin içine düştüğü güçlüğü ancak bu tür bir felsefi yaklaşım ile ortaya çıkarabiliriz. Bu bölüme hâkim olan felsefi değerlendirmelerin 18. Yüzyılın büyük filozofları David Hume ve İmmanuel Kant ile ilişkisi baştan ifade edilmelidir. Tüm zamanların en büyük filozofu sayılan Platon'dan ancak Hıristiyan teolojisine nüfuz ettiği Neo-Platonizm bağlamında söz edilecektir. Din ve Tanrı tartışmalarına en radikal eleştirileri yönelten tarihi materyalizm öğretisinin kurucusu Kari Marx'ın görüşlerini ise taşıdığı önem nedeniyle bağımsız bir bölüm olarak inceledik zaten.

O halde bu noktada anlatacaklarınız Batı Felsefe tarihi içindeki tartışmalar mı olacak hocam?

Evet. Batılı modern felsefenin bir anlamda dinin temel savlarıyla mücadele içinde geliştiğini ve bu bereketli tartışmalardan modern bilimin yeşerdiğini göz önünde tutarsak, din ve felsefe ilişkisini bilimsel felsefenin gelişimini tektanrıcı dinlerin batıdaki modeli olan Hıristiyanlık üzerinden yürüttüğünü kabul ederek, ağırlıklı olarak Hıristiyan teolojisine yer vereceğiz. Hıristiyanlık ile büyük ölçüde ortak ve benzer dogmaları paylaşmalarına rağmen İslamiyet'in daha güçlü bir akılcılık içerdiğini, felsefi eleştirilere daha dayanıklı olduğunu söyleyebiliriz. Üç büyük dinin içinde serpilip gelişen ortodoks şeriatlarla yetinmeyen mistik ekoller kuşkusuz bu felsefi sorgulamalardan kendilerini azade tutmaktadır.

Bu noktada aklıma bir soru geldi. İslam Sufileri bu tartışmaların dışında mı yer almıştır?

Mistik okullar, özellikle İslam tasavvuf okulları görüşlerini akılla temellendirmek gibi bir kaygı taşımaz, onların üzerinde odaklandığı tanrısal vahdet ve aşktır. Saf imanın ve mutlak varlık sevgisinin aklın yolunu izlemesi gerekmediğini savunurlar. Böylece insanın aklın dışında, asli diğer yeti ve niteliklerine özellikle vurgu yaparlar. Üç büyük dinin mensupları, kendi dinlerinin bilimsel-felsefi bir kuram olmanın ötesinde bir yaşam biçimi olduğunu söyleyerek felsefi sorgulamalann gereksizliğini dile getirirler. Kuşkusuz bu tutum haklı ve mantıklıdır. Dinler bir ideoloji olarak müminlerine kutsallık taşıyan bir anlam haritası, bir eylem kılavuzu ve önemli ahlaki bir pusula sunar. Bu yönden bakılınca müminlerin ibadetlerinde başka hiçbir yerde bulamayacakları manevi doyumu hesaba katmadan kuru bir akli tartışmanın anlamı kalmaz. Ancak, kurumlaşmış pratikleriyle üç dinin ruhban sınıfı ya da din bilginlerinin öne sürdüğü iddialan felsefenin mihenk taşına vurmak, Sir Ockham'lı William'ın usturasında dayanıklılıkları test etmek de kaçınılmazdır. 1295–1349 yıllarında yaşamış olan İngiliz Teologu William, Hıristiyan mistik ekollerinden olan Fransisken rahibidir. Orta Çağ Skolâstik Teolojisine yönelttiği ağır eleştiriler yüzünden aforoz edilmiştir. William ömrünün son yirmi yılını Münih'te mülteci olarak geçirmiştir. "Tümel olan gerçek değildir" sözü çok ünlüdür. Bu anlamda verdiği örneğe göre "keçi" bir tümel olarak, keçilerde bulunan özelliklerden bağımsız bir gerçeklik taşımaz. Tanrı kavramı da tümel olarak addır ve varlığının gerçekliğini kanıtlamak üzerine yapılan tüm akıl yürütmeler saçmadır. William'a göre insan sadece inanmalıdır, teolojiyi felsefeyle temellendirmek beyhudedir. Tanrısal alanın bilimini yap-

ma iddiasını taşıyan tüm skolâstik Hıristiyan düşüncesi çürük ve boş varsayımlardan ibarettir. Ockham'lı William 14. yüzyılda skolastik felsefeye adını veren üniversitelerin papalığa karşı ağırlını hissettirdiği Oxford'da Teoloji okumuştur. Papa XXII. Johannes'in kiliseyi sefalete sürükleyen hatalarını ve sapkınlıklannı açığa vurması üzerine siyaset bilim alanında da devrimci sayılabilecek önemli görüşler ileri sürmüştür. Dünyevi iktidarın ruhani iktidardan ayrılması gerektiği ve kilisenin siyasetten elini eteğini çekmesinin zorunlu olduğu düşüncesiyle İngiliz sekülarizminin babası olmuştur. İktidarın kiliseden değil halktan kaynaklandığını ve imparator seçiminin papa tarafından onaylanmasına gerek olmadığını ileri sürer. "Halkın rızası iktidarın meşruiyetidir" diye bu görüşünü özetler.

O dönemde Papa dışındaki bütün Hıristiyanlar böyle mi düşünüyordu?

Hıristiyan dini diye türdeş bir öğretiden söz etmek mümkün değildir. Çünkü Hıristiyanlık iki bin yıl süresince birçok değişikliğe uğramış evrensel bir dindir. Mezhepleri arasındaki nüansları bir yana bırakarak Hıristiyan ilahiyatının ortak paydası olan kozmonogoni ve antropogoni'yi esas alarak felsefi değerlendirmeye tabi tutabiliriz.

Evrenin doğasına ilişkin temel Hıristiyan iddiası Tanrı'nın varlığı ile doğrudan ilişkilidir.

Peki hocam, Hıristiyan Tanrı tasarımı nasıldır?

Hıristiyanlıktaki Tanrı tasarımı da aynen Musevilikteki gibi uzay ve zaman koordinatlarına bağımlı olmayan bir varlıktır.

Spinoza benzeri panteistlerin tanımladığı gibi tüm evrenle ve tüm varlıklarla eş de değildir. Ortodoks Hıristiyan inancına göre Panteist Tanrı kavramı zaten kabul edilemez. Geleneksel Hıristiyan Tann'sı uzay ve zamana bağlı şeyler dünyasının dışında ve ötesindedir. Yani Tanrı, aşkın bir varlıktır. Ancak, evrende ve tüm varlıklarda içkindir. Tüm tektanrıcı dinlerde olduğu gibi Tanrı'nın varoluşu da Hıristiyanlığın tezidir. Hume ve Kant'ın radikal eleştirilerine gelene kadar kilise Tann'nın varlığını kanıtlamaya uğraştı. Bu alanda çok ciddi emek ve eser verilmiş olmasına rağmen modern batı dünyasında Tanrı'nın varlığının ne kanıtlanabileceği ne de çürütülebileceği kabul görmektedir. Tanrı'ya inanmak bir bilgi konusu olmayıp imanın sorunu olduğu yaygın bir şekilde savunulmaktadır. Ancak filozoflar teologlara şu felsefi soruyu sormaktan geri durmamışlardır: "Tanrıya inanırken müminlerin aslında inandığı nedir?" Tanrı aşkın olduğuna göre görülemez, elle tutulamaz, hiçbir algı yetimizle kavranamaz. Dolayısıyla bilimin yöntemleriyle incelenemez. Kişisel Tanrı tasarımları ele alınacaksa; bu kez de şu soru ortaya çıkar; ne deneysel yöntemlerle ne de akıl yürütmeyle onun varlığının yanında ya da karşısında olunamıyor ise, müminler tarafından öne sürülen tam olarak nedir?

Mesela benim inandığım Tanrı çok iyi kalpli ve kötülük yapınca da bunu isteyerek planlayarak yapmayan bir Tanrı.

Müminlerin yardımsever ve merhametli gibi pozitif sıfatlarla Tanrı kavramına yüklediği değerlere, ateistler dünyada olup biten onca acı ve kötülük listesi ile karşı koymaya çalışır. Üç semavi din mensubunun büyük çoğunluğu bu

soruya şu cevabı verir: Büyük acıların, kötülüklerin sonunda ondan çok daha büyük bir iyilik gelecektir. İnsanların ahlâki seçimler yapabilmesi için kötülüğün mevcut olması şarttır. Ateistler sorgulamalarını şöyle sürdürür: İyiliğe ulaşmada tek yol neden acı çekmek olsun? Neden insanlar özgürce doğruyu seçebilecek biçimde yaratılmamıştır? Tektanrıcı dinlerin ortak yanı, evrenin ve insanın yaratıcısının tek bir Tann olduğu inancıdır. Mutlak yaratıcı varlık olan Tanrı, dünyayı ve insanı yaratmıştır. Fakat O yarattığı eserden münezzehtir. Modern kozmoloji, evrenin zamansal bir başlangıcı olmadığını ileri sürer, oysa dinler yaratılışın ("Tekvin") belirli bir başlangıcı olduğunu ve tüm yaratılmış varlıkların da hiyerarşik bir sırası olduğunu iddia eder. Adem ve Havva ile başlatılan insanın yaratılış öyküsü tektanrıcı dinlerin savunucuları tarafından şöyle tevil edilerek bilimin eleştiri oklarından kurtulmaya çalışılır: "İnsanın yaratılış öyküsü, gerçekte tarihsel bir başlangıç iddiasından çok, bir söylence olarak derin dinsel hakikatlerin simgesel bir anlatımıdır." Dolayısıyla dinsel dogmalar ile kozmoloji, birbirini dışlayan iddialar değildir. Ancak, kutsal kitapların sözlerine harfiyen inanan ve bunları birer simgeleştirme ve anıştırma (metafor) olarak görmeyen tektanrıcı dindarların varlığı da unutulmamalıdır.

Peki hocam, dünyayı ve insanı yaratan bir yaratıcı olmasaydı, o zaman tüm varlık alemi ne olacaktı?

Bu soru çok yerinde gerçekten. Tüm tektanrıcı dinlerin anlayışına göre Tanrı'nın tasarrufunda ve tasarımında olmayan hiçbir şeyin var olamayacağı da örtülü olarak kabul edilmiş olmaktadır. Modern bilimin gelişimine kadar olan dönemde yaygın kozmoloji, akıllı ve Kâdir-i Mutlak Tan-

rı'nın tasarladığı ve yarattığı canlılar alemi olarak kabul edilirdi.

Felsefi olarak Hume ve Kant bu metafizik kozmolojinin temellerini çürütmüştür. Bu nedenle çağdaş teologlar, dünya ve canlılar âleminin işleyişinden hareketle Tann'nın varlığını kanıtlama girişimlerinden bir hayli uzak durmaktadır. O halde tektanrıcı dinlerin ileri sürdüğü 'Tanrı evreni yaratmıştır' önermesi mantık açısından nasıl bir önermedir? Modern mantıksal pozitivizmin anlayışına göre bu önerme gözlem ve deneyle doğrulanamadığı ve tek başına kanıtlanamadığı için tam olarak anlamlı bir önerme değildir. Bu tür bir iddia, olsa olsa dilin şiirsel bir kullanımı ya da bir duygunun, arzunun dışa vurumudur. Bu açıdan bakılınca birçok entelektüel dindar, özellikle Hıristiyanlar, Tanrı'nın var olduğunu ve dünyayı yarattığını ileri sürerken şöyle bir düşünceyi dile getirmek istediklerini belirtirler. "Bizler, tüm yaratılış ve varoluşun temelinde sevginin var olduğunu, en azından böyle bir niyet taşıyan mutlak irade tarafından yönetiliyormuş gibi davranmak ve yaşamak zorunda olduğumuzu anlatmak istiyoruz.'"

Böyle bir dünya tasarımını kabul etmek için neden Hıristiyan olmak gereksin? Bir ateist de bu görüşü benimseyemez mi?

Çok haklısın. Bu türlü bir evren tasanmı sahibi olmak için belli bir tektanncı dine inanmak zorunluluğu yoktur. Ancak teologlar bu karşı tezi kabul etmezler ve şöyle bir karşı tezi ileri sürerler:

Tann'nın varlığını kanıtlamak gayretiyle birtakım mistiklerin yaşadığı çok özel aşkın deneyimleri (vecd ve istiğrak) ileri süren, dolayısıyla felsefi eleştirilerden sıyrılmak isteyen

tektanrıcılar da vardır. Ancak bu deneyimlerin çok değerli ve anlamlı olması başka bir konudur. Hiçbir mistik öznel deneyim, nesnel gözlem koşullarında gerçekleşmediği gibi bu deneyimleri sözle ya da yazıyla tam olarak aktarmak da mümkün değildir. Keramet ve mucizeler ise her durumda güvenilir kanıtlar değildir. Olsa olsa parapsikolojinin, spiritüalizmin araştırma alanıdır ve buradan elde edildiği iddia edilen veri ve kanıtların da doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün değildir.

Peki hocam, tektanrıcı dinlerdeki insan tasarımı ya da kavramı nedir?

Her üç semavi dinde de insan, Tanrı'dan bağımsız bir varlık olarak ele alınmaz. İnsan 'eşref-i mahlukat' tır. Yaratılmışların en şereflisidir ve tüm diğer yaratılmışlara hükmetmek üzere Tanrı'nın imgesinden yaratılmıştır. Ancak maddi bir varlık olarak, tozdan, topraktan ve çamurdan yaratılan bedene ölümsüz bir ruh üflenmiştir. Beden-ruh ikiciliği aslında başta Hıristiyanlık olmak üzere İslam'a da terstir. Bu dinler özü itibariyle tekci (monist)'dirler. Ancak neo-Platoncu ruh-beden ayırımına ilişkin felsefi spekülasyonlardan çok etkilenmişlerdir. Özellikle Hıristiyan teolojisi bu etkiyi açıkça göstermektedir. Tanrısal yaratılışın gereği olarak insan kendisini Tanrı'ya adayarak, ona hizmet ederek ve Tanrı sevgisini yaşatarak varoluşunu ancak bu yolla anlamlı kılabilir. Üç kitaplı din de ölümden sonra yaşam fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak maddi bedenin ölümünden sonra maddi olmayan ruhun varlığını sürdürmesi fikri dinsel itikatlara aykırıdır. Her üç kitap da bedenin dirilişi inancını korur. Bu bedensel diriliş Aziz Pavlus'un İncil'inde başka türlü tasvir edilir. Pavlus, fiziksel beden olarak öldüğümüzü

ancak tinsel beden olarak göğe yükseldiğimizi söyler ama tinsel bedenin ne anlama geldiği muğlak kalır. Hıristiyan öğretisindeki fiziksel beden olarak yeniden diriliş anlayışı da sorunludur. Çünkü bu dirilişin de uzay ve zamanda bir yer kaplaması gerekir. Aziz Pavlus'un sözlerinden ve İslam'ın da paylaştığı inanca göre, melek İsrafil borusunu öttürünce tüm ölüler, göz açıp kapayıncaya kadar dirilmiş olacaktır. Burada kastedilen zaman ve uzay kavramları hiç şüphe yok ki, canlı yaşamın içinde yer aldığı zaman ve mekân dışında bir kategoridir. Bu da olsa olsa mitik (mitolojik) bir ifadedir. Dolayısıyla akıl ve bilimle uzlaşması gerekmez.

Hıristiyan öğretisinde özgürlük ve sevgi, Tann'nın kendi imgesi olan insanın da asli özelliğidir. Pavlus bunu şu sözle dile getirir: Bütün sırlan ve bütün bilgiyi anlayabilsem, ama sevgim olmasa hiçbir şeyim yok demektir. (Korintiyalılar 13: 2)

Grekçe "agape"ye karşılık olup önceleri "charity" (merhamet) diye çevrilmiş bulunan bu sevgi, her hangi türden insani duygu değildir. O, tabiatı gereği mutlak ve kutsal olup yalnızca Tanrı tarafından verilebilir.

Peki ya günah? Günah işliyor isek bu Tanrı'nın bir kararı değil midir? Kötü yolu seçen bir mümin bunu kaderine boyun eğdiği için yapmıyor mu?

Her üç evrensel semavi dinin inanışına göre, insan, işlediği günahta kendisine bahşedilmiş olan özgür iradeyi kullanmış, iyinin yerine şeytanın ayartmasına uyarak kötüyü seçmiş ve Tanrı ile ebedi muhabbeti bozmuştur. Bu noktada ilksel günah ve insanın günahkâr olarak doğduğu inancı bir dogma olarak İslam dininde yer almaz. Adem'in cen-

netten kovuluş öyküsü aynıdır ama bu seçimin günahı tüm insanlığı bağlamaz. Bu noktada İslam çok daha rasyonel bir tutum takınır.

Gerçi Cennetten kovulma olayı da hiç kuşku yok ki mitik bir öyküdür. Ancak ilk günah dogması Hıristiyanlıkta takdis edilerek kilise cemaatine katılma ve bu yolla günahtan arınma ve kurtuluşa erme vaadi ve bu bağlamdaki ritüeller, bu öykünün mitolojik değil bir hakikat olduğunu ima etmektedir. Bu noktada yine bir çelişki karşımıza çıkar. 'Tanrı'nın uzağına düşmek' teması Kâdir-i Mutlak Tanrı'nın söz geçiremediği şeytanın varlığını gerekli kılar. Bu noktada iyi ve kötü güçleri temsil eden iki aşkın varlık söz konusu olur ki bu kabul de her üç dinde şirk olarak büyük günahtır. Kurtuluş müjdesi, en çok Hıristiyanlıkta merkezi bir öneme sahiptir. Tanrı'dan işlediği günah yüzünden öteye düşen insanı, yine ancak ve ancak Tanrı bağışlayabilir. O yüce merhameti ve bağışlayıcı sevgisi ile günahkâr insanı kurtarabilir. Ancak bunun bir önkoşulu vardır; Tanrı'nın özel bir insan suretinde gönderdiği İsa'da Kutsal Ruh'un vücut bulması, onun doğumu, yaşamı, ölümü ve yeniden dirilişindeki mucizevi hakikati (Mesih) doğru anlayıp Tanrı ile doğru bir ilişki kurması gereklidir. Bu aydınlanma olmadıkça Tanrı'nın şefaati mümkün değildir.

Hıristiyanlık Teslis inancının öğelerine ilişkin farklı yorumlardan ötürü birçok mezhebe bölünmüş olsa da temel dogma, Tanrı'nın bir tek İsa (Jesus)'da vücut bulduğuna inanmaktır.

İslam bu İsa tasarımını kabul ediyor mu?

İslam, İsa'nın varlığını kabul eder ama tıpkı İslam Peygamberi gibi ölümlü bir beşeri varlık olarak kabul eder. Bu nok-

tada da İslam'ın anlayışı akla daha uygundur. Ayrıca Bakire Meryem'in doğurması öyküsü de beşeri bir doğumdur, aynen Muhammed'in Amina'dan doğması gibidir.

İlk günah doktrini Hıristiyanlar için bir bedel ödeme (günah çıkarma yoluyla) yükümlülüğü de getirir. Bu da insanlığın kurtuluşu için İsa'nın kurban olması ya da Tanrı'nın tek sevgili oğlunu insanlara örnek olsun diye çarmıha gerilmesine rıza göstermesi biçiminde kurban kültü ile açığa vurur.

Tüm kurtuluşçu Hıristiyan kiliselerinin bu noktadaki anlayışını (biraz kaba kaçmasına rağmen) şöyle formüle edebiliriz: Sanki Tanrı günahlarımızı bağışlamadan önce kan dökmemize (özellikle masum bir insanın kanına) ihtiyaç duymaktadır.

Jesus'un ya da tarihsel kişilik olarak yaşadığı kabul edilen Nasıralı vaiz İsa'nın Roma valisi Pilatus tarafından çarmıha gerilmiş olmasının nasıl olup da tüm insanları günahlarından kurtaracağı, doğrusu düz bir mantıkla anlaşılmaz görünmektedir. İsa'nın kurtarıcılığına rağmen Hıristiyan çözümü burada bitmiyor. Bu kurtuluşun kabul edilmesi ve herkes için geçerli olması ancak Hıristiyan kilisesinin tüm dünyaya egemen olmasını gerektirir. Herkes İsa'da gerçekleşen kendi kurtuluşunu kabul etmek ve kilisenin Tanrı'nın merhametini temsil ettiğine inanmak zorundadır. Böylece Hıristiyan topluluğunun üyesi olmayanların böyle bir kurtuluşa erişme imkânları da kalmamış olmaktadır.

Bu noktada Hıristiyan özgür irade anlayışına değinmek yerinde olacaktır. İlksel Günah Adem'in iradi seçimi idi. Kurtuluşu seçmek de (kilise mensubu olmak diye anlaşılır) insanın özgür iradesine bağlıdır. Tüm İncillerde tövbe ve salih iman konusunda azimli olunduğunda kurtuluş müjdesi de sıkça vurgulanır. Tektanrıcı dinlerin teolojisi akıl te-

melli felsefe ile hiçbir noktada uyuşmamakta ve uzlaşmaları ancak ciddi teviller yoluyla mümkün görünmektedir.

Nitekim İslam teoloji (kelam) okulları ile gerçek felsefe arasındaki uyuşmazlıklar da Farabi, Kindi, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşt gibi büyük düşünürleri de çokça meşgul etmiştir. Felsefeyi teolojik dogmaları akla uydumak için kullanmayı tercih eden İslam bilginlerinin baskın olmasından ötürü özgür bir felsefe geleneği İslam dünyasında hemen hiçbir zaman gelişememiştir.

MUSA ve MONOTEİZM

Hocam inanma ve din ihtiyacını incelerken hemen aklıma gelen bir soruyu dile getirmek isterim.Bildiğim kadarıyla Musa'nın yarattığı Musevilik dini insanlık tarihindeki ilk Tektanrıcı din ve Tevrat ilk kutsal kitap değil mi?

Dinlerin oluşumu ve özellikle Tektanrıcı dinlerin doğuşu bizim bu çalışmamız açısından gerçekten de büyük önem taşıyor. Dinler tarihi açısından Musa ve Musevilik ardından gelen diğer semavi dinlerin ilki olmanın yanı sıra ardından gelen Tektanrıcı dinleri ve onların kutsal kitaplarını da doğrudan etkilemiştir. İsrail oğulları olarak da bilinen Yahudi kavminin öyküsünü klasik dinler tarihi kitaplarından alıntılarla anlatmak mümkündür. Ancak ben burada daha farklı bir bakış açısından sorunu cevaplamaya çalışacağım. Bu amaçla Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'un Musa ve Tektanrıcılığın doğuşuna ilişkin yaptığı psikanalitik çalışmayı esas alarak tartışacağım.

Freud ömrünün son yıllarında büyük bir şevkle, Musa'nın tarihsel rolü ve işlevi ile insanlık tarihinde bir ilk olan Tektanrıcılığın nasıl bir ulus (Yahudiler) yaratabileceği sorununa odaklanmıştı.

Freud'un kendisi de Yahudidir değil mi hocam?

Evet etnik köken olarak Yahudi'dir. Ancak kendisini Yahu-

di dinine bağlı bir mümin olarak görmediği için "kültürel olarak Yahudi" şeklinde tanımlar.

Dinin doğası ve temelleri üzerine görüşlerini ilk kez, "Totem ve Tabu" adlı devasa incelemesinde dile getirmiş ve sonraki iki kitabında (Uygarlığın Hoşnutsuzluğu ve Yanılsamanın Ötesinde) dinlerin ve inançların ötesinde uygarlığın nasıl oluştuğuna dair tezleri ile başlangıçtaki görüşlerini daha da geliştirmiştir.

Nazi Alman işgali altındaki Viyana'da yazıp yayınlama cesaretini gösterdiği "Hz. Musa ve Tektanrıcılık" din ve Tanrı konusundaki son eseridir. Ömrünün son yılını geçirdiği Londra'da daha önce yayınladığı iki baskıyı gözden geçirmiş ve daha rahat koşullarda bu konudaki son sözlerini bu kitabın son bölümünde özetlemiştir. Birkaç yıl önce yayınladığımız Freud (Say Yayıncılık) kitabında neredeyse hiç değinmediğimiz bu kitap ve bu konu, doğrusu ciddi bir eksiklik olarak bugün karşıma çıkmıştır.

Son yıllarda araştırmalarımı yoğunlaştırdığım Alevilik, inanç, din ve mistisizm konularını derli toplu bir kitap haline getirme arzumu daha önce ihmal etmiş olduğum "Musa ve Tektanrıcılık" kitabını yıllar sonra dikkatlice okumuş olmam pekiştirdi diyebilirim. Doğrusu esefle söylemem gerekir ki, Freud'un özellikle bu kitabı Türkçe teolojik-dini yayınlar içinde neredeyse hiç hesaba katılmamıştır.

Bu duygularla Freud'un muhteşem zeka ve bilgisini okuyucuya hissettirebilmek için bu bölümde uzun alıntılara yer vereceğim.

Ben kitabı biraz karıştırdım. Çok karmaşık ve anlaşılması zor geldi bana.

Haklısın, Freud'un dili, psikanalize aşina olmayanlar için

bir hayli çetindir. Her ne kadar psikanalize giriş niteliğindeki konferansları büyüleyici bir sadelik ve kolay anlaşılır bir üslup taşısa da, toplum ve tarih konusuna girdiğinde tutumu değişir. Muarızlarıyla keskin entelektüel, felsefi bir polemiğe girdiğinde dili de ağırlaşır, ancak özgül yaratıcı tezlerini temellendirmek için yürüttüğü sağlam mantık, hayranlık uyandırır.

Son eseri olan bu kitap, yazılma koşullan göz önünde tutulmazsa daha karmaşık bir yapısı olduğu için kolayca eleştirilebilir. Bakınız bu noktayı, kitabın ilk paragrafında kendisi nasıl anlatıyor:

"Bir ulusun evlatlanndan en büyüğü olarak, baş tacı ettiği bir insan için, o ulustan değildir demek, onu bu ulusun elinden çekip almak, öyle seve seve ya da kolaycacık girişilecek bir iş değildir, hele bunu yapacak kimsenin kendisi o ulusun bir parçasıysa, gel gelelim sözde çıkarlar uğrunda bir doğruyu ortaya koymaktan kaçınmak, hiçbir neden ileri sürülerek, haklı gösterilemez; kaldı ki, bir durumun aydınlığa kavuşturulması, bilgi ve deneyim hazinemizi zenginleştirir."

İsrail kavmi herkesi biraz ürküten bir yapıdır. Ben öyle düşünüyorum. Şöyle sorayım, kimdir bu Yahudiler ve gerçekten iddia ettikleri kadar çok acı çekmişler midir?

Cevabın yine bu kitapta. Freud , İsrail kavmini diğer çağdaşı toplumlardan ayırt ettirici özelliklerine değinerek konuya şöyle girer:

"Eskiçağ'da, Akdeniz çevresinde yaşamış uluslardan İsrail'in bugün gerek isim, gerek öz bakımından hâlâ yaşamını sürdüren hemen tek ulus olduğunu bilmekteyiz.

(kitap 1938'de yayınlandığında henüz İsrail devletinin kurulmadığı da düşünülmeli) Eşsiz bir direnç gücüyle çeşitli felaketlere ve aşağılamalara göğüs geren bu ulus kendine özgü karakter özellikleri geliştirmiş, bütün öteki ulusların içten nefretini kazanmıştır. Yahudilerdeki bu yaşama gücünün nereden kaynaklandığı ve Yahudilere özgü karakterin bu ulusun başından geçenlerle ne gibi bir ilişkisi olduğu henüz yeterince açıklığa kavuşturulmuş değildir."

Nelerdir bu karakter özellikleri? Doğrusu çok merak ettim?

Soruya Freud'un diliyle cevap vermeye çalışayım. Freud'a göre "Hiç kuşkusuz Yahudiler kendilerine pek değer verir, kendilerini diğer uluslardan daha saygın, daha yüce ve daha üstün tutar, zaten adetlerinin pek çoğuyla öbür uluslardan ayrılırlar. Bunun yanı sıra neredeyse değerli bir hazineye herkesten gizli sahiplermiş gibi hayatla beslenen bir güven duygusu, bir çeşit iyimserlik, dindarların Tanrı'ya kendilerini emanet diye niteleyeceğimiz bir çeşit duygu Yahudi'lerin ruhlanna egemendir."

Nedir bu gizli hazine?

Yahudiler kendilerine gerçekten Tanrı tarafından seçilmiş bir kavim gözüyle bakmakta, Tanrı'ya özellikle yakın bulunduklarına inanmakta, bu da onların içini gurur ve özgüven duygusuyla doldurmaktadır. Eldeki bilgilere göre, Yahudiler, Helenizm döneminde nasıl davranmışlarsa bugün de öyle davranmaktadırlar.

Bir dönem egemenlikleri altında yaşadıkları Yunanlılar da, Yahudilerin farklı tutum`ve davranışlarını, tıpkı Yahudi-

leri barındıran günümüzdeki "ev sahibi" ülkeler gibi bir tepkiyle karşılamıştır.

Nazi Almanya'sındaki soykırımın belki ilk işaretlerini sezen ve anti Nazi tutumuyla epeyce başı derde girip, dostlarının ısrarlı çağnlan üzerine, 1938'de İngiltere'ye sığınan Freud, antisemitik anlayışları inceden inceye eleştirir.

Pekl bu antisemitizm nedir ve bugün de yaygın mıdır?

Cevabı Freud'dan okuyalım: "Zamanla dünya tarihinin akışı Yahudilerdeki büyüklük savının neredeyse haklı bir temele dayandığını ortaya koymuştur. Çünkü ilerde Tanrı insanlara bir Mesih ve kurtarıcı yollamayı kararlaştırınca, onu yine Yahudi kavmi içinden seçmiştir. (koyu bir Ateist ve kendini sadece kültürel Yahudi olarak tanımlayan Freud'un inceden inceye alayı (ironisi) görülmektedir.) Bu durum Yahudilerin gerçekten doğru söylediğini ve onların Tanrı tarafından seçilmiş bir kavim sayılacağını, öbür ulusların kabul etmeleri için haklı bir neden olabilirdi. Oysa Yahudiler Tanrı'nın ikinci kez seçilmişliğine konu olmalarından yararlanamamış, çünkü kurtarıcı İsa'yı reddetmişler, hatta ihbar ederek çarmıha gerdirmişlerdir."

Freud'a göre, Yahudilere bu üstünlük psikolojisine dayalı karakter yapısını kazandıran Musa'dır. Musa, tarihlerinde ilk kez Yahudi'lere, seçilmiş bir kavim olduklarını bildirmiş, onları bir kutsallıkla donatmış, kendilerine yüksek bir özgüven aşılamış ve bunlarla yetinmeyip, kendilerini başka kavimlerden ayrı tutmakla yükümlü kılmıştır. Musa'ya kadar pek çok kavim kendini, diğerlerinden daha üstün görmüştür kuşkusuz ama Musa'nın Yahudilere sağladığı üstünlük ve ayrıcalığın kutsal ve tanrısal olması bir ilktir.

"Tanrı'yla aralarındaki pek çok ilişki dolayısıyla Yahudi-

ler kendilerine Tann'nın görkeminden bir pay çıkarmışlardır. Onlan seçen ve kurtarıp, Mısır'dan çıkaran Tann'nın arkasında, sözde bu işi Tanrı adına gerçekleştiren Musa'nın bulunduğunu bildiğimiz için, Yahudileri yaratan tek kişi, yani Musa'dır demeyi göze alabiliyoruz. Bu ulus, direncini ama öte yandan başka uluslardan gördüğü ve hala da görmekte olduğu düşmanlığı, işte bu kişiye, yani Musa'ya borçludur."

İsrail devletinin kuruluşunu ve izlediği Siyonist politikaları, Freud yaşıyor olsa acaba onaylar mıydı?

Başta Sartre olmak üzere bir çok çağdaş siyaset kuramcısı, günümüz İsrail devletinin emperyalist tutumunu ve bunu destekleyen siyonist toplulukların genel psikolojisini şöyle analiz ederler:

"Bizim ulusumuz, tüm insanlık tarihinde, en acımasız zulümlere, soykırımlara ve her yerde ağır ayrımcılıklara maruz kalmıştır ve o kadar derin acılar çekmişizdir ki, şimdi bu yaptıklarımız eleştirilemez, tersine anlaşılmalı ve mazur görülmelidir."

Dönelim konumuza; Freud devamlı şu önemli soruyu sorar kendine: "Nasıl oluyor da bir tek adam böylesine olağanüstü bir işi başarabiliyor, değişik bireyleri bir araya getirip bir ulus yaratabiliyor ve kesin karakter özellikleriyle donatabiliyor onu, yazgısını bin yıllar boyu belirleyebiliyor?"

Gerçekten yapabilir mi sizce de? Nasıl biridir bu "büyük adam?"

Freud'un tanımı gerçekten de muhteşemdir: "Büyük adam, biri kişiliği, ikincisi uğrunda savaştığı düşünce ol-

mak üzere hemcinslerini iki yoldan etkiler. Bu düşünce, kitlelerin eskiden beri hayalinde yaşattığı bir nesneyi vurgulayabilir ya da onlar için hayallerinde yaşatacakları yeni bir hedef belirleyebilir veya başka bir biçimde kitleyi egemenliği altına alır. Bazen -ve şüphesiz daha ilksel durumdur bu- kişiliğin yalnız kendisi tek etkileyici faktördür, düşünce onun yanında pek küçük bir rol oynar."

"İnsan toplumunda kendisine hayranlık duyulacak, kendine boyun eğilecek, kendisi tarafından egemenlik altında tutulacak, hatta belki kötü davranışlara konu yapılacak bir otoriteye karşı güçlü bir gereksinim yaşadığını bilmekteyiz."

Freud bu gereksinimin kaynağını birey psikolojisinde görmeye alışık olduğumuz "baba özlemiyle" açıklar. Efsane kahramanının yenilgiye uğratmakla övündüğü babanın özlemidir bu.

"Düşünce ve iradedeki güçlülük, eylemlerdeki ağırlık, ama hepsinden önce büyük adamın özgürlük ve bağımsızlığı, kimsenin gözünün yaşına bakmazlığa varan o Tanrısal umursamazlığı, baba tablosunda karşılaştığımız özelliklerdir."

Kendisine hayran kalmadan yapamaz, kendisine güvenebiliriz büyük adamın; ama ondan korkmamak da elimizden gelmez."

Soruna tekrar dönersek Musa'nın neden büyük adam olarak kabul edilmesi gerektiğini

Musa ve Yahudi kavmi arasındaki ilişkiye dair Freud'un psikanalitik çözümlemesinde bulabiliriz.. Şunları yazar Freud:

"Musa'nın şahsında tenezzül buyurup, Mısırlıların angarya işlerde çalıştırdığı Yahudi kavmine kucak açan ve kendilerine sevgili evlatları gözüyle bakan yine güçlü bir

baba modeliyle kendileriyle bir anlaşma (eski ahit) yapacak kadar onları değerli bulan, şahsına tapınmada kusur etmezlerse onlan aç-susuz bırakmayacağı sözünü veren biricik, ezeli ve ebedi ve her şeye kadir Tanrı tasarımı da Yahudileri daha az bir güçle etkilemiş değildir. Belki Musa imajını, Musa'nın Tann'sının imajından ayırmak Yahudiler için kolay olmamıştı; eğer gerçekten böyle ise duygularında yanılmış sayılmazlar; çünkü Musa kendi şahsındaki gazap ve amansızlık gibi özelliklerini Tanrı'sının karakterine mal etmiştir. Yahudi kavmi aralarındaki bu büyük adamı günün birinde katletmişlerse bununla insanlık tarihinin ilk zamanlarında bir yasa olarak Tanrısal hükümdara karşı işlenmesi buyurulan ve bildiğimiz gibi kökü insanlık tarihinin ilk çağlarında saklı yatan bir modele uygun bir cinayeti işlemişlerdir yalnız."

Nedir bu ilk cinayet hocam?

Freud'un burada kastettiği ilksel cinayet, Kitab-ı Mukaddeste geçen, Habil ve Kabil kardeşlerin rekabeti ve kardeş kıskançlığı sonucu, Kabil'in Habil'i öldürmesidir. Freud, Musa'nın katlinden sonra Yahudilerin tekrar eski pagan dinlerine döndüklerini, ancak Musa'nın halefleri olan İbrani peygamberler aracılığıyla tektanrıcılık inancının neredeyse 700-800 yıl içinde geliştiğini ve daha rafine bir hale geldiğini de belirtmekten geri durmaz.

"Yüzyıllar süren aralıksız çalışmalar ve nihayet Babil tutsaklığından (M.Ö. 500 yy.lar) önce biri sonra olmak üzere iki büyük reform sonucu kavmin Tanrısı Yehova, Musa'nın kendisine tapmakla yükümlü kıldığı Yahudileri koruyacağı ve Yahudilere zulum yapan kavimleri de yok edeceği kabul edilen özel bir Tanrı'ya dönmüştür. Seçilmişlik ayrıcalığına ve belki benzer büyüklükteki diğer

ödüllere karşılık, Musa dininin güçlüklerini göğüslemeye rıza göstermiş, bu kadar çok kişiyi (peygamberlerin neredeyse hemen hepsi Yahudi kavmindendir) Sami kavmi arasından çıkarabilmesi de tektanrıcılığa karşı Yahudi kavmindeki ruhsal yatkınlığın kanıtıdır."

Tektanrıcılık tasarımının Yahudilere sağladığı seçilmişlik ile ilişkili sağlam özgüvenin dışında başka bir üstünlük duygusu daha getirmiştir. Freud bunu şöyle açıklar:

"Musa dini, Yahudilere çok daha muazzam bir Tann tasarımı ya da nesnel bir deyişle daha muazzam bir Tanrı'nın tasarımını sunmuştu. Bu Tanrı'ya inanan herkes adeta onun büyüklüğünden pay sahibi oluyor, kendini yücelmiş hissedebiliyordu."

Musa dininin buyrukları arasında bir tanesi vardır ki, ilk bakışta sanıldığından çok daha önemlidir. Bu da, Tanrı'yı şu ya da bu suret içinde tasarlama yasağı, yani görülemeyen bir Tanrı'ya tapınma zorunluluğudur.

Freud'a göre Musa bu noktada kendisini yetiştiren ve Aton (güneş) dininin (bu da bir tür tek Tanrı ama gözle görülebilen) kurucusu büyük firavun Aknethon'dan da çok ileridir. Artık Tanrı'nın ne bir adı ne de sureti vardır. Musa böylece Tanrı'nın majik (büyü) yolların ve araçların kötüye kullanılmasını önlemek istiyordu, denebilir. Freud'un değişik kitaplarında, ama en gelişkin şeklini "Musa ve Tektanrıcılık" 'ta geliştirdiği, din-kutsal ve ahlak arasındaki ilişkilere ait formülasyonunu özetleyerek bu bölümü bitirmek uygun olacaktır. Çıkış noktasını Tanrı'nın bir suretini yapma yasağından alan Tektanrıcılık dinleri yüzyıllar içinde giderek içgüdüsel dürtülerimizden vazgeçmeyi vaz eden dinler halini almıştır.

Gerçi Din ve Ahlak İlişkisini bir sonraki bölümde tartışacağız ama doğrusu Freud'un bu konuda ne söylediğini de merak ediyorum.Bu konuya değinir misiniz?

Bütün dinler başta cinsel dürtüleri sınırlandırmayı emretmekle, bu vazgeçme durumu ortaya çıkar. Tanrı'nın kendisi cinsellikten büsbütün uzağa alınmakta, ahlaki bir mükemmelliğin ideali haline getirilmektedir. Ahlak özünde, içgüdüsel dürtülerin sınırlandırılmasından başka bir şey değildir. Bütün peygamberler, bugünkü modern insanın ahlak anlayışında erdemsizlik diye mahkûm edilen içgüdüsel dürtüleri sıkı bir denetim altında tutabilen adil ve erdemli kişilikler değiller midir? Dürtüsel doyumlardan yüksek oranda vazgeçmeye aşırı vurgu, yani bu yönüyle ahlak, hiç kuşkusuz tüm dinlerde önemli rol oynamaktadır.

Freud'a göre, ilksel inanç sistemi olarak Totemizm'deki bir yığın yasak ve buyruklarda bir ahlak sistemidir. Örneğin, toteme zarar vermek ya da onu öldürme yasağı, dışevlillk (egzogami) buyruğu, yani sürü hayatı yaşayan kabiledeki şiddetle arzu edilen anne ve kız kardeşlerden el çekilmesi ilkesi, (insest tabu) aynı hakkın kardeşler birliğinin bütün üyelerine de tanınması, yani kardeşler arasında zorba rekabet eğiliminin sınırlandırılması Totemizm'in vazgeçilmez öğeleridir. İlgili yasak ve hükümleri, ahlaksal ve toplumsal bir düzenin kurucu unsuru olarak görmek doğru olmaz mı?

İnsan bireyinin kısa süreye sıkıştırılmış gelişiminde (ontogenez) insanlığın türsel gelişiminin (filogenez) başlıca öğesinin yinelendiği görülür. Bireysel gelişimde de, anne ve baba otoritesi, bunlardan en başta cezalandırıcı güçle donatılmış babanın kayıtsız şartsız otoritesidir ki, çocuğu içgüdüsel dürtülerinin doyumundan vazgeçmeye çağırır, neyi yapabilip, neyi yapmasının yasaklandığını belirler.

Çocukta "usluluk" ve "yaramazlık" diye bakılan şey, ilerde toplum ile süper ego anne ve babanın yerini aldığında, "iyi" ve "kötü", erdemli-erdemsiz diye nitelendirilir, ama bu durumda da, babanın yerini alıp onu sürdüren otoritenin baskısıyla sağlanmış aynı içgüdüsel dürtülerden vazgeçme durumu söz konusudur.

Peki hocam, kutsal ve din arasındaki ilişkiyi açar mısınız? Nedir kutsal olan?

Freud kutsal ile din arasında çok sıkı bir ilişki bulunduğu görüşünü şöyle temellendirir:

"Bizim yüksek değer verip, önemli ve anlamlı bir gözle baktığımız, daha başka nesnelerden ayırıp, vurgulamak için "kutsal" diye nitelediğimiz nesnelerin kutsallığı nerden gelmektedir? Bunun kaynağı kutsal olarak değerli bulunan nesnenin yasak içeren karakteridir. Kutsal denilen şey "besbelli kendisine ilişilmesine cevaz verilmeyen bir nesnedir. Kutsal yasakta pek güçlü bir duygusal vurgunun varlığı seçilir, ama doğrusu bu akli (rasyonel) bir nedene oturtulamaz, çünkü yasaklanmıştır. Bir örnek vermek istersek, bir erkeğin kızıyla ya da kız kardeşiyle insest ilişki kurmasına pek ağır bir cürüm gözüyle bakmanın, bunu başka hiçbir cinsel ilişkiyle kıyaslamayacak kadar ağır suç saymanın hikmeti nedir?

Çok doğal bulduğumuz bu evrensel yasağın, aslında hiç de öyle olmadığını eski Mısırlıların ve onlardan da önce yaşamış bazı kavimlerin hanedan ailelerinde genel adet hükmü olduğu göz önünde tutulunca bir başka açıklama gerekli olacaktır. Mısırlılar dışında Kadim Yunanlıların bazı hanedanlannda da kız kardeşle insest ilişki neredeyse tercih edilen bir durumdur. Tanrılar, hükümdarlar ve kahra-

manlar arasındaki insest ilişkinin bir dönem tarihte itibar görmesi, insest yasağının biyolojik açıklama denemelerini çürütmektedir. Freud'a göre; insest ilişkinin biyolojik olarak neslin devamına zarar verecek sonuçlar doğuracağı biçiminde özetlenen biyolojik kanıt yeterli ve doğru değildir. Böyle bir durum gerçek olmuş olsa ilkel insanların da bunu anlamamış olmaları düşünülemez.

Hatta ilkçağlardan beri Yunan ve Germen efsanelerinde, insestin hiçbir yasağa tabi olmaması bir yana, ortaçağlar ve günümüzde bile aristokratlar sınıfında, evliliklerde soylular arasında, denklik gözetildiği için neredeyse insest derecesine varan akrabalar arası evlilikler sürmektedir. Bu durumdan ötürü Avrupa'nın bir ya da iki hanedana mensup soylularca yönetildiği gerçeği bu tezi çürütmeye yeter. Tarih öncesine ilişkin düşüncelerimiz bizi başka bir açıklamada bulunmaya zorlamaktadır. Olumsuz dışa vurumu insest yasağı ile dile gelen dış evlilik (egzogami) babanın iradesine ve arzusuna uygun düşmekte ve babanın etkisiz kılınmasından sonra da onun iradesinin hükmünü yürütmekteydi. İşte insest tabu'sunda saklı duygusallık, onun akli (rasyonel) bir nedene dayandırılmayışı, yani kutsallığı buradan gelmektedir"

. Babayla ilişki, Freud'un Psikanaliz öğretisinin merkezi kavramı olan Ödipal kompleks içinde saklı bulunan karşıt duygulanım (ambivalans) olgusudur. "Saceré" kökünden üretilen (sacrifice) kutsal kavramı sadece "takdis edilmiş" anlamı dışında bizim yalnızca "melun" ve "menfur" sözcükleriyle çevirebileceğimiz bir anlamı da kapsamaktadır.

"Babanın arzusuna gelince, bu salt dokunulmaması, el üstünde tutulması gereken bir şey değil, aynı zamanda karşıdakini ele verici içgüdüsel bir caymaya zorladığı için

insanı ürpertecek bir nesnedir. Sünnet âdetini ortaya atmayla, Musa'nın kavminin "kutsandığını" işittiğimiz zaman, bu iddiada saklı yatan derin anlamı şimdi daha iyi kavramaktayız. Sünnet, iğdiş etme (kastrasyon) yerini tutup elindeki o katıksız otoriteye dayanarak, ilksel babanın oğullarına zorla benimsettiği simgesel bir işlemdi. Bu simgeyi benimseyen kişi, kendisini o elem verici fedakârlıkla yükümlü kılmasına bakmayarak babanın arzusuna rıza gösterdiğini ilgili tutumuyla (sünnet olarak) açığa vurmuş oluyordu." Yine ahlak konusuna dönersek, din-ahlak ilişkisini de şöyle formüle eder Freud:

"Ahlak kurallarının bir bölümü, toplumun haklarını, bireyin haklarından, bireyin haklarını toplumun haklarından, ayrıca bireyin haklarını, başka bireylerin haklarından ayırmak gibi zorunluluktan doğmuş olup, akli bir nedene dayanmaktadır. Ancak ahlakta bize muazzam, mistik açıdan pek doğal görünen şey, kendisindeki bu özellikleri dinle ilişkisinden ve babanın istek ve iradesinden doğmuş olmasına borçludur."

DİN ve AHLÂK İLİŞKİSİ
TEOSOFİK AHLÂK OLARAK ALEVİLİK

Hocam, ahlak öğretileri hep dinlerden mi doğar? Ahlak, dinsel olmak zorunda mıdır? En eski çağlarda çoktanrılı inançlar din olarak kabul edilebilirse orada din-ahlak ilişkisi nasıl kurulabilir?

Yahudi, Hıristiyan, Müslüman tektanrıcı din geleneği evreni kendi iradesi ile yoktan varlığa getirmiş aşkın (doğa-üstü) bir varlık, yani Tanrı anlayışına dayanır. Bu varlık insanı da yaratmış ve onun için ahlaki davranış kuralları vaz etmiştir. Doğru davranış bu kurallara itaat ve onlara uygun yaşamaktır, onlara uymamak ise kötüdür ve günahtır. O halde ayrıntılarda birbirlerinden ne kadar farklı ahlaki öğütler ve davranış kuralları ortaya koysalar da temelde üç tektanrıcı din, ahlaki iyi ve kötünün kaynağını Tanrı'ya, Tanrı'nın iradesine bağlama konusunda görüş birliği içindedirler; iyi, Tanrı'nın emrettiği; kötü, onun yasakladığı şeydir.

Yani ahlaklı insan Tanrı'nın emirlerine uyar, uymayanlar ise ahlaksızdır...

Tanrı'nın iyi olduğu gösterilebilirse, kabul edilecek olan ahlaki tutum budur. Eğer Tanrı kötü ise böyle bir Tann'nın emirlerine niçin uyulacaktır? O halde bu noktada tektanrıcı dinlerin ahlak geleneği bir ikilem ile karşı karşıyadır. Ya

Tann'nın iyi olduğu varsayılmak yerine ispat edilecektir ya da Tanrı'nın emirleri salt teolojik bir zeminde değil tamamen ahlaki kanıtlara dayanarak haklı çıkarılmaya çalışılacaktır. Ancak bu iki çaba birtakım güçlüklerle karşı karşıyadır: Çocuk ölümleri, günahsız insanların katledilmesi, kötü insanların yanında iyi insanlan da kınp geçiren doğal felaketler, Tann'nın mutlak iyiliğine karşı çıkan güçlü kanıtlar gibi görünmektedir. Eğer diğer seçenek benimsenir ve dinsel ahlak teolojik olmayan bir zeminde haklı çıkanlmaya çalışılırsa bu sefer de kuramın ayırt edici özelliği ortadan kalkmaktadır.

İkinci bir kuramsal güçlük, Tann'nın iyiliğinin kendisiyle ilgili güçlüktür. Bertrand Russel'in haklı olarak işaret ettiği gibi eğer iyilikle kötülüğün ayırt edilmesi ya da belirlemenin kaynağı Tann'nın kendisi (zatı) veya iradesi ise Tanrı'nın kendisi için iyi veya kötü yoktur. Daha doğrusu bu varsayımda *Tanrı'nın kendisi için iyi ile kötü arasında bir fark* yoktur. Bu bakımdan "Tann iyidir" demenin bir anlamı kalmamaktadır. Eğer ilahiyatçılann genellikle iddia ettiği gibi "Tanrı iyidir" denirse o zaman da iyi ve kötünün Tann'nın buyruğuna ve iradesine bağlı olmayan bir anlamı olması gerekir. Onun bu buyruklan vaz etmiş olmasına bağlı olmaksızın kötü değil, iyidir. Ancak bu takdirde de iyilikle kötülüğün (hayır ve şerrin) Tanrı tarafından yaratılmadığını, öz bakımından Tann'dan önce geldiğini kabul etmek gerekir. Bu ise başta kabul edilen öncüle aykırıdır.

Üçüncü bir güçlük, ahlaki kurallann geçerliliğini tanrısal bir kaynağa bağlamayı kabul etmeyen ancak herkes tarafından ahlaklı bir biçimde yaşadığı kabul edilen insanların varlığının ortaya çıkardığı güçlüktür. Şimdi bu tür insanların davranışları karşısında ne yapılacaktır? Onlar açıkça Tanrı'nın varlığını inkâr etmekte, öte yandan ahlaki olarak iyi

kabul edilen davranışlarda bulunmaktadırlar. Onların kendileri kabul etmese de Tann'ya gerçekte inandıklarını söylemek gerçekçi bir açıklama olur mu? Eğer Tann'ya inanmadıklarını kabul edersek o zaman da ahlaki yaşamın kaynağının mutlaka Tann'ya ve onun buyruklarına itaatten geçtiği tezini terk etmemiz gerekmez mi?

Nihayet son güçlük, Tann'nın ahlaki davranışa ilişkin olarak söylediği şeyin kendisinde ortaya çıkmasıdır. Tektanrılı kutsal kitapların içinde emredilen ve yasaklanan şeyler her zaman birbirini tutmamaktadır. Bu dinlerden birini kabul edip diğerlerini reddetmekle de sorun çözülmemektedir. Çünkü sözü edilen din her ne ise onun kutsal kitabında ahlaki olanla ilgili söylenenler de arzu edilebileceği kadar tutarlı ve sistemli bir şekilde ifade edilmiş bulunmamaktadır. Zaten eğer onlar böyle olsaydı aynı tektanrıcı dinin mensuplan arasındaki ahlak konusunda da ortaya çıkan görüş ayrılıklannı, yorum farklılıklarını nasıl açıklamak gerekirdi? Bu görüş ve yorum farklılıklannın ahlaki konularla ilgili olarak ortaya çıktığı da bilinmektedir. Şimdi bu görüş farklılıklannı ortadan kaldırmak için kutsal kitabın kendisine başvurmayı önermek gerçekçi bir çözüm gibi görünmektedir. Çünkü onların kaynağı zaten kutsal kitabın kendisidir. Onların insan aklı ve vicdanın otoritesi ile karara bağlanmasını istemek ise kutsal kitabı kaynak olmaktan çıkarmak anlamına gelecektir.

Peki Alevilik ile İslam'ın önerdiği örnek ahlak arasında nasıl bir ilişki var?

Daha ayrıntılı olarak din-ahlak ilişkisine, bu bağlamda Alevi ahlakının özgünlüğüne girmeden önce şu soruları ortaya atmak, ahlak-din ilişkisini anlaşılır kılmak için gereklidir:

Herhangi bir dinin temel öğretilerinden yola çıkarak bir ahlak anlayışı, hatta daha ileri gidersek belirli bir ahlak kuramı (etik) geliştirmek zorunlu mudur? Bir dine inanmak bir insanın ahlak kurallanna uymasını sağlamak için gerekli midir? Bu iki temel soru çerçevesinde konuyu ele alıp Alevilik öğretisinin özünü oluşturan ahlak anlayışına geleceğiz.

Din olmadan ahlakın da olamayacağı görüşü neredeyse iki bin yıldan fazla bir süre batı düşünce dünyasında egemen bir anlayıştır. Özellikle Hıristiyan teologları ve ahlak kuramcıları, insanlar arası ilişkilerde yürürlükteki tüm iyi tutum ve davranışların Tanrı'dan geldiğini savunurlar. Nihai gerçekler Tann'nın elçileri ve azizleri vasıtasıyla sunduğu mutlak hakikatlerdir. Eğer ezeli ve ebedi olan Kâdir-i Mutlak bir Tann olmasaydı, erdemli bir hayat sürmek de mümkün olmazdı. Hatta erdeme bile gerek olmazdı.

İslam düşünürleri de yaklaşık benzer gerekçelerle (hayır ve şerrin Allah'tan olduğu inancı bunun özetidir) ahlakı dinle temellendirirler. Bu anlayışı eleştiren hatta daha da ileri giderek alaya alan filozof ve düşünürler de şu karşı tezi ileri sürerler: Tanrı'nın insanların iyiliği için koyduğu kurallar olmasa insanlann ahlak kurallarına asla uymayacağı nasıl iddia edilebilir? Hıristiyan ahlakçıların ahlak için Tann inancı zorunluluğunu yine Tanrı inancından hareketle kanıtlama çabası tuhaf bir totoloji değil midir? İlahi kaynaklı teşvikler ve tehditler olmasaydı insanlar öldürmekten, hırsızlıktan ve zina gibi suçlardan daha iyi tutum ve davranış geliştiremezler miydi?

Ahlak için dinin gerekli olduğunu savunan filozoflann görüşlerini de gözden geçirmek, konuyu daha iyi anlamak açısından gereklidir. Daha doğrusu teologların iddialan yeterince ikna edici olmadığı için dinin gerekli ve yararlı ol-

duğunu en kapsamlı şekilde temellendirme girişimi felsefeden gelmektedir. İngiliz filozof John Stuart Mill'in "Dinin Faydası" adlı kitabında bu anlayışı bulmaktayız.

Mili bu denemesinde ahlakın korunması için dine aşın vurgu yapmanın bir yaran olmadığını vurgular. O çocuklara verilen ahlak ve ahlaklılık duygusunu çok katı, eleştirilemez ve sorgulanamaz ahlak kuralları içinde sunmanın, yani ahlakı da din gibi ele alıp ahlak eğitimini bu biçimde sürdürmenin sakıncalanna değinir. Oysa çocuklar için hayırlı olanın, Tann buyruklanyla kendi ana-babalarının buyruklannı ayırt etmeyi öğrenmeleridir.

Mili, dostlarımızın, yakın çevremizin bizim hakkımızda olumlu düşüncelere sahip olması arzusunu (ki bu neredeyse biyolojik bir dürtü gibi beşeri bir olgudur), ahlaklı olmayı sağlayan temel güdü olarak görür. İnsan yapısı kanunlara bir destek, çok daha etkin bir polis, bekçi ve infaz memurlannın yardımcısı olarak dinin bu değeri inkâr edilemez. Bununla birlikte var olan ahlak ilkelerine doğaüstü aşkın bir özellik atfetmek de tehlikelidir. Bu durum bütün ilkeleri kutsallaştınr, onları tartışmaya ve eleştiriye karşı korur ve dogmalaşmalanna yol açar. Sonuçta ahlak sıradan "basmakalıp" bir yapıya dönüşür; asla iyileştirilemez ve asla mükemmelleştirilemez. "İzafi hükümler" en önemli ve gerekli mutlak yargılar haline getirilir. Mili, insanlann Tann korkusuyla ya da sevgisiyle ulaşmış olduğu ahlakı bile sadece bizim saygı duyduğumuz insanların onayı ile değil, buna ek olarak "bizim hayran olduğumuz yaşayan ya da yaşamayan herkesin" hayali onayları ile elde edilebilir olduğunda ısrar eder.

Gelecekteki bir hayat için yapılan vaatleri ve tehditleri kullanan dinler, kişinin ölümünden sonra kazanacaklarını sağlama alır. Bu beklentiler, onun başkalarına karşı sorum-

luluklannı yerine getirirken gösterdiği gayreti kendi kurtuluşunu garanti altına almasına yönelik olmasından ötürü, sağlam bir ahlak anlayışının gelişmesini de engelleyebilir. Ahlakın temel işlevinin, beşeri varlığımızda bulunan bencilliği sınırlandırmak ve özgeciliği (altruism) güçlendirmek olduğu kabul edilir, dinlerin de aynı değerleri vaz ettiği düşünülürse dinin de bu olumlu değerlerin yerleşmesine katkısı olabileceği inkâr edilemez.

Öte dünyada cenneti bulmak için ahlaklı olmak, ahlaklı olmak için de dindar olmak gerekiyor. Bu tez bize uzak değil ama dinden ne kastettiğimize bağlı. Peki hocam, farklı düşünen, daha laik filozoflar yok mu?

Din'in ahlak için gerekliliği bir yana, olumsuz etkilerini vurgulayan ve bu şekilde tektanncı dinleri ağır bir şekilde mahkûm eden seküler (laik) filozoflar ve düşünürler de var kuşkusuz. Bu kamptakilerin görüşlerinin ortak noktalan şöyle özetlenebilir:

Din temelli ahlakın katı ve mutlak yapısı, onun cezalandırma korkusu üzerine vurgu yapmasına yol açar. Yani dinsel açıdan günah sayılan eylem ve davranışların doğuracağı korkunç sonuçlar üzerinde ısrar edilir. Ancak din kurucu peygamber ve azizlerin (İslam'daki veliler) iyiyi sadece iyi olduğu için sevmenin gereği üzerinde durduğu da inkâr edilemez. O büyük dindar kişilerin sırf bu vurgu açısından Sokrates, Aristoteles ya da Spinoza'dan farkları da kalmaz. Başka bir deyişle iyi olana yönelmek ve bunu kuramsal olarak temellendirmek için dine ihtiyaç da kalmaz. Bu kampta yer alan düşünürler en ilkelinden en gelişmişine kadar din adına yapılan vahşiliği, acımasızlığı sayısız tarihsel örneklere başvurarak dinin ahlak için neden gerekli olmadı-

ğını kanıtlama çabasına girerler. Gerçekten de, dinler tarihine kuş bakışı bir göz attığımızda nice kıyımlar ve nice katliamlar görebiliriz. İşte birkaç örnek: Tannlan memnun etmek amacıyla insanları kurban etme geleneği, her ne kadar üç büyük semavi dinde yasaklanmış ise de, dini inkâr edenlerin engizisyon mahkemelerinde diri diri yakılması çok eski tarihte kalmış bir durum değildir. Musevi kanunlan İsrail oğullanna bir şehri ele geçirdiklerinde bütün yetişkin erkekleri ve kadınlan öldürmelerini emreder. Hıristiyanlık ve Ortodoks İslam'daki esirgeyen ve bağışlayan Tann inancı bile inanmayanlara (ya da bu dinleri kabul etmeyenlere) acı çektirme ve onlardan nefret etme yükümlülüğünü teklin etmektedir. Bu inanç adı geçen dinlerin çeşitli mezhepleri arasındaki şiddetli çatışmaları, örneğin Şiiler, Sünniler ve Vahâbiler arasındaki ya da Yunan Ortodokslan, Roma Katolikleri ve Protestanlar arasındaki çatışma ve kıyımlan engellemekte yetersiz kalmıştır.

Savaşın ve nefretin acımasızlığı elbette bütünüyle din yüzünden değildir. Ancak dinler nefreti ve katli neredeyse meşrulaştırmıştır diyebiliriz. Örneğin böyle bir din anlayışı Hıristiyanları Müslümanlara karşı kışkırtmış, Orta Çağ boyunca Müslüman topluluklara olduğu kadar Bizans Ortodoksluğuna karşı işledikleri iğrenç cinayetlerin günahlarını da affedebilmiştir. Bu baskı ve kıyımlar büyük ölçüde dinin özünden yani onun mutlak akidelerinden kaynaklanmaktadır. Her din kendisinin mutlak doğru ve hak olduğu ve Aşkın Kutsal Varlıkla ilişkiyi en doğru kendisinin sağladığı inancını bir iddiaya çevirdiği sürece ona göre diğer bütün dinler günahkâr yanlışlıklarla dolu sapkınlık olacaktır.

Dini ahlak anlayışı meşruiyetin kabulünü içermektedir. Ahlak kurallan Tann buyruğudur, fakat Tann'nın kendisi müstesnadır; adeta kendi keyfine göre başkalarının uyma-

sı için koyduğu kurallara kendisi uymakla yükümlü değilmiş gibi davranmaktadır.

Bu eleştiri ve sorgulamalara herhangi bir teologun inandırıcı cevaplar vermesi neredeyse imkânsız olduğu için modern çağlarda ahlak tartışmalarının rasyonel bir temele dayandırılması felsefenin bir dalı olan etik içerisinde yürütülmektedir. Bu çağdaş etik kuramlarını kısaca gözden geçirmeden önce Alevi ahlakının kendine özgü yapısına göz atalım.

Alevi ahlakından ne kast ediyorsunuz? Yani bir Sünni de Alevi ahlakına uyabilir mi?

Alevilerin tümü tarafından kabul edilmese de (Aleviliği İslam dairesi içinde görenlerin yine İslam ilahiyatına vurgu yapmaları anlaşılır bir durumdur) arkaik özgün Alevi öğretisinin aslında özel bir ahlak sistemi olduğu genel kabul görür. Bu kitabın değişik bölümlerinde vurgulandığı gibi biz de Aleviliği bir ahlaki öğreti olarak görüyoruz. Bunun ne demek olduğuna girmeden işaret etmek gerekir ki Alevi teolojisi, Alevi etiğine dayanmaktadır.

Aleviliğin ahlaki özünü oluşturan "Kâmil İnsan" kuramı çok özel bir teoloji ile desteklenmektedir. Yani Alevi inancı, Alevi ahlakının türevidir. Bu anlamda Alevilik olgusu ahlak ile dini (teoloji) özel bir yapıda bağdaştırır, birleştirir. Ancak Ortodoks İslam anlayışının tam tersi olarak ahlak ilkelerini Allah ya da Tanrı'dan indirmez. Alevi inanç evrenindeki Tanrı (Hakk) tasarımı tümüyle gnostik ve teosofik bir kurgudur. Aynca Ortodoks İslam kelamı gibi mutlak monist değildir. Yani tüm evreni yukandan aşağıya hiyerarşik biçimde yaratan mutlak bir güç anlamındaki Ortodoks dindarlık Alevilikte yoktur. Buna karşılık Alevilikte varlıklar

arasında (var olanlar demek daha doğru) mahiyet itibariyle hiyerarşik bir üstünlükten söz bile edilemez. Tüm panteist anlayışlar gibi Alevi teolojisi de tüm evreni Tanrısallık içeren; Hakk'ın değişik derecelerdeki tecellileri arasında bir üstünlükten çok varoluş anlamında özdeşliği kabul eden bir kozmoloji ve ontolojiye sahiptir. Her nesnenin bir canı (Hakk'a ilişkin bir ruhu) vardır.

Dolayısı ile tüm evren ve bu arada canlı-cansız doğa kutsallık taşır. Bu panteist kavrayış, özellikle İbn Arabi'yi tarif ettiğimiz bölümde çok açık olarak anlatılmıştır. Kendini bilmek üzerinde önemle duran Alevi ahlakı, aslında insanın haddini bilmesi gerektiğine bir vurgudur.

Dünyadaki eylemlerimizi gören ve kaydeden, sık sık dünyaya müdahale eden ve ödül ile ceza vaat eden bir Tanrı kavramı olmayan Alevilik'te günah ve sevap anlayışı da yoktur. "Eline, Beline, Diline sahip olmak" biçiminde özetlenen formüldeki ahlak ilkeleri kuşkusuz Aleviliğe özgü değildir. Hemen tüm dinler bu kuralları vaz eder. Ancak bunlar, Tanrı'dan gelen buyruklar olarak aşkınlık taşır. Yani bireyin doğrudan kendisinden ve toplumsal bir varlık olması anlamında sosyal gerçeklikten bağımsız bir buyruktur bunlar. İnsan-ı Kâmil olmayı hedef edinen ve bu yola (tarikata) girmek için zorunlu koşul olan evlilik ve musahipliği gerçekleştiren ergin bir Alevi birey, tüm eylem ve davranışları bakımından üyesi olduğu "Erenler Cem'ine" karşı yine aynı ahlaki ilkeleri gözeterek yaşamak (üç kural) zorundadır. Tüm tektanrıcı dinlerde bir kötülük olarak kabul edilen insan öldürmek, zina etmek Alevilikte de hiçbir dini ve tanrısal gerekçeye ihtiyaç duyulmadan yasaklanır. Öldürme, zina, çalma tektanrıcı dinlerde kötüdür çünkü günahtır.

Her Alevi birey bu türlü davranışların neden kötü olduğunu birbirinden çok farklı gerekçelere dayandırarak açık-

layacaktır. Söz gelimi öldürmeyi, insan soyunun tükenmesine yol açabileceği için kötü ve olumsuz bulduğunu açıklayan bilimci-modern Alevi'ye rastlanabileceği gibi, yaşadığı toplumun birlik ve bütünlüğünü bozabilecek kan davalarına yol açacağı için sosyal ve rasyonel bir temelde açıklama yapan laik Alevilere de rastlayabiliriz. Ama hemen hiçbir Alevi (eğer asimile olmamış ve öğretiye itikadı sağlam ve yolun gerektirdiği ritüellere bağlı ise) bu olumsuz davranışların kötülüğünü din ve Tann ile gerekçelendirmez. "Kendini Bil" ilkesi de hiçbir aşkın kutsallık taşımayan tümüyle din dışı ve erdemli olmaya dönük bir çağrıdır.

Alevilikte ahlak dine dayanır mı?

Alevilik, kelimenin dar anlamında bir din olmadığı için ahlak normları da dine dayanmaz. Birçok dinde de "Kendini Bil" buyruğu vardır. Bu buyruğun içeriği de teolojik dogma ve dini otoriteler tarafından önceden belirlenmiştir. Kişiye düşen bunlara iman etmesidir. Oysa "Kendini Bil" Alevilikte bir tavsiye ve davet niteliğindedir. Öğretide bu özel türden bilme işinin nasıl yapılacağına ilişkin bazı yollar vardır. Bu yolun inanç önderi olarak Pir ve Mürşitler (bunlara genel olarak Dede denir) kabını genişleterek kendini bilmeyi gerçekten arzu ediyorsa taliplere rehberlik ederler. Ancak bu çağrının içini doldurma konusunda Alevi birey neredeyse sonsuz bir özgürlüğe sahiptir. Yeter ki kendini bilme adına yapıp ettikleri bir "düşkünlük" konusu olmasın. Ayrıca "iyi" olanın ne olduğunun bilinmesi ve benimsenmesi konusunda da otoriter bir belirleyicilik, kısıtlayıcılık yoktur. Söz gelimi ibadet etmek iyidir. Ancak, ibadetin Hakk'a giden yolda tek bir gerçeklik olarak savunulması makbul değildir.

Bizim ibadetimiz Cem'e katılmak, semah dönmektir. Kabul edilmeyen taraflarımızdan biri de bu değil mi?

Cem'lerin formel bir yapısı olsa bile Alevi birey belirli yer ve zaman dilimlerinde yerine getirmekle yükümlü olduğu bir ibadet zincirine tabi değildir.

İdeal ve arkaik Alevilikte itikadı tam olan bir bireyin varoluşunun her anında, her daim Hakk'la birlikte olduğu varsayılır. Bu nedenle özel ibadet ritüelleri bulunmaz. Panteist bir mistik anlayışı içeren Alevilikte Hakk zaten onun kalbinde, gönül köşkünde saklıdır. Şekli ve düzenli ibadet yokluğu yüzünden hemen her tarihsel dönemde Alevi inancını benimseyen kişi ve topluluklar, resmi ortodoks ulema tarafından zındık, sapkın ve dinsiz olarak kabul edilmiş, her türlü baskı ve zulme müstahak sayılmıştır.

Bizi Sünni İslam'dan ayıran şeylerin başında da ibadet şeklimiz geliyor, değil mi hocam?

Haklısın. Alevi ibadeti hemen her bakımdan Sünni ibadetinden çok büyük farklılık gösterir. Her ne kadar Alevilik öğretisinin içinde bulunsa da derecesi ve yoğunluğu birbirinden görece farklı, İslami renkler de vardır. Buradan hareketle, Aleviliğin İslam dairesi içinde bir din olduğunu ileri süren Aleviler de mevcuttur. Ancak inanç ve ibadetine Alevi topluluğu içinden hiçbir otoritenin kanşmaması durumu, bir din olgusu ile nasıl bağdaştınlabilir? Bu noktada sevgili dostum ve Alevilik konusunda en tutarlı ve özgün görüşü savunan Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya'dan şu alıntı ile bu bölümü bağlamak istiyorum:

"Alevilik *bazı* dinsel özellikler gösterse de temel karakteri din değildir. Alevi öğretisinin tüm unsurları göz önüne

alındığında, Aleviliğin müdahale ettiği, düzenlediği, yaptırımlar uyguladığı, kurumlar geliştirdiği alanların özellikle ve öncelikle ahlaka ait alanlar olduğu gözlenir. Öğretinin en sıkı örgütlenmiş, dışlaştırılmış bölümleri hep ahlak alanında karşımıza çıkar. Kuşkusuz din ve ahlak arasındaki sıkı ilişkiden dolayı bunun dine dayalı bir ahlak sistemi olduğu savunulabilecektir. Ancak öncelikle ahlakın dine dayanmak zorunda olmadığı çok açıktır. İkinci olarak, böyle bir ilişki zorunlu olsa da bu durumda Alevi ahlakının dayandığı bir din, referans olarak gösterilmek zorundadır."

Burada artık şu sonuca ulaşmış bulunuyoruz: Etik özerktir. Herhangi bir dini öğretiye bağlı değildir. Etik kuralların asli doğası ki bunlar hangi dini otorite tarafından söylenmiş olursa olsun herhangi bir dinin rehberliğine ihtiyaç duymaz. Dini inanç yönünden arasında farklılıklar olan insanlann ahlaki ilkeleri arasındaki büyük benzerlikler şaşırtıcı olmamalıdır. İnsanlık tarihinde din ve ahlak iki ayrı nehir gibidir; bazen yan yana birlikte akarlar, bazen birleşirler, bazen ayrılırlar, bazen birbirlerinden tamamı ile bağımsız görünürken, bazen de bağımlı görünürler. Yalnız ahlak, yaşamakta olan herhangi bir dinden, belki de bütün dinlerden daha kadimdir. En basit canlılarda bile bir ahlak kuralı bulmak mümkündür, buna insanlarda gördüğümüz zaman söylediğimiz gibi, bir tür ahlaki davranış da diyebiliriz.

VAHİY-AKIL TARTIŞMASI

Hocam İslam'da felsefenin konumunu tartışırken Mu'tezile ile başlayan felsefe-teoloji ilişkisinin sonraki dönemlerde de devam ettiğinden söz etmiştiniz. Vahiy-akıl tartışmaları ileri dönemlerde nasıl gelişti?

Din/felsefe ilişkileri her zaman çatışmalı ve birbirini reddetme derecesine varacak kadar kavgalı geçmiştir. Genel uygarlık bağlamında bakıldığında, bu tartışmalar özellikle tektanrıcı, vahye dayalı, kitaplı dinler ortaya çıktıktan sonra görülmeye başlamıştır.

Neden tektanrıcı? Çoktanrıcılar felsefecilerle iyi mi geçinmiş?

Çoktanrıcı ve pagan kültürlerde böyle bir çatışmaya rastlanmaz. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi; Antik Grek kültürüyle yani M.Ö. 5. yüzyıllarda gelişen felsefenin karşısında yerel ölçekli ve sınırlı bir topluluğun (Yahudi kavmi) tektanrıcı Musa dinini saymazsak rakip, soyut bir Tanrı merkezli ve tüm dünyaya açık, evrensel hakikat iddiasında bir din mevcut değildir.

İkincisi; Roma İmparatorluğu'nun gelişiminin en yüksek noktasına kadar, antik dönemin dünyasını merkezi bir iktidarla yönetecek bir dünya devleti yoktur. Hıristiyanlığın gelişip bir devlet dini hem de döneminin en güçlü devle-

tinin resmi dini olmasından sonra felsefecilerle kilise arasında çatışmalar başlamıştır.

Dinlerin ve felsefenin amaçları ortak değil mi, neden bu çatışma?

Felsefenin doğuşundaki iddia, evreni ve varlığı, varoluşun anlamını kavramanın sistematik akli bir çaba ile mümkün olduğudur. Hakikat bilgisi ve bunun sağlayacağı mutluluk ve erdemli bir yaşam, ilk dönem felsefesinin asli konularıdır.

Tektanrıcı dinler de aynı amacı güderler. Varlığın ve varoluşun tek ve ilk nedeni ve evrenin yaratıcı ve düzenleyicisi Tanrı'nın varlığına olan inanç ve bu tek Tannlı "evren" tasarımının peygamberler vasıtasıyla insanlara sunulması sonucu, bu bağlamda oluşan öğretinin yazıya geçirilerek birer kitapta toplanması tektanrıcı dinlerin oluşumunu anlatır. Kurumsallaşan bu tektanrıcı dinler de aynen, felsefenin yapmak istediği gibi, insanın bütün yaşamını, yaşama tarzını belirleyen duygu, düşünce ve inançlarını düzenlemek ister. Ancak felsefeden farklı olarak aklın yerine hakikatin kaynağı olarak Tanrı'yı koyar. Felsefenin (özellikle metafizik ve ontoloji, hatta etik de buna dâhildir) önermeleri ve yaptığı temellendirmeler göreceli ve sorgulamaya açık esnek iddialardır. Oysa tektanncı dinler mutlak hakikatin temsilcisi olma iddiasıyla katı ve sorgulanamaz önermeler vaz ederler.

Mutlak hakikatin bilgisini taşıma iddiası tüm tektanrıcı dinleri otoriter kılar. Sınırları belli ve mutlak aşkınlığı kavrama açısından yetersiz olan insan aklının karşısına tüm tek tanrıcı dinler katışıksız imanı koyar. Aklınca hakikati araştıran bu zavallı filozoflar, teologlar nezdinde acınacak aciz

yaratıklardır. Amaçlan, benzer de olsa hakikati temsil konusunda felsefe ve teoloji her zaman rakip kardeşler olarak varlığını sürdürür.

Peki felsefe ile teolojiyi bağdaştırma çabaları yok mudur?

Vardır. Bu çabalann ilk örneklerini Hıristiyanlık tarihinde erken dönemlerde görüyoruz. Teolojik önermelerle, Platon ve Aristoteles'den hareketle, felsefi hakikat arasında bir uzlaşma ve bu iki rakip düşünme tarzını birleştirme çabaları da görülmüş ve Hıristiyan teolojisini önemli ölçüde beslemiş akımlar ve okullar olmuştur. Buna en iyi örnek neo-platoncu Plotinos sayılabilir. Ayrıca resmi Hıristiyan doktrini açısından heretik ilan edilen ilk gnostikler (örn: Marcion) buna iyi bir örnek teşkil eder.

İslam dünyasında da benzer bir durum olmuş mudur?

Evet, aynı çabayı İslam dünyasında da görüyoruz. Bunu yapan İslam bilginleri ki birazdan daha ayrıntılı tanıtacağım, İslam'ın artık bir dünya dini olduğu ve İslam devletinin Asya steplerinden İspanya'ya kadar geniş bir egemenlik kurduğu 10-11. yüzyıllarda ortaya çıkar. Biz burada daha ziyade İslam dünyasında görülen teoloji-felsefe ilişkileri bağlamında ilk İslam filozofları (kelamcılar) olarak bilinen Kındi, Farabi, İbn-i Sina ve son olarak İbn-i Rüşd'den söz edeceğiz. İslam kelamcılarının sonuncusu ve mükemmel temsilcisi olduğu kabul edilen İbn-i Rüşd'ün görüşleri biraz daha ayrıntılı olarak tanıtılacak, tek tek diğer kelamcıların fikirleri ayrıntılı olarak tartışılmayacaktır.

Konuya girmeden önce, felsefenin hangi ihtiyaçtan doğduğu ve nasıl geliştiğine ilişkin kısa bir özet, din-felsefe kavgasını anlamak için gerekli olacaktır.

İnsanlar en eski çağlardan beri bilme-tanıma yetileri (beyin) sayesinde hem kendi varlıklarının hem de kendilerini çevreleyen evrenin (ya da daha kısıtlı parçası olan doğa'nın) farkında idiler. Duyulan ile algıladıkları dış dünya hakkında ilk bilgileri elde ediyorlardı kuşkusuz. Ancak bu bilgi edinme işlemi aktif bir zihinsel çabadan ziyade, temaşa özellikliydi, adeta bir çocuk gibi şaşırarak, korkarak, kimi zaman dehşetli bir hayranlık duyarak seyrettikleri-gözledikleri dünya hakkında kalıcı izlenimler beyinlerine yerleşiyordu. Hayatta kalmak ve türünü sürdürmek açısından sadece pasif bir gözlemci olmayan ilk insan atalarımız ilkel aletleri ile doğaya müdahale ediyor, geliştirdiği teknoloji (ki, gözlem ve deneme-yanılma ile biriken bilgi parçaları sayesinde ateşi bulmak, tekerleği icat etmek, taş aletleri silah olarak kullanmak, çanak çömlek vb.) ile hayatta kalma becerisini gösterebiliyordu. Zamanla bu bilgilerin kaynağı üzerinde düşünme, yani var olanlar ve olup bitenler hakkındaki bilgilerin ne türden fikirler olduğunu sorgulamaya başlayan insanoğlu, böylece sistematik düşünme yeteneğini de elde ediyor ve onu giderek geliştiriyordu. Bu, felsefenin ortaya çıkışıdır. Duyulanyla algıladığı dünya hakkındaki bilgilerine henüz netlik taşımayan bilgiler de eklenince, bilginin bu iki kaynağını bütünleştirme işlemi diyebileceğimiz sistematik akıl yürütme ile felsefe kurulmuş olur.

Bu anlamda ilk filozof kimdir hocam?

M.Ö. 7. yüzyılda Thales, doğa olayları üzerinde sistematik düşüncenin ilk örneği olan felsefeyi kurar. Fiziksel doğa

gözlemleri ve doğal olgular hakkında bütünlüklü bir kuram geliştiren Thales'te felsefe bir tür doğa bilimidir. Bundan sonra ilk yüzyıl içinde şu sorular ortaya atılır: "Bu dünya (evren) nasıl ve ne için var olmuştur?", "Varoluşun anlamı nedir?" Bu sorulara cevap olarak bir ilk neden (arke) icat edilmiştir.

Hocam cehaletimi bağışlayın ama ilk filozof ünlü Sokrat değil midir?

Bir bakıma haklısın. Eğer Thales'i felsefeden çok doğa biliminin kurucusu olarak düşünürsek ki Thales de kendisini bugünkü anlamıyla "fizikçi" olarak görür. Ancak bilgin yine eksik. Çünkü Sokrates öncesi Parmanides, Anaksimenes, Herakleitos gibi çok etkili felsefeciler vardı ve bunlara genel başlık olarak "sofist"ler deniliyordu.

Şimdi bizim amacımız felsefe tarihini özetlemek değil. Tekrar felsefenin doğuşuna dönersek felsefenin çekirdeğinin metafizik olduğunu görürüz.

Metafizik deyince tüylerim ürperiyor hocam, çünkü biz Alevilerin çoğu pozitif bilime ve maddeci görüşlere eğilimli insanlarız. Bu yüzden fizik dururken onun ötesi ya da üstü gibi kavramlardan pek hoşlanmayız.

Dur hele. Bu kadar kestirmeci ve genellemeci olma. Bilime inanç elbette saygıdeğer bir tutumdur. Ancak insan varlığı sadece gerçeklik hakkında sorularla yetinen bir akıl varlığı değildir. Biraz sabredersen felsefenin ne olduğunu ve neden en temel insani bilme etkinliği olduğunu göstermeye çalışacağım.

Görünen, fiziki âlemin ötesinde ve üstünde görünmeyen, algılanmayan ancak sezilebilen ve mantık öncesi bir ilk neden fikri metafiziği doğurmuştur. 5. yüzyıl Yunan düşüncesi bu soruyla uğraşırken Sokrates okulu, dikkati insani varoluşa çekmiş ve "İnsanın evrendeki varoluşunun anlamı nedir?" diye sormaya başlamıştır. Antik filozoflar, evrenin ve varlığın ilk nedeni ve anlamı sorusunu bir yana bırakıp daha somut, güncel hayata dair sorularla uğraşmıştır. İyi-kötü (ahlak) nedir? Güzel-çirkin (estetik) nedir? Doğru-yanlış (epistemoloji) nedir? Ve erdem-mutluluk-özgürlük gibi soyut kavramları sorgulayarak felsefenin tüm dallarını sistematize etmeye başlamışlardır.

Tüm zamanların en büyük filozofu olarak kabul edilen Platon (M.Ö. 5. yüzyıl) 'iyi' kavramından yola çıkarak sürekli bir oluş ve değişme içindeki fiziksel nesneler dünyasının dışında hiç değişmeyen ve kendisiyle özdeş, asıl gerçeklik olan "idealar"ı formüle etmiştir. Bundan hareketle nesneleri (şeyleri) bu idealar alemine göre oluşturan, yaratan ve evrene bir düzen getiren (kozmos) aşkın bir ilke olarak Demiurgos'un varlığını tasarlamıştır. Bu bir anlamda aşkın, ilahi bir mutlak varlık anlamında bir ilk tektanrı düşüncesinin öncülü sayılabilir.

Bildiğim kadarıyla Hıristiyanlar için en makbul filozof Aristo'dur. En çok onun adı anılır, değil mi hocam?

Evet, haklısın. Platon'un "Akedemia" adlı okulunda yetişmiş olan Aristoteles de benzer bir akıl yürütme ile idealar yerine, her nesneye biçimini veren, onları var kılan bir ilk neden olarak "form" kavramını ileri sürmüştür. Bu iki anlayış, insan aklından yola çıkan ve yine insan zihninin en önemli organı (Aristoteles buna mantık der) mantık ile el-

de edilen, dinsel nitelikli olmayan bir aşkınlık (metafizik) öğretisi olarak "soyut Tanrı" fikrine varışın temel dayanaklandır. Bu nedenle Hıristiyan ilahiyatçıları hatta İslam teologları da sıklıkla Aristoteles'e göndermelerde bulunurlar.

Bu nedenledir ki, bütün tektanrıcı dinlerin teologları, Platon ve Aristoteles ile ya hesaplaşmak ya da onlardan farklılıklannı göstermek için yine bu iki dev filozofun kavramlanna başvurmak zorunda kalmıştır. Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimleri ve bu kanıtlan akla dayandırma çabaları felsefe dışında hiçbir biçimde mümkün olmamıştır. Bu yüzden her üç dinin teologlan ya imanı yeterli bulup felsefenin sorularından kaçmaya ya da felsefeyi tevil ederek teolojiyi temellendirmeye çalışmıştır.

İlk defa olarak Jesus'un (İsa) çağdaşı Yunanlı İskenderiyeli Phillon, Tevrat'ı, Platon'un Metafiziği ve buna dayalı etik öğretisini temel alarak Tevrat'ı yorumlama denemesi ile Teoloji ve Felsefeyi yan yana getirmiştir. Ancak dinler tarihi bu doğrultuda yani felsefe ile teoloji arasında bir barış ve karşılıklı etkileşim üzerinden yürümemiş, tersine dinler, insana ve o ana kadar özgürce ve sınırsızca kullandıkları düşünme yetisini (akıl yürütme ve mantık) bir kenara bırakmayı ve sorgusuzca imanla yetinmek gerektiğini dayattığı için bu iki alan arasındaki mücadele adeta savaşa dönüşmüştür.

Sokrates'in, Atina'nın Tanrılarına saygısız olduğu ve gençliğin ahlakını bozduğu gerekçesiyle baldıran zehri içerek ölüme mahkûm edilmesi, felsefenin ilk şehidi olarak anılmasına yol açmıştır.

M.S. 3. yüzyılda Hıristiyanlığın, Roma devlet dini olmasıyla baskı daha da artmış ve 5. yüzyılda Agustinus ile felsefe neredeyse tümüyle susturulmuştur diyebiliriz.

Peki hocam izninizle İslam dünyasına gelebilir miyiz?

Galiba sözü çok uzattım. Gelelim İslam uygarlığında akıl-vahiy ilişkisine. İslamiyet'in doğduğu coğrafyada zaten köklü bir felsefe geleneği olmadığından İslam teologları açısından felsefi bir direnç ya da tehdit, güçlü olarak söz konusu olmadığı için hakikatin temsili rolü neredeyse mutlaklaşmıştır. Ancak Mu'tezile Okulu ile İslam kelamcıları neredeyse iki yüz yıl sonra karşı karşıya gelmiştir. İlk İslam rasyonel filozofları olarak bilinen ve daha önce sözünü ettiğimiz Mu'tezile Okulu'nun devamı niteliğindeki bu dört büyük filozof da İslam Dünyasında büyük bir saygınlık elde etmişlerdir.

Kimdi bu filozoflar? Gerçekten bunlar modern anlamda filozof olarak kabul edilebilir mi?

Kimler olduğunu kısa özetler halinde anlatacağım. Ancak baştan kişisel kanaatimi soruna cevap olarak söylemem gerekirse onları gerçek filozof olarak kabul etmek mümkün değildir. Onların hemen hepsi de teolojiyi felsefeyle temellendirmeye çalışan üstün nitelikli düşünürlerdir. Nitekim görüşlerini anlatınca sen de bu görüşüme katılacaksın.

Temel dogmaları Hıristiyanlığa nazaran daha akla uygun olan İslam "nass"ları (dogma) ve şeriatı ile Platon ve Aristoteles felsefesinin karşıtlık taşımadığı, tersine yüksek bir uyum olduğu özellikle İbn-i Rüşd tarafından ileri sürülmüştür.

İbn-i Rüşd'ün eserleri, Avrupa'da yeni gelişmekte olan Skolâstik Okulun teologları içinde çok önemli bulunmuş ve bir bakıma Hıristiyan Skolâstiği'nin kurucusu olarak Aristoteles'i, Batı'ya yeniden tanıtmıştır. Bu büyük dört İslam dü-

şünüründe de ortak nokta felsefenin, teolojiye destek vermesi ve dini dogmaların iyice imana yerleşmesinde yardımcı araç rolü görmesi bakımından felsefenin ikincil derecedeki önemidir. Gazâli'nin, radikal bir biçimde felsefeyi mahkûm etmesi ile İslam dünyasında felsefenin yeri artık hiç kalmamıştır.

İslam dünyasında akıl ve vahiy tartışması biçiminde açığa çıkan teoloji-felsefe karşıtlığı, hangi dönem ve hangi koşullarda ortaya çıkmıştır?

Muhammed Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelerin getirdiği sorunlar, akıl ile vahyin özü ve konumuna ilişkin tartışmaları da başlatmıştır. Yeni yeni şekillenen İslam Hukuku (Fıkıh) ve Kelam Okulları ortaya çıkmış ve bu okullarda akıl-vahiy ilişkisi en esaslı tartışma konusu olmuştur. İslam Devletinin genişlemesi ile özellikle Suriye-Irak-Mısır ve İran'ın İslamlaştırılması süreci Müslümanların İslam dışı inanç toplulukları içinde özellikle Hıristiyanlık, Mani, Mazdek ve Zerdüşti inançları canlı olarak yaşayan İran halklarıyla temasa geçirmiştir. Emeviler'den sonra Abbasi döneminde başkent Bağdat, o dönemin kültürel, ekonomik ve entellektüel etkinliklerin en canlı olduğu bir Dünya başkenti olunca Eski Yunan düşünceleri ve Helenistik felsefe okullarının Süryaniler vasıtasıyla bazı eserleri Arapçaya tercüme edilmiş ve başta Platon, Aristoteles ve Pilotinos olmak üzere Grek felsefesi İslam dünyasına katılmıştır.

Daha önceleri herhangi bir sağlam felsefe geleneği olmayan ve "iman" ile yetinen Müslümanlar arasında yeni ortaya çıkan rasyonel ama mahcup felsefi denemeler niteliğindeki Mu'tezile Okulu, dönemin Abbasi halifelerinden

bazıları (başta Me'mun) tarafından korunup himaye hatta devletin kimi zaman resmi doktrini olacak kadar etkili olabilmiş ise de genel olarak ulema ve fakih'ler tarafından şeriata, yani Allah'ın vahyi bilgisine karşı dinsizlik, sapkınlık ve küfr olarak damgalanmaktan kurtulmamışlardır.

Selefiye, Eş'ari Kelam'ı ve Gazali bu cephede yer alırken, El-Kındi, İbn-Sina, Farabi ve son olarak ta İbn-Rüşd, yani Meşşailer olarak bilinen filozoflar da ayn bir kanatta yer almışlardır. Gazali, önemi nedeniyle aynca ele alınacaktır, çok yönlü ve eklektik bir yaklaşımla felsefecilerin terim ve kavramlarıyla bu kanadı ve dolayısıyla felsefeyi mahkûm etmiş ve ana akım İslam da içtihat kapısını kapatmıştır.

Ehl-i Sünnet hadisçiler ve bir grup fukahanın (Fıkıh alimleri) şiddetli hücumlarına rağmen Mu'tezile'nin "tevhid ve adalet" konusundaki ilkeleri vaz ediş tarzı, İslam dışı inançlara karşı rasyonel yoldan İslam'ı savunma çabalan ve peygamberliğin gereği ve Kuran'a uygunluğunu kabul etmeleri El-Kındi ile iyice sistematize edilmiştir. Kındî, akıl-vahiy ilişkisini bir uzlaştırma yaklaşımı ile ele almış, böylece akıl ile vahyi; felsefe ile dini çatışmasız birliktelik olarak görmüştür.

Kindi'yi ilk İslam filozofu olarak görüyorsunuz anladığım kadarı ile, nedir O'nun görüşleri?

Kindi'ye göre akli (yani insani) bir bilme türü olan felsefe ile ilahi bilgi olan vahyin uzlaşması üç temel noktada mümkündür:

Felsefe ile din aynı konu ve gayeye sahiptir. O'na göre, felsefenin konusu, hakikatin bilgisidir. Bu da temel olarak Allah'ın gerçek anlamda bilinmesidir. Bu bilgi gerçek ahla-

ki bilgiyi de içerir. Dinin konusu da esasta bundan farklı değildir. Her ikisi de pratik hayatta erdemin elde edilmesi ve dünya ile ahiret mutluluğunun kazanılması açısından da amaç birliği içindedir.

Felsefe ile dinin her ikisinde de, hakikat temeldir. İnsanın doğası gereği "bilen" bir karakter arz ettiğini belirten Kindi, insan varlığının en önemli gücü ve yetisi olan düşünmenin ya da aklın, belirli bir işlemden (kastedilen mantık kurallarına uygun akıl yürütmeler) sonra gizli olan hakikatin gerçeklik haline gelmesini sağladığını ve varlığın çeşitli tezahürlerine ilişkin bilgi doğuracağını ileri sürer. Bilgi, bilen öznenin (suje), bilinen (obje) ile belirli bir türden örtüşmesi sonucu ortaya çıkar. Bu yönüyle bilgi, kanaat ve zan'dan üstündür. Vahiy bilgisi de kesin olarak hakikati ifade etmektedir.

Ancak bu bilgi, akli olandan farklı olarak, Allah'ın ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. O halde peygamberin Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verileriyle ya da felsefi bilgi ile uyumludur. Ancak akıldan yoksun olanlar ya da cahiller bu gerçeği inkâr edebilir. Bununla birlikte dini hakikatin dilinin inceliklerine vakıf olmak ve gerektiğinde yoruma (te'vil) başvurmak bu gerçeği görenler için bir zorunluluktur. Aksi halde dinin gerçeğini tam olarak kavramak mümkün olmayacaktır. Felsefe ile dinin her ikisinin de hakikati ifade ettiğini açık ve net bir biçimde ortaya koyan Kındi, kendisinden sonra gelen Farabi, İbn-Sina ve İbn-i Rüşd'ün aksine vahyi bilgiyi veciz, açık seçik, kapsamlı ve kestirme olma bakımından akli bilgiden üstün tutmaktadır. Hatta, daha da ileri giderek, bu tür nitelikleri taşıyan bir bilgiyi (vahiy) herhangi bir insanın, ne kadar zeki ve bilim sahibi olsa da ortaya koyması mümkün değildir. Beşeri kudretin bunun bir benzerini ortaya koyması imkânsızdır.

Uzlaşma noktası, Felsefi bilgiyi talep etmenin mantıki bir zorunluluk olduğu gerçeğidir. Kındi'ye göre felsefenin gerekli ya da gereksiz olduğu iddialan kaçınılmaz olarak akli gerekçelerle temellendirilmek zorundadır. Gereksiz görenler de bu iddialannı ispat etmek için kullanacaklan her ispat denemesi felsefe alanının içinde yer almak anlamına geleceği için inkârcıların da felsefeden kaçması olası değildir. O halde felsefe ile dinin uzlaştığı bu açıdan da açıkça ortaya çıkar.

Peki İslam dünyasında büyük övünç kaynağı olan Farabi ne diyor?

Farabi'de de temelde bir uzlaştırma sorunu olarak ortaya çıkan akıl-vahiy/felsefe-teoloji meselesi, onun kurduğu felsefenin temel unsurudur. Ancak Farabi'nin bu uzlaştırma girişiminde felsefeye öncelik ve ağırlık vererek bir tür felsefi bir din ya da dini bir felsefe kurma niyetini basitçe bir entelektüel çabadan ibaret görmemek gerekir. Döneminde ortaya çıkan dine karşı tutumların özellikle peygamberlik konusunu kabul etmeyen ve vahyi inkârcı anlayışların iddialarını çürütmek ve nübüvvet gerçeğini rasyonel bir biçimde açıklamak amacıyla gayet pratik ve somut bir amacın da rolü olmuştur.

Farabi'ye göre felsefenin görünüşte farklı disiplinleri içermesi onun bir ve tek olduğunu görmezden gelmemize yol açmamalıdır. Filozoflar arasında temel görüş aynlıklarının olamayacağını, aslında felsefenin bir birlik (bir tür tevhid) olduğunu kanıtlamaya kalkışır. Bu birlik sağlandıktan sonra Farabi de aynen Kındi gibi konu ve amaç bakımından din ile felsefenin nasıl uyuştuğunu gösterir. Her ikisi de Hakikat bilgisidir. Felsefe gibi dini de teorik ve pratik

olmak üzere ikiye ayıran Farabi, felsefe ve dinin teorik kısmının konularının temelde varlıkların ilk ilkesi olan Tanrı, pratik kısımların konusunun ise ahlak ve siyaset yani genel olarak mutluluğa götürecek bireysel ve toplumsal davranışlar olduğu görüşündedir.

Konu birliği gibi, farklı şekillerde ifade edilse de, felsefe ile din, aynı konu ve gayeye sahip olduğu gibi, aynı hakikati de ifade eder. Bu nedenle aralarında rekabet ve muhalefet yoktur.

Beşeri ve akli bir çabayla belli bir yöntem (mantık) ve belli aşamalardan geçirilerek kesin bir biçimde elde edilen felsefi bilgi ile peygamberin imgelem gücüyle belli bir nitelik kazanan vahyi bilgi, kaynak itibarıyla aynı yerden gelmektedir ki bu, "faal akıl"dır. Dinde ortaya konanlar esas itibarıyla felsefi hakikatlerin temsili olarak ifade edilmiş şekli olduğu görülmezse din ile felsefe uyuşmaz gibi anlaşılır. Farabi'deki uzlaşmada Kındi'nin tersine, dini bilgi felsefi bilginin altındadır ve öncelik felsefededir.

Felsefe ile din arasındaki tek fark, hakikat bilgisinin vaz ediliş, ifade edilişine ait bir konudur. Yüksek kültürlü tabakalara (havas) hitap eden felsefenin aksine din, esasen geniş halk kesimlerine (avam) yönelmektedir. Bu nedenle dini getiren peygamberlerin eşsiz imgelem ve sezgi gücü ile ortaya koyduğu hakikati, mecazlar, meseller ve değişik simgesel anlatımlarla besleyerek eğitim ve kültür düzeyi düşük toplumsal katmanlara iletmek gerekir.

Yüzeyden bakışla felsefe ve din arasında bir uyumsuzluk ve çelişki olacağı zehabının, din dilinin kavranarak felsefi yorumla giderilmesi kolayca mümkündür.

İbn-i Sina'nın, modern tıbbın babası sayılan bu filozofun diğerlerinden farkı nedir?

Farabi'nin tersine, dine ve vahye öncelik, üstünlük atfetmek gerektiği düşüncesi ile İbn-i Sina, felsefenin teorik ve pratik hakikatlerinin aslında din tarafından daha önce ortaya çıkanıldığını, felsefenin bundan yararlandığını ileri sürer.

İslam kelamcıları arasında en büyük üstad olarak kabul edilen Endülüs kökenli İbn-i Rüşd (1126-1198), düşüncelerini geliştirdiği sıralarda koyu şeriat yanlısı Eş'ari kelamı ve Gazali'nin filozofları mahkûm eden görüşleri İslam dünyasında etkinliğini sürdürüyordu.

Meşşai felsefesinin son büyük ustası İbn-i Sina'nın 1037'deki ölümünden sonra İslam felsefecileri dönemi de kapanmış, İslam dünyasının doğusunda rasyonel düşünce neredeyse tüm meşruiyetini kaybetmiştir.

Batı İslam dünyasının görece özgür fikirli ortamında yetişen İbn-i Rüşd, Hikmet bilimi denen felsefeye son şeklini vermiştir. Aristoteles felsefesinin akılcı yorumunu benimseyen Meşşai Okulu son temsilcisi İbn-i Rüşd ile en olgun düzeyine erişmiştir. Genel olarak felsefenin din karşısındaki durumunu ele aldığı Faslu'l Makal'da İbn-i Rüşd, hiçbir dini dogmayı inkâr etmeden, felsefe, ilim ve akıl ile şeriat, Allah, vahiy (nakil) gibi konulan ele almış ve özellikle de hakikate ulaşma yolu ile felsefenin (hikmet) şeriat karşısındaki konumunu belirleyen te'vil (yorum) üzerinde durmuştur. Bütün bunlan yaparken din ile felsefenin (şeriat ile hikmet) nasıl bağdaştırılması gerektiğine dikkat çekmektedir. El Keşif adlı eserinde, Eş'ari kelamının ve kendinden önceki Meşşai filozoflarının (Kındi, Farabi ve İbn-i Sina) giriştikleri te'viller yüzünden şeriat etrafında meydana gelen ve aslında hem şeriata hem de felsefeye zarar veren tutumlan şeriatın belli başlı konuları (Allah'ın varlığı, Vahdaniyet,

Nübüvvet, Allah'ın sıfatları ve fiilleri) çerçevesinde ele almakta ve sözlerine yine 'te'vil'in nasıl yapılması gerektiğini ele alarak son vermektedir. İbn-i Rüşd de önceki filozoflar gibi dindar bir düşünürdür. Çağdaşı sayılabilecek Hıristiyan dünyasının en büyük teologu olarak kabul gören Aquinolu Thomas gibi imanı esas alan ve felsefi akıl yürütmenin zorunluluğunu da kabul eden bir filozoftur.

İbn-i Rüşd de, bir yandan din karşısında ve dinin sunduğu "ilahi hakikat"in (vahiy ve buna dayalı şeriat) hüküm sürdüğü bir ortamda, insanın aklına, mantığına ve onunla özdeş gördüğü felsefeye bir yer, bir dayanak noktası ararken dinin çok başka bir bağlamda çok başka amaçla önerdiği "düşünme" (istidlal/akıl yürütme) ilkesine sarılmış ve bunu felsefeye yakınlaştırmak isterken dini bambaşka bir çehreye sokmuştur. Diğer yandan özgür düşüncenin sınırsız hareket alanı felsefenin yalnızca Aristoteles'in mantığıyla desteklenmiş metafizik boyutunu almış ve bunu, dinin nass'larını (şeriat) destekleyecek bir şekle büründürmüştür. Ve böylece İbn-i Rüşd'ün Hikmet'i (felsefe) öncülleri Farabi ve İbn-i Sina'da olduğu gibi, gerçek felsefenin çok uzağına düşmüştür. Aslında bu durumu İbn-i Rüşd'ün şu sözleri gayet açık bir biçimde dile getirir: "Hikmet, şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan cevher ve yaratılışları itibarıyla yekdiğerini seven hikmetle şeriat..." Başka bir yerde şunu söyler: "Felsefe, kabiliyetli ve zeki şahıslara hikmet'i öğreten özel bir yoldur. Bütün hak dinler, halkın anlayabileceği ölçüde hikmet'e temas etmişlerdir." Yine aynı kitabın başka bir yerinde şeriat-hikmet ilişkisine dair sözleri: "Şeriati iptal etme, ahlaki ve ameli faziletleri geçersiz kılma maksadı peşinde koşan ve bu dünyadaki haz ve lezzetten başka haz ve lezzet yoktur diyenler zındıklar yani materyalistlerdir. Şeriata bağlı olan-

lar da, hükema da böylelerinin katli konusunda şüphe etmezler."

Aristoteles metafiziğini felsefe olarak gören İbn-i Rüşd, Aristoteles'in "içinde yaşadığımız nesneler dünyasına şimdiki biçimini veren öncesiz ve sonrasız bir ilk hareket ettirici tinsel bir ilkenin varlığı fikrini kabul etmekte ve onu varoluşun nedeni olarak Allah'la özdeşleştirmektedir. İbn-i Rüşd, Aristoteles metafiziğinin bu soyut kavramsal kurgusunu İslam'ın sunduğu; var olan her şeyin sebebi "Allah" önermesi ile somutlamış, bir bakıma İslam'ın "yalnızca inanın" diye sunduğu bu önermeyi, Rüşd, Aristoteles'e dayanarak düşünmenin temel aracı akıl ile pekiştirmiştir. O'na göre, "felsefe, varlıklan tetkik etmek ve bu varlıklann Allah'a nasıl delalet ettiğini, yani varlıklann var olması cihetinden Allah'ın delili olduğunu araştırmaktır. Bu araştırma (san'at), ne kadar mükemmel olursa ve varlıkları ne kadar iyi bilinir ve tanırsa Allah hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Buna göre, insanların en zekisi, en üstünü ve dürüstü olan, hâkimlerin (filozoflar, hikmetle uğraşanlar) varlıkların en üstünü Allah hakkında bilgi sahibi olmaktan mahrum etmek anlamına gelen felsefenin toptan yasaklanması büyük bir zulüm ve haksızlıktan başka bir şey değildir." İbn-i Rüşd, daha önce gelip geçmiş bütün millet-lerin varlıklar üzerindeki düşüncelerini ve burhan (sezgisel tümel bilgisi) yolu ile vardıkları sonuçları öğrenilmek gerektiğini söyleyerek şöyle devam eder: "Bu sözlerden hakka uygun olanları, onlardan alır, hakka uygun olmayan varsa buna da dikkati çekeriz. Buna karşı başkalarını uyarırız. Fakat kendilerini (eski filozoflan) mazur görürüz."

Eski filozofların, kendilerini hidayete erdirecek, irşad eden bir peygamberi olmamış ve onlar, sırf akıllanna dayanarak bu sınırlı bilgilere ulaşabilmiştir. Bu nedenle onlar

mazur görülebilir. İbn-i Rüşd bu sözlerle "vahyi bilgiyi" akli bilgiye üstün tuttuğunu bir kere daha göstermektedir. Bu durumda o'na göre felsefe vahyin bilgilerine uyduğu zaman yani "hakka uygun olduğu ölçüde muteberdir. Bu anlayışa göre de, felsefe, şeraitin yedeğinde olmalıdır.

Akıl, vahiyle sınırlanmıştır. Felsefeye sınırlı da olsa meşruiyet tanıyan İbn-i Rüşd felsefe okumalarının şer'an vacib olduğunu, çünkü felsefenin şeriatı daha iyi anlamaya yönelik bir faaliyet olduğunu ancak bu dalla uğraşmanın iki temel koşulunu da belirtmeden duramaz.

Doğuştan zeki olmak

Şeriat'in istediği adalete, dürüstlüğe ve fazilete sahip olmak.

O'na göre, vahiy, tek olan hakikatin en doğru bilgisidir. Bunu sadece kabul etmekle kalmayıp bu konuda iman etmek gerekir. Felsefe ile uğraşan kişi, vahyin sunduğu bilginin özünü anlamakla, özüne ulaşmakla yükümlüdür. Bu işi (te'vil) elindeki "akli kıyas" (mantık ve felsefe) yoluyla yapabilecek tek kişi burhan ehli olan hâkimdir, feylesoftur.

Sıradan insanın yalnızca inanarak vardığı imana, düşünen, akıl yürüten insan "hikmet" aracılığıyla varmaktadır. Ve bu çeşit iman diğerine göre daha sağlam ve geçerlidir. İbn-i Rüşd'e göre "hikmet" noktasına varmayan akıl yürütme ve felsefe yanlıştır. Yaptığı işi iyi bilmemektedir. Sonuç olarak "sapkınlıktır."

Bu yolda felsefe yaptığını söyleyenler hem felsefeye hem şeriata zarar vermektedirler. Sonunda yine ilahi hakikate, imana bağlanan ve bu noktaya varmayan felsefi düşünceleri ve düşünürleri mahkûm etmekte hiç de şeriattan aşağı kalmayan bu tür bir felsefe (hikmet) bile, o dönemin düşüncesine ve yaşamına hakim olan şeriat tarafından dikkate alınmadığı gibi, "küfr" ile eş tutulmuştur. Ayrıca, bu

tür felsefe anlayışı metafizikle felsefeyi sınırlamayan gerçek felsefeciler nezdinde de itibar görmemiş, hesaba alınmamıştır. Tüm Meşşai filozoflan gibi, İbn-i Rüşd'de, "İslam felsefesi" adıyla anılan din'in felsefe tarafından da onaylanması olayını din lehine en mükemmel bir şekilde çözümleyen ilahiyatçı olarak anılmıştır.

Eş'ari kelamı veya Gazali ise bu kadarını da yapmadığından, çoğu zaman hatalı ve karşı silah olarak kullandığı mantık (akli kıyas) ile felsefeyi toptan reddetmiş veya onu metafizik alanından kovmuş "dünyevi-tabii ilimler" adı altında yine güdümlü bir alana hapsetmiştir. Bunu da en başarılı bir biçimde Gazali yapmıştır. Bu arada akıla ağırlık ve öncelik veren Mu'tezile Kelam Okulu rasyonalist felsefeyi dengesiz ve anlamsız bir biçimde kullanarak aklı vahiyden üstün tutmuş olsa da özünde iman felsefesi olmaktan öteye geçememiştir. İbn-i Rüşd'ün en mükemmel şekilde yaptığı dinin felsefe ile temellendirilmesi ya da felsefenin vahyin hizmetine sunulması çabası, felsefenin yardımına ihtiyacı olmayan İslam Şeriatı tarafından reddedilirken, 14. yüzyılda Batı'da hâlâ felsefeden tam olarak kopmamış olan Hıristiyan Skolastiği, İbn-i Rüşd'ün yorumunda çok önemli dayanak noktalan bulmuştur.

Hocam az önce İslam'da bağımsız ve özgür bir felsefe geleneğinin gelişmediğinden söz ettiniz. Gerçekten de bu kadar büyük bir din içinde hiç filozof yetişmemiş olabilir mi?

Sorun gerçekten çok önemli. Galiba bir genelleme yaparken Mu'tezile ekolüne haksızlık yaptık.

Felsefe İslam dünyasına Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanefi'yle girer. (699–767) Türk soyundan gelen bu

Sünni imam akla uygun olmayan hiçbir kuralın uygulanamayacağını söylüyordu. Tutulacak yolu akıl göstermelidir, der Ebu Hanefi.

Daha sonralan gelişen Mu'tezile okulu ilk İslam rasyonellerini yani ilk filozoflarını temsil eder.

Bu okulun en tanınmış isimleri kimlerdir?

Bu okulun temel anlayışını açıklarsak nasıl bir akım olduğu kolayca anlaşılabilir. Hangi dini ulu zattan gelirse gelsin akla uymayan kurallara boyun eğmek gerekmezdi. Akla uygunluğu da, tartışmaları meşveret ilkesi sonucunda, çoğunluğun oyu belirleyecektir. Yunanca akıl anlamına gelen logos Araplarda kelam olmuş, Yunanca bilgi anlamındaki sofhos da tasavvuf olmuştur.

Akılcılık akımları neredeyse eş zamanlı olarak üç ana kelam okulunu doğurur. Cebriye, Kaderiye ve Mu'tezile. Bu üç okulun temsilcileri aynı soruyu sormakla birlikte farklı cevaplar verdikleri için adeta üç fraksiyon oluşturur. Temel soru: Yapıp ettiklerimi bireysel irademle ben mi yapıyorum yoksa Tann mı yaptınyor? Cebriye'ye göre, eylemlerimizden sorumluyuz. İnsan iradesi bağımsızdır. Kaderiye isminden anlaşılacağı gibi Ortodoks Sünni doktrinin kader inancını paylaşarak doğrudan Tann'yı sorumlu tutar. Cebriyeciler bu cevaba karşı şöyle bir tezle itiraz ederler: İnsan iradesi ve seçme yetisi yoksa günah neden vardır? Mutezile, Cebriyeye yaklaşarak biraz daha ileri gidip şu tezleri ileri sürer: İman kitaptaysa, akıl insandadır. Kader diye bir şey yoktur. Tann insanın işine karışmaz. Ne ceza, ne de ödül verir. Kitap da Tanrı sözü değil, kul sözüdür. Birazdan daha ayrıntılı inceleyeceğimiz bu rasyonalist Kelam öğretisinin ne tür bir ahlak anlayışını geliştirdiğini ve bunun Ale-

viliğin ahlak öğretisine ne denli sağlam bir zemin oluşturduğunu göreceğiz. Kaynaklar Mu'tezile akımının kurucusu olarak doğum tarihi tam bilinemeyen ama 748'de öldüğü tespit edilmiş olan Vasıl bin Ata'yı kabul ederler.

Kimdir acaba bu Vasıl bin Ata? İlk kez adını duyuyorum ama kendisini çok sevdim.

Vasıl bin Ata, İslam felsefesinde akılcılığı ve akıldışı dinsel inanç ve dogmalara karşı olma cesaretini gösteren ilk düşünürdür. Ancak Vasıl bin Ata'nın da hocası Hasan Al Basri'dir. Zaten Vasıl bin Ata, Peygamberin azatlı kölesi Zeyd ile Hasan Basri'nin eşlerinden birinin cariyesinden olma oğludur.

Hocam Hasan Al Basri biz Aleviler için de çok önemli bir ermiş, veli değil midir? Bizim oralarda çok sayıda erkek çocuğuna onun adı verilir.

Haklısın. Hasan Al Basri Ehl-i Sünnet sayılmayan heteredoks sufiliğin ilk kurucusu kabul edilir. İslam'ın mistik yorumları bölümünde gereğince tanıtılacak Hasan Basri, dine karanlık bir bakış açısıyla bakıyordu. Onun için korku ahlakın en güçlü ilkesidir. Bu bağlamda şu sözleri söylediği rivayet edilir: Kur'an'ı okuyan ve ona inanan kimse çoğu kez korku duyar ve ağlar. Çağdaşlarından biri onunla ilgili olarak böyle dermiş: "Hasan'dan daha mahzun yüzlü bir kimseyi tanımadım, onu her gördüğümde bende büyük bir felakete uğramış birinin etkisini yaratıyordu." İslam'da zühd ve çilekeşliğin (asketizm) gerçek kuruculanndan birisi olarak kabul edilir. Ehl- i Sünnetten olup olma-

dığı tartışmalıdır. Çoğu Şii tasavvufçular onu kendilerinden sayar.

Kur'an ve hadislere inanmayı yeterli bulmayan Basri, temel inançları araştırıp yorumlama ve açıklama girişimlerinden ötürü ilk İslam skolâstikçisi sayılır. Öğrencilerinden İranlı Mevali Vasıl bin Ata, Ehl-i Sünnet'ten dört konuda ayn düşer.

Bir dakika hocam, acaba bu mevali dediklerniz bizim Alevilerin ilk ataları sayılır mı?

Hayır, acele davranma. Mevali aslında Arapların dışında kalan ve kölelik yerine İslam dinine dönmeyi kabul etmiş tüm kavimleri tanımlar. Bu terim ağırlıklı olarak Acem kökenliler ve İslam'a yeni girmiş Türkler, Kürtler ve diğer halklar için kullanılmıştır. Ancak heyecanlanmakta pek de haksız sayılmazsın. Çünkü İslam mistisizmi olan tasavvuf okullarının kurucularının çoğu mevali kökenlidir. Bunlar arasında Şii inancına yakın duran mutasavvıflar da pek ünlüdür. Bu sınırlı anlamıyla Alevi öğretisinin öncülleri olarak kabul etmek pek de yanlış sayılmaz. Şimdi gelelim konumuza. Mu'tezile düşünürleri hangi noktalarda Ehl-i Sünnet anlayışından farklıdır? Bunu kısaca açıklayalım. Özellikle Vasıl bin Ata'nın görüşlerini merkeze alarak bu tartışmayı ilerletelim. Vasıl bin Ata:

1- Allah'ın sıfatlarını reddeder ve bu konudaki görüşlerini kuramsal olarak sistematize eder.

2- Ona göre her kim bir düşünceyi ve nesneyi ebedi olarak tanımlarsa bu aynı zamanda onun iki Allah kabul ettiği anlamına gelir. Bu itirazın altında Helenistik felsefenin izleri vardır ve sonraki takipçileri bu etkiyi daha sonraları açık seçik ifade etmişlerdir. Bu noktada Mu'tezile sözcüğü-

nün kökeni üstüne kısa bir açıklama gereklidir. Mistik akımların kurucusu kabul edilen hocası Hasan Basri'den özellikle kader konusunda ayrı düşen öğrencisi Vasıl bin Ata ondan ayrılmış ve bu ayrılışa Arapça itizal sözcüğünden türetilen ve Ehl-i Sünnet'ten ayrılanlar anlamında Mu'tezile denmiştir. Ustası Hasan Basri'den yolunu ayırmasına neden olan asli tartışma konusu da şudur: "Madem ki ceza ölümden sonra verilecek, demek ki cezayı ruh çekecektir. Madem ki ruh ölümsüzdür, öyleyse nasıl yanıp kül olacak?"

3. Hasan Basri'nin de kimi yazarlarca kabul ettiğini belirttikleri kısmi irade meselesinde de Vasıl'ın görüşleri farklıdır. Kısmi irade, (irade-i cüz'i) Ata'ya göre şöyle anlaşılır: "Allah akil ve adildir. Kötülük ve adaletsizlik ona yüklenemez. İnsanlara yapmalarını buyurduğu şeylerin aksini yaptırması mümkün değildir." Böylece daha önce belirlenmiş olana ve başka türlü yapılması, insan için mümkün olmayan eylemlerinden dolayı Allah insanlara ne ceza ne de ödül verir. Bundan da insanın iyilik ve kötülüğü kendi seçimiyle yaptığı sonucu çıkar. Bu noktada bir mantıksal tutarsızlık hemen göze çarpıyor ki bu da Mu'tezile Okulu'nun ilk dönem düşünürlerinin açık bir zaafı olarak görülerek kuram daha sonra gözden geçirilip iyiden iyiye felsefi temellendirmelere uğratılmıştır. Vasıl Ata bu kuramını Kur'an'a dayandırıyordu ama akıl yürütmede kendi mantığıyla çelişkiye düşüyordu.

Şöyle ki; insanın başına gelen şeylerin bütününün önceden belirlenmiş, kader olduğunu kabul ediyor ama insanın eyleminden kaynaklanan şeyleri bunun dışında tutuyordu. Ayrılık noktası: Arafat kavramına atfettiği anlamdır. Bu konuda şöyle düşündüğü söylenir: "Ben ağır bir kusur işleyen bir müminin ne Ehl-i Sünnet'ten ne de Ehli Cehen-

nem'den sayılmayacağını ikisinin arasında Arafat'ta bulunacağını düşünüyorum."

Mutezile görüşüne göre mümin ile kâfir arasında bir başka rutbe vardır. Buna da fasik (kabahatli, kusurlu) demek gerektiğini ileri sürer. Büyük günah işleyenler ne kâfir, ne de mümindirler, ancak fasikdirler. Ölmeden önce tövbe ederlerse mümin olurlar, etmezlerse kâfir. İşte Sünni anlayışa ters olan bu durum, Arafat'tır.

4. Ehl-i Sünnet'ten ayrılma konusu ise iktidann meşruiyetine ilişkin düşünceleridir. Osman'ın ölümünden sonra iktidan elde etmek için mücadele eden dinin kuruculanna ilişkin çok ağır eleştiriler yapar. Vasıl özellikle Emevi sultanlarını çok aşağı mertebede görür ve bunlar için dinin, kişisel ihtiraslanna ulaşmakta kullandıkları bir araçtan başka bir şey olmadığını söyler. "Onların Allah'a şahadetlerini kabul etmek, birbirine lanet eden iki kişinin şahadetlerini kabul etmek kadar uygunsuzdur."

Yüksek ilmi ve irfanıyla döneminde büyük saygı gören Vasıl ve yandaşlan kendilerine, adalet ve vahdetin savunucuları diyor, karşıtlannın taktıkları Kadiriyyun adını bir aşağılama olarak görüyorlardı.

Bu okul daha sonraları geliştirilmiş midir?

Daha sonralan bu ekol, Aristo felsefesiyle beslenerek yayılmış ve farklı kollara ayrılmıştır. Ancak bazı temel inanç konulannda görüş birliği içinde olmayı sürdürmüşlerdir. Bu ortak noktalann en asli olanı, Tann'nın sıfatlanna ilişkin tutumlandır. Allah'ın sıfatlannı reddederler ve Allah'ın birliğine dokunabilecek hiçbir şeyi kabul etmezler. Allah'ı adil olmayan bir duruma düşürmemek için, insanın eyleminde tam bir özgürlüğe sahip olduğunu ileri sürerler. Ahiret kor-

kusu ve endişesi olmaksızın yaşayabilmek için gerekli olan hakikatlerin, aklın yetilerinde, insanın kavrama becerisinde bulunduğunu ve bunların yalnızca aklın aydınlığı aracılığıyla, gerek Müslüman olmadan önce, gerek Müslüman olduktan sonra kazanılabileceğini ve bir şekilde insanın her zaman ve her mekânda bu gerçeklere erişebileceğini savunuyorlardı.

İşte bu noktada Alevi öğretisiyle büyük bir benzerlik yok mu?

Kabaca bakarsak benzerlikler var gerçekten de. Özellikle Kur'an'ın Tanrı kelamı olmadığı inancı belki de en büyük benzerliktir. İstersen devam edelim bu ilk İsiam filozoflarının neler dediğine.

Tanrının sıfatlarını reddeden Mu'tezile ekolü; Tanrı'nın zatını (özü), sıfatından (nitelik) ayırır. Onlara göre Allah'a insani nitelikler yakıştırmak; onu öç alıcı, cezalandırıcı, armağan verici saymak Tanrısallığa aykındır. Kur'an, Allah kelamı değil kul sözüdür ve mahluktur (sonradan meydana getirilmiş). Mucize diye bir şey yoktur. Evrende akıldışı hiçbir olgu gerçekleşemez. Özellikle bu tezlerinden ötürü Ehl-i Sünnet (Sünni) ilahiyatçılarca (kelamcılar) bu akım bir heresi (sapkınlık) olarak görülür. İşte tam bu noktada senin çok erkenden fark ettiğin Alevilikle benzerlik daha belirgin olarak ortaya çıkıyor. Şöyle ki; Alevilerin büyük bir çoğunluğu da Kur'anı Tann kelamı değil Muhammed'in hikmet ve kerameti olarak görür. Hatta Osman döneminde toplanan Kur'an'ın eksik ve özellikle İmamet konusunda Ali'ye aktarılmış olan ayetlerin yer almadığına ilişkin inançları nedeniyle güvenilmez olarak nitelerler. Tanrının niteliklerini yadsıdıklarından ve Tanrı'yı böylesine bir "birlik" olarak ta-

sarladıklanndan ötürü Mu'tezile'ye Ehl-i Tevhid de denir. Bu grup bu düşünceleriyle de açıkça Kur'ana karşı çıkmaktadır, çünkü bizzat Tann kelamına göre sıfat ve zat birbirinin aynıdır. Ehl-i Sünnet'e göre Tanrı bilgindir ve bilgisi vardır. Mu'tezile'ye göre Tann bilgindir ama bilgisi olduğundan değil, bizatih-i "her şeyi bilendir." Bunun gibi Allah her şeyi görür ama görme yetisi ya da sıfatı olduğundan değildir. Allah demek her şey demektir. O'na ayrıca sıfatlar yüklemek gerekmez. Mu'tezile Okulu bağışlayıcılık konusunda da ayn düşer. Şöyle ki: şefaat (bağışlanma) ancak Tanrı'nın haklarıyla ilgili ibadet alanında olabilir. Yoksa kullann kendi eylemlerinden ötürü Allah tarafından bağışlanması, tanrısal yüce adalete aykırı olur.

Allah'ın yasakladığı bir eylemi yapanın bağışlanması inancı, akla aykırıdır. Burada da açıkça görüldüğü gibi İslami dogmalann neredeyse tümünün aklın süzgecinden geçirilmesi söz konusudur. İşte bu nedenle İslam felsefesinin ilk kelamcıları (filozofları) denir. Akla vurgu, bazı Mu'tezile filozoflannda o kadar ileri dereceye taşınır ki; örneğin Cahiz, bilginin ilk koşulunun şüphe olduğunu ve şüphenin de Tann'nın insana bahşettiği aklın temel varlık sebebi olduğunu ileri sürerek, anti-dogmatik düşünceyi, İslam teoloji tartışmalanna Mu'tezile akımı kanalıyla katar. Allah'ın ahirette bile gözle görülemeyeceğini, Tann'nın kelamında yer alan emirlerin ve nehiy (yasakların) tümüyle mahlûk (yaratılmış) olduğu düşüncesi yüzünden çok ağır eleştiri ve suçlamalara maruz kaldıklarını söylemeliyiz. Kur'an'nın yaratılmış ve canlı olduğunu kabul etmek aslında iki mutlak - ebedi varlığı kabul etmek demektir. Bu da açıkça şirk'tir. Kur'an'nın Allah kelamının "canlı" olarak kabul görmesi durumunda Tann'nın "tekliği" nedeniyle tanrısal olarak görülmez. Bu nedenle de vahiy inanışı zamanla temellerin-

den sarsılmış oldu. Birçok Mu'tezile kelamcısı Kur'an kadar mükemmel hatta daha mükemmel bir metin yazmanın mümkün olduğunu açıkça söylüyorlardı ve böylece onlar Kur'anın tanrısal kaynaklı olduğu anlayışını ve vahyi reddetmiş oluyordu.

Hocam madem Mu'tezile vahye de inanmıyor, o halde bizden farkları var mı bu durumda?

Bu noktada da sezgilerin seni haklı çıkarıyor. Haklısın, benzerlik ne kadar büyük olsa da Alevi öğretisinin kurucuları olarak Mu'tezileye bakamayız. Vahiy meselesi açısından da Alevilik ile Mutezile arasında ne kadar büyük benzerlik olduğu görülmektedir. Aslında bu noktada ılımlı On İki İmamcı Aleviliğin Şia'nın vahyi ve Kur'an'ı tanrısal ürünler olarak gören ve Ehl-i Sünnet'le paylaştıkları ortak anlayıştan ne kadar uzak olup Mu'tezilenin akılcılığına yakın olduğunu göstermektedir.

Kur'an'ı da anılan mucizeleri de kabul etmezler. Musa'nın Kızıldenizi bölmesi, Musa'nın asayı yılan haline getirmesi, İsa Mesih'in ölüleri dirilttiğine ilişkin İslam dünyasında da kabul gören mucizeler, onlara göre safsata ve efsanedir. Muhammed peygambere de ciddi ahlaki eleştiriler yöneltmekten geri durmuyorlardı. Muhammed'in birçok kadınla evlenmesini eleştiriyor ve Abu Zir El Kufara'nın daha olumlu ve olgun, daha çok iman sahibi olduğunu ileri sürüyorlardı.

Bu dönemde ortaya çıkan Cebriye mezhebi de birçok konuda Mu'tezile ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Bunlar birçok sıfatın Allah'ın "birliğiyle" uyuşmadığını savunuyor ve Kur'anın yaratılmış olduğu görüşünü benimsiyorlardı. Bunların kimisi politikayla Mu'tezile grubundan daha fazla

ilgiliydiler. Bunlar Halifenin mutlaka Kureyşlilerden olması gerekmediğini, diğer karakterlerden uygun olanlann da bu makama gelebileceği anlayışını benimsiyorlardı.

Ehl-i Sünnet ulema için çok açık bir tehdit oluşturan Mu'tezile akımı irade-i cüz-i'ye inanan III. Yezid zamanında gücünü artırmış ama asıl etkilerini Abbasiler döneminde, hele de Me'mun zamanında neredeyse resmi mezhep derecesine yükselmişlerdir. Hariciler ve Şiiler arasında etkili olarak en az üç-dört yüzyıl yaşamıştır.

MİSTİSİZM ve ALEVİLİK

Hocam siz mistik öğretilere çok önem veriyorsunuz. Bunun anlam sorunumuzla bir ilgisi var mı?

Haklısın. Mistisizmin insanın anlam ihtiyacı ile bağlantısı bence çok açık. Yaşadığı hayatın anlamını sorgulayan tek canlı türü insandır. Bu açıdan söyleşimizi bu kez felsefi sorularla ve insanın varoşluna ilişkin temel kaygının nereden kaynaklandığını açımlayarak yürütebiliriz.

Canlı ve cansız nesneler, maddi ve manevi varlıklar, fiziksel-biyolojik olgular kısaca tüm varlık âlemi ile etkileşim içinde var olan insan, nesnelere kendiliğinden bitişik olan, onlara içkin bir halde keşfedilmeye hazır bulunan anlamları doğrudan algılayamaz. İnsan nesneleri algılarken dolaysız bir şekilde ve kendiliğinden anlamları kavrayamaz. Gerçi algılama sürecinde nesne, birincil konumdadır ve bilinç nesnelere yönelir. Bu nedenle anlam konusu bilinçli bir zihinsel etkinlik sürecinin ürünüdür. Nesneler ve olgular anlamdan yoksundur. Onlara biz anlam veririz. Bazı nesneleri anlamlı kılar, bazılarını anlamsız, hatta değersiz görerek ilgi alanımızın dışında tutarız.

Can alıcı soruyu sorayım o zaman, hayatın anlamı nedir sizce?

Soruna doğrudan cevap vermek yerine istersen anlam sorunumuzun neleri kapsadığını önce bir araştıralım. Ama-

cım tam de senin soruna cevap olarak mistik öğretilerin ne söylediğine gelmek olacak.

Nesneler ve olgular kendiliğinden anlam yüklü olsaydı, insanlar arasında anlam sorununa ilişkin çatışmalar da olmazdı. Evrenin, yaşamın ve doğanın insandan bağımsız taşıdığı gerçek ve nesnel bir anlama varsa bile, insanoğlu eksik yaratılmış bir varlık olması nedeniyle bu derin ve gizli anlamı doğrudan kavrama gücüne sahip değildir. Bu nedenle 'anlamı nedir?' diye hep soran bir varlık olmuş insanoğlu.

Yaşamın anlamı nedir?
Özgürlüğün anlamı nedir?
Mutluluğun anlamı nedir?
Sevginin anlamı nedir?
Adaletin anlamı nedir?
Varlık nedir?

Bu tür evrensel ve ebedi sorularla uğraşırken insanoğlu felsefeyi, dini, sanatı ve bilimi yaratmış, bu tür etkinliklerin her birinden de sayısız anlayışlar ve okullar gelişmiştir. Filozoflar, bilgeler, din adamları, sanatçılar, siyasetçiler bu sorulann biri ya da birkaçına tutarlı, bütünlüklü cevaplar verme denemeleri ile insanların önüne çıkıp onları ikna etmeye, kendi yollarına çekmeye çalışmışlardır. Kısaca kavga, anlam sorunu çevresinde yürümüştür.

İnsan anlamlandırmadan yaşayamaz mı?

İnsan anlamlandırmadan yaşayamaz. Kendi varlığını fark etmesiyle birlikte anlam duygusu ve anlam ihtiyacı at başı giden iki zihinsel-ruhsal süreç olarak işlev görürler.

Birincisi, amaç yönelimli yaşamdır. Yaşamımızı anlamlı kılmak üzere amaçlar ediniriz. Amaçlarımıza ulaşmada ba-

zı nesneleri ve kişileri değerli kılarız. Amaçlarımıza erişme yolunda olduğumuz durumlarda yaşamımızı anlamlı sayarız. Amaç ve anlam ihtiyacımız bu anlamda ikiz kardeş gibidir.

İkinci olarak değer duygumuzun gelişmesidir. Anlam duygusu bize bazı şeylerin bizim için değerli olduğu duygusu yaratır. Değerlerimize sahip çıktığımız, onların uğruna yaşam nimetlerinin kimilerinden feragat ettiğimizde yaşamımızı daha anlamlı buluruz. İyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ya da yanlış gibi değerler alanında yaptığımız tercihlerle yaşamımıza anlam katarız.

Değer yaşantısı kişisel benliğimizin içine 'Benlik Değer'i olarak yerleşir. Benlik değerimizi ve öz saygımızı korumak adına nelere katlanmayız ki? Değer yaşantısı bize yaşamın anlamı konusunda iyi bir kılavuz olarak işlev görür. Değerli, sevilen ve iyi olmak gibi bir yaşam yolu bizi kendi gözümüzde anlamlı bir varlık olarak yüceltir. İnsan değer yönelimli bir varlıktır.

Üçüncü olarak üretkenlik ve yaratıcılık yolunda olmamızı sağlar.

Anlam ve değer yaşantılanmız olmasa yaşamın herhangi bir alanında üretken ve verimli olamayız. Doğurganlık, üretkenlik ve verimlilik kendi gözümüzde ve başkalarının gözünde değerli varlıklar olarak görünmemizi sağlar. Anlam duygusu yoksunluğu ya da anlam boşluğu gibi ruh hallerimiz bizde yaşamın hiçbir değeri olmadığı duygusu yaratır. Bu hiçlik ve saçmalık duygularının da besin kaynağıdır.

Son olarak yaşamsallık sayılabilir. Yaşamı olumlama, onu en üstün değer olarak algılama ve yaşama katılma gibi temel güdü ve davranışlarımız anlam duygumuzdan beslenir. Yaşam bize sunulan mucizevî bir armağan ise bunu anlamlı ve değerli kılma yolunda olmak varoluşumuzu anlamlandırmak demektir.

Atalarımız olan ilk insanlarda da bu arayışlar ve anlam ihtiyacı var mıydı acaba?

Tarih öncesi dönemlere ilişkin kesin kanıtlar ve belgeler bulunmasa da birtakım simgesel anlatı biçimlerinden anlaşıldığına göre, bu sorular "ilkel" atalarımızı da meşgul etmiştir. Mağara ve kaya sığınaklarında binlerce yıl yaşamış olan paleolitik adam ile sazdan ve kerpiçten yapılmış kulübelerinde yaşayan ilkel ziraat ve hayvancılıkla yaşamını sürdüren neolitik insanı da ölümün yaşayan tüm canlılar için kaçınılmaz bir gerçek olduğunu fark etmişlerdi.

Evrenin ve yer kürenin sınırlarını bırakalım, yaşadığı yerel coğrafyanın bile sınırlarını yeterince fark edememiş olsalar da kendilerini yaratan üstün bir iradenin varlığına inanmışlardı. Bu irade ile aralarını hoş tutmak amacına yönelik birtakım büyü tekniklerini kullandıkları ve belirli bir kutsallık anlayışı taşıdıklan, bıraktıkları resim, heykel ve tapınak benzeri özel yapılardan anlamak mümkündür.

Yani anlam ihtiyacımızın temelinde korku mu var?

İster ilkel atalarımız, ister modern insan olsun tümü korku ve kaygıdan azade değildir.

Korku, tüm canlılarda var olan temel bir duygudur ama kaygı, nesnesiz korku anlamında sadece insana özgüdür. Bilinç donanımlı bir varlık olan insan, uygarlaşmak için bu kaygı ile baş etmek zorundadır. İnsan, sahip olduğu bilinç sayesinde kendi varlık sınırlannı sürekli zorlayarak ve aşarak kültürü yaratmıştır. Çevresinde verili olarak bulduğu doğaya kendinden kattığı her şeye kültür dersek, insan, kültürü yaratan ve yarattığı kültür ile kendini yeniden üreten bir canlı varlıktır.

Kendi nzası alınmadan, fikri sorulmadan dünyaya gelen insan, bir yandan bu mucizeyi anlamlandırmaya çalışırken öte yandan da neden var olduğunu anlamaya çalışan, varoluşunun anlamını araştıran ve içinde yaşadığı dünyaya bir anlam vermeye çalışan tek canlı türüdür.

Sonsuz gibi gördüğü bu evrende diğer canlılar gibi kendisinin de fani bir yaratık olduğunu fark ettiğinde kaygı duyması da kaçınılmaz olmuştur. Varoluşuna yapışık olan bu kaygı onun bilen ve anlayan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçi bu bilinç onu herhangi bir nesne olma durumundan kurtarıp eylemlerinin öznesi olma durumuna yükseltse de kaygı ve endişenin de pençesinden kurtulamayan sonlu bir yaratık olmasını da engelleyememiştir.

Kısacası sürekli kaçınmak zorunda hissettiğimiz bu dayanılmaz varoluşsal kaygı biz insanları, araştıran ve sorgulayan yaratıcı bir canlı durumuna getirmiştir. Bilmeye ve anlamaya yöneldiği her durumda bildiklerinden ve anladıklarından çok daha fazlasını bilemediğini ve anlayamadığını fark eden insan, fizikötesi aşkın bir üst iradenin varlığına inanarak bu sorununa bir çare bulmayı denemiştir.

Bu açıklamanızdan anladığım kadarıyla Tanrı fikri de buradan doğuyor.

Evet. İnsanlar, tüm evreni yaratan mutlak bir gücün iradesine tabi olmak durumunda olduğunu, yani bir kaderinin olduğunu düşünmeye başlamıştır. Bu üst irade uygarlık tarihi içinde giderek soyut bir yaratıcı, yani Tann inancına doğru evrilmiştir. Tarih öncesi çağlarda değişik totemler biçimde somutlaştırılan ve tannsallık atfedilen doğa güçleri zamanla daha soyut ve kendi içinde bir hiyerarşi barındıran

çoktannlı bir anlayışa dönüşmüştür. Yazılı tarihle birlikte Ortadoğu ve Mezopotamya coğrafyasında tektanrıcı dinler gelişmiş soyut ve mutlak hâkim tek bir Tanrı fikri giderek dünyaya yayılmıştır.

İnsanlar Tanrı fikrine yönelmiş olsa da her zaman kendisine belirli bir kaderi biçen bu gücün iradesine mahkûm olduğunu düşünmüş, Tann üzerinden yaşamına bir anlam katmaya çalışmıştır. Bu süreç antik çağların başında doğan felsefe içinde belirli bir dereceye kadar korunmuş olsa da Tanrı tanımaz düşünürler de olmuş ve evrenin ve insanın yaradılışını rastlantıya bağlayanlar da görülmüştür. Modern çağlarda özellikle Tanrı tanımaz varoluşçular, insanın bu dünyaya her ne hikmetse fırlatılmış olduğunu dolayısıyla kendi varoluşunu bizzat kendisinin kurabileceğini, yaşamına anlam vermede özgür olduğunu bu nedenle de eylemlerinden sorumlu olduğunu iddia etmişlerdir.

Belirleyen değil belirlenen olsa da bilinç donanımlı bir canlı olması hasebiyle insan sonsuz olmadığını ama sonsuzluğa dokunabileceğini duyumsamadan edemez. Sokrates'in ünlü deyişindeki gibi "İnsan, kendini bilen bir hayvandır" ama aynı zamanda öleceğini bilen de bir hayvandır. Ölüm ise yaşarken hiçleşmek demektir. Ebedi olana kıyaslandığında insan yaşarken de "hiç"tir.

Ne kadar kendini yüce ve onurlu bir varlık olarak algılasa da aslında varoluşun hiçbir değeri yoktur. Var olmanın mutlak bir değeri yoksa yaşamanın anlamı nedir o halde? İşte bu soru insanı hep kovalayan, kaçınılmaz ontolojik bir sorudur. Varken yok olmayı, hiç olmamış gibi olmayı kavramakta ve kabullenmekte güçlük çekmektedir. Ontolojik ve kozmik kaygı taşıyan insan bu sorunu dört türlü yaşantı ile duyumsamaktadır.

Nedir bu yaşantılar?

İlki; Ölümün Kaçınılmazlığıdır.
İnsanoğlu ölümü "yabancı ama garip bir biçimde tanıdık" bir durum olarak yaşar. Bilinmeyen bir zamanda ölüme yazgılı olduğunu bilen tek canlı olarak insan, yalnızca kendisinin değil kendisiyle birlikte sevdiklerinin de aynı yazgıyı paylaştığını bilen tek canlıdır.

Ölüm fikri yetişkinleri meşgul eden bir şey değil midir?
Sanıldığının aksine ölüme ilişkin kaygı, erken çocukluk çağlannda başlar. Çocuğun ölümü keşfettiğinde yaşadığı kaygıyı gidermek için ölümsüzlük mitleri yarattığına ilişkin kanıtlar olduğu ileri sürülür. Yetişkin çağda ise ölümü inkâr etmenin başka yollan bulunur. Örneğin "özel olma" arzusunun altında kişinin dokunulmaz ve incitilmez olduğu inancı yatar. Bir diğer inkâr mekanizması ise "nihai kurtarıcıya" olan inançtır.

İkincisi; Özgürlük ve Sorumluluk Bilincidir.
Yaşamını kendi iradesiyle yaptığı seçimlerle gerçekleştirme ve bu yolla yaşamına anlam katma yalnızca insana ait bir olanaktır. Kişi kendi yaptığından sorumludur. Seçimlerimiz bize aittir. Herhangi bir yaşamsal durumu sürdüren, iyileştiren, olumsuz kılan ya da bitiren insanın bizatihi kendisidir. Çektiğimiz acılann ve sevinçlerin, başarı ya da başarısızlığın sorumluluğu da bize aittir.

Üçüncüsü; Yaşamın Anlamıdır.
Kendimizi bir değerler ve inançlar dünyasına doğmuş olarak buluruz ama seçimlerimizle yeni değerler inşa edebiliriz. Ancak, bu değerler ve anlamlar bir anda elimizin altından kayıp gidebilir. "O halde tüm bu yaşadıklanmızın ne

anlamı vardı?" sorusunun kapımızı çalacağı bir an çıkıp gelebilir.

Dördüncüsü; Varoluşsal Yalıtım ve Yalnızlıktır.
Yalnızlık duygusu olarak ortaya çıkan bu yaşantı üç türlü olabilir. Birincisi; kişiler arası ilişkilerde, ikincisi; kişinin kendi dünyasında, üçüncüsü de (ontolojik) varoluş, varlık düzeyindedir.

Ontolojik yalnızlığı varoluşçu filozoflar şöyle tanımlar: Bireylerle girilen doyurucu ilişkilerin varlığına ve kişilik bütünlüğünün yeterli olmasına rağmen süren bir yalıtılmışlık durumu ve varlığın önünde sonunda tek başınalığı gerçeği.

Bu varoluşçu felsefecilerin söylediklerini anlamakta zorluk çekiyorum hocam. Ama anladığım kadarıyla ölümle yüzleşmek gerekiyor hayatımızın anlamını bulmak için.

Bu noktada yaşadığın güçlüğün farkındayım. Sana bu sözler fazla soyut gelebilir. Ancak sezdiğin bu "yüzleşme" deneyimi gerçekten de çok önemli. Bu noktayı daha açık anlatmaya çalışayım.

Ölümle ve özgürlükle yüzleşme, bireyi kaçınılmaz olarak yalıtımla yüz yüze getirecektir. Kişi, bildik olandan uzaklaştıkça ve kendi olduğunu sandığı alışılmış rollerinden uzaklaştıkça "varoluşsal yalıtım" yaşayacaktır. Varoluşçu düşünürler, kişinin başkasıyla ya da "kutsal" olanla kurduğu sevgiye dayalı sağlıklı bir ilişkiyi yaşadığı sürece söz konusu bu varoluşsal yalıtım ve yalnızlık algısının getirdiği kaygıdan da o ölçüde uzak kalabileceğini ileri sürmektedirler. Bu durumu ünlü bir başka varoluşçu psikoterapist Rollo May şöyle anlatır: "Eğer kendimizi gerçekleştirmeye

doğru ilerleyeceksek kişinin sadece kendisi olmasıyla değil, diğer benliklere katılımıyla gerçekleşeceğinin farkında olmalıyız."

Ötekini dinleyerek, vermeyi bilerek, sevilmeden sevmeye dönerek, içtenlikle kendini ortaya koyarak üretken ve olgun bir sevgiye ulaşmak mümkündür. Bu tür bir sevgi yaşantısı varoluş kaygısı ile baş etmenin en uygun yoludur.

Hayatın anlamı sorusu yaşam boyu sürer mi?

Hepimiz yaşamın sıradanlığına ve belirsizliğine rağmen hayatı anlamlandırma çabasını ve kaygısını çoğu zaman yaşarız. Anlam sağlığımızın bozulduğu anlarda "niçin yaşıyorum?"dan, "nasıl yaşıyorum?" sorusuna geçebilirsek yaşam krizlerinden daha kolay kurtulabiliriz. Kâr ve çıkar gütmeden başkalarına yardım etmek, toplumsal hizmet amaçlı dernek ve vakıflara katılmak, dünyayı daha anlaşılır ve yaşanır kılmayı amaçlayan siyasi ve ideolojik yönelimli örgütlere girmek, belirgin bir yüce değere kendini adamak, yaratıcılık etkinlikleri yoluyla kendini keşfetmek, iç görü ve farkındalık artıran ilişkilere girmek kısaca kendini aşmaya yönelik her tür girişim ve etkinlik insanoğlunun anlam yaratma kaynakları olarak sıralanabilir.

Varoluşsal kaygı ve anlam boşluğundan kurtulmanın insanlık tarihi boyunca bilinen en etkin yollarından birisi olan insanın "inanma" ihtiyacına ayrı bir önem vermek zorundayız.

Eski Yunancadan ilk Hıristiyanlara geçen şöyle bir deyiş vardır: "Credo Quia Absurdum Es." (İnanıyorum, çünkü saçma.)

Bu atasözünü tam anladığımı söyleyemem, biraz daha açar mısınız?

Bu bir atasözü değil, ilk Hıristiyan filozoflardan Romalı Tertullianum'un ünlü bir sözüdür. İnanç aynı sevgi gibi aklın yolunu izlemez. İnanmanın gerekçesi akılla temellendirilemez. Bu nedenle akli gerekçeler olsa olsa saçmadır. İnanç, bilginin konusu değildir. İki insan aynı dogmaya inanmakla birlikte gerekçeleri farklı olabilir. Bu anlamda inananın inanma nedenleri "öznel"dir. Başkası için geçerli olmak zorunda değildir.

İnanmanın nedenleri ve gerekçeleri deneyim ve yaşantılarımızdan elde edilen sezgilere dayandığı için teorik akılla donatılıp başkaları için anlaşılır kanıtlar haline gelmesi hem zordur hem de zorunlu değildir. Ancak inançlar ne kadar öznel olursa olsun temellendirilebilir ve kanıtlanabilir bilgiye dönüşme eğilimi gösterirler. Anlaşılır, paylaşılabilir, makul hiç değilse sağduyuya uygun kanılar haline gelme özelliği gösterirler.

Bu düzeye gelemeyen inançlar sağlam hakikatler olma iddiasından ödün vermek zorunda kalır.

Bilimsel bilginin olmazsa olmaz koşulu olan "kuşku" en sağlam inançlara da bulaşabilir. Bu durum da ciddi bir içsel çatışma doğurur. Çatışmadan kurtulmanın iki yolu vardır. Birincisi, inanç-kuşku geriliminde kuşkuyu inkâr etmek ve imanı bütün bir mümin olmak. Buna dinler tarihindeki en iyi örnek olarak, tüm tek tanrılı dinlerin kurucusu kabul edilen Hz. İbrahim'in sarsılmaz imanı örnek gösterilir.

Bilindiği gibi Hz. İbrahim bir nedenle Tanrı'sının buyruğu ile oğlunu kurban etmek durumunda kalır. Kendisine iletilen bu mutlak buyruk karşısında hiçbir kuşkuya ve tereddüde mahal vermeden oğlunu kurban etmek üzereyken gökten bir koç gönderilir. Bu öykü bir anlamda mümi-

nın imanının sınanması karşısında nasıl durması gerektiğini insanlara gösterir. İman ne denli güçlü ve sahici ise bu dünyada ve öte dünyada bunun mutlaka bir ödülü de olacaktır. Şeytan içimizde ve yanı başımızdadır. Sınanmaktan kimse kurtulamaz.

İkinci yol, inançlarını bilgi düzeyine yükseltmektir. Bu yola giren insanın önünde yine bir çatal vardır. Ya inançlarını felsefi kavramlarla temellendirmeye çalışacak ve teleoloji (ilahiyat) alanına girecek ya da bir adım daha atıp doğrudan felsefenin alanına girmesi gerekecektir.

Teolojiden medet uman insan, Tann'nın varlığını türlü akıl yürütmelerle kanıtlamaya ve felsefeden ödünç alınmış kavramlarla inancını temellendirmeye çalışır. İslam'da kelam ilmi işte bu görevi yerine getirmeye çalışır. Diğer tek tannlı dinlerin ilahiyatçıları da benzer bir biçimde Tann'nın varlığını kanıtlamak üzere yüzyıllardır mesai yaparlar.

Felsefe alanına giren mümin giderek inancının yerine birtakım felsefi spekülâsyonlara başvurmak zorunda kalır. İmdadına felsefenin metafizik ve ontoloji (varlık bilim) dalları yetişir. İnsanın sahip olduğu zihnin dinamik yapısı gereği ürettiği bilgi de türü ne olursa olsun (bilimsel, felsefi ya da sezgisel duyumsama) dinamik bir nitelik gösterir. İnanma eylemi de aynen düşünme gibi bu dinamizmden nasibini alır.

Dinlerin insana veremediğini başka nasıl bir şey verebilir?

Dinlerin oldukça statik ve formal hatta hiyerarşik yapısına hapsolmaya direnen yaratıcı dinamik zihinliler inanç-kuşku arasındaki gerginliği başka bir yola girerek aşmaya çalışırlar. Bu yol mistisizmdir.

Bu yol aklı dışanda tutarak mutlak hakikate ulaşmak için kalp gözü ile ve aşk yetisini yüceltir.

Gerçekliği kategorize etme yetimiz olan aklı dışanda tutan mistik bir mümin, varlıklann birliği anlamındaki tevhid anlayışı ile vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcut öğretilerine bel bağlar ve bu anlamda örgütlenmiş tarikatlara girer. Ancak mistik tecrübeler dildeki kavramlara dökülemeyecek söz ötesi içrek yaşantılar olduğu için ve tümüyle öznel nitelikli olmalan gereği nesnel bilgiye ve tanımlara dökülemez.

Mistik bilgi çok az kişinin çok özel temrinler ve aşkın duyumsamalar ve meditatif alıştırmalar sonucunda elde edebileceği bir yaşantısal bilgidir. Dolaysıyla anlatılamaz ama yaşanabilir. Seyr-i sülük içindeki bir mistik ki üç aşaması vardır; seyr illallah, seyr fillah ve seyr minallah, zaman zaman içine girdiği vecd (trans) halinde gözlenebilir. Ancak bu özel ve olağan dışı ancak mistik için olağanüstü yaşantıyı betimleye kalktığında da ancak bu yolun mensuplannın kavrayabileceği özel bir dil kullanmak zorundadır. Bu dil alegoriler ve metaforlarla yüklü çok yüksek düzeyde sembolik bir dildir. Ancak şiirin dili buna yaklaşabilir. Dolayısıyla mistik bilgilere dayandınlmış inanç, akılla değil kalp gözü ile kavranabilir.

Hocam siz sıkça "Varlık" kavramını kullanıyorsunuz. Bu kavramı daha açık bir şekilde tanımlamak mümkün mü?

Varlık kavramı taşıdığı metafizik anlam nedeni ile psikolojinin hoşlanmadığı bir kavramdır. "Ruh" kavramından da bu nedenle kaçınan deneysel ve davranışçı psikologlar zihin ile davranış terimlerini tercih ederler. Bu kavramlann

bilimsel araştırmalara elverişli olduğu açıktır. Ancak insan denen varlık deneysel koşullarda gözlemlenen ve matematik formüllerle açıklanabilen basit bir yaratık da değildir.

Hümanistik ve varoluşçu psikolojiden esinlenen ve merkezine varlık kavramını koyan ontopsikoloji, Abraham Maslow adlı ünlü psikolog tarafından geliştirilmiştir. "Kendini gerçekleştirme" terimini de psikolojiye armağan eden Maslow özellikle "Doruk Deneyimler" adını verdiği yaşantıların en tipik örneği olarak mistik tecrübeleri yakından inceler. Biz de Maslow'un yaklaşımından esinlenerek ve yaptığı çözümlemelerden yararlanarak "insan-ı kâmil" denilen mükemmel derecedeki olgun insanlann ayırt ettirici özelliklerini burada özetleyeceğiz. Alevi öğretisinin de en önemli özelliği olan mistik inancı daha iyi anlamak için bu açıklamaya ihtiyacımız var diye düşünüyorum.

Potansiyellerini tam olarak gerçekleştirme konusuna çok önem veren Maslow, çağımızın egemen insan anlayışından derin bir üzüntü ve kaygı duymaktadır. Bunu şu sözleriyle ifade eder:

"Bizim çağımızın dışında her çağın kendi idealleri vardı. Tüm bu idealler azizler, ermişler, kahramanlar, soylular, bilgeler, şövalyeler ve mistikler kültürümüz tarafından saf dışı bırakıldı. Geride sadece iyi ayarlanmış, sorunsuz, olabildiğince silik ve belirsiz bir insanlık kaldı. Buna karşın belki de pek yakında tam anlamı ile gelişen, potansiyellerini değerlendiren ve kendini gerçekleştiren, içsel doğasına kendisini dile getirme özgürlüğü veren, onu kısıtlamayan, bastırmayan, yadsımayan insan örneğini tanıyabiliriz. Her birimizin kavraması gereken yaşamsal ve dokunaklı bir gerçek var:

Türümüze özgü erdemlerden her uzak düşüşümüz, kişinin kendi doğasına karşı işlediği her suç, ayncalıksız her-

kes bilinç dışımızda bir iz bırakır ve kendimizi küçük görmemize neden olur."

Siz ünlü bir Freud yorumcusu olarak biliniyorsunuz. Freud üzerine kitabınız da var. Bu noktada Freud'un bir katkısı yok mudur?

Freud bize ruhsal bozuklukların nasıl oluştuğunu göstermiştir. Ancak ruhsal sağlık konusu üzerinde pek durmamıştır. Bu bağlamda sadece şu sözleri ünlüdür: "Ruhen sağlıklı kişiler seven, çalışan ve gülen insanlardır." Maslow ise sağlıklı insanın ne demek olduğunu tanımlamıştır.

Mistik öğretilerin hemen her türünü inceleyen, dini yaşantılar, aşk ve yaratıcı sanatçılar üzerinde yıllarca çalışan Maslow, yüksek bir olgunluk, sağlık ve kendini gerçekleştirme açısından özellikle mistikleri çok önemli bulup araştırmalarını bu tür insanlar üzerinde yoğunlaştırmıştır. Sevgi kavramı geliştirdiği ontopsikoloji kavramının anahtar sözcüğüdür. Maslow, birincisine "varlık sevgisi", ikincisine de "eksiklik sevgisi" adını verir. İkinci tür sevgi; kişinin kendindeki bir eksikliği tamamlayan ya da ihtiyacını gideren kişi ya da nesneye beslenen sevgidir. Dolayısıyla araçsaldır. Varlık sevgisi olanlarda (en belirgin olarak mistik kişilerde) özel bir bilme-anlama-kavrama yetisi bulunur. Varlık sevgisine sahip olan kişi sevdiği varlıkta diğerlerinin göremediği özellikler görür. Bu kişilerin algılayışı ve bilişi (cognition) çok daha duyarlı ve güçlüdür. Varlık sevgisi en yoğun olarak mistik yaşantılamalarda ortaya çıkar. Hallac-ı Mansur, Rabia, Hasan Basri, Cüneyd Bağdadi gibi bilinen tüm İslam mistikleri Tanrı'da yoğunlaşan bir varlık sevgisine neredeyse gark olmuş mistiklerdir.

Mistik yaşantılar nasıl sağlanabilir? Öğrenmenin yolları ya da teknikleri var mıdır? Mistik olmak isteyenlere ne önerirsiniz?

Ne yazık ki sana bunun yollarını öğretemem. Ancak biraz sabredersen bu mistik doruk deneyimlerin ne türden yaşantılar olduğunu izah edebilirim.

Şimdi bu mistik vecd ve müşahade tecrübelerinde deneyimlenen yaşantının özelliklerine göz atalım.

Birincisi, varlık bilincinde üst noktada bulunan mistik (sen bunu sufi olarak da anlayabilirsin) çıkar ve amaç yönelimli ilişkilerden kurtulmuş olarak ve bağımsız bir bütün, eksiksiz bir birim olarak sevgi nesnesiyle (Tanrı) bir olur. Yaşadığı deneyimde evrendeki tek ve bir varlık olarak Tanrı'ya odaklanır. Tann'yla ve evrenle özdeşleşir. Çok sayıdaki insan bu varlık birliğini asla kuşatamayacağı, algılayamayacağı ya da bilemeyeceği inancındadır. Mistikler içinse bu mümkündür.

Kitabımızın birçok yerinde adı geçen gnosis işte bu türden bir bilmedir. Mistik tecrübenin doruk noktasında (tam vecd halinde) tüm dikkat yalnızca ve bütünüyle Varlık'a yönelir. (Bunu aşkın mutlak olarak düşünelim) Bu durumda, söz konusu olan algı, büyülenme ya da tümüyle soğurulma gibi bir şeydir. Dikkatin bir nesne üzerine bu kadar yoğunlaşmasıyla ana figür (Tann) her şeyin yerini alır ve zaman, mekân kaybolur. Kendini her şeyden soyutlanmış, dünya unutulmuş, algılanan Varlık'ın bütünü olunmuştur. Varlık bütünüyle algılandığına göre, evrenin tümüyle kapsanabilmesi durumunda geçerli olacak yasalar yürürlüğe girer. Bu tip algılama ve bilme normal algılama ve bilme ile taban tabana zıttır.

Peki bu türlü bir tecrübeyi bizim gibi sıradan insanlar hiç yaşayamaz mı?

Kendini gerçekleştirme anlamında mükemmel bir olgunluğa sahip mistikler, dış dünyayı yalnızca kendilerinden değil genelde insanlardan da bağımsız bir şekilde algılamayı daha çok başarırlar. Tam anlamıyla mistik olmayan ancak mistik yaşantıların değerini, önemini bilen ve buna açık sıradan insanlarda da nadir de olsa böyle bir doruk deneyimi yaşanabilir. Yücelik ve muhteşemlik olarak yaşanan bu tecrübede tabiatın (dünya) orada kendi içinde ve kendisi için var olduğu, insanların amaçlarına yönelik olarak ortaya konmuş (yaratılmış) bir oyun alanı olmadığı daha kolay görülür. Böyle zamanlarda insanın amaçlarını dünyaya yansıtmaktan kaçınması mümkün olur. Doğa kullanılacak, korkulacak ya da daha başka insani tepkiler verilecek bir şey olarak değil, kendi varlığı ve erekliliği içinde görülür.

Varlık bilgisi (gnosis) ile ortalama bilme (biliş=cognition) arasındaki bir diğer fark da yinelenen bu sezgisel nitelikli gnosisin algıyı zenginleştirmesi ve güçlendirmesidir. Günlük hayattan örnek vermek gerekirse sevdiğimizin yüzünü ya da hayran olduğumuz bir resmi tekrar tekrar etkilenerek izleme deneyimimiz ondan daha çok hoşlanmamızı, çeşitli yönlerini daha çok fark etmemizi sağlar. Buna sevgi objesinin iç zenginliği imkân verir.

Mistik yaşantıda üstelik somut-nesnel bir varlık doğrudan algılanmadan, adeta bir sevgiliye hayranlıkla bakarken duyduğumuz sevinçli hoşluk ve adeta sarhoşluk gibi Aşkın Varlık'la temaşa ve müşahede etmede böyle bir artan farkındalık ve yepyeni bir bilinçlilik durumu sağlar. Trans denen vecd hali de tam olarak budur. Alevi mistiklerin "cemal görme" diye tanımladığı, insani aşk ile ilahi aşk arasında büyük bir özdeşlik görmeleri yani kutsal bir velinin ger-

çek yüzü ya da hayal edilmiş varlığından hareketle Hakk'ın cemalini temaşa arzusuna girmesi hatta zikr ile başlayan takva ile süren gerçek vecd işte burda bir mistik doruk deneyimdir. Muhtemelen Mevlana ile Şems-i Tebrizi'nin cemal cemale yaşadıkları mistik aşk da bu türden bir deneyimdir. Ve Halvete birlikte çekilip günler-aylar süren muhabbetleri de buna iyi bir örnektir. Sevgi dışı bakışla karşılaştırıldığında sevgi, sevgi nesnesinin gerçek niteliklerinin daha derin bir şekilde kavranmasını sağlar. Sevgi, sevgi nesnesinden derin bir şekilde etkilenmeyi içerir, bu da gerçek varlık sevgisinin temel işleyişlerinden biridir. Böylece yinelenen, arzulu araştıran bir ilgi ve bakış yani "özenle" görme ortaya çıkar. Sevgililer birbirinde başkalarının göremediği güzellikler görebilirler. Bu bağlamda Hallac'ın "Ene'l Hak" sözü bir kutsallık-üstünlük taslama değil "ilahi aşk"ın sarhoşluğudur.

Günümüz psikoloji kuramlanna göre modern insan, ihtiyaçların, korkuların ve arzuların algıyı belirlediğini iddia eder. Kısacası biliş (bilme-tanıma anlamında cognition) her zaman güdülenmiştir. Dolayısıyla egosantrik bir zihin etkinliğidir.

Maslow "doruk deneyimler" ki en yoğun bir biçimde mistik trans halleridir, araştırmalarında, kendini gerçekleştiren insanların normal algılarında ve ortalama insanın arada sırada yaşadığı küçük çaplı doruk deneyimlerde (sanat, spor, aşk, bazen oyun) algının ego sınırlarını aşan, kendini yok sayan, adeta benliksiz bir niteliğe büründüğünü ortaya çıkarmıştır. Yani güdülenmemiş, kişisel olmayan, arzusuz, bencillikten uzak, ihtiyaç duymayan, bağlantısız- dolayımsız bir algı söz konusudur. Ben merkezli değil, nesne merkezli mistik yaşantıda tanrısal bir algılama biçimi devrededir. Diğer bir deyişle, algısal deneyim benliği temel alma-

dan nesnenin çevresinde örgütlenebilir. Bu tip bir deneyim, benliğin nesnenin "içine aktığı", gerçek anlamda ortadan kalktığı estetik ve beşeri aşkta da olanaklıdır.

Doruk deneyim kendi iç değerini taşıyan bir kendini onaylama, kendini doğrulama olarak duyumsanır. Yani, araç deneyimi olarak değil; erek (amaç) deneyimi olarak algılanan bir "kendi içinde erekliliktir." Böylesi bir değerli deneyim, dışa vurulmak, bilinen sözcük ve ifadelerle tanımlanmak istemez ve bu tür bir çaba deneyimin saygınlığından ve değerinden bir şeyler alıp götürür. Gerçek mistiklerin çoğu, doruk deneyimlerin yaşam boyu ancak birkaç kez yaşanabileceğini ifade etmiştir.

Bu bağlamda bir noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Tüm bu doruk deneyim yaşantıları büyük ölçüde doğu mistiklerinin gözlemleri ve ifadelerinden hareketle formüle edilmiştir. Tektanrıcı dinlerin mistikleri içinde Maslow'un betimlediği türden deneyim yaşayanlar var mıdır? Yazılarından bunu anlamak mümkün değildir. Ancak kişisel kanımız odur ki modern çağlarda her üç semavi dinin mistikleri ki çok ender görülebilen kişiliklerdir, gerçek bir mistik doruk deneyimi yaşamalarına dini arka planları (kitabi, rasyonel ve çok fazla dünyevi olmalarını doğuran şeriatları) ciddi ölçüde engeldir. Ancak şeriatı aşan panteist teolojik-teosofik mistikler tektanrılı bir dinin mensubu bile olsalar bu tür zirve deneyime ulaşabilirler. Oysa doğu bilgeliği zaten temel değer olarak yaşantı-deneyimi vurgular ve din anlayışları da buna uygundur. Bilmem yeterince açıklayabildin mi?

Anladım hocam. Eski Cem'lere katılanların yaşadığı bir haldir bu. Şimdiki zamanlarda yapılan Cemler ne yazık ki turistik bir havada geçtiği için, bizler mistik olamıyoruz.

HETORODOKSİ, EZOTERİZM GNOSTİSİZM, SENKRETİZM ve ALEVİLİK

Hocam Alevilikle ilgili kitaplarda sıkça karşılaştığımız bazı terim ve kavramlar var. Bunları sırasıyla bize açıklar mısınız? Mesela ilki heterodoksi kavramı. Tam olarak ne kast edildiğini bilmiyorum ama Alevilik öğretisinin heterodoks olduğu söyleniyor? Sizce de biz heterodoks muyuz?

Sana tümüyle katılıyorum. Gerçekten de Alevi araştırmacılarına musallat olan öyle terim ve kavramlar var ki konuyu aydınlatıcı olmaktan çok kimi zaman daha fazla kafa karıştırıcı olabiliyor. Bu bakımdan bu terimleri kısaca gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Alevi inancını tanımlamak için en sık kullanılan kavram ortodoksiye karşı olan heterodoksi terimidir.

Ünlü araştırmacı İrene Melikoff'un bizlere armağan ettiği bir kavram olan " heterodoksi", "örf-dışı" ya da "cemaat dışı" anlamında kullanılıyordu ya da çevirenler böyle bir karşılık buluyordu. Türkçe anlamları oldukça kısıtlayıcı, sınırlayıcı bir nitelik arz ediyor bence. "Cemaat dışı" olarak tercüme edildiğinde şöyle bir sakınca ortaya çıkıyor: Resmi otorite açısından bakılınca heterodoksi bu anlamı işaret ettiğinden, sanki Aleviler bir cemaat (sosyal, kültürel topluluk) değilmiş ya da yaşadıkları ülke ya da bölgede küçük, önemsiz bir azınlık grubu imiş gibi bir anlam çıkıyor.

Örf açısından bakıldığında yine sakıncalı bir durum görülmektedir. heterodoksi "örf dışılık" anlamında kullanıldığında Alevi inançlı topluluklann kendine özgü çok zengin ve çeşitlilik gösteren örf ve adetlerini, irfan ve marifetlerini sanki yokmuş gibi bir ima ortaya çıkmaktadır.

Melikoff ve pek çok Batılı araştırmacı bu terimi resmi otorite ve merkezi iktidarın benimsediği resmi dinsel inanç (Sünni/Hanefi mezhebi; Ehl-i Sünnet) dışı inançlar anlamında bir tür halk dini, (volk İslam) olarak kullanmaktadır. Bu yönüyle kabul edilebilir ama yine de etimolojik sorunlardan kurtulmuş olunmamaktadır. Ortodoksi kavramı aslında tektanrılı dinlerin ortaya çıkışıyla kullanılmaya başlanmış, özellikle Hıristiyanlık içi mezhep ve kilise (Batı-Doğu kiliseleri) çekişmeleri ile iyice dinler tarihine yerleşmiştir. Belirli bir dinin kurucusu peygamberin vaz ettiği en doğru ve halis ilkeleri koruma ve yaşama/yaşatma iddiası taşıyan bir anlayışa işaret eder.

Ortodoksi terimi Hıristiyan teorisinde Roma Katolik kilisesinin ekümenik olma iddiasına karşı Doğu Roma (Bizans) kilisesinin bağımsızlık ve doğu Hıristiyan halkları üzerinde manevi otorite iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bizans Rum kilisesi, Teslis kavramına getirdiği yorumla Batı Katolik kilisesinden ayrılarak kendilerini ortodoks ilan etmiştir.

Bu kavram, dinlerin tekelinden çıkmış, bilimsel disiplinlerde de kullanılır olmuştur. Örneğin, ortodoks psikanaliz deyimi, Freud'a tam bir bağlılık ve Freud öğretisinin tevil edilmesinden hoşnutsuzluk olarak özcü (essansiyalist) bir anlayışı ifade eder.

Ortodoks Marksistler deyince Marx'ın kuram ve öğretisini neredeyse mutlaklaştırarak farklı yorumlara kapılan kapatan tutucu bir Marksizm akla gelir.

Alevilik meselesinde ise; bir grup Alevi kendilerine heterodoks denmesinden hiç hoşnut olmaz, çünkü gerçek İslam'ın özünü Hz. Ali ve On İki İmam'ın temsil ettiğine inanarak bir anlamda özcü bir tutumla kendilerini pekâlâ Ortodoks saymaktan hiç de gocunmazlar. Emevi ve Abbasi dönemlerinde İslam'ın yozlaştığı ve dinin siyasi erkle iç içe geçmiş olmasının sonucu olarak Sünnileri sapma anlamında heterodoks olarak görürler. Onlara göre Emevi halife-sultanlar, Hz. Peygamber'in mesajını ve Ehl-i Beyt'in bu mesajı en halis biçimde taşıdığı gerçeğini inkâr ederek heterodoks olmuşlardır.

Heterodoks kavramı İslami literatürde ve özellikle Osmanlı döneminde resmi otoriteler ve ulema nezdinde "Rafizi, Zendeka ve Mulhidler" yani sapkın, dinsiz imansız ve Tanrıtanımaz, daha ziyade heretik inanç ve ibadetler için kullanılmıştır ki, Alevilerin heretik olduğu asla söylenemez.

Bazı kaynaklarda Aleviliğin Batinilik olduğunu okudum. Rahmetli dedem de "biz Batınız" der dururdu. Alevilik gerçekten de Batini bir öğreti midir, açıklar mısınız?

Batinilik Batı dillerindeki 'esoterisme' karşılığı olarak kullanılmaktadır. Batı inançlar ve dinler tarihinde ezoterizm genellikle Hermetizm kavramı ile birlikte kullanılır. Hermetizm ve ezoterizm çoğu zaman birbirinin yerine ve iç içe kullanılmaktadır. Bilinen tüm Hermetik kurum ve öğretiler özü itibariyle ezoterik bir inançtır. Bu iki tür öğretinin de inanç ve ibadet pratiklerinin gizli/kapalı bir sistem oluşturmak biçiminde sistemleşmiş olmasından dolayı bu iç içelik doğmuştur. İnsanlık tarihi boyunca hemen her kültürde ve her dönemde dış dünyaya kapalı ve sırları ancak kendine

bağlı olan kendi ilke ve amaçlarını kabul edenlere (inisiye) kapılarını açan mistik öğretileri olmuştur.

Genellikle kendi içine kapalı ve çeşitli giz ve gizemler çevresinde biçimlenmiş ve gelişmiş düşünce ve inanç sistemleri ve oluşumları (dernek, mezhep, tarikat, din ve hatta siyasi örgütler) hermetik nitelikler taşırken; bu kuruluşların kullandığı herkesçe bilinemeyen ve anlaşılamayan, anlaşılması ve kavranması için o sistemin ancak belli bir öğreti, eğitim ve çabayla kazanılacak olan gizemli anahtar kavramların edinilmiş olmasının gerektiği düşünce ve kavramlara da ezoterik denir.

Bu iki kavram günümüzde o kadar yaygın ve geniş anlamlarda kullanılır oldu ki, teknolojide dış atmosfere bağlı olmayan enerji, gaz ya da ısıtmaya yarayan soğutucu ve ısıtıcılara "hermetik" denmektedir. Matrix gibi filmler Hermetik olarak nitelenmektedir. Hermetik terimi, Antik Grek ve Mısır'da Hermes kültü ile özgül ilişkisi olan bir ezoterik öğretiyi anlattığı için daha spesifik anlam taşımaktadır.

Bu çalışmamızda Antik Grek ve Mısır'da doğan Hermes inancının Helenistik dönemde ve Orta Çağ Hıristiyan dünyasında nasıl dönüşümler geçirerek İslam'a sızdığını yeri gelince anlatmaya çalışacağım. Ancak bu noktada hemen belirtmeliyim ki Hermetik-ezoterik inançlar özellikle İdris Peygamber figürü ile İslami ezoterik öğretiler olarak bilinen Karmatiler, İsmaililer ve İhvan us Safa gibi grupların inançlanna şekil vermiştir.

İslami ezoterik inanç ve öğretilerin hemen tümü Şii renkli kapalı ve gizli tarikatler olarak ortaya çıkmıştır. Bu nokta özellikle Alevilik açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla daha sonra bu ilişkiyi ayrıntılı olarak tartışmak yararlı olacaktır. Şimdilik Alevi öğretisini ezoterik (batını) olarak anlamak bence yanlış değildir. Ancak Alevilik

olgusunu tanımlamaya girişen araştırmacıların bu terimden ne anladığını açık olarak ortaya koymalan koşuluyla.

Bu arada Hermetik, ezoterik öğretilerin antik çağlardan beri hep gizli meslek loncalan ile ilişkisinin nerdeyse kural olduğunu belirtmeliyim. Bu anlamda Orta Çağ Müslüman toplumlannda Fütuvet ve Ahilik ile Alevi inançlan ve öğretileri arasındaki ortaklıklar ve benzerlikler gerçekten çok ilginçtir.

Hocam başka bir terim daha var ki ben şahsen anlamakta çok zorlanıyorum: Senkretizm. Özellikle Alevilik çalışan Batılı bilim insanları bu kavramı çok seviyor. Ben bundan bir tür sentez gibi bir anlam çıkarıyorum. Yani Alevilik bir şekilde değişik inançların sentezi olarak mı ortaya çıkmıştır?

Bu noktada da çok haklısın. Yani bu terimi genellikle yabancı bilim insanlarının kullandıklan dilden bizler de etkilenerek kullanmaya başlamışız. Sentez gibi bir anlamı olmakla birlikte senkretizm daha karmaşık bir kavramdır. Bu itibarla önce kültürler arası etkileşimlerin nasıl oluştuğuna değinmeden bu terimi anlayamayız.

Kültürleşme, iki ya da daha çok sayıdaki kültür grubunun aşağı yukarı ilişki ve etkileşimi sonucunda gruplardan birisinin ötekine zıt kültürel ögeleri benimsemesi ve ortaya yeni bir kültür bileşiminin çıkması sürecidir. Kültürleşme genel anlamıyla başka bir kültürle ilişki veya alışveriş sonucu ortaya çıkan bir kültür değişmesidir.

Bu tanımda sorunlu olan, ilişkiye geçen "kültürler" vurgusudur. İlişkiye geçenler somut canlı toplumsal varlıklar olarak "insanlardır." Kültürleşmenin inanç ve din alanında

özel bir türü olarak senkretizm'e de bakarken bu ince noktayı (siyasi ve ideolojik boyutu) hesaba katmak gerekir.

Gerçekte birbiriyle ilişkiye geçen kültür sistemleri değil, savaş, ticaret, siyasal egemenlik, göç gibi nedenleriyle o kültürlerin taşıyıcıları olan canlı, etkin insanlardır. Ancak geleneğin çarpıcı bir yanı, kültürleşme sürecinde yok olup gitmiyorsa eğer, varlığını dönüştürerek, uyarlanarak sürdürmesidir. Bunu sağlayan senkretizm'dir.

Senkretizm, uzun yıllar teoloji ve dinler tarihinin bir terimi olmakla birlikte, antropolojiye de mal olmuştur. Etimolojik olarak, Grekçe syn (ile) ön ekiyle "krasis"in (karışım) birleşmesinden türetilmiştir. Bilindiği kadanyla bu sözcük ilk kez Plutarch'ın Moralia adlı eserinde birbirleriyle sıkça tartışıp kavga etmekle birlikte, dışarıdan düşman saldırısına uğradıklarında anlaşmazlıklarını göz ardı edip birleşen ve buna da "senkretizm" adını veren Giritliler için kullanmıştır. Bu ahlaki tutumlarını kınayarak zikreder. Erasmus, 16. yüzyılda bu terimi ilk kez günümüzdeki anlamıyla kullanan düşünürdür. O bunu "farklı bakış açılarının olumlu birliği" anlamında kullanır ki, ilk teolojik anlamı burada buluruz.

Hıristiyan ilahiyatında olumsuz bir anlam yüklenerek karşıt ilahiyat görüşlerinin gayr-ı meşru uzlaşmasını tanımlar hale gelir ve rafizilik (senkretik) gibi sapkınlıklara karşı hakiki dini savunmada bir polemik aracı olarak kullanır.

Dinsel alanda kullanımı özellikle Hellenistik dönemde görülür. Büyük İskender'in fetihleriyle birlikte Yunanistan'dan Hindistan'a uzanan coğrafyada yaşayan halkların girdiği kültürel etkileşimler sonucu, Helenistik dinler olarak bilinen Mani ve Mithra dinlerinin erken Hıristiyanlık üzerindeki etkilerini tanımlamak için senkretizm terimi kullanılmıştır.

Bu kavramı inceleyen pek çok din antropoloğu, din tarihine mal olmasına rağmen senkretizm teriminin karışık ve müphem bir tarzda kullanıldığına işaret eder.

Gerçekten de, Ortadoğu kökenli vahiy dinleri dâhil tüm dinler, şu ya da bu ölçüde kültürel temasları dolayısı ile senkretizasyon süreçlerinin ürünüdür. Colpe'in (1997) dediği gibi "bir kayıt düşülmediği takdirde tüm dünya tarihi salt senkretizmlerden ibaret olacaktır. Çünkü paleolitik çağlardan beri ola gelen "saf-homojen gelişmeler değil, çeşitli biçimlerde kanşımlardır aslolan." Netekim, Shaw ve Steward da (1994) "Şu halde senkretizm sabit bir anlamı olan belirli bir terim değildir; tarihsel olarak inşa ve yeniden inşa edilmiştir. Bir ayin ya da geleneği senkretik olarak tanımlamanın fazla bir getirisi yoktur. Çünkü bütün dinler bileşik kökenlere sahiptir ve süre giden sentez ve silme süreçleriyle sürekli yeniden inşa edilmektedirler. Bu nedenle dinsel sentez süreçleri ve senkretizm söylemleri üzerinde odaklaşmak gerekiyor ki, bu da iktidar ve aracılık (agency) kavramlarını dikkate almayı gerektirir."

Merhum Melikoff'un bize armağan ettiği bu senkretizm meselesi de epeyce sorunludur. Her ne kadar Alevilik olgusunun teolojik yönünde tam bir saflık, türdeşlik bulmak zor gibi görünse de, asıl senkretik unsurlar erkan ve törenlere ilişkin boyutlarda aranmalıdır. Alevilikte senkretik unsurlann bulunuşu ne negatif ve ne de pozitif bir özelliktir.

Dünyada Müslüman toplumlann pek çoğunda bile İslam'ı anlama ve yaşama pratiklerinde pekâlâ birçok senkretik yön bulmak mümkündür. Ayrıca heterodoks-ezoterik bütün inançlar ve kurumlar şu ya da bu ölçüde senkretiktirler.

Hocam bu terimlerden daha karmaşık gibi görünen bir kavram daha var; Gnostiklik. Doğrusunu isterseniz doğru telaffuz edebildiğimden bile kuşkuluyum. Sizin de bazı yazılarınızda sıkça başvurduğunuzu gördüm. Ayrıca mistisizm konusunu tartışırken de gnosisten söz ettiniz. Bu kavramın Alevilikle ne gibi bir ilgisi var?

Kavramın ne anlama geldiğini anlamak için yine bu terimin tarihine kısaca göz atmak gerek.

İ.S. 1. yüzyılda özellikle Mısır, Filistin, Suriye ve Ön Asya kentlerinde yaygınlaşan gnostisizm, 2. ve 3. yüzyılda Kuzey Afrika, İtalya, Galya, İspanya ve Roma'ya yayılır.

Roma devletine karşı bir protesto dini haline gelen gnostisizmin izleyicilerinin büyük bölümü, dünya işlerinden el çekerek maddeye önem vermeme eğilimindeydi. Gnostik görüşler, özellikle de içerdiği düalizm (ikicilik), Ortaçağ Avrupasına damgasını vuran rafizi (heretik) hareketlerin yön veren ilkeleri olmuştur.

Kilise otoritelerinin 2. yüzyıldan itibaren savaş açtığı gnostik öğretiler 3. yüzyıldan itibaren Roma topraklarından silinirken 3. yüzyılda Mezopotamya'da Manes'in (Manicilik) öğretilerinde boy gösterir. Maniheizm Batı'da Roma'yı etkilerken, Asya'da Türkistan (Uygur resmi dini) ve Çin'e uzanmıştır. İran'da ise Zerdüştlük biçiminde devlet dini halini alır.

Erken Hıristiyanlık döneminde Sinop Piskoposunun oğlu Marcion ilk gnostik kabul edilmektedir. Marcion, 140 yılında Roma'ya gider ve Hıristiyanlara katılır ama kısa bir süre sonra geliştirdiği heretik düşünceler yüzünden tehdit olarak algılanıp Roma'dan sürgün edilir.

Yahudi görüşlerini reddeden Marcion, Kitab-ı Mukaddes'in Eski Ahit'inin baştan başa uydurma olduğunu, Yeni Ahit (İncil) içinde de sadece Pavlus'un mektuplarını, İsa'nın

Zeytin Dağı'ndaki vazını ve Lukas İncil'ini kabul eder. Düalist bir anlayışı benimsemiş olan Marcion'a göre Tanrı ikiydi. Birincisi, Yahudilerin Yahve'si, ikincisi de yine Yahudilerin Elohim adını verdiği ilahtır. Birincisi tam hüküm sahibi, kısıtlayan, yeryüzünde tek bir kavmi kendisiyle akit (antlaşma) yapmaya değer bulan, kavmine sürekli müdahale eden, onları tedip ve terbiye eden (Musa'nın Tannsı) çatık kaşlı ve tiran bir tanrı, ikincisi ise sevecen, rahim ve rahman, bağışlayıcı ve kullannı seven bir tanndır.

Marcion'a göre, İsa'nın Tann'sı bu ikinci tür Tann'dır. İsa'nın dağdaki vazında bu nitelikler açıkça tanımlanmaktadır. Bu inançla Marcion, İncil'i yeniden yazar. İnstrumentum adını verdiği bu İncil, başlıca Lucas İncil'ine dayanır ve buna eklediği Antitheses adlı bölümde de Yahudi inancını ve Eski Ahit'i eleştirmektedir. Marcion'a göre, insan yaratıcı Tann'nın eseridir. Ancak, ruhu İsa'nın ima ettiği, ancak görünmeyen (göklerin kralı) Tann'ya aittir. Bu bilinmeyen (akli bilginin konusu olmayan aşkın mutlak varlık anlamında) Tann'ya ulaşabilmek için olabildiğince züht hayatı yaşamak ve göklerin gizli bilgisini edinmek gereklidir. Bu nedenle vaftiz ve inisiyasyon şarttır. İsa bilindiği gibi havarilerini tek tek inisiye etmiştir. Bu Tann, evrene ve dünyaya, dolayısıyla insana doğrudan müdahale etmez, ancak dolayımla bir bağlantı kurar. O Tann, oğlunu, örnek alınması amacıyla insanlara göndermiştir. Bu yüzden onun çarmıha gerilişi de seçilmiş ve zorunlu bir eylemdir.

İsa'nın yaşam tarzı olan Sufice zühd ile sevgi ve iyilik için yaşamak bu Tann'ya ulaşmak için tek yoldur. Ona ulaşmak ölümden sonra değil pekâlâ bu yaşamda mümkündür. Azizler, (bir anlamda "kurtulmuşlar/aydınlanmışlar"), buna çok iyi örnektir.

İslam mistik okullarında da ermiş/evliyalar bir anlamda Hıristiyan azizleridir. Aleviliğin özünü oluşturan "Eren-Evliya" kültü de aynı nitelikler gösterir. Bu anlamda Aleviliğin gnostik nitelikler taşıdığı söylenebilir. Ancak Marcion ve diğer gnostiklerdeki düalizm yerine monist bir Tanrı (Hakk) anlayışı geçmiştir. Marcion ile kilise 3. ve 4. yüzyıllarda Avrupa'da çok geniş bir alana yayılmış, ancak bu yüzyıldan sonra gerilemiş ve kısa zamanda ortadan kalkmıştır. 10. yüzyıla kadar Doğu Anadolu, Suriye başta olmak üzere Güney Kafkasya'da etkisini sürdürmüştür.

Hocam size çok önemli bir sorum olacak. Neden bize sapkın, dinsiz, imansız, hatta kimi zaman kafir gözüyle bakıyorlar? Bunu söylerken bütün Müslümanları kast etmiyorum. Mesela bizim köye komşu bir Sünni köyü var. Babam ve annemden duyduğum kadarıyla aralarında çatışma, gerginlik, asırlar boyunca hiç olmamış. Ne zaman ki doğudaki savaş koşulları bizimkileri köyü boşaltmaya zorlamış, o tarihten beri köyde kalanlar ile çevre Sünni köylüler arasında adeta düşmanlık oluşmuş. Dedem anlatırdı biz çocukken. Bizimkiler taa Osmanlı'dan beri hep hor görülmüş, baskı altında tutulmuş ve köylerimizden neredeyse dışarı çıkamaz hale getirilmiş. Nedir bunların kaynağı Hocam?

İsyan duygulan ile dolu olmanı anlıyorum. Türkiye'de yaşayan Alevilerin içinde toplumsal bir travmaya uğramayan, sözünü ettiğin baskı ve yıldırmaya maruz kalmayan birey ve hane halkı bulmak neredeyse imkânsızdır.

Alevilik tarihi, onurlu direnişler ve başkaldırılar tarihidir. Resmi otoriteler tarafından sürekli olarak bir rejim tehditi gibi algılanan Alevilerin inanç kimlikleri ve maruz kaldıkla-

rı onca zulmün gerekçeleri olarak gösterilen iftiralar nelerdir? İşte sorulann tam da bu konuya açıklık getirmemize yola açtı. Bir önceki bölümde hani şu Alevilik araştırmalarına musallat olan terimlerde konuşmuştuk ya, bu bağlamda çok önemli bir kavramı orda ele almadık. Şimdi tam sırası geldi. Bu da Osmanlıcada rafiziler olarak tercüme edilen "heretikler" ya da "heresie" kavramıdır. Rafizilikle çoğu kez yan yana kullanılan ve her türlü heteredoks-ezoterik inanç topluluklarını ki, Osmanlıdan beri çoğunluğunu Aleviler oluşturmaktadır, aşağılama ve hakaret etmek amacıyla kullanılan "mülhid" ve "zendeka" terimleridir. Biz bu sohbette hepsini heretikler (rafiziler) olarak ele alıp tartışmamızı böylece kolaylaştıralım. Daha öncekilerde yaptığımız gibi yabancı kökenli bu kavramın da kısaca tarihine göz atalım.

"Heresy" her ne kadar Hıristiyan literatürüne ait bir kavram olarak, resmi kilisenin temsil ettiği teolojik ilkeleri reddeden erken dönem Hıristiyanlıkta ortaya çıkan gnostik kiliselerinin sapkın inançları için kullanılmış ise de kısa zamanda ortodoksiden her türlü ayrılma sapkınlık olarak damgalanmıştır.

Hıristiyanlık, M.S. 70'li yıllarda Kudüs'te egemen olan Yahudi geçmişinden kendini ayrıştırmaya başlamış ama o dönemde çok etkili ve yaygın olan Helenistik inanç ve fikirlerle kendini çatışma halinde bulmuştur. Bu ihtilaf, saf İsevi imanı tehdit ettiği için, kilisenin ilk işi işte bu Helenistik unsurlardan yeni dini temizlemek ve muhtemel karışımları, bulaşmaları önlemek olmuştur. hıristiyanlık, Yahudi kalıbında kalsa esamesi okunmayacak, Helenistik inanç ve fikirlerle bağdaşsa, bağımsız bir din olarak gelişemeyecekti. Daha önce incelediğimiz gibi Gnostisizm, M.S. 80-150 yılları arasında ilk defa kilisede yükselmiş, bir düzine rakip

kilise tarafından yayılmış, Hıristiyanlığın ilk mistik uygulamaları olarak ortaya çıkmış, Hıristiyan Roma kilisesinin en amansız muhalifleri haline gelmiştir. Bu mistik gnostik hareketlerin kurucu mensuplan kilisenin basit imanını küçümseyen irfâni gizli bir bilgi (gnosis) sahibi oldukları iddiası ile ortaya çıkmışlardır. Neoplatonizm, Helenleşmiş Zerdüştlük ve Musevilikten etkilenerek ve sadece Judas İncil'ini esas kabul eden senkretik bir doktrin haline gelen Gnostisizm, kendine özgü bir kozmolojik taslak ortaya koymuştur. Buna göre, dünyadaki ruhsal varlıklar maddenin esaretinden tedricen kurtulmak zorundadır.

Tann'nın yarattığı evrenin (kozmos) gözden düşürülmesi, İsa'nın insan şeklinde tecessümünü reddetmeye götürmüş ve Mesih'in "et ve kemik" haline gelmiş olması tümden inkâr edilmiştir. Gnostik hareketler özellikle Ön Asya'da yaygınlaşmış ve özellikle Ermeni coğrafyasında neredeyse baskın tek kilise haline gelmiştir. Özellikle Messalianlar diye bilinen bu heretik-gnostikler Mişatna deyiminde dua etmek anlamında Aramice "şla" kökünden gelmiş, bundan türetilen "Meşalleyane" adlı tarikat Grekçe Messalian olarak çevrilmiştir. Bunlar aşırı dindar bir dilenci tarikatıdır. Bu tür Kalenderi tarikatların benzerlerini Amerika'da tarih hocası çok değerli bilim adamımız Prof. Ahmet T. Karamustafa'nın Anadolu'da 12.-15. yüzyıl "Tann'nın kural tanımaz kulları" adlı kitabında tanıttığı gezgin derviş-lerde görmekteyiz. Bunlar Yukarı Mezopotamya kökenli olup Suriye, Ermenistan, Anadolu ve Trakya'ya yayılmışlar.

Vaz ettikleri radikal asketizm (köktenci züht) şekli, bu dünyadan tamamen koparak bireysel kurtuluşun mümkün olacağını iddia ediyordu. Bu inanç gereği, bu dünyaya ait her türlü çalışma ve faaliyetin reddedilmesi gerekiyordu. Onlara göre, her insanın içinde bir şeytanın oturduğu, bu-

nun ibadetlerin ve imanın inayetiyle değil, ancak ve ancak, deruni hisler yaratmaya yeterli aşırı dua ve zühdi istiğrak (tanrısal âlemin temaşa edilmesi) ile defedileceği anlayışıyla kendilerini tümüyle duaya ve zühde vererek bu dünyadan uzaklaşılmasiyle ulaşılabileceğine inanıyorlardı. Bu hal o kadar ileri götürülüyordu ki, artık, dinin emrettiği oruca bile ihtiyaçlan kalmıyordu. İşte bu tür tarikatlar ilk dönem Hıristiyan Ortodoks kiliseleri tarafından heresy=sapkınlık olarak adlandırılmıştır (Marcion Kiliseleri, Messalianlar, Bogomiller, Paulicanlar, Manihaizm vb.).

Peki hocam İslam dünyasında "sapkınlık" olarak görülen hareketler nasıl başladı ve kimlerdi bunlar?

İslam heretiklerini incelemek demek, aslında, Şia'yı tartışmak demektir. Şia, Peygamberin ölümünden sonra Hz. Ali'nin meşru halife olarak kabul edilmesi gerektiğini hareket noktası olarak sayan birbirinden çok farklı İslami mezhep ve tarikatların büyük bir bölümü için kullanılan ortak bir addır. İslamiyet'in, peygamber sonrası ortaya çıkan üç temel itikadi anlayışına kısaca göz gezdirelim.

Hariciler bunların oluşturduğu fırka, İslam'ın en eski (siyasi anlamda söylersek) partisidir. Ama ne askeri ne de politik alanda gerçek bir birliğe sahip olmayan bir fırka olarak kalmaktadırlar. İnanç akideleri de türdeş değildir. Ancak hepsinde görülen ortak nokta, İslamiyet'teki bütün mezhep ihtilaflannın hareket noktası olan hilafetin meşruiyetidir. Bu noktada Hariciler, Şiilerin meşruiyet davasına ve murcie (imanı en başta sayan ve amele önem vermeyen) ilkesine muhaliftirler. Doğru yoldan çıkan imamı, sırf bundan dolayı gayrimeşru ve hatta halledilmesini zorunlu görürler. Hatta Hariciler, Hz. Ali'nin özellikle Sıffin savaşı ve

Hakem olayının ardından hilafeti bırakmasını doğru yoldan sapma olarak gördüklerinden, Ali'yi terk ederler. Öte yandan, ahlak ve dince kusursuz, tam bir ehliyete haiz her mü'minin bir siyahî de olsa (örneğin Habeşi) imam olabileceği inancını taşıyorlardı. Bu anlamda haricileri İslam'ın belki de ilk demokratları diye adlandırmak mümkündür. Hatta çok katı bir biçimde İslami dogma ve ilkelere bağlı olan ilk Hariciler Müslüman olmayan tek tanrıcı dinlere büyük bir hoşgörü ile bakıyordu. Bu firkanın bazı kolları, kelime-i şahadet'i Muhammed, Allah'ın bize değil, Araplara gönderdiği resuldür şekline sokarak dile getiren Yahudi ve Hıristiyanları Müslümanlarla eşit statüde sayıyorlardı. Birçok İslam araştırmacısı (Örnek, G. Levy Della Vida, İslam Ansiklopedisi "Hariciler") Hariciliği, basit, sıradan bir halk hareketi olarak görmenin yanlış olduğuna işaret etmektedir.

Hocam burada araya girmek istiyorum. Yani bu Hariciler bir bakıma ilk Aleviler midir?

Tarihsel olarak Ali yandaşı olarak siyasi bir hareketi başlatanlar olsalar da Hariciler sonradan yollarını radikal bir biçimde Ali'den ayırdılar ki bildiğin gibi Ali'yi katleden kişi fanatik bir Haricidir. Her ne kadar bu kişi, ibn Mülcem, sonradan meczup yani yarı deli olarak adlandırılmış da olsa kısaca fanatik olduğu sabittir. Dolayısıyla bizim anladığımız anlamda Alevilikle ilişkilendirmek zor.

Peki Sünnilik nasıl doğdu?

Bu kavram çok iyi bilindiği için üzerinde çok fazla durmayalım. Ancak, ilk İslam heretikleri olan Şiilik bağlamında kısaca Sünnilik tezlerine değinelim. Bir anlamda Şiilikle-Ha-

ricilik arasında orta yolu temsil eden Sünniler de esas itibarıyla tüm gnostik-heretik-heterodoks (ezoterik) İslam anlayışlarına karşıdır. Sünniler, "imametin Kureyşlilere" ait olması gerektiğini iddia eden Şiilere karşı sadece, İslam devletinin ilk kuruluş yıllarında Mekkeli aileler ve kabileler tarafından idare edilmiş olmasını tasdik ve teyit ederler. Din temeline dayalı devleti (Teokrasi) temsil eden hükümdarların gerçek dini kişilikler olması gerektiği şeklindeki Şiilere özgü iddia Sünnilerce benimsenmez. "Hülafa-i Raşidin"i de aşırı kutsallaştırılmış bir tarih gibi görme eğilimindedirler. İslam devleti içinde her tür ibadetin serbest olmasını savunurlar. Ayrıca mevcut kamu düzenini bozmamak koşuluyla hiçbir kutsallık niteliği olmayan halifelerin de hükmünü sadece dünyevi bir gereklilik olarak görürler. Hatta yabancı sultanlara itaatin dini bir vecibe olduğunu ileri sürecek kadar seküler nitelikler taşımaktadırlar. Özetle, Sünni kanatta egemenliğin meşruiyetine ilişkin özgül bir kuramdan çok, dini ülkülerle siyasal gerçekleri birbiriyle uyumlu kılmaya yönelik pragmatik bir tutum ve eğilim hep mevcut olmuştur.

Hocam peki Şiilik ve Alevilik arasındaki ilişki nedir? Dedem ki, biliyorsunuz ocakzade olarak yöremizde pir ve mürşit olarak bilinir, bana kızım bizim dinimiz de İslam, Mezhebimiz Caferi, tarikatımız Bektaşi derdi. Caferilik, Şiilik olduğuna göre bizler de Şii sayılır mıyız?

Şiâ her zaman siyasi erkin kutsallık taşıyan dini otorite (yani imamet) tarafından yürütülmesi tezi ve iddiasıyla ortaya çıkmıştır. İslam'da imametin "Peygamber Ailesi" olmak sıfatıyla Ali evladına münhasır olması konusunda duyulan aşırı arzu, neredeyse tarih boyunca tam anlamıyla giderile-

memiş bir hasret olarak kalmıştır. Şiiler tarih boyunca karşılaştıklan çok şiddetli ve güçlü Sünni muhalefet nedeniyle giderek siyasal taleplerini yumuşatmış ve İlahiyat alanında yoğunlaşmış, bu da pek çok mistik tarikatın doğmasına yol açmıştır ki, Alevilik de bir anlamda bu kanaldan gelişmiştir. Münferit bir Harici tarafından öldürülen Ali'nin kanından çok, devlet kuvvetlerinin (hasım Emevi devleti sultanı-halifesi Yezid'in) kılıç darbeleri altında hunharca katledilen Hüseyin'in kanı ve Kerbelâ kültü, Şiilik sorununun temelini oluşturmuştur. Bu konunun tüm Aleviler için önemi zaten malumdur. Bu suretle Şia'da, Hicret'ten sonra peygamberin hayatını ve dünyevi mutluluğunu doruğuna çıkaran ve sakin bir ölümle sona erdiren hayatı sırasında kaybolmuş olan din ve inanç için ıstırap çekme (passion) unsuru Kerbelâ olayı ile İslam dinine ithal edilmiş oldu. Bu ıstırap çekme tutkusuna sarılış Şia'yı öylesine derinden etkilemiştir ki, bunlar, pek de sağlıklı olmayan kimi menkıbevi rivayetlerle hemen hemen hiçbir tarihi rol oynamamış Ali evladının çoğunun hayatını Emevi soylu halifelerin emriyle zehirletilmek biçiminde yani şahadetle sona erdirmişlerdir. Şiâ'nın Sünnilere daha yakın kolu olan Zeydilerde bile bu dini ıstırap kültüne bir de ilahi unsurun insan şeklinde tecellisi "epiphanie" biçiminde bir dini tasarımı eklenmiştir.

Şiada ayrıca Allah ve Kuran'a inanma (iman) yetmez, buna ek olarak, Allah'ın bizzat özenerek ve överek yarattığı imamlara tam sadakat şarttır. İlahi-uhrevi mutluluk ve kurtuluşa götüren rehberlere (imam ve veliler) tanrısal cevherden bir parçasının taşıyıcısı olarak inanma zorunluluğu halis imana eklenir.

Şia'nın bu dini fikirlerinin ne kadar önceye ait olduğu bilinmemektedir. Hz. Ali döneminde ise bunlar güçlü inanç ve kurallar olarak belirmektedir. Artık Ali'ye muhabbet

adeta dini bir tapınma halini alacaktır. "Tanrı'yı ve cenneti, Ali'ye duyduğum sevgi nedeniyle anyorum" türü heretik ifadelere sıkça rastlanır. Abbasi döneminde de Ali yandaşlarının uğradığı baskılar ve zulümler ile bu muhabbet daha da pekişmiştir. Şia teolojisinin hadisleri, Muhammed'in hadislerini fersah fersah aşacak şekilde Ali merkezli bir ortodoksidir. Ali, Harun'dur; Ali, Allah ve Muhammed tarafından tayin edilen koruyucu esirgeyen ve rahmandır. Peygamber ailesi Nuh'un gemisidir. Şia'nın doğuşundan başlayarak gelişen üç ana kol günümüze kadar farklı alt dalları ile etkinliğini sürdürmektedir. Sünnilere en yakın olan Zeydiler, Allah'ın imamın şahsında tecellisini sadece akli bir düzeyde kabul ederler. Ehl-i Beyt imamı sadece ilahi "Hidayet" ile sınırlıdır. Yani tanrısal özün dolaysız varlık haline gelmesi anlamında tecelliye inanmazlar; ancak imamların ilahi kaynaklı "hidayet" sahibi olduğunu kabul ederler. İlahi nurun mucizevî bir şekilde Ali oğullarına akışını reddederler. Ali soyunun katledilmesini de dini olmaktan çok siyasi olaylara bağlarlar. Tanrı'nın inayeti ve Ali yandaşlarının kılıcı ile imameti hükümran kılmak üzere girişilen siyasi mücadelelerin sosyal ve beşeri (dünyevi) sonuçları olarak, ne denli ıstırap duysalar da Kerbelâ ve benzer katliamlara dünyevi bir anlam vermekten kaçınmazlar.

Gulat adı verilen aşırı Şiilikte ise, tecelli yaratılışta mevcut olan kesin bir hulul'a dönüşür. İmam neredeyse Tanrı'nın yerini alır. Bu anlamıyla İsevilerin anlayışına çok yakın bir kutsal ruhu imama izafe ederler. Bu yönüyle Gulat'lan İslam dairesi içinde düşünmek imkânsız hale gelir. Bu nedenle Şia'nın tam orta yolu sayılan İmamiler (özellikle 12 imamcılar ki, Aleviler de bu gruba dâhildir) ve Zeydiler tarafından Gulat anlayışı kesin bir dille eleştirilir ve dışlanır. 12 İmamcılar (İsna Aşariye) için İmam, bir insan olarak kal-

makla birlikte içinde kısmi bir hulul yoluyla ilahi bir nur cevheri taşır. Bu noktada Şia öğretisinde merkezi bir kavram olan "Hulul" meselesine açıklık kazandıralım.

Evet, ben de merak ediyorum. Nedir hulul hocam?

Hulul, felsefi bir türetmedir ve "halla", bir düğümü çözmek, bir yere konmak ve bir mahale yerleşmek kökünden türetilmiştir. Şii teolojisine ait bir terim olarak kelime bir vücud (beden) ile onun mahalli veya cevher (öz) ile araz (görünmesi için bir cevhere muhtaç nesne) arasındaki ilişkiyi ifade eden anlamlan, bu türeyişten ileri geliyor. Hulul, aynı zamanda: Ruh ve bedenin nur cevherinin bütünleşmesi, daha doğrusu ilahi nurun bir bedende kendini dışa vurması, vücud bulması, yaratıcı aklın, insan ile birleşmesine ya da Tann'nın bir insan biçimine bürünmesine de işaret eder. Hallac-ı Mansur'un "Enel Hakk" sözü bu anlamdadır.

Ortodoks Sünni kelamcılar ve orta yolcu Şiiler, hulul anlayışının birinci anlamını yani bir cismin artık bölünemeyecek kadar en küçük parçası (bir anlamda cevheri, özü) Allah'ın meleklerinde ve cinlerinde hulul etmiştir. Bunlar latif cisimlerdir. Ancak ikinci anlamıyla hulul Tann'da parçalara bölünmeyi gerektirecek ve tenasühe yol açacak bir anlayışı temsil ettiği için bu görüşe şiddetle karşıdırlar. Hulul fikrinin aslında Aristoteles'in suret (dış görünüş) ile heyula (antik Grek felsefesinde bütün cisimlerin ilk maddesi diye varsayılan madde ki, kendisinin şekil ve sureti olmayan fakat her şekil ve suret sahibi olanın muhtaç olduğu madde) ilişkisine dair görüşünden esinlenen Hıristiyanlık teolojisi malum Hz. İsa'yı bir hulul olarak görür. Bu nedenle de Sünniler: 1. "Azeri Şiileri (gulat) , 2. Sünni heretik Sufileri (Hal-

lac'ın mensubu olduğu Farisiye kolu) ve 3. Vahdetileri (Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Mevcud) tümüyle sapkınlık olarak kabul ederler.

Bu nedenle, İmamın şefaatine ihtiyaç duymayan ve kendi içinden Allah'ı katışıksız bir imanla seven (theosophie) ve onunla ruhsal-manevi anlamda vahdete erişebileceğini düşünen seçkin imamların bedenlerinde Tann'nın cevherinin bulunduğu inancını reddeden İslam tasavvuf okullarınca Şiilik pek de makbul sayılmamıştır. Aslına bakılırsa, teolojik anlamda çok fazla ortak noktaları bulunmasına rağmen Mu'tezile taraftarları da Şiiler tarafından fazla felsefeye bulaşmış olmalarından ötürü hoş karşılanmaz. Kısacası, aşırı Şiiler, ne tasavvuf (Ehl-i Sünnet ve ılımlı 12 İmamcı mistiklerin tasavvuf anlayışlarını -Alevilik tam burada yer alır-) ne de filozofları hiçbir zaman makbul bir taife olarak görmezler.

İmam sözcüğünü Sünni Müslümanlar da kullanıyor. Bizim İmamdan büyük bir farkı olduğunu biliyorum. Öyle değil mi?

Tam bu noktada İmam kelimesinin ki, Sünnilikte de mevcut, farklı anlamlan üzerinde durmak gerek. İmam sözcüğü Arapçada "önder" demektir. Ancak, Sünni siyasi kuramında, doğruca halifeyi ifade etmekte ve İslam devletinin başkanını göstermektedir. Günlük kullanımda da Müslüman cemaatinin dini hizmetlerinin yürütücüsü anlamında, günümüzde de din görevlisi olarak imam pek çok Müslüman ülkede kullanılmaktadır. Oysa Şiilerin anlam evreninde İmam tamamen başka anlamlar taşır. İmam, "Nur'ül Muhammedi"yi içeren kutsal kişiye ait bir sıfattır. Bu Nur, Fatıma ve Ali yoluyla Ehl-i Beyt'e ve en sonunda da

Gayb'da olan İmam (Mehdi)'ye geçmiştir. Bu, Nur'un gereği olarak İmam, masum (günahsız) olarak görülür. Bu anlayışları nedeniyle Şiâ'nın fazlasıyla siyasi bir fırka olduğu tezi hemen her çağda Sünni ulema tarafından küçümsenerek eleştirilir. Bu noktada biraz insaf eylersek aynı özelliğin Sünni doktrin içinde ne kadar geçerli olduğunu görebiliriz. Dünya dinler tarihine kabaca bakalım. Tektanrılı dinlerin acaba hangisi saf ruhani ve manevi planda kalmış ve toplumsal yaşamı düzenlemeye ilişkin herhangi bir tasarruftan geri durmuştur? İsa'nın neredeyse saf ahlak ve dini öğretisi bile kısa zamanda kilise yoluyla dünyevi iktidarı da elinde tutma arzusundan kurtulamamıştır. İslam'da, doğuştan itibaren saf bir dini öğreti olmamış, çok kısa bir süre içinde sosyo-politik bir hareket olarak İslam devletine doğru gelişmiştir. Aynı şekilde Şiilik de, doğası gereği daima hem dini hem de siyasi bir boyuta sahip olmuş ve İslam'ın dini ve kurumsal gelişmesinin ilk üç dört yüzyıl boyunca Şiilik-Sünnilik tartışmaları sürmüş, hatta günümüzde bile ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla siyasi Şia'yı, dini Şia'dan ayırmak olası değildir. Ünlü İslamolog Reinhart Pieter Anne Dozy, Şiiler ve Hariciler konusunda şu veciz özeti yapar:

"Gerçekte Hariciler, Şiiler gibi Ali'nin yandaşlarıydı. Bununla birlikte görüşleri oldukça farklıydı. Hariciler, politik anlayışta demokrat olmalarına karşın, Şiilerin, iktidarın mutlakıyeti düşüncesi, otoriter sisteme götürüyordu. Her ne kadar bu iki mezhep genellikle şahsi bir amaca ulaşmak için kendilerini kullanmaya çalışan Arap bir liderin yönetimi altında bulunsalar da Şiiler kalplerinin derinliğinde İranlı bir mezheptiler. Özgürlük sever Arap aşkı ile mutlak hâkimiyete dayanan yönetimlere alışmış (Pers İmparatorluğu düşünülmeli) İran aşkı arasındaki fark işte burada olanca

açıklığıyla ortaya çıkmıştır. Peygamberlere bir ardıl (halef) seçimi ilkesi İranlılar için işitilmemiş, anlaşılması olanaksız bir tutumdu. Onlar sadece veraset kuralını tanıyorlardı. Ve mademki peygamber erkek çocuk bırakmadan öldü, damadı ve amcaoğlu Ali O'na halef olmalıydı. İktidarın da ailesine miras olarak kalması gerektiği düşüncesindeydiler. Dolayısı ile Ali'nin dışındaki bütün halifeler, Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Emevi halifeler onlara göre halifeliği gasp etmiş kimselerdi ve bu nedenle de buyrukları geçersizdi. Bu düşünüş tarzı onların hükümet ve Araplara karşı duyduğu öfkeye dayanak oluşturuyordu. Aynı zamanda iktidarın zenginliğini de göz önünde bulundurmaktan geri kalmıyorlardı. Bunun dışında, hükümdarlarında, tannlarının kutsallığını gören bir gelenekten (aynen Mısır firavunları gibi) geldikleri için bu putperestçe saygıyı Ali ve onun çocuklarına yüklediler. Onlann görüşüne göre, Ali'nin soyundan olan İmam'a tam itaat ve biat en önemli görev olmalıydı. Bu görev yerine getirildikten sonra diğer görevler yorumlanabilir ve terk edilebilirdi. Onların nazarında İmam her şey demekti. İnsan görünümünde Allah'tı."

Bu kadar açıklama sence yeterli mi?

Teşekkürler hocam ama Alevi öğretisinin ve inancının nasıl oluştuğunu ve hangi tarihsel süreçlerle geliştiğini henüz konuşmadık. Bu konuların da çok önemli olduğunu düşünüyorum.

HIRİSTİYANLIK ve MARKSİZM

Hocam, din kurumuna en ağır eleştiriyi Marks'm yaptığı söylenir ve buna örnek olarak da onun şu sözleri kullanılır: "Din halkın afyonudur." Marx gerçekten din düşmanı mıdır?

Marks'ı mahkûm etmek isteyen dinciler tartışırken bu cümleye sürekli atıf yaparlar. Laik ve materyalist aydınlar da aynı amaçla din eleştirisi için yine bu cümleyi içinde yer aldığı bağlamdan söküp çıkararak kullanırlar. Oysa Marks'ın din olgusuna bakışı hiç de öyle kaba, temelsiz ve tek yönlü değildir.

Birincisi Marks kendisine atfedilen basit ve sıradan ateizmi kesin bir dille şu ifadesinden anlaşıldığı gibi reddeder: "Ben, kendisini dinleyen çocuklara gulyabaniden korkmadığını inandırmaya çalışan çocuğu hatırlatan ateizm etiketini reddediyorum."

İkinci olarak da dini sadece olumsuzluk olarak görmez ve onun protesto niteliği taşıyan olumlu yönüne de işaret eder.

"Hegel'ci Hukuk Felsefesine Giriş" adlı çalışmasında Marks, dinin bu ikili yapısını açık bir biçimde sergiler. Ve bu yazının son cümlesinde de o meşhur aforizmaya dile getirir:

"Din karşıtı eleştirinin temeli şudur: Din insanı değil, insan dini yapar. Din, esasta ya kendisine henüz ulaşmayı başaramamış ya da kendisini bulup yeniden kaybetmiş insanın öz bilinci ve izzet-i nefsidir. Ama insan dünyanın dışın-

da pinekleyen soyut bir varlık değildir. İnsan (burada söz konusu olan insanın dünyasıdır) devlet ve toplum içinde yer alır. Bu devlet ve toplum, dünyanın tepetaklak bilinci olan dini üretir, zira devlet ve toplum tepetaklak dünyanın kendisidir. Din, bu dünyanın genel teorisi, ahlaki müeyyidesi, yegâne tamamlayıcısı, teselli ve mazeretin evrensel temelidir. İnsani varlığın herhangi bir gerçek hakikate kavuşamaması sebebiyle o insani varlığın hayalinin gerçekleşmesidir. O halde dine karşı mücadele dolaylı olarak ruhi aroması din olan dünyaya karşı mücadeledir. Dinsel sıkıntı, hem gerçek ıstırabın bir ifadesi hem de gerçek ıstıraba bir protestosudur. Din, mazlum varlığın feryadı, ruhsuz koşulların ruhu olduğu gibi kalpsiz bir dünyanın hissiyatıdır. Din halkın afyonudur."

Marks din olgusuna yaptığı bu değerlendirme ile aydınlanma düşünürlerinin ileri sürdüğü gibi dinin, ruhban sınıfın bir komplosu olmadığını anlatmak istemektedir. Dini, insani yabancılaşmanın sonucu olarak görmektedir. Diyalektik bir yaklaşımla ele aldığı din olgusunun bir taraftan mevcut dünyanın meşrulaştırılmasına hizmet ederken öte yandan insanı yabancılaştırıcı dünya düzenine karşı bir protesto olarak isyankâr özelliğine işaret eder. Dinin afyon işlevini gören yönü, dinin kendisi ve manevi içeriğinden ziyade insanlık tarihindeki baskı, sömürü ve zulmü ortadan kaldırma yerine bunları gizleme yönündeki ideolojik işlevidir.

Din meselesini çok daha fazla inceleme konusu yapan Engels, özelde Hıristiyanlık olmak üzere tektanrıcı dinlerin doğuş koşullarına dikkat çeker ve Hıristiyan dininin tarih içerisinde ne gibi değişimler geçirdiğini inceler. Ayrıca bu değişimlerin mevcut sosyo-ekonomik ve politik koşullarla bağlantılarını göstermek üzere yoğun bir çaba harcar.

Şimdi de Engels'in bu konu ile ilgili iki değerli çalışmasından yola çıkıp S.A. Tokarev'in Hıristiyanlık makalesinden yararlanarak Marksist kuramın din ve Hıristiyanlık yorumlarına göz atalım:

İsa'nın tarihselliği konusu, Hıristiyanlığın en tartışmalı konusudur. Hıristiyanlığın ilk kaynaklarında toplumlar Hıristiyan olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Araştırmacılar Hıristiyan tarihi ile ilgili kaynakları üç gruba böler:

1. Yeni Ahit (kanonik) kitapları ki bunlar kabul edilmiş dört İncil olup hakiki kaynaklar olarak resmen onaylanır.
2. Kanonik olmayan ve Apokryph olanlar. Bunlar İncil'e sonradan eklenmiş ve gerçek olarak resmen kabul görmeseler de saygınlığı olan yazılı metinler.
3. 12 Havariden sonra kilisenin kabul ettiği azizler ve sonraki ilahiyatçılar tarafından Hıristiyanlığı savunma amaçlı kaleme alınmış yazılar.

Hıristiyanlık tarihinin en eski belgesi M.S. 64 yılına aittir. Hemen ardından gelen ikinci yazılı belge Tacitus'un 'Günlük' adlı bir tür hatıra defterinde yer alan ve imparator Neron'un ilk Hıristiyanlara uyguladığı korkunç cezalardan söz eden ve ilk kez Chiristus'un Tiberius zamanında Filistin valisi Pontius Pilatus tarafından astırılan vaiz olarak zikredildiği görülür.

Başka bir kaynakta (Flavius Josephus) Jesus'un verdiği vazlardan dolayı asıldığı ve sonradan dirildiği bildirilir.

Hıristiyan kökenli olmayan en güvenilir ilk kaynaklardan birisi de Küçük Asya'nın Bitinya eyaletinin valisi Plinius'un 113 yıllarında imparator Trayan'a verdiği rapordur. Kendisine bir cinayet örgütünün üyeleri olarak ihbar edilen Hıristiyanlara karşı nasıl davranılması gerektiğini soran va-

linin endişesinden anlaşıldığına göre çok sayıda Hıristiyan bir tarikat biçiminde örgütlenmiştir.

M.S. 2. yüzyılda paganların Hıristiyanlıkla ilgili haberleri daha da fazlalaşır. Ancak bu kaynaklardan Jesus'un kendisi hakkında hemen hiçbir şey söylememeleri dikkat çekicidir.

İsa'nın tarihsel kişiliği ile ilgili belgeler bu nedenle fazla güvenilir bulunmamaktadır.

Marksistlerin Hıristiyanlık ile ilgili değerlendirmelerinde de İsa'nın tarihselliği tartışmalı bir konudur. İsa'nın yaşadığı varsayılan dönemden tek bir tanığın dahi bulunmadığından başka Chiristi figürünün yavaş yavaş doğaüstü bir varlıktan ve mistik kuzudan Apokalipse'te (İncillerin sonuncusu) görüldüğü gibi yeryüzünde vaz veren ve çarmıha gerilen insan Jesus haline gelmesi onun tarihselliğine kanıt olarak gösterilir. Bu görüş İncil'in diğer Yeni Ahit kitaplarından sonra ortaya çıktığı için burada tasvir edilen insan İsa tarihsel bir gerçek olarak kabul edilir. Marksistlerin büyük çoğunluğu için İsa'nın tarihselliği sorunu önemli değildir. "Kadim Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine" ve "Ütopik Sosyalizmden Bilimsel Sosyalizme" adlı makalelerinde Engels, İsa'nın gerçek bir kişilik olup olmadığı konusu üzerinde hiç durmaz. O'na göre Hıristiyan öğretisinin kökleri tek tek kişilerin yapıp ettiklerinde değil söz konusu dönemin sosyo-politik yapısında ve yapının doğurduğu manevi alanda (inanç ve fikirler olarak üstyapı) aranmalıdır. Bu bağlamda olmak üzere Engels, Hıristiyanlığın doğuşunu Roma imparatorluğunun doğuşuna bağlayan ilk düşünür olarak kabul edilir.

Dünyada ilk kez gerçekleşen merkezi bir monarşinin inanç alanında da o dönemin koşullan içerisinde dinin merkezileşmesini yarattığı tezini savunur. Yani siyasi iktida-

nn merkezileşmesi ile dinin de merkezileşmesi eş zamanlı olarak ortaya çıkar. Bu olgu aşağıda açıklanan tarihsel süreç içinde gerçekleşir.

Roma'daki askeri despotik rejim taşrada yaşayanlan köleleştirirken onları ağır vergilerle yükümlü kılar. Topluluklann çoğunluğu vatandaşlık haklarından yoksun kılınır. Bu gibi olumsuz koşullar karşısında Roma egemeliği altında yaşayan sadece köleler arasında değil şehirlerdeki yoksul özgür yurttaşlar arasında da rejimden hoşnutsuzluk ve muhalefet duyguları gelişir.

Başta Spartaküs olmak üzere kanlı bir biçimde bastınlan köle ayaklanmalan bu hoşnutsuz kitlelerin umutlarını kırmış ve koyu bir çaresizlik psikolojisi hâkim olmuştu. Bu toplumsal atmosferin etkisini Engels şöyle tasvir eder:

"Tek tek küçük kabile ve şehirlerin koca Roma dünya iktidarına karşı direnişi ve başkaldırısı umutsuzdu. Köleleştirilenler, baskı altında tutulanlar ve yoksullaştırılanlar için çıkış yolu neredeydi? Bu çıkış yolu bulunmuştu. Fakat bu dünyada değil."

Engels'e göre bu insanlar yeryüzünde bulamadığı kurtuluşu gökte aramak zorunda kalmıştır. Ancak bu göksel kurtuluşa eski dinler neden cevap veremedi de yeni bir din ihtiyacı doğdu? Bu soruya Engels şöyle cevap verir: "Eski dinler ya kabile ya da küçük şehirlerin yerel çoktannlı dinleridir. Dolayısı ile çeşitli coğrafyalarda bulunan Roma rejiminden hoşnutsuzlan kapsayacak evrensellikten uzaktır. Aynca egemenlikleri altına girdikleri Roma gücü karşısında bu yerel din ve tannlar da adeta yenik duruma düşmüş, boyunduruk altına giren ulusların altından toprak kaymıştır. Bu durumda yerel ve bölgesel ilişkilere sıkı sıkıya bağlı olmayan ve seçkinci bir özellik taşımayan ama tüm hoşnutsuzları çatısı altında birleştirecek bir merkezi dünya dinine

ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Gerçi Roma bir dünya imparatorluğuna evrildikçe kendi panteonunu (Jüpiter baş tann olarak Grek Zeus'unun yerini almaya başlamıştı) tüm kolonilerine yerleştirmeye ve resmi bir din olarak yaymaya çok çaba gösterdi ise de boyunduruk altındaki hoşnutsuz kitleleri buna ikna edemedi. Roma'nın resmi dinine karşı özellikle Mezopotamya kökenli din ve kültler (en başta Mitra ve Mani dini) Roma eyaletleri içinde özellikle Ön Asya'da yaygınlaşmıştır. Belli ölçülerde dünya dinleri olarak kabul edilebilecek bu din ve kültler tüm imparatorluğu saracak ölçüde ekümenik (dünya çapında egemen) olamamıştır."

Doğu kökenli dinlerin Hıristiyanlık kadar yaygın bir dünya dini olamamasının bir nedeni de bu dinlerin bir hayli ağır ve külfetli ibadetleridir. Bu da müminler topluluğunun birlikte sade ve basit ayinler yoluyla bir araya gelmesi ve dayanışmacı cemaatler meydana getirmesini engelliyordu. Gerçekten de bu açıdan Hıristiyanlıktaki ibadet sadeliği ve topluca yenen yemeklerdeki törenler sıkı bir inanç dayanışmasını sağlamada neredeyse rakipsizdir.

Dolayısıyla vaat ettiği teselli ve kurtuluş müjdesi en çok da köleler ve ezilenler için cazipti. İran kökenli Mitra ve Mani dini daha çok aristokratlar ve zengin tüccarlar içinde sınırlıydı. Daha öncelerden beri varlığını sürdüren basit halk inanç ve pratikleri de yerel ölçekli olduğu için etkin değildi.

Engels, kadim Hıristiyanlığın bu nedenlerle köleler ve ezilenlerin bir dini olduğuna işaret eder. İşte bu yeni dünya dini yine Mezopotamya kökenli Yahudilerin içinden çıkmıştır.

Neden hep dinler Yahudi topraklarından çıkmıştır?

Bu soruya Engels özetle şöyle cevap verir: "Dini azınlıkla-

rın yaşadığı diasporada olduğu gibi Filistin'deki Yahudiler arasında da Mesih'in (kurtarıcı) geleceğine dair umut çok güçlüdür. Yahudiler önce Mısır, sonra Babil ve Pers devletlerinin boyunduruğunda yaşadıklan dönemlerde olduğu gibi Roma döneminde de bölgenin diğer halklarına göre çok daha ağır sömürü ve eziyet altında kalmışlardır. Bu nedenle Musevilikte zaten var olan Mesih inancı Roma mezalimi altında daha da güçlü ve yaygın bir hale gelmiştir. Ön Asya halklan içinde antik Grek felsefesinin evrensel hikmet düşüncesine aşinalığı olan ve tektanncı dinin ilk mucitleri olan Filistin Yahudilerinin içinde Musa dininin kısıtlılıklarına itirazlar epeydir yükselmektedir. Tann'nın (Yehova) seçtiği kavim olan Yahudilerin yerel ve seçkinci Musa şeriatını Roma'nın dayattığı ağır eziyetler altında savunmak anlaşılan giderek de zorlaşmaktadır. Kısacası bu kısıtlılığı aşabilecek yeni bir din ihtiyacı en fazla Yahudiler arasında hissedilmektedir."

19. yüzyılın en büyük dinler tarihçisi Bruno Bauer'e dayanarak Engels, 'Hıristiyanlığın Babası'nın genç Yunan felsefesinin önemli bir temsilcisi olan filozof İskenderiye'li Philon olduğunu tespit etmiştir. Philon; Yahudi ve Yunan kültürünü birleştirmiş ve bugünün terimleriyle söylersek senkretik bir inancı geliştirmişti. İncil'de insanın yaratılışı Ademin günah işlemesi, cennetten kovulması vb gibi öyküleri Philon mecazi anlamlanyla ele alıyordu. Yahudi geleneğindeki mutlak irade olarak tektanrı fikrine bağlı kalmak koşuluyla Yunan idealist felsefesinin merkezi kavramı olan aşkın tümel (Tanrı) ile dünya arasındaki ilişki de vahyi (tanrısal kelam) asli inanç unsuru olarak görüyordu. Tanrısal kelam, Tann'nın oğlu, daha sonra Hıristiyanlığın ana dogması ve temel figürü olarak İsa peygamber oldu. Yahudi inanç ögeleri daha sonraları Hıristiyanlıkta da korunur.

İsa'nın kendisi Yahudi olarak tasvir edilir; İncillerde olayların geçtiği bölge Yahudi Filistin'idir. İncillerde yer alan tüm önemli dinsel kişilikler Yahudi'dir. Yahudilerin kutsal kitapları Tevrat tanrısal vahiy olarak Hıristiyanlığa girer ve Yahudi Tanrısı Yehova, Hıristiyanlıkta "Baba Tanrı'ya" dönüşür. Başlangıçta tüm Hıristiyanlar için şart olan ve ancak zamanla vazgeçilen sabbat ayini (Tevrat'ta tekvin (evrenin yaratılışı altı gün)'den sonra Yehova'nın dinlenmesine izafeten yedinci gün çalışma yasağı ve dinlenme zorunluluğu) ve sünnet gibi saf Yahudi adetleri de ilk Hıristiyanlarca uzun süre korunmuştur.

İlk Hıristiyan topluluklara pagan ve Yahudi olmayan halkların katılmasıyla söz konusu Yahudi ibadet ve adetlerde ciddi değişikliklerin ortaya çıkması da kaçınılmaz oldu. Haç simgesi de kadim Mısır ve Girit uygarlıklarında görülen eski bir dini semboldür. İlk dönem Hıristiyan mezarlarında haç işareti yoktur. Genellikle kuzu, omzunda kuzu taşıyan çoban, balıklar gibi İsa'ya atfedilen öykülerdeki allegoriler yaygın iken 5. yüzyıldan sonra mezarlarda soyut bir simge olarak haç ortaya çıkar.

İlk dönem İncillerinde Yahudilerin İsa'nın muhalifleri olarak tasvir edildiği görülür. Gerçi İsa da Yahudi'dir, fakat halk olarak Yahudiler onu ihbar edip yargılamış ve çarmıhta asılmaya mahkûm etmiştir. Bu yüzden İsa'nın düşmanlarıdırlar. Vali Pontius Pilatus her dört İncil'de de adil yargılanma hakkını savunan ve İsa'ya verilen ölüm cezasını vicdanen onaylamayan bir egemen olarak ciddi bir düşmanlık figürü olarak gösterilmezken Yahudi halkı hain ilan edilir.

Bu tutumu birçok din tarihçisi (gayet tabii olarak nesnel değerlendirmeler yapan araştırıcılar) güçlü Roma devletini karşılanna almamak için Pilatus nezdinde Roma'yı aklama

çabası olarak görürler. Bu noktada günah keçisi de Yahudi kavmi olur.

Eski Hıristiyanlıkta Yahudi ve pagan Helenistik inançlar iç içe geçmiş olarak yaşamaktadır. Ancak yeni bazı dogma niteliğindeki inançlar da yavaş yavaş bu senkretik yapıya dahil olmakta gecikmez. Bunlardan ilki ve en önemli olanı "ilksel günah" anlayışı ve bunun bütünleyicisi olarak bu günahtan kurtuluş fikridir. Engels buna ek olarak ikinci yeniliği şöyle açıklar:

"Hıristiyanlık, sesi sayısız kalpte yankılanmak zorunda olan bir tele dokunuyordu. Dönemin tüm kötülüklerine, genel maddi ve ahlaki sefilliğe ilişkin şikâyetlere Hıristiyan günah bilinci cevap veriyordu. Bu böyledir ve başka türlü olamaz, dünyanın bozukluğundan sen, siz, hepiniz, senin ve bizlerin kendi iç çürüklüğü suçludur. Ve hayır diyebilecek adam neredeydi?"

Günahkârlıktan iki önemli sonuç çıkıyordu: Birincisi, insanların başına gelen tüm felaketlerin sebebi olarak gösterilen 'İlksel Günah' öğretisi, kitleleri sosyal kötülüklere karşı mücadelenin yönünü saptırıyordu. Bu noktada daha önce tartıştığımız Marx'ın ünlü sözü "din halkların afyonudur" tespitinin yinelendiğini görüyoruz. Bu öğreti daha iyi bir hayat uğruna yürütülen mücadelelerin sıkıntılarını başka bir alana yani günahkârlıktan kurtulmaya kaydırıyordu. İkincisi, bu öğreti kurtuluş fikrine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla ezilen ve sömürülenlere belirli bir dini teselli sunuyordu. Tüm dünya günah içinde yaşıyordu, insanlar tabiatları gereği günahkâr doğuyordu ve bu günahkârlık mitolojik olarak atamız Âdem'in işlediği ilk günaha bağlıydı. Fakat birisinin insanları kurtaracağı umudu varlığını korudu ve buradan kurtarıcı ve bağışlayıcı, yarattıklarına sevgi ile yaklaşan bir tanrı düşüncesi doğdu.

Gerçi kurtarıcı fikri yeni değildi. Sınıfsız toplumlarda da 'kültür kahramanları' mitik bir evrene ait figürler olarak çoktanrılı dinler içinde de vardı ama Hıristiyanlıktaki kurtuluş anlayışı kadar dini öğretinin merkezi fikri değildi. Kurtarıcı İsa, Hıristiyan kültünde belirleyici temel figür haline geldi.

İsa adı sıradan Hıristiyanlar için İsa olarak kabul edilir. Oysa İncillerde bu adlandırma *iki* farklı kavrama karşılık gelmektedir. Jesus özel bir isimdir. Christus cins isimdir ve İbranice Mesih (Moşiah) "takdis edilmiş" anlamına gelen sözcüğün Yunanca karşılığı olan 'christos'tan türetilmiştir. 'Chrio' aynı zamanda kral anlamına de gelmektedir.

İncillerde Jesus ve Christus bir arada neredeyse hiç geçmez. Christus ismi çok seyrek kullanılır.

Bunun anlamı nedir?

İncillerde yazılanlara göre İsa kimseye kendisinin beklenen Christus yani Mesih olduğu iddiasında bulunmaz. En güvendiği havarileri bile İsa'nın mesih olarak aralarında bulunup bulunmadığından emin olamazlar. Mahkeme sırasında başrahibin kendisine mesih olup olmadığı sorusuna İsa "evet" deyince bunu yeterli kanıt kabul ederek çarmıhta ölüm cezası verilir. İncillerdeki tüm hikâyeler İsa'nın gerçekten Yahudilerin beklediği Mesih olduğunu kanıtlamaya yöneliktir. Bu çift anlamlılık yüzünden Hıristiyan tarihinde 2. yüzyıldan itibaren birçok gnostik ve heretik tarikatların doğuşu kaçınılmaz olmuştur. Ancak genel akım Hıristiyanlığı içinde günahkârlık ve kurtuluş fikri ve insan bedeninde tecelli eden kurtancı Tanrı anlayışı değişmeden günümüze kadar gelmiştir.

Hıristiyan kilisesinin kurumsallaşması uzunca bir zaman içinde gerçekleşmiştir. Hıristiyanlığın ilk yıllarında neredeyse ciddi bir örgütlenme yok denebilir. Bu dönemlerde gezici vaizler olan havariler ve peygamberler söz konusudur. 2. yüzyıl başına dek Hıristiyan toplulukların yönetimi, daha sonraları karizmatik olarak adlandırılan yani kutsal ruh tarafından kendilerine özel bir şefaat (bağışlayıcılık, -ki karizma bu anlama gelmektedir) verilmiş olan kişilerin elindeydi. Bu insanlar kesinlikle resmi bir makam ve sıfat taşımadan dağınık haldeki Hıristiyan toplulukları ziyaret ediyor, oralarda ders ve vaz veriyorlardı.

Topluluklarda ilk kez sürekli bir mevki sahibi olanlar diakonlar (Yunanca işleri yürütmek ve grubu yönetmek) ve piskoposlar (Yunanca 'episkopos' gözcü, denetçi) topluluğun mali kaynaklarını ve mal varlılannı idare ediyordu. Daha sonraları 'presbiter'ler (en yaşlılar) ortaya çıktı. 3. yüzyıldan itibaren de 'başpiskopos'lar ortaya çıktı ve 4. yüzyılda da Patrikler doğdu.

Hiyerarşik örgütlenme ve sıkı kurumsallaşmanın ardından Kilise artık 4-5. yüzyıllarda ciddi bir toplumsal otorite olarak monarkların iktidar tekellerine ortak olmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren de Kilise artık kölelerin, ezilenlerin ve yoksulların kurtuluş umudu olmaktan tümüyle uzaklaşmıştır. Yoksul ve ezilenlerin dini olarak doğan kadim Hıristiyanlık başka bir mecraya yönelir. Gerçi İncillerin yazarlan da ilk dönemlerde köleler ve ezilenlere açıkça yakınlık duymuşlar ve bu sempatiyi de açıkça dile getirmişlerdir ancak kölelerin ve ezilenlerin bu dünyada özgürlüğe ve refaha kavuşmak isteyebileceğini neredeyse hiç göz önüne almamışlardır.

Tüm bu çelişki dolu sosyal ve ahlaki ilkelerine rağmen Hıristiyanlıkta sabır, tevazu ve bağışlama vazı egemen ol-

muştur. "Düşmanlannızı sevin", "size eza çektirenler için dua edin, sizden nefret edenlere iyilik edin", "size hakaret edenlere ve kovuşturanlara şefaat edin" türü vazlar Jesus'un ana temalandır (Matta, Bab 5.44).

Hatta daha ileri giderek İsa "Fakat ben size derim; kötüye karşı koyma ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir" diye öğüt verir.

Bu ilke biz Anadolu Aleviliğine çok ters gelir. Her zaman direnmişizdir. O yüzden dağ başlarındadır köylerimiz.

Öyle ama döneminde bu ahlaki ilkeler Hıristiyanlığa çok taraftar sağlamıştır. Gerçi ortalama bir Hıristiyan'ın bu ahlaki ilkeleri uyguladığı bir yaşam tarzını sürdürdüğü hatta sürdürebileceği nadiren görülmüştür. Zordur uygulanması. Ayrıca bu ahlaki ilkelerin vaz ettiği talepler mantıksal olarak şu tutum ve davranışları da zorunlu kılar: Ağır başlı ve mağrur bir şekilde kendine hâkim olma, kendine ve diğer insanlara saygılı olma, insanları ötekileştirmeden uzak durma gibi bütün bu asil hasletler Hıristiyanlığı tanımlamadığı gibi Hıristiyanlığa özgü de değildir. Aksine Antik Yunan Stoacı felsefe ekolünün önerdiği yaşam tarzından Hıristiyanlığa aktarılmıştır.

Son olarak Hıristiyan dininin ahlak öğretisi mevcut köleci üretim yapısının ve ona bağlı sömürü düzeninin meşrulaştırıcısı yönünde ideolojik bir işlevi yerine getirmiştir. Hakaretleri bağışlama çağrısı ilkesel olarak herkese yönelikti ama doğal olarak ilk sırada sadece sürekli aşağılanan köleleri ve sömürülen alt tabakadaki özgür yurttaşları ilgilendiriyordu. Hıristiyanlıktaki tevazuu ve bağışlama gibi dinsel öğütler başlangıçtan beri egemen sınıfların lehine çalıştı.

Erken Hıristiyanlıkta külfetli ibadetlerin olmayışı, insan ilişkilerindeki sadelik ve sahicilik o dönemdeki diğer bütün dinleri ve kültleri geriletmeye yeterli olmuştu. Engels eski insanları ayıran dini seremonileri reddetmesi ve böylelikle "mümkün bir dünya dini" haline gelmesini Hıristiyanlıktaki devrimci ögelerden birisi olarak görür. Eski Hıristiyanlıktaki tek ritüel öğretinin kurucularını anmaya yönelik topluca yenen akşam yemekleri ve dua okumakla yetinilen bir tür sevi yemeği olan 'Agape'dir. Daha sonra Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte diğer inanç ve kültlerden birçok dini ritüel ve ibadet ortaya çıktı. Vaftiz ve akşam yemeği ana seremoni olarak önemini korudu ama örneğin 'günah çıkarma' sonradan eklendi.

Bir de şu et ve kan meselesi var hocam. Kiliselerde dağıtılan ekmeğin İsa'nın etini simgelediğini duymuştum.

İsa'nın et ve kanını ekmek ve şarap şeklinde yiyip içmeleri aslında çok daha önceleri uygulanan Mithra ve Attis kültlerinden aktarılmıştır. Akşam yemeği ayini Yahudilerin kuzu kestiği Passah ritüeli ile de büyük benzerlik gösterir. Passah Mart ayında kutlanan sekiz günlük bir Yahudi bayramıdır. Kökeni hayvanların ilk doğurduğu yavrularının ay tanrısına kurban edildiği çoban bayramının daha sonra Mısır'dan çıkış (exodus) anısına yapılan bayrama dönüşmüş olduğu ileri sürülmektedir. Kendini kurban eden İsa bir kuzu şeklinde sembolize edilmiştir.

Vaftiz töreni, yani su yardımıyla ritüel temizliğin kökü çok eski ezoterik-hermetik inisiyasyon törenlerine kadar gider. Bu giz ve gizem dolu doğu dinlerinde dini törenler daima nitelikli bir temizlikle başlardı. Bu inisiyasyon törenlerine ikinci bir doğuş olarak bakılırdı.

Bizde de aynıdır. Cem'e girmeden büyüklerimiz boy abdesti alırdı.

Doğrudur, ibadet öncesi suyla temizlik İslam'da abdest biçimine bürünmüştür. Hıristiyanlıkta vaftiz, Mesih'in ölümünün insanları özgürleştirmiş olduğu genel günahkârlık öğretisiyle bağlantılı olarak özellikle büyük önem kazanmıştır. Bu "miras olarak devralınan günahlardan" inananlar vaftiz edilerek temizlenirler.

Hıristiyanlık bir devlet dini olduktan sonra büyük ölçüde değişti. Topluluk üyelerinin sayısı ve sınıfsal yapısı da büyük bir çeşitlilik göstermeye başladı. Artık Hıristiyanlık, kölelerin ve ezilenlerin dini olmaktan çıkıp halkı sıkı bir denetim altında tutmak isteyen egemen sınıfların hizmetinde bir din haline geldi. Hıristiyanlığın yaygınlaşması uzun süre, en azında Roma'nın Batı eyaletlerinde şehirlerle sınırlı kalırken, taşrada çok yavaş yayılabildi. Taşralı halklar arasında eski pagan inançlar varlığını sürdürdü. Bu durum ayrıca, kelime anlamı 'köy sakinleri' anlamına gelen 'paganus' kelimesinin 'dinsiz', 'Hıristiyan olmayan' anlamında kullanılmasını da açıklar.

Alevliğin doğuşunda da benzer bir durum yok mu hocam?

Haklısın. Aynı durum İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasında da ortaya çıkmıştır. Türk devletlerinin (Gazneliler ve Harzemşahlar ve diğer Orta Asya Türk-Moğol devletleri) egemen sınıflarının kabul ettiği ve şehirlerde yayılan İslam'a karşı konar-göçer ya da yarı yerleşik Türkmen toplulukların kadim Şamanik ve doğa inançlarına bağlı kalmasından ötürü 'zındık' ve 'rafizi' olarak adlandırılmaları büyük

bir benzerlik gösterir. Roma imparatorluğunun çökme döneminde devlet dini olan Hıristiyanlık Yunan-Roma kültürüyle birlikte Germenlere ve Slavlara ulaşır. 4. Yüzyılda Gotlar ve Vandallar 5. yüzyılda Franklar kendilerini vaftiz ettirirler. 6-9. yüzyıllar arasında neredeyse tüm Avrupa Hıristiyanlığı kabul eder. Buna karşılık doğuda Hıristiyanlık daha 4. yüzyılda Ermenilere ve Gürcülere kadar yayıldıktan sonra, Zerdüştlerin ve 7. yüzyıldan sonra Hıristiyanlığın Doğu'da yayılmasının önünü kesen İslam'ın çok güçlü direnişiyle karşılaşır.

15-16. yüzyıldaki büyük keşifler döneminde Hıristiyan misyonerler Yeni Dünya Amerika kıtasına Hıristiyanlığı yayarlar ancak bu yayılma sadece haçla değil kan ve kılıçla sağlanır.

3 ve 4. yüzyıllar boyunca Roma imparatorluğunun politik ve kültürel ayrışması Batı ve Doğu kiliselerinin de birbirlerinden ayrışmasını doğurur. Batı'da imparatorun dünyevi iktidarının giderek sınırlanmasına karşılık Doğu'da yani Bizans'ta tersine uhrevi ve dünyevi iktidar imparatorun şahsında tekli (monist) bir yapıya evrilir. 476'da Doğu-Batı ayrışması kesinleşince ve Batıda imparatorun iktidarı iyice zayıflayınca Roma piskoposunun itibari daha da artar. Bu piskoposluk daha sonra tüm Katolik Hıristiyanların ekümenik lideri olarak papa adıyla muhteşem bir iktidara kavuşur. Doğu'da imparatorluğun daha bin yıl yaşamasından ötürü İstanbul, Antakya, İskenderiye ve Kudüs patrikleri hiçbir zaman ekümenik bir konuma gelememiştir.

Roma Katolik ve Yunan Ortodoks kiliseleri arasında bugün bile var olan teolojik tartışma ve dini dogmalara ilişkin ayrılık şu noktalarda toplanmaktadır.

Teslis anlayışında farklılaşma en önemli tartışma konusudur. Batı Katolikleri için Kutsal Ruh hem Baba'dan hem

de Oğul'dan, Doğu Ortodoksları için sadece babadan ileri gelmektedir. Batı için Kutsal Ruh-Baba ve Oğul bir üçleme (teslis) iken Doğu'da bu Baba ve Oğul olarak ikili bir yapı mümkündür.

Katolik kilisesine göre azizler Tanrı'ya özellikle hizmet etmiştir ve bu hizmetler kilisenin tasarrufunda olan muazzam bir hazine oluşturmuştur. Bu hazine Katolik kilisesine bedel karşılığı günah çıkarma beratı satma imkânı vermiştir. Bu imkân da kilisenin inanılmaz boyutlardaki zenginliğini daha da artırmıştır. Bu durum görece fakir Doğu kiliselerinde söz konusu değildir.

Daha 9. yüzyılda geçerli olan Meryem'in bakire olarak hamile kalması inancı özellikle 1854 konsülünde bir dogma haline getirilmiş ve Hıristiyan olmanın sorgulanamaz hakikati haline getirilmiştir. Buna 1870 yılında Papanın yanılmazlığı ve günahsızlığı dogması da eklenmiştir. Bu durum Doğu Ortodoks kiliseleri için kabul edilemez tahrifatlardır.

Tarihi açıdan Batı ve Doğu arasındaki önemli ayrılıklardan birisi de engizisyon adı verilen kilise mahkemelerinin meşruiyeti konusudur. Her şeyden kutsal kabul edilen engizisyon mahkemeleri o dönemde etkinlik ve yaygınlığını artıran heretik-ezoterik tarikatların kovuşturulmasının dışında kaynağı bile açıklanmayan ihbarlar üzerine 'rafizi' (dinsiz-imansız) olarak damgaladıkları heteredoks grupları yakarak ölüme mahkum ettiler. Bu mahkemelerin en çok infaz ettiği heterodoks inanç topluluklan olarak Bogomiller ve Katarlara 13. yüzyıldan sonra cadı ve büyücü avlan da eklenmiştir. Umberto Eco'nun "Gülün Adı" romanı tam da bu dönemi büyük bir ustalıkla tasvir etmektedir.

Önemli bir başka fark da Batı'daki canlı entelektüel ve politik ortamın doğurduğu felsefi-teolojik çalışmalann birer

kilise ilahiyat okulları olan üniversitelerde sürdürülmesidir. Günümüzde de Batı dünyasının en saygın üniversiteleri olan Oxford, Sorbonne, Padova, Göttingen vb. o dönemde kurumsallaşmıştır. Kilise dışında bu okullarda yetişen teologlar skolâstik (okullu) ekolün de kurucuları olmuştur. Bu türlü bir teorik ve entelektüel canlılık Doğu kiliselerinde hiçbir dönemde gelişmemiştir. Skolâstik ilahiyatçılar bilim olarak kabul edilen felsefeyi dinin hizmetine sokmuştur. "Felsefe teolojinin oda hizmetçisidir"' anlayışı bu dönemlerden kalmadır. Tam da 12-13. yüzyıllarda Endülüs Emevi Müslümanların yetiştirdiği tüm büyük düşünürler (En çok bilineni ve Batı skolâstik düşüncesine Aristo ve Platon'u tanıttığı ileri sürülen İbn Rüşd'de felsefe ile teolojiyi bağdaştırmaya çalışan ve felsefeye teolojinin akılla temellendirilmesi rolünü veren görüşü ne kadar da denk düşmektedir) aşağı yukarı aynı durumdadır.

Hıristiyan inanç öğretisini 'rasyonelleştirmeye' uğraşan skolâstik teologlara karşın bir grup dindar da, dinle bilimi bağdaştırma çabalarına hiç ilgi duymadan mistik yolları deniyorlardı. Bu mistik ekollerin mensupları Tanrı ile bütünleşme ve birleşmeyi temel amaç edinmiş ve kendilerini asketik (çilecilik) bir hayata bırakıp vecd ve ıstiğrak halini (aşkın varlık olarak tanrısallığı sezgi ve duygularla ve farklı bir bilinç durumu) deneyimleme yaşantısına önem veriyorlardı. Hıristiyan mistikler akla bu kadar önem vermeyi doğru bulmuyor hatta aklı hor görmeyi şiar ediniyorlardı. O dönemin mistiklerinden en önemli kişi olan Tertullian şöyle diyordu: "İnanıyorum çünkü saçma (Credo quia absurdum)."

İslam dünyasındaki mistiklerin durumu neydi acaba?

İyi sordun. Özellikle İbn Arabi'nin pozisyonunu hatırlatmak uygun olacaktır. 8. yüzyılda ortaya çıkan ve ilk İslam felsefe okulu olarak bilinen Mu'tezile akımının 12. yüzyıldaki en büyük düşünürleri olarak kabul edilen Farabi, Gazali, İbn-i Sina ve son olarak İbn-i Rüşt'ün teoloji ve felsefe ilişkilerine dair tutumlarına neredeyse hiç aldırış etmeyen İbn Arabi örneği kitabımızın içinde önemlice bir yer tutuyor. Vahiyle temellenen hakikat karşısında aklın durumunu sorgulayan ve bu iki bilme yetisini son kertede bağdaştırmaya çalışan ünlü İslam kelamcılarının sorunlanna kayıtsız kalarak 'Vahdet-i Vücud' (bir tür panteizm)' teorisini geliştiren büyük sûfi Arabi, İslam mistisizminin Şeyh-i Ekberi olarak hak edilmiş bir unvan kazanmıştır.

Hıristiyan dünyasına devam edelim o zaman...

14. yüzyıldan sonra kilise ve bilim tartışmalarına girmeye gerek duymuyoruz. İngiliz filozof Roger Bacon (13. yüzyıl sonları) engizisyonla başı çok derde girmiş, yıllarca bir manastır zindanında tutsak edilmiş, İtalya'da Giordano Bruno ve Lucillio Vanni yakılmış ve Galileo Galilei senelerce engizisyonla uğraşmış ve hapislerde tutulmuştur. Bunlar çokça işlenmiş konular olduğundan daha fazla üzerinde durulmayacaktır.

Hıristiyan tarihini özetlerken Reformasyon sürecinden söz etmek ve bunun altında yatan sosyo-ekonomik dinamiklere kısaca da olsa göz atmak yararlı olacaktır.

15. yüzyıl sonlannda orta ve kuzey Avrupa'da feodalizm ile kilisenin temsilcisi olan Katolik papalığın giderek artan despotizmine karşı aslında bir burjuva hareketi olan

reformasyon zamanla Luther'in çabaları ile Roma Katolikliğinden bağlannı koparan Protestan kiliselerinin de doğuşuna yol açmıştır. Almanya'nın bazı bölgelerinde (orta ve kuzey Almanya) ve İskandinav ülkelerinde Lutherizm yayılmaya başlamıştır.

Katolik ve Protestan kiliseleri arasındaki fark nedir? Bizdeki Alevi-Sünni farklılaşması gibi bir şey midir?

En önemli farklar şunlardır: Protestanlara göre dinle ilgili sorunların çözümünde tek otorite İncil'dir. Katolikler içinse tek otorite Papalık kurumudur. Protestanlar 'imanın sahih oluşuyla Tanrı katında aklanmanın mümkün olacağını savunurken Papalık bu aklanmanın 'hayır' işleyerek yani kiliseye bağışta bulunarak mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Protestanlar imanın gereği olarak vaftiz ve kutsal akşam yemeğini olumlarlarken; Katolikler bu iki kutsal seremoniyi de kilise cemaati olmanın doğal sonuçları olarak görmektedirler.

Feodal merkezi iktidarla bütünleşen ve sıkı bir cemaat oluşturma kaygısı güden Katolik anlayışa karşı Protestanlar dindarlığı kişisel düzeye çekerek bireyin bağımsızlığına vurgu yapmışlardır. Nitekim Avrupa'da gelişen erken kapitalizmin ideolojisi olarak 16-17. yüzyılların Liberalizmi Max Weber'in de isabetle işaret ettiği gibi Protestan bireyin önemine vurgudan beslenmiştir.

Protestanlığın daha baştan çok sayıda akımlara ve kiliselere bölünmüş olmasına ve günümüzde de yeni Protestan tarikatların ortaya çıkmasına (ABD'de çok güçlü hale gelen ve Bush'un da mensubu olduğu Evangelist kiliseler örnek verilebilir) karşın Katoliklik katı merkeziyetçi bir din olma özelliğini korudu.

Yüzyıllar boyunca Hıristiyan kilisesi tüm Avrupa ülkelerinde feodalizmin ve serflik düzeninin bir dayanağı olmuştu. Kapitalizmin ortaya çıkmasıyla Hıristiyan inanç öğretisi ve kilise örgütlenmesini kapitalizme uyarlama girişimleri de başladı.

Bu çabanın sonucu olarak Protestanlık ortaya çıktı. Kapitalist sistem kendisini iyice sağlamlaştırdıktan sonra Katolik kilisesi de bu gelişmelere uymak üzere bazı dogmalarından vazgeçmeye ve kadim din-bilim çatışmalarından uzak durmaya kendini uyarladı.

19. Yüzyılda Avrupa ve Amerika'da işçi sınıfının yükselen sistem karşıtı muhalefetine Kilise de duyarsız kalmadı. 1880'lerde özellikle Fransa ve Belçika'da Hıristiyan sendikalar kuruldu ve 1911 de Hıristiyan Sendikalar Enternasyonal'i kuruldu.

Bu akım İtalya'da da etkili oldu ve giderek tüm Avrupa'da Hıristiyan demokrat siyasi partiler ki hemen hepsi Katoliktir ve toplumsal yaşamda bugün de ağırlıklarını ortaya koymaya devam etmektedirler.

Alevi-Sünni farklılığı başka türlü bir farklılıktır. Malum Katolik-Protestan mezhep ayrışması son kertede Hıristiyanlık içi bir konudur. Bu anlamda belki Sünni-Şii mezhep aynşması ile bir benzerlik gösterir. Ancak Alevilik daha ilerde ayrıntılanyla tartışacağımız gibi bir İslam mezhebi değildir. İnanç bağlamında Sünni doktrinle bir sorunu yoktur Aleviliğin. Ancak Devletin resmi mezhebi olmasından sonra Sünnilik, Alevi karşıtlığı olarak ortaya çıkmıştır.

ALEVİLİK ve İSLAM

Diyanet İşlerinin bizimle ilgili çok ön yargılı bir tavrı olduğunu sanıyorum. Kimimiz tümden kaldırılmasını istiyor, kimimiz ise içinde dedelerimizin görev yapmasını uygun buluyor. Siz bu konuya nasıl bakıyorsunuz?

Alevilik inanç ve öğretisinin İslam ile ilişkisi uzun yıllardır hararetli tartışmaların yürütüldüğü bir konudur. Bu bağlama ilişkin görüşler iki üç noktada toplanmaktadır: Aleviliğin İslam dairesi içinde, hatta onun tam merkezinde bulunduğuna inanan ve bunu savunan Aleviler olduğu gibi tam tersi bir tutum olarak İslam'la hiçbir özdeşlik ve benzerlik göstermediğini savunanlar da vardır.

Diyanet İşleri Başkanlığının Alevilik yorumları malum olduğu için burada tartışmaya gerek duymuyorum. Cumhuriyet döneminde devletin resmi din anlayışı içinde (Sünni Hanefi mezhebi) Aleviliğe yer yoktur. Çünkü Alevilik, İslam'ın içinde ki Şiilik gibi bir mezhep dahi değildir. Dolayısıyla Aleviliği bağımsız-özerk bir inanç olarak görmedikleri için Alevilerin tanınma sorunu da olamaz. Türkiye üniversitelerinde görev yapan ilahiyatçılar da bazı küçük nüansları hariç, DİB'nın bu görüşünü paylaşır. Bektaşiliğe özel ilgi duyan ilahiyatçı bir hayli fazladır. Bunların Bektaşilik hakkındaki görüşleri büyük benzerlik gösterir. Hacı Bektaş Veli, Türk kökenli bir Anadolu evliyasıdır. İslam şeriatına sıkı bir şekilde bağlıdır ve kurduğu söylenen tarikat da aslında bir Ehil-i Sünnet tasavvufu olmak bakımından Mevlevilik,

Yesevilik ve hatta Nakşibendilik gibidir. Bu görüşlerini de hemen her zaman Hacı Bektaş Veli'nin kaleminden çıktığı varsayılan "Makalat" adlı esere dayandırırlar. Aslına bakılırsa Makalat'tan hareketle Hacı Bektaş'ın Sünni bir ermiş, derviş olduğu söylenebilir. Ancak yine ona atfedilen Vilayetname'deki ulu veli Hacı Bektaş'ın heterodoks bir sufi olduğu tüm yerli-yabancı araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Değerli tarihçimiz A. Y. Ocak'ın da kanaati bu yöndedir. Bu kaynakların tarihsel açıdan ne kadar sağlam olduğu madem tartışmalı, o halde Bektaşiliğin inanç ve ritüellerine bakmak gerekmez mi? Bektaşilik çalışan pek çok değerli yabancı ve yerli akademisyen çok açık bir biçimde Bektaşiliği de Alevilik gibi heterodoks–ezoterik bir mistik öğreti olarak Sünni anlayışın dışında görmektedir.

Bizim burada asıl olarak ele alacağımız konu Alevi çevrelerdeki Alevilik-İslam ilişkisi olacak. "Dünya Ehl-i Beyt Vakfı" gibi aşırı İslamcı yorumları, değerlendirmemizin dışında tutuyoruz. "Asıl İslam biziz, İslam'ın özünü ancak ve ancak biz temsil ediyoruz" türü iddiaları ciddiye almak mümkün değildir. Nitekim bu anlayış ne Sünni ne de Alevi çevrelerde itibar görmektedir.

Haklısınız hocam, benim dedem bile Arapça okuyamıyordu ama Kuran'ın en doğru yorumunu kendisinin yaptığında iddialıydı.

İslam vurgusu güçlü bir Alevilik anlayışı, başlıca Cem Vakfı sözcüleri tarafından dile getirilmektedir. Bu grubun anlayışı da çok popüler ve belirli bir dereceye kadar da etkin ve yaygındır. Vakfın başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın sağ siyasetçilerle ve devletle yakın ilişkilerinden dolayı vakfa ciddi maddi destekler sağladığı da malumdur. Bu konuya

"Aleviler ve Siyaset" bölümünde tekrar dönmek kaydıyla, İzzettin Doğan'ın genel tezini hatırlatalım.

"Alevilik laik Türk İslam'ıdır." Bu açıdan Aleviler için Yunus, Mevlana, Hacı Bektaş, Hacı Bayram ve Ede Balı, aynı derecede değerli evliyalardır. Bu görüş değişik nüanslarıyla bu kampta yer alan pek çok araştırmacı yazar tarafından da savunulmaktadır.

Konunun önemi açısından biz de bu görüşü savunanlarla polemiğe girmeden Alevilik-İslam ilişkisine olabildiğince tarafsız ve nesnel bir gözle bakalım.

Gerçek İslam biziz, diye iddia edenler tezlerini nereye dayandırıyor?

İslam vurgusu güçlü Alevilik anlayışının dayandığı en önemli kanıt; Hz. Muhammed ve Kuran'ın Alevilik içinde kutsal olarak görülmesi gerçeğidir. Her bölgede olmasa bile Alevilerin çoğu cenaze törenlerinde Kuran'dan ayetler okur. Kimi Alevi yerleşmelerinde namaz kılınır hatta Ramazanda oruç tutulur. Çok seyrek de olsa Hacc'a gidilir. Yüzeysel bir değerlendirme ile bu kanıtlar Aleviliğin İslam içinde olduğunu göstermeye yetebilir. Ancak iyi bilineceği gibi Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet kavgalarında Şiilik mezhebi gibi Aleviler de Ali yanlısıdır. Ancak Alevilik inancında Muhammed ve Ali, Sünnilerin kabul ettiği gibi birisi nebi öteki sadece bir halife ve veli değildir.

Muhammed ve Ali, soydaşlıklarının dışında musahip kardeştir. Bu nedenle "Muhammed Ali" hemen her zaman özdeş kutsallar olarak algılanır. Başka bir önemli nokta, Alevilerin öteki kutsal kitaplara ve peygamberlere gösterdiği saygıdır. Bu bazı yörelerde (Hızır kültünün çok önem-

li olduğu hatırlanırsa, Hızır'ın zahiri olan Hz. Musa'dan daha kutsal olduğu görülecektir.) Alevi inancına göre, bütün peygamberler aynı kutsal merkezden yani Hakk'tan doğarlar. Bu açıdan aralarında bir üstünlük meselesi olamaz. Her üç tektanrıcı dinin şeriatını önemsemeyen Alevilik gibi ezoterik-mistik bir inanç için bu durum da doğal bir sonuçtur. Her üç peygamberin vaz ettikleri aynı cevherden gelmiş olmalarından ötürü neredeyse özdeştir. Zahiri açıdan şeriatları farklılık gösterse de üç dinin bâtıni anlamları aynıdır. Bu da olgun-adil ve inançlı olma temelli bir teosofik ahlak öğretisidir. Alevilik–İslam ilişkisinde, hiç kuşku yok ki İslami renkler ve motifler ile kutsal figürler değişik ton ve yoğunlukta Alevilikte de bulunmaktadır. Bu açıdan Aleviliği kanaatimizce kökten ve tümden İslam-dışı görmek mümkün değildir.

Ancak temel İslami dogmalar ve kutsalların yoğunluğu Alevilerin bazı kesimlerinde biraz daha fazla vurgulu iken (örneğin İç Anadolu ve Çukurova yöresi Nusayrileri) bazı yörelerde nerdeyse yok denecek kadar zayıftır. (Örneğin Dersim merkezli Kürt Alevilerde) Doğu Anadolu'nun sarp dağlık bölgesinin platolarında yaşayan ve otokton bir halk olan Kürt Alevilerin, Sünni İslamiyet'i benimseyen merkezi otoriteden görece uzak ve erişilemez olmalarını sağlayan coğrafi ve kültürel koşullar, bu bölge Alevilerinin çok uzun zamanlar Sünnileşerek asimile olmalannı önlemiştir. İç ve Batı Anadolu'nun Türkmen Alevilerinin inanç kimliği korunmuş olmasına rağmen, yoğun etkileşim sonucu öğretiye kimi İslami renkler daha fazla katılmıştır. Bu noktayı göz önünde tutarak biz de bu çalışmada özgün bir Alevilik prototipi olarak Dersim yöresi Aleviliğini referans alarak "arkaik Aleviliğin" özüne, ana karakterine bakmayı tercih ettik.

Özellikle bahsettiğiniz yöre insanları çok baskı gördüğü için büyük şehirlere göç edince çocuklarının sır saklaması için çok baskı yaparlar. Bizim sınıfta bir kız vardı, benim Alevi olduğumu bildiği halde son sınıfa kadar ısrarla Aleviliğini sakladı. Bu çok sık yaşanırdı benim çocukluğumda.

Selçuklu ve Osmanlı hatta Türkiye Cumhuriyeti'ni de işin içine katarak diyebiliriz ki, aykın inançlarından ve genellikle muhalif karakterinden ötürü Anadolu'daki Aleviler tarih boyu o kadar yoğun imha, inkâr ve katliam yaşamıştır ki, öğretide meşru yeri bulunan takiyyeye sıkça başvurmuşlardır. İç Anadolu'daki Alevilerde en yaygın olarak kullanılan ve nerdeyse bir atasözü niteliğindeki şu gizlilik ilkesi bu durumu açıkça göstermektedir: "Paranı, mezhebini ve ibadetini gizli tut." Merkezi Dersim olan Doğu Anadolu Alevileri bölgede ezici bir çoğunluğa sahip oldukları için bu takiyye ihtiyacı daha az olmuş ve öğretinin ritüel ve inançsal özü daha özgürce yaşanıp korunabilmiştir. Nitekim Dersimlilerin çoğunda bu özel imtiyazlı durumun adeta bir ego patlaması şeklinde yaşandığı günümüzde bile rahatça gözlenmektedir. Abartılı, aşırı bir özgüvenle saf, katışıksız ve en temiz soylu şekliyle Aleviliği kendilerinin yaşamakta olduğunu ileri süren Alevilerle de sıkça karşılaşmaktayız. Bu abartılı grandiyoz self'in altında bir gerçeklik var kuşkusuz. Ancak özgün Alevilik algıları onların etnik ya da ırksal fıtratından ziyade tarihsel koşullar ve coğrafi yapının onlara bahşettiği özel imkânlardan doğmaktadır. Alevilik-İslam ilişkisi bağlamında İslam'ı dışlamayan ancak Aleviliğin tüm dinlerden önce, neredeyse Hz. Âdem'le başladığına inanan aşırı Aleviciler de bulunmaktadır. Bu anlayışı da yine Dersim'li pir ocaklarının mensuplannda görmekteyiz.

"Kürt Uygarlığında Alevilik" adlı eserinde Cemşid Bender bu anlayışı büyük bir gururla savunur ve örnek olarak Dersim'in ünlü Pir Sileman'ın (Salman) bir deyişini örnek gösterir.

Kudret kandilinde bir ziya iken
Ta ol demde Pir'e ikrar verdim ben
Gökler yerde iken yer guman iken
3000 sene Pir'e hizmet ettim
Eiif–Lam suresini kandilde gördüm
17 kapıya yüzümü sürdüm
Cebrail ile bile vardım sırra ben
Emretti, Âdem'den Şit'e süzüldüm
Erenler kalan yola düştüm
124 bin peygamber geldi
Musa ile bile vardım Tur'a ben
Deşti Kerbeia'yı derz ettim gezdim
Doksan kelam okuyup yazdım
Nesimi gibi kendi kavumu yüzdüm
İşte pervaneyim, canlar size geldim.

Bu şiirle anlatılmak istenen, inançlarının İslam'dan daha kadim olduğunu ve bu eski inançları İslam'ın içinde kalsalar da sürdürmek azminde olduklarını göstermektir.

Aleviliği İslam dairesi içinde gören Alevilerin büyük çoğunluğu İslam'ın farzlannı ve ibadetlerini yerine getirmezler. Bunu da şöyle savunurlar: Biz Kuran'ın derin iç anlamını rehber alınz, şekli ibadete ihtiyaç duymayız.

Benim ailemde İslam'ı hepten reddedenler de var. Hatta 80 öncesi dedemizi köyden kovanlar, İslam'dan "Arabın dini" diye bahsedenler de var...

Evet, şimdi oraya geldik. Alevilik-İslam ilişkisine, İslam'ı tümüyle reddeden radikal Alevilerin tezlerine bir bakalım:

Bu grupta yer alan Alevilerin büyük çoğunluğu Aleviliği mistik ve dinsel ögeler taşıyan bir inanç olarak görmek istemedikleri gibi, onun özünü baskıcı–sömürücü devlet düzenlerine bir başkaldırıya indirgerler. Bu yanlı ve yanlış tutum özellikle din ve Arap alerjisi yüksek sol eğilimli Alevilerde görülür.

Bu anlayışın da doğrusu ne tarihsel gerçeklerle ne de sağduyu ile bağdaşır bir yanı vardır. Ağırlıklı olarak Kemalist-Türk Alevileri, meseleyi bu tarzda kurgularlar.

Alevilerin çoğu (özel bir ilahiyat eğitimi almış ya da mürşit ocaklarında ciddi bir din eğitimi almış olanlar hariç) İslam'ın gerçek özünü anlama, öğrenme zahmetine girmeden, atadan gelen ve çoğu yanlış ve temelsiz basmakalıp fikirlerle yetinirler. Muaviye ve Yezit nefreti yüzünden neredeyse İslam'ı Emevi Müslümanlığı ile özdeş görürler. Bu açıdan Aleviliği İslam'la ilişkilendirirken de (ister kabul ister ret olsun) sağlam bilgi dayanakları yoktur.

Bu açıdan biz de İslam'ın temel özelliklerini tarafsız bir gözle önce sunup sonra Alevilikle benzerlik ya da farklılıklarına bakma gereği duyduk.

1. İslam semavi, tektanrıcı ve vahye dayalı bir dindir. Önceki iki semavi din (Musevilik ve Hıristiyanlık) gibi hem bu dünya hem de öteki dünyayı düzenleme amaçlı kapsayıcı-kuşatıcı projesi vardır. Dinin temel inanç şartları ve amel kurallarını gayet açık ve net bir şekilde belirleyen, Tanrı kelamı olması hasebiyle sorgulanamaz, değiştirilemez ilkelerin yer aldığı kitabı vardır. Önceki iki dinden daha rasyonel planda bu ilkeler ve inanç çerçevesinin geliştiği kabul edilir.

2. İslam'da imanın altı şartı yerine getirilmeden yani bu

altı temel inanca tam iman olmadan gerçek Müslüman olunamaz. Bunlar:

a) Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid)

b) Meleklerin varlığı

c) Kutsal dört kitaba inanmak (Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an)

d) Resul'lara (124 bin peygamber) inanmak

e) Kadere inanmak

f) Kıyamete inanmak

Eğer Müslümanlık sadece Hz. Muhammed ve Kuran'a inanmakla sınırlı değil ise, iki temel niteliği itibariyle Alevilikle karşılaştırırsak ortaya nasıl bir tablo çıkar?

Alevilik semavi ve kitaplı bir din değildir. Tanrı kavramı her ikisinde de vardır. Ancak Aleviliğin Tanrısı tek ve mutlak yaradan değildir. Aleviliğin Tanrı anlayışı kitabın değişik bölümlerinde sıkça tanımladığımız gibi Panteizmin ima ettiği bir aşkınlık-kutsallık olarak kadiri mutlak tek otorite değildir. Tanrısallık (varoluşun sım anlamında) tüm evreni kuşatmış olarak bulunur. Yaradan olarak tüm yaratıklarını düzenleyen, belirleyen, gözetleyen, ödül ve ceza ile insanları hizaya sokan, gazabı ile korkutan ama rahman ve rahim olan tek bir kudret anlamında bir tektanrıcı teoloji Alevilikte yoktur. Ancak Alevilik bir mutlak ateizm de değildir. Bu bakımdan Aleviliği deist saymak daha doğrudur. Yani her şeyi anlamak ve onunla birleşip-bütünleşmek (bu bir anlamda evrenle bütünleşmek olarak hayatın her anında gerçekleşebilecek bir arzuyu ve imkânı da işaret eder) için belirli bir dine ihtiyaç duymamak demektir. İslam'ın iman şartları bakımından Aleviliğin kadere ve kıyamete İslami

anlamda inanmadığı bir gerçektir. Aleviliğin Tanrısı da yaratıcılık niteliği gösterse de, insanı akıl varlığı olarak yaratmıştır. Dolayısıyla insan iradesi üzerinde aşkın bir mutlak varlığın iradesini kabul etmez. Bu anlayış kişiyi seçim yapma yönünden özgür kılarken, eylemlerinin sorumluluğunu da üstlenmesi gerektiğini söyler. Özgürlük imkanı ve bilinç insanı Tanrısallaştırır, bunu İslam mistikleri içinde en iyi şekilde gnostik-panteist mistik, inanç şehidi Hallac-ı Mansur açığa vurmuştur. "Ene'l Hak", "Ben Hak'ım, Hak benim." Bu sözü yüzünden ona reva görülen ölüm cezasını onaylamayan Cüneyd Bağdadi gibi büyük bir mistik bile sırrını kendine saklamayıp uluorta faş ettiği için Hallac'ı kınar.

Kutsal kitaplar ve Peygamberler konusundaki İslami sınırlayıcılık Alevilikte yoktur. Aleviler de dört kitabı ve 124 bin peygamberi kutsal görürler ama başka dinleri ve onların kutsal metinlerini de aynı derecede kutsal ve saygın kabul ederler.

3. Çoğunlukla laik ve ilerici Alevilerin sandığı gibi İslam insanları zorlayarak ve tehdit ederek İslam'a dönmelerini sağlamamıştır. Özellikle, İslamiyet'in kuruluş ve gelişme dönemlerinde tersine Müslüman olmayan toplulukların yönetimini ele geçirdiği dönemlerde, gayet anlaşılır bir nedenle (cizye vergisinin kaybedilmesi endişesi ile) çağrı yapmakla yetinmişlerdir. Onların özel olarak tabi olduğu vergileri gayet kazançlı bulmuşlardır. Alevilik soya bağlı bir inanç sistemi olması bakımından doğal bir zorlamanın tersine içine yabancıyı almaya karşı sıkı kurallarla belirlenmiştir. İslam'da topluluk içi ve topluluklar arası ihtilafları çözmede tartışma-danışmayı (meşveret) esas almışlardır.

Bu bakımdan Alevilikteki rızalık konusunun önemi göz önünde tutulursa meşveretle benzerliği görülebilir. İslam'ın klasik denen altın çağında (dört halife devri diye de

bilinir) savaş kararı gibi hayati konular bir tür referandum sayılabilecek olan oydaşma-danışma yoluyla alınırdı, cemaatin kararı esastır.

4. İslam'da din hizmetlerini yürüten görevler (imamlık, fakihlik vb) bilgi ve liyakat açısından tüm cemaate açıktır. Bilindiği gibi önceki iki dinde bulunan ruhban sınıfı İslam'da yoktur. Ancak İslam'ın sufi okullarında ve tarikatlarda zamanla şeyhlik gibi bir makamın zaman zaman babadan oğla geçtiği de vakıadır. Alevilikte ise inanç önderleri olan mürşit, pir ve dedelerin soya bağlı olması önemli bir farktır. Hatta bu açıdan İslam'ın Sünni yorumunun daha demokratik olduğu bile söylenebilir.

5. Sanılanın tersine İslam'da çoğulculuk ana ilkedir. Yani topluluk içi farklı görüşlere, ihtilafların çözümünde farklı önerilere açık olmak esastır. Hüküm her ne kadar halife ve sultan makamında bulunan otoriteye son tahlilde ait olsa da dinin özünde tartışarak–oydaşma (rıza) yine temel ilkedir.

Kuşkusuz bu ilke, İslam'ın bir devlet dini olup, çok geniş coğrafyaları fethettikten sonra önemli ölçüde bozulmuş ama siyasi–idari buyrukların şeriata uygunluğu hep göz önünde bulundurulmuş, bir tür fetva makamı olan kadılık kimi zaman halifenin otoritesinden bile üstün sayılmıştır. Bu bakımdan da Alevilikteki rıza anlayışı ile benzerlik çok açıktır.

12 hizmetin yürütücüsü konumundaki dedenin cemlerde dile getirilen sosyal ihtilaflara çözüm bulmada önemli bir rolü olsa da, ceme katılan tüm erenler sorunu özgürce tartışabilir ve sonunda dedenin vereceği hüküm, topluluğun rızası alınmadan yürürlüğe sokulamaz. Tarihinin hiçbir döneminde geniş bir hükümranlık ve iktidar sahibi olmamış (gerçi böyle bir amaçlan da olmamıştır) Aleviliğin, sınırlı topluluklar içinde yaşaması nedeniyle böylesi bir de-

mokratik yapıyı sürdürmesi de mümkün olmuştur. Nitekim kentlere göç ve modernitenin dayattığı koşullarda, mürşit–talip ilişkileri de iyice zayıfladığı için bu hümanist–demokratik yapı da anakronik (zaman dışı) olmuştur.

6. İslam'ın kabul ettiği Ehl-i Sünnet mezhepler içinde Şiilik yoktur. Şiilik, Sünni İslam için dinsizlik–kâfirlikle eşdeğerde bir sapkınlıktır.

Siz tanımlardan pek hoşlanmıyorsunuz ama... Alevilik tanımına giderek yaklaşıyoruz.

Şöyle diyebiliriz: Alevilik çok güçlü Şii renkler ve motifler taşıyan ama bir mezhep özelliği de taşımayan bir mistik-inanç ve özgün bir ahlak öğretisidir.

7. İslam'la Alevilikteki benzerliğin en belirgin yanı ırkçılığı reddetmeleridir. Dünya Müslümanları arasında neredeyse her ırktan ve renkten etnik topluluklar vardır. Aynı şekilde Alevilik genel adıyla andığımız bu öğretinin şemsiyesi altında Türkler, Kürtler, Araplar, Balkan Slavları, Farslar hatta Çingeneler vardır. Her etnik grup kendi dilinde ibadet etmekte özgürdür. Bu yönü ile İslam'dan ayrılır. İslamiyet'te ibadet sadece Arap dili ile yapılır. Hatta ahretteki sorgulamanın bile Arapça yapılacağına inanılır. Yalnız bu noktada İslamiyet'in seçkinci yapısı dikkat çekicidir. Bu konuda bir ayet gayet çarpıcıdır. "Biz sizi bir erkek bir kadından yarattık, millet millet, kabile kabile ayırdık ki birbirinizi tanıyasınız diye. En iyileriniz Allah'ın buyruğunu yerine getirendir."

8. Kadının konumu ve evlilik konusu bakımından İslam ile Alevilik arasında çok büyük bir fark ortaya çıkar.

İslam'da kadının miras hakkı dâhil, yargı karşısındaki ve sosyal hayat içindeki konumu ikincil planda olmakla belirlenmiştir. Oysa Alevilikte kural olarak tek eşlilik vardır. Bo-

şanma çok özel ve zorunlu koşullar mevcut olmadıkça yoktur. Kadının toplumsal statüsü erkekle eşittir. İbadetteki yeri yine eşittir. Cemlere kadın erkek birlikte girerler ve yan yana tüm ibadete katılırlar. Miras hukuku açısından erkek kardeşle denktirler. İslam'ın tersine hizmeti yürütme açısından teorik (inançla ilgili) olarak, bir ayrımcılık yoktur. Hatta bazı yörelerde mürşit ve pirlerin anaları sağ ve ceme katılabiliyorsa manevi makamı daha üstündür. Haremlik-Selamlık, kaç-göç olmadığı gibi tam eşitlikçi bir kadın-erkek ilişkisi vardır. Bu özellikleri nedeniyle Batılı gözlemcileri ve araştırmacıları hayran bırakacak bir özgürlük-eşitlik ilkesi Alevi topluluğunun ana karakteridir.

9. Musahiplik kurumu öğretinin can damarıdır. İslam'da böyle bir şart olmadığı gibi buna gerek de duyulmaz.

Alevi aileye doğan bir çocuğun erginlik çağında bir musahip tutarak özel bir cem töreninde tüm cem erenleri nezdinde yola girişinin onaylanması bireyin artık tarikata girişi olarak yorumlanır. Önemi nedeniyle ileride bu konu üzerinde daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

10. İslami ibadetlerde müzik ve raks, sema, semah gibi özel koreografik, toplu "dans "yoktur. Semah'a dans demek belki şaşırtıcı gelebilir ama ben bunda bir sakınca görmüyorum. Kuşkusuz bu danslar ibadet amaçlı, topluca yapılan, manevi ruhu ve içeriği çok yüksek olan bir tür dini ayinlerdir.

11. Resim yasağı, (özellikle dini figürlerin resmedilmesi) özellikle ibadet yerlerinde yasak iken, günümüzün modern cem evlerinde Muhammed hariç, Ehl-i Beyt resimleri asılabilmektedir. Hatta bazı yerlerde Muhammed'in de resmedildiği görülmektedir. (Örneğin Arnavutluk Fraşeri Bektaşi Ocağında.)

12. İslam'da farz olarak bilinen ve tek tek bireyleri ilgilendiren düzenli ibadet ritüelleri (namaz) varken, Alevilikte bu şekilde zamanları katı bir şekilde belirlenmiş ibadetler bulunmaz. İslam'ın beş temel şartından olan namaz, oruç, zekat, hac ve kelime-i şahadet'in ilk dördü yoktur. Hatta beşincisi kelime-i şahadet de kimi aşırı Alici gruplarca Aliyülillah biçiminde tersinlenmiştir.

13. Koyu mistik eğilimleri ile belirlenen Alevilik öğretisinde "kamil insan" kavramı merkezi bir role sahiptir. O kadar ki Aleviliği İnsan-ı Kamil ahlak öğretisi olarak tanımlamak bile mümkündür. Bu konu değişik bölümlerde ayrıntılı olarak işlenmiş olduğu için burada kısaca değineceğiz. Gerçi İslam'ın birçok sufi yorumunda ve mistik Ehl-i Sünnet tarikatlarında da kâmil insan kavramı vardır ama klasik şeriat içinde bu kavrama ait bir işaret yoktur. Tümüyle bir Panteist mistik inanç olan Alevilikte, kâmil insan olmak, tüm Aleviler için erişilmesi amaçlanan kutsal bir ülkü ve amaçtır. Bu mistik mertebeye ulaşmanın da öğretide dört kapı kırk makam olarak adlandıran olgunlaşma aşamaları vardır.

14. Alevilikteki tenasuh ve hulul inancı ve Mesianik (Mehdi) bağlılık İslam'da yoktur. Alevilikte dört kapı, Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat inancı mevcuttur. Bu da daha sonra açıklanacaktır.

15. Alevilerdeki Velilik kavramı Nebilikten üstündür. Bunu en iyi gösteren mitolojik öykü "Miraç tasarımıdır." Müslümanlar için Miraç, Hz. Muhammed'in göğe yükselmesi ve dokuzuncu katın göğünde Allah'ın mazhanna kavuşması iken, Alevilikte tamamen farklı bir anlamda Muhammed'in Hz. Ali'nin tanrısallığı ile karşılaşmasını simgeler. Bu da Alevi kozmogonisi ve teolojisini anlamak açısından ayrıntılı biçimde anlatılacaktır. Ancak burada kısaca söylersek velayet mülkünün sahibi Ali, nübüvvet makamı sahibi Muhammed'den daha üstün bir kutsallığa sahiptir.

KARİZMA SADAKATİ: DEDELİK

Hocam Alevilik öğretisinin bugüne taşınmasında dedelerin rolünün çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bunu sakın ola ki bir dede kızı olmama bağlamayın. Okuduğum tüm kaynaklar da dedelik kurumunun önemine değiniyor. Bu konuda sizin görüşleriniz nedir?

Bu noktada tam bir görüş birliği içindeyiz. Ben de başka birçok araştırmacı ve inanç önderlerimizin ifade ettiği gibi dedelik kurumunu hayati öneme sahip bir toplumsal yapı olarak görüyorum. Tam da bu amaçla konuyu daha iyi kavramak açısından Alevilik üzerine araştırmalar yapan bir başka Avrupalı bilim insanı Markus Dressler'in (Die alevitische Religion, Trditionslinien und Neubestimmungen, 2002) adlı kitabında vurguladığı "Karizma Sadakati olarak Dedelik" terimine başvuralım derim. Markus Dressler de Alevilik araştırmalarında öncü olarak kabul edilen Melikoff'un görüşünü benimseyerek Alevi ve Bektaşi öğretisini tüm dinler ve mezhepler gibi senkretik bir olgu olarak görmektedir. Bu senkretik oluşumu 13. yüzyıldaki Babai hareketi başlatır. 16. yüzyıla kadar süren birçok mistik–dini temelli heterodoks inanç ve öğretilerin çoğu resmi devlet dinine ya da devletin benimsediği mezhebin otoritelerine karşı başkaldırmıştır. Dolaysıyla bu topluluklar, kâfir, dinsiz-imansız olarak damgalanmıştır.

Şah İsmail'in Safevi devletince yine resmi mezhep ha-

line getirilen Şiiliğin de etkisiyle Alevi senkretizmi 16. yüzyılda neredeyse tamamlamış ve bu senkretik–hetorodoks öğreti günümüze kadar kimliğini korumuştur.

Aleviliğin tarihi ile ilgili söylenenler yeni şeyler değildir. Melikoff ve A.Y. Ocak'ın çalışmalarını zikreden Marcus Dressler, bu çağdaşlaştırma nitelikli inancın kurulmasının–oluşumunun üç yüzyıldan fazla sürmesini de ilgi çekici bir durum olarak görmektedir.

Markus Dressler, İslam'ın tüm mistik oluşumlarında (tasavvuf) ve Şiilikte olduğu gibi Alevilikte de "ruhban sınıfın" çok önemli olduğuna işaret etmektedir. Bunu dedelerin konumuna işaret ederek temellendirir. Karizmatik inanç önderleri olarak Alevilik tarihinde ilk örnek olan Baba-i hareketi ruhani önderi Baba İlyas'ın Mehdi olarak algılanmasını ve ardından Şeyh Bedreddin ve Şah İsmail'in de öteki Mehdiler olarak kabul edilmesini belirterek "Karizma Sadakati" terimini ortaya atmıştır. Alevi inanç önderleri "dedelerin" de bu geleneğin mirasçıları olmasına vurgu yapar ve tarihsel verilerle bu terimin kullanılmasının meşru sayılması gerektiğini göstermeye çalışır.

Markus'un vurguladığı gibi gerçekten de pek çok tarihçi Babai hareketini proto Alevilik olarak görme eğilimindedir.

Dede Garkın'ın halifeleri olan Baba İlyas ve Baba İshak aracılığıyla Mardin-Antep yöresinden başlatılan hareket kısa sürede tüm iç ve doğu Anadolu'ya yayılır. Anadolu Selçuklu devleti karizmatik bir şeyh olan Baba İlyas'ı Amasya'da idam eder. Günlerce bedenini kale bentlerinde teşhir eder. Halk, şeyhin öldüğüne inanmaz ve isyan duygusu uzunca bir zaman ortadan kalkmaz. Yardıma gelen Baba İshak, Amasya'da Selçuklu ordusunu bozguna uğratıp komutanını öldürerek Konya'ya yönelir. Devlet kuvvetleri,

Kırşehir'in Malya ovasında, 60 bin asker (sayıları beş bini bulan paralı Frank askerlerinin yardımıyla) bu kitleleri katleder.

15. yüzyıl başlarında Osmanlı'nın "fetret" dönemi diye bilinen Yıldırım Bayezid'in Timur karşısında 1402'deki ağır yenilgisinden sonra dağılan Osmanlı birliğinin kargaşa döneminde ve şehzadeler arası yoğun iktidar mücadelesi sırasında ortaya çıkan ayaklanmada manevi–siyasi önder olan Şeyh Bedreddin de aynı akıbete uğrar. Sözde bir mahkeme sonucunda şeyh, Serez'de asılır. Ancak müritleri (ki Türkmen rafiziler, Yahudiler ve Rum balıkçılar, Balkan köylüleri de içinde olmak üzere kozmopolit bir halk ayaklanmasıdır) Bedreddin'in öldüğünü kabul etmezler, her an yeniden "zuhur ve huruç" edip bâtılı defederek yeryüzüne adaleti getireceğine inanırlar. Tam bir yüzyıl sonra bu kez Kızılbaşların Tanrısal tecelli olarak büyük bir sadakatle bağlandığı Şah İsmail de Yavuz Sultan Selim'e yenik düşmesine ve birkaç yıl sonra erken ölümüne rağmen, İran ve Anadolu Alevilerince mübarek bir otorite olarak kabul görmüştür.

Anadolu'da Pir Sultan da yine tam olarak bir Mehdi olarak nitelenmese bile büyük bir karizmatik otoritedir ve Anadolu'daki Alevilerce zulme ve haksızlığa karşı bir başkaldırı simgesi olarak yaşatılmaktadır.

Alevilikte, Şiiliğin de etkisiyle kutsal kişilikler olarak imamların "Mehdi" olarak kabul edilmesi öğretinin başlıca karakteridir. Messianik (Mehdici) eğilimlerin nereden kaynaklandığı sorusuna Markus Dressler şöyle cevap vermektedir: Yazılı kutsal metnin olmayışı, Alevilerde bu türlü karizmatik manevi önderlerin çıkmasını kolaylaştırır. Ortodoks Sünnilikte dünyevi otorite yazıya geçirilmiş ilahi kelam olan Kur'andır. Dolayısıyla onlarda "Yazı Sadakati"

esastır. Kur'andan türetilen şeriat'ın uygulayıcısı ya da öğreticisi din bilginleri olsa olsa birer din hizmetlileri olarak sınırlı bir saygınlığa sahiptirler.

Hocam siz bu görüşe katılıyor musunuz?

Belirli bir noktaya kadar katılıyorum. Ancak bu noktada Dressler'in gözden kaçırdığı bir noktaya işaret edelim. Ehli Sünnet tasavvuf okullarında tarikat kurucu Şeyhler ve daha sonra Post'a oturan diğer manevi mirasçıları da karizmatik otorite sahibi olmuşlardır. Buna en iyi örnek olarak Mevlevilikteki Mevlana'nın konumu gösterilebilir. Ancak Sünni sufi şeyhlerin manevi otoriteleri yüksek ve kerametleri ne kadar bol olarak rivayet edilse de "Mehdi" olma iddiası taşımazlar. Ehl-i Sünnet mutasavvıflan bu iddiada bulunamayacağı gibi müridleri de bunu şer'an uygun bulmaz ve bidat kabul ederler.

Kısacası, yazılı kutsal metin (Kur'an) onların karizmasını sınırlar ve hep dünyevi planda tutar. Geleneksel Alevilikte (kimi batılı araştırmacıların dedikleri gibi Kır Bektaşileri olarak da adlandırılan Köy Kızılbaşlan) Hakk kelamı derecesinde kabul edilen kutsal metin (Kur'an gibi) olmamakla birlikte inancın ve itikadın esaslarını anlatan bir tür Alevilik anayasası olarak sayılan metinler de vardır. Örneğin "Buyruk'lar" bunların başında gelir. Buyruklar muhtelif olsa da en önemlisi ve saygın olanı İmam Cafer Sadık'a ait olduğu kabul edilen "İmam Cafer Buyruğu"dur (ki bu eserde birden çok elyazması olması nedeniyle standart değildir). Kutsal mürşid ve pir ocaklannda dedelerin ellerinde soy kütüğünü belirten ve dönemin resmi otoriteleri tarafından tescil edilmiş şecereler dışında mutlaka bu buyruklardan biri ya da birkaçı bulunur.

Şah İsmail'in atası Şeyh Safi Buyruk'u da önemi açısından ikinci derecedir.

Buyruklarda işlenen temel konular; inanç, erkân, Şii'liğin mitolojik öyküleri ve en önemlisi derin, tutkulu bir Ehl-i Beyt sevgisidir. Ancak bilinen buyrukların en eskisi 16. yüzyıla ait olduğu için 9. yüzyılda yaşamış olan İmam Cafer'in doğrudan kaleminden çıkmış olması ihtimali çok düşüktür. Ancak Vilayetnameler de (yol ereni ulu velilerin menkıbevi yaşam öyküleri) aynı şekilde çok sonradan yazıya dökülmüştür. Heterodoks grupların sürekli tehdit altında olmasından ötürü herhangi bir yazılı belgenin suç unsuru olabilmesi ihtimali nedeniyle, öğretiyi sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktardığı düşünülürse, yazılı kaynak eksikliği daha kolay anlaşılabilir. Ayrıca inançlar tarihi açısından yazılı belgelerin, şifahi verilere göre her zaman daha güvenilir ve geçerli olmasının da bir garantisi yoktur. Kısaca, buyruklar kimin ağzından konuşuyorsa temel metin kaynağı olarak o kişiyi kabul etmek büyük bir yanlış olmaz.

Dedelerimizin soy kütüğü nedir? Dedem bize soylarının İmam Ali'ye dayandığını söylerdi. Bunda gerçeklik payı sizce nedir?

Dedelerin karizmatik otoritesi her ne kadar Ehl-i Beyt soyundan gelmelerine bağlansa da zamanın koşullan (kırsal alanda yüzyıllarca kapalı bir toplum halinde yaşayan Alevilerin büyük çoğunluğunun okuma yazma bilmemeleri durumu) onları ellerindeki yazılı belgelere sahip olma imtiyazı nedeniyle daha saygın ve yüce bir konuma yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Tanrı ile sıradan Alevi bireyi arasında bir tür manevi rehberlik görevini yerine getiren dedeler bu toplumsal ve tarihsel statülerini Ali'ye ait olduğu söylenen

şu vakıaya dayandırırlar. Hz. Ali Kur'an'ı nâtık (konuşan Kur'an)'dır.

Dressler "Karizma Sadakati" gibi önemli bir terimi Alevi literatürüne kazandıran değerli bir bilim insanıdır. Onun Alevilikte mürşidlik ve Bâtınilik hakkında söyledikleri de çok önemlidir. Özellikle Aleviliğin neden Bâtıni olarak görüldüğünü (bazı Alevi yazarlar ki özellikle değerli araştırmacı merhum Nejat Birdoğan Batıniliği reddedenlerden en çok bilinenidir) inanç içinden temellendirmeye çalışması bizce önemli bir katkıdır. Bu konuda şunları yazıyor: "Dini karizmanın önemi Aleviliğin mistik yolunun ilerlemesinde görülür. Alevi yolunda ilerlemek için diğer tasavvufi yollardaki gibi, rehber fevkalade önemlidir. Alevilikte dini (biz bunu inanç olarak anlayalım çünkü Alevilik kelimenin dar anlamında din değildir. Aleviliğin neye benzediğini illa anlatmak zorunda kalırsak, en çok Budizm ve Taoizm ile benzerliği anlamında bir kitapsız din olarak söz edebiliriz.) rehbere genellikle Mürşid denir. 17. yüzyılda da yaşamış olan Bektaşi Ballı Baba diyor ki:

"Muhammed Ali'ye talibim diyen; Evvel farzdır mürşidini bulmalı." Alevi inancının gelişme ve nesilden nesile devredilmesinin büyük ölçüde âşık (Alevi şair) geleneğine bağlı olduğu bilinmektedir. Bu noktada bir ekleme yapmak gerek. Başta Alevilerin yedi ulu ozanı olmak üzere çoğu ünlü âşık ya mürşid (dede) yada o konuma eşdeğer bir manevi mertebe sahibidir. Bu noktada bir ek daha yapalım. Alevi mistik geleneği açısından Ali'den sonra tasavvuf silsilesi içinde ikinci sırada bulunan Hasan Basri ve daha sonra tarihsel olarak ortaya çıkan Bayezid Bıstami, Cuneyd Bağdadi ve Hallac-ı Mansur ve daha geç dönemde Pir Sultan Abdal gibi büyük veli ve mutasavvufların hemen hepsi mürşid, pir ve rehber olarak öğretilerini çok kere man-

zum ve şiirle anlatmışlardır. Her ne kadar Aleviler arasında yukarıda sayılan Pirler kadar iltifat görmese de Şeyh-ül Ekber İbn-i Arabi de ciltler dolusu nesir yazılannın içinde çok güçlü şiirlerle meramını anlatmayı ihmal etmemiştir. Bir grup "ilerici", "ateist" ya da "devrimci" Alevinin bir tür devlet yandaşı gibi gördüğü Mevlana'nın hakkını teslim ederek konuşursak, tüm zamanların en büyük mistik şairi olarak tanındığını da belirtmeliyiz.

Muhammed Ali'ye talip olmak mistik yola (aslında Dört kapı Kırk makamla ifadesini bulan İnsan-ı Kâmil olmanın ikinci manevi kapısı Tarikata demek daha uygun) girmek demektir. Muhammed Ali her mürşidin temsil etmeye çalıştığı noksansız rehber yani mürşid-i kâmilin bir mecazıdır. Muhammed-Ali deyiminin diğer bir boyutu da Aleviliğin bâtıniliğine işaret eder.

Markus Dressler, çalışmalarında sıkça alıntı yaptığı ve takdirle izlediğini bildirdiği Melikoff ve A.Y. Ocak'tan bu noktadan sonra ayrılır. Alevilikteki Bâtınilik özelliğinin İsmailiye akımından geçtiğini belirtir. Gerçi A.Y. Ocak'ın da İsmailiye meselesine çok önem verdiğini de burada belirtmek kaydıyla Dressler'e katılıyoruz. Ancak o da diğer iki öncü bilim insanının kanaatine katılarak Alevilikteki Bâtıniliği yine Moğol istilalarından kaçan 13. yüzyıldaki göçmenler arasındaki Bâtıni İsmaili gruplara bağlar. İşte tam da bu noktada Dressler'den ayrılarak ve başka araştırmacılara başvurarak İsmailiye hareketine göz atmak gerekir.

Kimdir hocam bu İsmaililer ve Alevilikle ilişkisi nedir?

Kutsal metinlerin zâhir ve bâtın yönleri arasında kesin bir ayırım daha 8. yüzyılda Güney Irak'taki (Basra) kimi aşırı Şii gruplar (Gulat) tarafından geliştirilmişti. Bu ayrım, Kur'an

dahil tüm vahyedilmiş metinlerin hakikatinin bâtınında (içrek) gizli olduğu; zahir ya da dini yasa ve kuralların zaman içinde değişime tabi olduğu oysa Bâtıni anlamın değişmezliği, sonsuzluğu fikrine dayanmaktadır. Bu Bâtıni hakikatler, ancak te'vil (bir tür hermanotik açıklama) ya da Bâtıni tefsir (yorum) yoluyla açık edilebilecektir. Yani tüm açıklanabilir fikirleri kaynağına dek izleme yöntemiyle. Sünni İslam çevrelerce genellikle aşağılayıcı, küçümseyici bir anlam yüklenen "Bâtıniyye" terimiyle anılmasının nedeni budur ve genellikle zahir'i yani şeriat'ı umursamamakla eleştirilirler. Bu akım mensuplarınca her çağda manevi hakikat, (bir anlamda Tanrısal gerçek= hakk) zahiri anlayabilecek yetideki sıradan insanlar (avam) için değil, üst düzeydeki seçkinler (havass) için erişebilir niteliktedir. Dolayısıyla, İslam çağında dinin ezeli gerçekleri yalnızca Muhammed Peygamber'in vasisi Ali b. Ebu Talib'in ve onu izleyen meşru imamların otoritesini kabul eden İsmaili cemaate inisiye olmuşlara (ikrar vererek gizli bir inanç grubuna katılanlar) açıklanabilecektir.

İsmaililiğe giriş tedricidir. Ve adayın ahd ya da misak (Alevi-Bektaşilerdeki ikrar karşılığı) denilen bir bağlılık yemini etmesiyle başlar. Erginlenmiş olan, ikrarı verenler imam tarafından yetkili kılınmış bir öğreticiler hiyerarşisi tarafından kendilerine verilen Bâtıni bilgileri gizli tutmaya yemin ettirilir. (Aleviler içinde sırrı faş etmek büyük bir suçtur) İsmaililer hakikatın sadece İslam'a ait olmadığını, Musevilik ve Hıristiyanlık gibi semavi dinlerin de ortak bir hakikat mesajı içerdiğini düşünürler.

Her bir dinin dışsal yani zahiri yönleri inançların değişen zamanın gereklerine uyarlanma aracından başka bir şey değildir. Bu yönüyle Bâtınilik daha önce açıkladığımız türden gnostik bir düşünce sistemidir. Kozmolojisi ve vah-

yin nakli konusu, ilk dönem Hıristiyan gnostikleriyle büyük benzerlik gösterir.

Antik Yunan, Yahudi-Hıristiyan ve gnostik akımlardan çokça etkilenen Bâtınilik, Şii eskatolojik (Mehdi ve kurtuluş) fikirleriyle karışık bir eklektik inanç grubunu oluşturur.

Onlara göre Kur'an'da belirtilen altı peygamber aynı zamanda insanlık tarihinin yedi ayrı dönemine karşılık gelir. Bu dönemler insanlığı uyandıran ilk konuşan peygamberle başlar. Sırasıyla, Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed. Bu peygamberlerin ilahi olarak vahyedilmiş mesajlan özünde bir dinsel yasalar, yani şeriatı içerir. Bu natık'lar (konuşan peygamberler) dinsel tören ve ibadetler içinde temel ilahi buyruklar ile vahyin zahiri yönlerini açıklarlar. Ancak vahyin batını saklı bırakılmıştır. Bu amaçla, her natık'ı, samit (susan) ve sonraları "esas üstad" olarak adlandırılan bir "vasi" izlemektedir; samit devrin mesajının bâtıni yönlerini havass'a bildirmekle yükümlüdür. İnsanlık tarihinin altı vasi'si ise; Şit, Sam, İsmail, Harun, Aziz Petrus (Pavlus) ve Ali b. Ebu Talib'dir. Ayrıca her devirde vasi'leri ilahi metin ve yasaların zâhiri ve bâtıni yönlerinin gerçek anlamlarını muhafaza eden yedişer imam izlemektedir; her devrin yedinci imamı bu devri izleyen çağın natık'ı olarak bir önceki şeriatın hükmünü lağvedip yani bir şeriat getirir. Bu örüntü ancak tarihin, Mehdi olarak gizlenen Muhammed İsmail'in ortaya çıkıp önceleyen dinlerin tüm bâtın yönlerini bildireceği ve dünyanın fiziksel sonuna dek adalet içinde hüküm süreceği yedinci ve nihai devrinde değişikliğe uğrayacaktır. (Bu devirlerden her biri, insanlığın büyük dinlerinden birini kapsar: Sabiilik, Brahmanlık, Zerdüştlük, Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık.) (Bu anlatı büyük İslam tarihçisi Henri Corbin'den özetlenmiştir). Bu noktada İsmaililiğin Alevilikte görülen en önemli etkisi, tüm

büyük dinlere ve kurucu peygamberlerine inanç ve saygıdır.

Hocam yanlış bilmiyorsam bizim Alevilik yedi değil on iki imama bağlı değil mi?

Haklısın. Aleviler, imamlığın yedi ile değil on iki ile sınırlı olduğuna inanırlar ve Mehdi olarak da kaybolmuş daha doğrusu gayb âlemine karışmış İmam Mehdi'yi kabul ederler ve İsmail yerine İmam Musa Kazım'dan devam ettirirler.

İsmaili öğretisinin esaslarını kısaca anlatabilir misiniz?

İsmaili doktrinin kendine özgü bir de kozmolojisi vardır: Tanrı, mekân, zaman ve sonsuzluk yokken vardı. İradesi aracılığıyla önce ışığı (nur) yarattı ve onu Kur'an'daki yaratıcı buyruk kipi 'kûn' ile ifadelendirdi. "Ol"un iki harfi kaf (g) ve nun (n)'un çiftleşmesiyle kûn dişil biçimi kûni'ye dönüştü. Kûni kendi nurundan, kendisine yardımcı olmak üzere Tanrı'nın başlangıçtaki buyruğuna uyarak kader denen ve eril ilkeyi simgeleyen ikinci yaratığı oluşturdu. Kısacası Tanrı Kûni aracılığıyla da belirlendi (kadere inanç tektanrıcı dinlerde buradan geliyor). Kûni ve Kader'in aracılığıyla önce on iki manevi varlığı (yani ruhaniyye denilen melekleri) ve sonra maddi dünyada önce suyun yaratılışından başlamak üzere göğün yedi katı, yeryüzü, yedi deniz gibi tüm yaratılış gerçekleşti.

Bu kozmolojik ruhani ve cismani âlemler arasında çok sayıda tekabiliyet (koşutluk) vardır. Yüksek âlemdeki (âlem-i kebir, makrokosmos) her şey, aşağı alemde (âlem-i sağir, mikrokosmos) bir şeye tekabül eder.

Kûni güneşe, kader aya, yedi karubiyye yedi feleğe (deniz), on iki ruhani varlık da zodiac sisteminin on iki burcuna karşılıktır. Yaratılış sürecinin sonunda ortaya çıkan insan, kökeni olan Tanrı'ya uzaktır. İbn-i Arabi'nin deyimiyle onun uzağına düşmüştür ya da modern Teist Varoluşcu filozofların dediği gibi "dünyaya fırlatılmıştır." Bu kozmoloji; bu mesafeyi ortadan kaldırmanın ve insanı kurtuluşa erdirmenin de aracıdır. Kurtuluş, ancak insanın kendi kökeninin ve Tanrı'yla arasındaki mesafenin nedenlerinin bilgisinin (gnosis) edinilmesiyle sağlanabilecektir. Gnosis'i ise Kur'an'da da bildirildiği üzere natıklar yani (konuşan peygamberler iletir. Görüldüğü üzere İsmaili kozmoloji, tümüyle gnostik bir sistemdir. Alevi kozmolojisinin gnostik olması gibi. Bu özelliğiyle Neoplatoncu Hellenistik gnostik akımlann izlerini güçlü bir biçimde taşır. Bu da İslam'ın özellikle Suriye-Irak ve Anadolu'da yaşayan Hıristiyan grupların gnostik eğilimlerine çok yakındır. Aynca İran'da İslamiyet'ten sonra bile güçlü bir biçimde varlığını koruyan düalistik Zerdüşti ve Maniheist tarikat mensuplarına İsmailililik, İslam'ın katı ve hoşgörüsüz şeriat'ından daha çekici gelmiştir diyebiliriz.

Kendini ortodoks İslam'la sınırlamayan, tüm insanlığın inanç tarihini kucaklayan ve içerdiği mesihçi kurtarıcı ve kurtuluş miti ile Ön Asya ve İran'da İsmailili öğretinin neden bu kadar etkili ve yaygın olduğu kolayca anlaşılmaktadır. 9. yüzyılda Horasan ve Maveraünnehir'de Bâtıni öğretinin Şii teolojisiyle Neoplatoncu gnostismi bağdaştıran İsmaili tezleri özellikle bu bölgeden sorumlu baş dai yani öğretinin en yüksek taşıyıcı propagandisti Muhammed el Nesafi ile çok etkili olur. Özellikle Ebu Hatim el-Razi ve Ebu Yakub el-Sıcistani, Şiilik içinde ilk metafizik kuramları geliştiren düşünürlerdir. Hatta Razi İslam dünyasının ilk materyalist filozofu olarak da anılır.

Hocam İsmaillikle Alevilik arasındaki benzerlikleri biraz daha açar mısınız?

İslam dünyasının bu ilk hermetikleri yani Bâtıni İsmaililerin tarihsel arka planına bakarsak, Alevilikle ilişkisi daha kolay anlaşılır.

Ali soyundan gelen, altıncı imam Cafer el Sadık'ın 765 yılında ölümüyle verasetin kendiliğinden büyük oğlu İsmail'e geçmesi gerekirken halen bilinmeyen ve anlaşılmayan nedenlerle *(rivayet olunur ki İmam Cafer, üstün zekâsı ve ilmiyle çocukken bile çok beğendiği İsmail'in ergenliğinde içki ve kadın'a düşkünlüğünü fark ederek imamlık için uygun görmediğini yakın çevresine bir biçimde iletmiştir ve küçük oğlu Musa Kazım'ın uygun olduğunu ima etmiştir)* imamlık Musa'ya geçmiştir. Bundan doğan çekişmelerle İsmaili yandaşlan Eb'ul Hattab'ın çabalarıyla İsmail'in ve onun ölümünden sonra da oğlu Muhammed'in çevresinde bir hareket oluşturdular. Kısa zamanda bu hareket disiplinli ve gelişkin bir örgüt halini aldı. Kuzey Afrika, Kuzey Irak, Güney İran ve Endülüs'e yayıldı. Bu başarılar sonucunda 909 yılında mezhebin o güne kadar gizli kalan imamı ortaya çıkarak kendisini Mehdi ilan etti. Böylece Fatımi adı verilen Abbasi devletinden bağımsız bir devlet kuruldu.

Bağdat'taki halifeyi tanımayan bu inanç grubunun mensuplarının güçlenmesiyle Fatımi halifeliği güçlenir ve devlet başkenti Kahire'ye taşınır. İsmaililer orada bugün de İslam dünyasının en önemli bilim merkezi sayılan El-Ezher Medresesini kurarlar. İsmaililer burada kendi öğretilerine uygun din adamları yetiştirir. Buradan yetişen Dai ve imamlar, mezhebi her tarafa yayar. İsmaili düşünce "batıni te'vil" yoluyla temellendirilir. Halen zulüm ve cevr ile dolu dünya, Mehdi'nin yolundan gitmekle adalet ve hukukla dolacaktır.

Çeşitli nedenlerle merkezi Abbasi devletinin uygulamalarından memnun olmayan topluluklar bu gizli örgütün öğretisini benimser ve örgüte aktif destek verirler. Örgüt, her biri öbürüne kapalı olan basamaklar şeklinde bir hiyerarşik yapılanma içindedir. Bunun en alt derecesini müminler oluşturur. Burada temel bilgiler verilir. Başarılı olan ve yeterli görülenler ikinci derece "Mükellef"liğe yükselir. Bu aşamada şeriata ek olarak, felsefe ve diğer dünya dinlerine dair bilgiler verilir.

Bu aşamada yetenekli görülenler ikinci basmak "Marifet" kapısı denen aşamaya ulaşır. Bunlara aynı zamanda "Dai" adı verilir. Dai'lik, mezhebin yayılıp genişlemesinde en büyük rolü oynamış kesimdir. Dai, kelime anlamı çağıran, mesaj taşıyan demek. Daha sonraki aşamada batını bilgilerin verildiği ve Hüccet (delil, kanıt) adı verilen Hakikat kapısına ulaşılır.

Dikkat edileceği gibi Alevi-Bektaşi öğretisindeki ruhsal-manevi olgunlaşma yani insan-ı kâmil olma yolundaki dört aşama neredeyse tıpa tıp aynıdır. İslam'ın büyük bir uygarlık olarak geliştiği Asya'dan–İspanya'ya kadar bu muazzam coğrafyada çeşitli fikri ve ilmi gelişmeler içinde İsmaililerin çok büyük katkıları vardır.

Fatımi devleti askeri gücü elinde bulunduran komutanların başkaldırılarıyla sarsılır ve giderek halifelik yerel bir Mısır hanedanlığı haline gelir. Ancak İslam dünyasının kuzey doğusunda İran'da Nişapur'da yetişen Hasan Sabbah (Ömer Hayyam ve büyük Selçuklu baş veziri Nizam-ül Mülk'ün dostu) kendinden önceki İsmaillilerin davasını benimsemekle birlikte onlardan daha şiddetli olarak Bâtınilik üzerinde yoğunlaşır. Bâtın'da Mehdi tarafından tayin edilir ve açıklanır. Ama çoğu zaman İsmaili imam gizlidir. Nitekim Hassan Sabbah tarafından meşru sayılan imam da sak-

lıdır ve adını bilen yoktur. Görünen yalnızca altıncı derece, yani Hücce sahipleridir. İmam "Doğudaki Nur"dur ve ilahi iradedir. Başka bir yenilik de bu inancı benimsemeyen Müslüman bile olsa katli vaciptir. Bu katletme işi ikinci derece mükelleflerin yükümlülüğündedir. Mükellef artık "fedai" adını almıştır. Müminler için fedai olmak bir haktır. Fedailer içinse bu görev bir farzdır.

İran'ın kuzey eyaletleri olan Deylem ve Azerbaycan eyaletlerinde bir süredir yoğunlaşan heterodoks topluluklardan bolca fedai tedarik eder ve bu yöredeki en muhkem kale olan Alamut'u ele geçirir. Burasını karargâh yapar ve tüm Büyük Selçuklu Devleti eyaletlerine tedhiş salar. İran, Irak, Suriye ve Anadolu'daki irili ufaklı birçok kale ve kenti ele geçirir. Alamut'a yerleşmiş bir şeyh olarak Hasan Sabbah, dai, fedâi ve müridleriyle çağın en büyük tedhiş hareketini geliştirir. Bu bir tür gerilla savaş taktiğidir. Bu hareket iki yüzyıldan fazla İslam coğrafyasını kasıp kavurur. Rivayete göre Gazali'nin de bu hareketten çok korktuğu söylenir. Selahaddin Eyyubi gibi Haçlıların elinden Kudüs'ü kurtaran komutanın bile en büyük korkusu Hasan Sabbah gerillalarıdır. El-Ezher'deki İsmaili Medreseye karşılık Sünni ideolojiyi tahkim etmek üzere Bağdat'ta dönemin en büyük üniversitesi (medrese) açılır ve başına çağın en büyük âlimi Gazali getirilir.

Moğolların istilası ve Hulağu Han'ın askerleri 1230'lu yıllarda Alamut'u zapt edip yerle bir ederler. Ancak dağılan İsmaililer, Suriye, İran, Irak ve Anadolu'da küçük gruplar halinde gizlice de olsa faaliyetlerini sürdürür. Fedailerin önce haşhaşla sarhoş edilerek girecekleri cennet bahçelerine ilişkin hayaller gösterildikten sonra suikastlere gönderildiğine dair rivayetler vardır. Bu yüzden Batı dillerindeki "Assasin"ler Haşhaşinler kökünden türetilmiştir. Haçlı se-

ferleri sırasında bu gizli örgütü hayranlıkla izleyen şövalyelerin Tapınak ve Hospitalier adlı örgütlerin de benzer bir inanç ve örgütü Batı'ya taşıdığı bilinmektedir. Anadolu'da ortaya çıkmaya başlayan hetorodoks proto Alevilerin kozmoloji ve teolojisinin İsmaili etkilerden muaf olması düşünülemez.

Safevi devlet örgütlenmesi ki Şah Cüneyd ve Haydar'dan başlayarak Şah İsmail'de doruğa varan sıkı askeri yapı ve gönüllü fedâiler ordusu ile Şah'ların tanrısallık taşıyan Messianik (Mehdilik) karizmatik otoritelerine mutlak sadakat, tam olarak İsmaili doktrinin hayata geçmiş şekli olarak görülebilir.

Melikoff'un birçok çalışmasında önemle vurguladığı gibi Hatai mahlası ile olağanüstü zengin imgelerle süslediği koyu mistik şiirlerinde Şah İsmail'in kendisini Ali'nin yeryüzündeki tecellisi olarak gördüğü, hatta Tann ile eşdeğer olduğunu ima eden bir inanca rastlamak mümkündür. İsmaillilerden tek fark, 12 imam Şiiliğinin daha baskın olmasıdır. Örnek:

"Yakın ol kim Hudayidür Hatayi
Muhammed Mustafayidür Hatayi
Safi nesli Cüneyd-i Haydaroğiu
Aliyyü'e Murtazayidür Hatayi."

Diğer on iki imam sayılır ve bu şiir şöyle biter:

"Muhammed Mehdi-i Sahib-zaman(ın)
Kapısunda fedayidir Hatayi
Menum adım Veli Şah İsmaildür
Tahallüsüm Hatayidir Hatayi."

(Günümüz Türkçesiyle: Şüphe etme ki Hatai, Tanrı'dandır ve Muhammed Mustafa'dandır; o bir Tanrı ve bir Muhammed Mustafa'dır. Safiyyüddin soyundan Cuneyd-i Haydar'ın oğludur; Aliyyül Murtaza'dandır ve bir Aliyyü'l-Murtaza'dır... Zamanın sahibi Muhammed Mehdi'nin kapısında O, yok yoksul bir derviştir. Âdım Şah İsmail, fakat mahlasım Hatai, yani hatalar içinde olandır.)

Hocam alevi öğretisinde Şah İsmail'in katkısı herhalde her şeyden yani sözünü ettiğiniz bütün bu akımlardan daha fazla değil mi? Malumunuz bütün cemlerde Hatal'den deyiş okunmadan cem birlenmez.

Alevi öğretisinin gelişip, kurumsallaşmasında On İki İmam Şiiliği (Kızılbaşlık) etkisi çok önemli olsa da, şeyh ya da dervişin dünyevi iktidar isteği hiçbir zaman büyük bir hırs ve arzu haline gelmemiştir. Alevilikte mistik unsurlar önemli olmakla birlikte, İsmaililer ve Safeviler ya da aşın Şiilerde olduğu gibi heretik dozu yüksek değildir. Mesela, dedeler (mürşid ve pirler) ne kadar karizmatik bir otoriteye sahip olsalar da kutsallıklan içinde yaşadıklan topluluğun rızasına tabidir. Hiçbir dede on iki hizmetin başı ve cem yürütücüsü rolü ve işlevini, Ceme katılan erenlerin rızalığını almadan başlatamaz. Ayrıca geleneksel günlük yaşam içinde dede de diğer talipler gibi günlük geçim gailesiyle yaptığı mesleği ne ise onunla meşgul olur. Sanılanın tersine hizmetleri karşılığı aldığı bağış ve armağanlar (Hakkullah) neredeyse sembolik düzeydedir.

Bazı yörelerde kutsal ocak mensuplarının "Seyyid (Hz. Hüseyin'in soyundan)" ya da "Şerif (Hz. Hasan'ın soyu)" olarak merkezi otorite tarafından onlara sağlanan bazı vergi bağışıklığı ve küçük çaplı toprak mülkiyetine dair imti-

yazlan olsa bile, bunlar ocakzâdelerin güçlü bir zenginlik kaynağına sahip olmasına yetmez. Özellikle, kan bağı merkezli Güneydoğu'daki ve kimi Doğu Anadolu'daki ağırlıklı olarak Kürt olan aşiret reisleri ile (çoğu Şafi) kıyaslandığında epeyce fakir oldukları bile söylenebilir. Aynca ocakzâdelerin türlü nedenlerle kendilerini ziyarete gelen talipleri ve mihmanları layıkıyla ağırlaması gerektiği düşünülünce varidatlı olmaları da mümkün değildir. "Düşkünlük" kurumu göz önüne aldığında dedelerin bile nadir de olsa, teorik bir ihtimal de olsa "yol düşkünü" olması söz konusudur. Bu gerçekten dedelerin sosyal statü ve iktidar açısından dokunulmaz ayrıcalıklar zırhına sahip olmadığını gösterir. Dolayısıyla Alevi inanç ve öğretisinin değerleri ve kurumları, İsmali ve Safevi etkiler taşısa da daha toplum merkezli daha ılımlı ve eşitlik temelli bir sistemde bir anlam kazanır.

Alevi öğretisinin içselleştirilmesi demek olan tarikata tam itikad, gelenek içinde bir tür sosyalleşme- bireyleşme süreci sayesinde gerçekleşir. Sıkça söylendiği gibi Alevi ailede doğan bir çocuk doğal olarak Alevi anlam ve değerler evrenine gözünü açar. Ancak itikadı tam bir Alevi bireyi olmak için olmazsa olmaz, zorunlu koşul evlenmesi ve musahip tutmasıdır. Musahiplik Cem'i, tüm cem törenleri içinde çok önemli bir işlevi olan bir inisiyasyon seremonisidir. Musahipliğin ne olduğu çok iyi bilindiği ve hemen her "Alevilik nedir" başlıklı kitapta ayrıntılarıyla bulunabileceği için biz burada ayrıntıya girmiyoruz. Ancak bir noktanın altını çizmek de gerekiyor: Musahiplik kurumu, her ne kadar geleneksel köy Aleviliğinde güçlü bir sosyal-ekonomik dayanışma imkânı sağlasa da sadece bu işlevle sınırlı değildir. Zaten birbiriyle yakın akraba ve hısım olan kırsal toplulukta bu dayanışma ve sosyal kontrol mevcuttur.

Evet hocam galiba öğretimizin can damarı olan musahiplik meselesine geldik. Neden bu kadar önemlidir? Ve neden zorunludur?

Musahiplik, İmam Cafer buyruğunda da açıkça belirtildiği gibi, Alevileşmek (yola girmek) açısından itikat ötesi tarikata girebilmek için şarttır. Kâmil insan topluluğu olarak idealize edilen, toplumun var olabilmesi için her yetişkin Alevinin dört kapı kırk makamla ifade edilen mistik yola, girmesi için ön koşul olarak evlenmesi ve musahip tutması gerekir. Bakın bunu Buyruk nasıl emrediyor:

"... Bir de musahip mürebbi candır. Can olmayınca ceset olmaz. Musahip musahibin evine teklif ile varmak erkân değildir ve malın ve rızkın teklif ile almak erkân değildir ve dâhil musahip musahibin kardaşı olduğu malum oldu."

"Bir adamın yirmisine varınca evvelki farz; ona bir rehber eteği tutmak, saniyen bir pir, salisen bir mürşid, rabian bir musahip bulup ikrar vermesi icap eder."

Musahipliğin koşulları da gayet açık bir şekilde tanımlanmıştır. Bir kişi kendi akranınca emsaliyle musahip olabilir. Âlim ile cahil, zalim ile mazlum, mürşid ile mürid, şeyh ile derviş, mümin ile münafık, Acem ile Arap, evli ile bekâr, yaşlı ile genç musahip olamaz.

Sonuç olarak adil ve hakkaniyetli bir akid (bağlılık sözü) için dil, etnik köken, sosyal statü, yaş ve medeni durum ve din açısından denklik aranır. Musahiplik cemi, bu açıdan mistik ve kozmik anlamlar içeren muhteşem bir erginlenme seremonisidir. Bu arada çok önemli bir nokta da musahip kardeşlerin çocukları arasında evlilik ve cinsel ilişki bir insest tabusu olarak görülür. Bu yasağın çiğnenmesi de düşkünlük sebebidir. Bu eylemi yapanlar zina yapmış gibi lanetlenirler.

Hocam bu seromonin tarihsel ya da mitolojik kaynakları nelerdir?

Ayrıntılara girmeden bu kurumun kaynağı hakkında bir cümle edelim. Mitolojik bir öyküye göre; Âdem ile Cebrail kuşak bağlar ve musahip kardeş olurlar. Muhammed Peygamber de Ali'ye kuşak bağlar ve musahip olurlar.

Muhammed ile Ali aynı gömleği giyerler. Bir bedende iki baş gibi görünürler. Muhammed Ali'ye ünlü "Miraç" dönüşü," kanım senin kanındır, etim senin etindir, vücudum senin vücudun, aklım ve ruhum, senin ruhundur" der. Gömlek çıkınca Muhammed ve Ali tek vücut olarak görülür.

Şiilerde ve diğer heterodoks-ezoterik öğretilerde ne dereceye kadar var olduğunu kesin bilmemekle birlikte, Alevilikte var olan ve çok önemli bir başka inançla doğrudan ilişkili bir kurum olan "dar" ve "düşkünlük" kurumları da en az musahiplik kadar önemlidir bildiğin gibi. Şimdi istersen bu kurumlann ne anlama geldiğini açıklayayım.

Tüm tektanrıcı kitaplı dinlerde nihai hesap verme ve yargılanma Tanrı katındadır. Onun ilahi divanında herkes dünyadaki yaşamının hesabını verecektir. Yani âhiret inancı bu dinlerin ortak merkezi bir tasarımıdır.

Hocam bizde günah ve ahret inancı var mı?

Alevilikte âhiret ve günah inancı yoktur. Bu nedenle herkes bu dünyada, bizzat yaşadığı topluluğun huzurunda ve içinde ve bu somut canlı-kanlı kişiler tarafından yargılanır, hesaba çekilir. İşte buna Dar'a durmak, Dar'a çekmek denir. Belirli zaman aralıklarında her yetişkin Alevi Cemlerde dar'a çekilir (özgün deyimle "görülür.") Aklanan ve birey-

sel varoluşuna onay verilen (topluluk üyelerince) kişi toplum içi kalmayı hak eder. Yargılama sonucu özürlü, kabahatli, kusurlu bulunan kişi "yol düşkünü" ilan edilir. Bu kurumsallaşmış dinsel-mistik pratiğin amacı gayet açıktır. Her birey yaşadığı gruptan, açıkça toplumsal bir rızalık almaya bu dünyada mecburdur.

Tasavvufta önemle vurgulanan bir ilke olan "ölmeden, ölmek" bu anlamda bir onaylanmadır.

Bu işlevin yürütüldüğü sorgu ve dar cemlerindeki niyaz ve dualara göz atarsak ne demek istediğimiz kolayca anlaşılır. Pir huzurunda dar'a duran talibe rehber şöyle der:

"Hakk-ı görüp rabb-ı Hakk bilmiş Nesimi gibi yüzülüp, Mansur gibi asılıp, Fazlı gibi (Hurufilliğin kurucusu Fazlullah) borçtan halas olmak dilerler. Himmet-i Pir'e niyaz ederler. Allah-Eyvallah."

Dede bu aşamada Cem erenlerine üç kez sorar:

"Ey Cem Erenleri, siz bu canlardan razı mısınız? Geldiğin Ali yolu, durduğun Mansur Dan, gördüğün Hakk didarı Hakk cesedine, ne işittin?"

Dardakiler:

"Hakk gördük, Hakk işittik."

"Allah Eyvallah kapısı. Döktüğün varsa doldur, ağlattığın varsa güldür, yıktığın varsa kaldır. Doğru gez, dost gönlünü incitme, Mürşid'e temhim-i rıza ol. Yalan söyleme, kovu kovma, haram yeme, zina etme, gözünle görmediğini söyleme. Gelme, gelme, dönme dönme, gelenin malı, dönenin canı riya ile ibadet, şirk ile taat olmaz, söylediğin meydanın, sakladığın senin. Allah Eyvallah."

İşte Aleviliğin nasıl bir ahlak kodeksi sunduğu bu sözlerde açıkça ortadadır. Bu niyaz ve mistik vurgulu deyişlerde Hurufiliğin üç büyük Veli'sinin, inançları uğruna ölümü seve seve göze almış olmasına duyulan büyük saygı ile bir özdeşim modelleri olarak sunulmaları çok anlamlıdır.

İkrarından dönmeyen bu ulu erenler, her Alevi birey için birer "benlik ülküsü" olarak çok değerli ve kutsaldır.

Alevi ahlak anlayışının temel odağı bilindiği gibi dört kapı ve kırk makamdan geçerek en yüksek manevi olgunluğa erişmiş olan İnsan-ı Kâmil'dir. Bu öğreti Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğu sanılan "Makalat"ta da açıkça tanımlanır.

Aynı çağda yaşamış en büyük mistik ozan Yunus da bir şiirinde buna değinir:

"Evvel kapısı şeriat; emr (buyruk) ü nehyi (yasak) bildirür...
İkincisi tarikat; kulluğa bel bağlaya.....
Üçüncüsü Ma'rifet; can gönül gözü açar...
Dördüncüsü hakikat; ere eksik bakmaya...

Seyr-i sülük'e giren mürid ya da talip, manevi yoldaki yolculuğunda yükselirken inancın bâtını anlamını tadar ve öğrenir. Daha doğrusu tecrübe eder, yaşantılar. Hakk'la birleşen kâmil insan, sahip olduğu bu irfanı (gnosis) gizli tutmalıdır. İrfanın gizli tutulması tüm mistik ve ezoterik öğretilerde ortak bir özelliktir. Alevilikte Tanrı tasarımı yeri geldikçe vurguladığımız gibi Panteist türdendir. Daha özgül bir deyimle "Vahdet-i Vücut" ya da "Vahdet-i Mevcut" deyimiyle anlatılmak istenen "Hakk-evren-insan birliği"dir. Hacı Bektaş Veli'ye atfen söylenen "Okunacak en büyük kitap insandır" özdeyişi aslında bu varlık Bir'liğini ve bu Bir'likteki insanı anlatır.

Mistik yolda ilerleyen kişi giderek Hakk'a yaklaşır. Tanrı dünyada, diğer varlıklarda ve kendi kendisinde algılanır, bilinir hale gelir. Bu tam bir gnosistir. Tasavvufta Hallac'ın ifadesiyle artık "ene'l-Hakk" olmaktır. Hakk'a çevrilen öz, artık Tanrıyla ve tüm varlık âlemi ile Bir olur. Kâmil İnsanın

artık özü Hakk'tır. Alevi inancında, Tann'nın evi olarak kabul edilen Kıble, insanın can gönlüdür. Beytullah'taki Kâbe, insanın Kalb'idir. Bu yönüyle Hac, gerçek bir seyahat değil, insanın Kalb'inde gizli olan Hakk'a içsel yolculuğudur.

Hacı Bektaş'a atfedilen ama Melikoff'a göre Kaygusuz Abdal'a ait olduğu tahmin edilen şu deyiş tam bunu ifade eder:

"Dervişlik hırkada tacda değildir.
Isılık oddadır, sacda değildir
Hakk'ı ister isen Adem'de iste
Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir."

Kısaca Alevi öğretisi güçlü mistik özelliği, Bâtıni kozmoloji ve teoloji, güçlü bir ene'l Hakk ve vahdet-i vucut inancı ile mürşit–talip ilişkisi ve tüm bunları içeren teosofik-gnostik bir ahlak öğretisidir.

HETORODOKS İNANÇ OLAN ALEVİLİĞİN DOĞUŞU ve KAYNAKLARI

Hocam Aleviliğin tarihsel oluşumu hakkında konuşmadık. Bildiğim kadarıyla Ali ile Muaviye arasındaki hilafet mücadelesi ile başlayan bir tarih anlatılır. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Haklısın böyle düşünmekte. Yaygın inanç da aşağı yukarı bu tarzdadır. Ancak bu Şiiliğin tarihi başlangıcı için doğrudur. Daha önceki tartışmalarımızı düşünürsen Alevilik Şii renkler taşıyan ama Şiilikle özdeş tutulamayacak başka bir inanç ve öğretidir.

Peki o zaman Aleviliği oluşturan tarihsel dönem olarak Babalılar diye bilinen halk isyanlarını mı kaynak olarak almalıyız? Yani biz Aleviler her zaman başkaldıran, direnen yani asi bir halk mıyız? Öyle ise bu bizim muhalif karakterimiz genetik yapımızdan mı ileri geliyor?

Eğer Aleviliği sadece Anadolu coğrafyasında yaşayan Türklerle sınırlı bir öğreti olarak ele almazsak söylediğin tarihsel olayın Alevilik inancının oluşmasında çok önemli bir etkisi olduğunu kabul edebilirim. Aleviliğin oluşumunun 1240 yılındaki Baba Resul olayı ile bağlantısı genellikle kabul gören bir görüştür. Bu olayın nasıl ortaya çıktığı ve Ale-

vi kurumsallaşmasındaki rolü genellikle Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarına dayanarak tanımlanmaktaydı. Doğrusunu istersen ben de bu görüşü uzun zaman benimsemiştim. Ancak son yıllarda başta Hamza Aksüt ve Ünsal Öztürk'ün yayınlanndan sonra görüşümü değiştirdim. Bu bakımdan Hamza Aksüt'ün "Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240)" ve "Aleviler: Türkiye-İran-Suriye-Bulgaristan" adlı hacimli kitaplannda ileri sürülen tezleri burada kısaca özetleyerek soruna cevap vermeyi yararlı buluyorum. Yaygın görüş olan Aleviliğin Orta Asya, daha özel olarak söylendiğinde Horasan çıkışlı olduğu tezini gerçekten de bu iki değerli araştırmacımız ciddi tarihsel belge ve etnolojik verilerle çürütmektedir. Alevilik öğretisinin kaynağını anlamak için yapılması gereken günümüzde de varlığını sürdüren mürşit-pir ocaklarının coğrafi kökenlerine dikkatlice bakmaktır. Bu iki araştırmacı dostumuzun saptadığı gibi bu kutsal ocaklann neredeyse tümü birbirine komşu mesafede ve hepsi Yukarı Mezopotamya'da yer almaktadır.

Türkiye'deki Alevilerin mürşit ocaklarının coğrafi kökeni Yukarı Mezopotamya'dır. Ocakların ve talip toplulukların izi sürüldüğünde şöyle bir durum ortaya çıkıyor:

Dede Garkın Ocağı: Mardin

Hacı Bektaş Ocağı: Mardin ve Şanlıurfa

Avuçan Ocağı: Şanlıurfa

Baba Mansur Ocağı: Gaziantep ve Adıyaman.

Avuçan, Baba Mansur, Sultan Sahak, Haydari, Klezi, Karaca Ahmet, Baba Aslanoğlu, Aslan Baba, Gürgür Baba, Eba Müslim, Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Kureyş gibi ocak ve erenlerin coğrafyası mürşit Musul-Antep arsındadır. Alevi erenlerine ait türbe, ziyaret ve zaviyelerin büyük bir çoğunluğu bu coğrafayada bulunmaktadır.

Şimdi senin soruna yani Babailer olayına dönelim.

Hamza Aksüt dostumuzdan hareketle şu tezi ileri sürebiliriz: Baba Resul olayına (Aksüt bunu geniş çaplı bir halk ayaklanması olarak görmediği için bu ifadeyi kullanmaktadır) katılan halifelerin mürşidi Dede Garkın'dır. Dede Garkın, en kalabalık talip topluluğuna sahip olan birkaç dede ocağından birinin kurucusudur.

Bu olayın önderleri ve olaya (buna ilk toplu Alevi kalkışması da denebilir) katılan topluluklar, ağırlıklı olarak Mardin başta olmak üzere Urfa ve Diyarbakır kökenli Türkmenlerdir. Burası aynı zamanda Aleviliğin temel kurumlarının biçimlendiği coğrafyadır ve Alevilerin, Anadolu içlerinden önceki yurdudur. Başta Hacı Bektaş olmak üzere Alevi önderler bu coğrafya kökenlidir. Bu coğrafya, Sünni kaynakların Rafizi, Harici, Batıni gibi aşağılayıcı nitelemelerle andığı Hetorodoks inanç gruplarının öteden beri yurdudur. Kürt ve Arap Alevilerin de bir önceki yurdudur. Örneğin Arap Aleviler, Sincar kökenlidir.

Babai ayaklanmasına Türkmen Alevi gruplann dışında başka etnik ve inanç topluluklarının katılmadığı görüşünü ileri süren Aksüt, Hacı Bektaş ve çevresindekilerin bu olaya katılmadığını önemle vurgular. Yine yaygın görüşün tersine Hacı Bektaş'ın Baba Resul lakabıyla bilinen Baba İlyas'ın ya da olayın önderlerinden herhangi birinin halifesi olmadığını ileri sürmektedir. Başka önemli bir iddia daha ileri sürer. Baba Resul olayında peygamberlik iddiası yoktur. Resul, Dede Garkın grubundaki talip topluluklarla hareket eden bir topluluğun adıdır. Ayrıca Baba Resul bir Vefai dervişi olarak da kabul edilemez. Dolayısıyla Babailik diye dinsel, mezhepsel ya da tarikata ilişkin bir akımdan da söz edilemez. Son olarak, bu olayı bir ayaklanma olarak da göremeyiz Aksüt'e göre.

Bu tespitleri önemsememin nedeni şimdiye kadar resmi Alevi tarihi diye bildiklerimizin sorgulanmasına yol aç-

masıdır. Türk-İslam dairesi içine zorla sokulmaya çalışılan Alevi tarihine gerçekten sağlam dayanaklar bulma arzusuyla yola çıkan bu değerli araştırmacılarımızın desteklenmesi gerektiğini bu vesileyle ifade etmeliyim.

Genel olarak baktığımızda, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde merkezi iktidann bir türlü yedeğine alamadığı, egemen söylemle özdeşleşmeyen "heterodoks" toplulukların başkaldırılanndan sıkça söz edebiliriz.

Anadolu'da bir başkaldırı, muhalefet ve isyan kültürünün hakikaten var olduğu ve bunun belirli inanç gruplarına ve topluluklarına özgü bir özellik olduğu görülmektedir. Bu grupları genel bir adla tanımlamak gerekirse resmi otoritelerce rafizi diye bilinen ezoterik-heterodoks grupların Alevi-Bektaşi öğretisinin öncü ataları olduğu kabul edilen bir görüştür...

Heterodoks inanç gruplarının dillerine ve inançlarına saygı duyan merkezi bir iktidarın varlığından söz etmek çok zordur. Selçukludan itibaren Osmanlı dâhil Cumhuriyet dönemine kadar iktidarın meşruiyeti Sünni İslam'ın Hanefi mezhebi ilkeleriyle temellendirilmiştir. Şer'i hukukun yanında örfi hukuk diye bilinen sultanın ya da padişahın vaz ettiği adalet anlayışıyla tebaayı ve reayayı yani kullarını mutlak bir erkle yöneten monarklar söz konusu olmuştur.

Türk-İslam imparatorluğunun ana yurdu sayılan Anadolu'ya baktığımız zaman bu şer'i hukukla ve hanedanın-sultanın erkiyle ciddi hiçbir sorunu olmayan yerleşik Türkmen kavimleri de görmekteyiz. İşte bu topluluklarda ulu'l-emr'e itaat esastır. İmparatorluk sınırlarında Müslüman olmayan cemaatler de yarı özerk bir biçimde de olsa merkezi otorite ile uyumlu bir hayat sürmüşlerdir. Ama başka bir heterodoks topluluk vardır ki, merkezi otoritenin temsil ettiği inanç ve hukuk düzenini hiçbir zaman gönüllü olarak

kabullenmemiş ve yedi yüz yıldır her fırsatta başkaldırmıştır.

Yaşamak zorunda olduğu Anadolu coğrafyasını terk etmemiş ama baş da eğmemiştir.

13., 15., 16., 17. yüzyıllar işte 'rafizi', 'mülhid' ve 'zendeka' olarak resmi otorite tarafından aşağılanan, dinsiz, imansız ve neredeyse kafir olarak istiskal edilen bu topluluklar Türk ve Kürt kökenli ezoterik-heterodoks inanç gruplarıdır ki; bunlara 16. yüzyıldan sonra Kızılbaş denilmiştir.

Anadolu tarihindeki inanç temelli isyanların temel özelliğini bir cümleyle özetlemek gerekirse, "bize dayatılan dünya tasavvuruna katılmıyoruz. Bizler kendi dünya ve yaşam tasavvurumuzu özgürce gerçekleştirmek istiyoruz", demektedirler.

Babailer olayı neydi ve Babailer ne istiyorlardı? Dedem, Baba Res'ul, Baba İlyas ve bunun gibi ulu erenleri hep saygıyla yad eder ve Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin de aynı soy ve yoldan geldiğini söylerdi. Bu olayı anlatır mısınız?

1071 Malazgirt zaferi bilindiği gibi Anadolu'nun Türkleşmesinin resmen tescil edildiği tarihtir. Oğuz Türkmen boyları bu tarihe kadar yaklaşık yüz yıldan beri Orta Asya steplerinden kalkarak İran ve bugünkü Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya göçmektedirler. Malazgirt zaferi tüm Ön Asya'da egemen olan Bizans devletinin direnmesine rağmen bu coğrafyada kurulan ilk Türk devleti olan Anadolu Selçuklu Devletinin resmen kurulmasını sağlamış kutlu bir olaydır.

İran'da hızla Acemleşen ve kimliğini yitirmekte olan

Büyük Selçuklu Devletinin tersine Anadolu'ya yeni yerleşen göçebe ve savaşçı Türkmen aşiretleri, Anadolu'da hazır bulduğu yerleşik kültürleri ve inançlan kolayca benimsemiş, onlarla kaynaşmış ve diğer taraftan ilişkiye girdikleri yerli kültürleri Türkmenleştirmeye başlamıştır. Bu yarı göçebe-yarı yerleşik ama savaşçı ruhları çok diri olan Türkmen boyları, merkezi Bizans Devleti ile temas halinde bulundukları noktalarda ciddi bir anlaşmazlık içinde bulunmaktan kaçınıyorlardı. Tersine yüzyıllardır büyük bir başarı ile mevcudiyetini koruyan Bizans devlet sisteminin giderek bozulması ve yozlaşması sonucu Bizans topraklarında egemen hale gelmeye başlamışlardı.

Doğu Roma imparatorluğunun temsilcisi sayılan Bizans Devleti son üç yüz yıldır sürüp giden Arap ve Fars ağırlıklı İslam ordularının istilalarından zayıf düşmüş, muhkem görünen toplumsal sistemleri çökmeye başlamıştı. Anadolu'ya gelen Türkmenleri bu istilalara karşı kullanmayı düşünen Bizans yönetimi baş edemedikleri Türklerle hiç değilse arayı iyi tutma yoluna gitmişlerdir.

Doğu Anadolu'da yerleşik bir halk olan Ermenilerle ve İç Anadolu ile Karadeniz kıyılarında yaşayan Anadolu Rumları ile çok sıkı ve iyi ilişkiler içinde bulunan Türkmen beyleri, Anadolu halklannın uzun zamandır özlediği barış ve huzuru temin eden topluluklar olarak kabul görmüşlerdir. Bu noktanın çok önemli olduğunu vurgulamak isterim. Çünkü Babai isyanlarıbelki kuşkulu ama Bedreddin kalkışmalarında neden Türkmenlerin safında çok sayıda Müslüman olmayan toplulukların bulunduğunu açıklamak açısından önemlidir.

Merkezi siyasi otoriteyi temsil eden Selçuk Hanedanının kendi mülkiyet ve egemenlik hakları için uygun bulduğu Sünni Ortodoks İslam anlayışına karşılık Türkmenler de

yeni tanıştıkları Mezopotamya coğrafyasında baskın bir inanç olan Hz. Ali ve On İki İmam tapınımı ile belirgin olan Şiilikten çok etkilenmişlerdir. Şamanik inançlarının gereği olan kozmik varlıklara bağlanma ve ata kültü ile eşitlikçi-özgür yarı göçebe toplum yapısına uygun olan Bâtınilik onlara çok daha çekici gelmiş ve bu inançlara kitleler halinde yönelmişlerdir.

Böylece Anadolu'da resmi Ortodoks İslam'a karşı heterodoks halk inancı olarak proto Alevilik doğmaya başlamıştır. Bu inancın en belirgin özelliği de sufi anlayışının baskın olmasıdır. Bu heterodoks sufi nitelikler 13. yüzyıldan 17. yüzyılın başlarına kadar devam eden halk ayaklanmalarının en karakteristik özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. 12. ve 13. yüzyıllarda gelişen bu sufi öğretilerin öncü dervişleri Büyük Selçuklu Devletinin hışmından ve takibinden kaçarak Anadolu'nun ücra köşelerine sığınmışlar ve buralarda öğretilerini yaymaya başlamışlardır.

Hocam Babailerin ayaklanmasına Müslüman olmayan topluluklar da mı katılmıştır?

Bu soruna yakın zaman öncesine kadar evet derdim. Ancak yukarda görüşlerini özetlediğim Hamza Aksüt ve Ünsal Öztürk'ün yayınlarından sonra evet demem zor.

Babailik olayı diye bilinen bence bir Türkmen Heterodoksları ayaklanması (bugünün Alevilerinin ataları) neredeyse tüm Anadolu Selçuk coğrafyasına hızla yayılmış, Antep ve Maraş'tan, Sivas, Tokat, Çorum ve Amasya'ya kadar etkinlik göstermiştir. Selçuklu sultanının Anadolu halklarına zulme varan eziyetlerine dayanamayan bu Türkmen ağırlıklı sufi inançlı topluluklara o dönem başka halklardan katılan gruplar var mıydı? Doğrusu bunun da iyi

araştırılması gerektiğni düşünüyorum. Tarihçi olmadığım için bu konuda bir iddia ileri süremem. Ancak bazı kaynaklara göre bu ayaklanmaya, Rum, Ermeni, Yahudi halklarından çok sayıda insanlarında katıldığı ileri sürülmektedir. Bu kalkışma ya da olayın mistik-dinsel temelli olup sadece siyasi ve ekonomik nedenlere bağlı olmadığı kesindir.

Sultan bu inançlı, iyi kenetlenmiş ve hak arayan "asi"lerin üzerine büyük bir ordu ve 5000 kadar paralı Frank askerini salarak zor bela Kırşehir yakınlarında Malya ovasında isyanı bastırabilmiştir. Kaçabilenler de o tarihten sonra takibe alındığı için dağ başlarına sığınmış, şehir ve kasabalardan yani devletin elinin ulaşabileceği yerlerden uzağa kaçmışlar ve kendilerini tarihi bir tecride hapsetmişlerdir.

Desenize bizim Alevilerin kuş uçmaz kervan geçmez ücra köşeler yerleşmiş olmaları bundan.

Evet. Bu tarihsel olarak bir başlangıç. Dinsel-mistik söylemleri ortak olan ama etnik ve inanç aidiyetleri birbirinden farklı toplulukların aynı amaçla zalim iktidara karşı birlikte hareket ettikleri bir halk ayaklanması olarak Babailer olayı, gerek yayıldığı coğrafya gerekse taşıdığı düşünsel-ideolojik derinlik ve de yarattığı siyasal sonuçlar bakımından Orta Çağlarda ilk kez görülen bir başkaldırı destanıdır.

Daha sonra gelişen Şeyh Bedreddin isyanı da bu kapsamda bir ayaklanma mıdır?

15. yüzyılda bu defa Şeyh Bedreddin halifeleri yine mistik inanç temelli ve daha eşit ve daha özgür, dayanışmacı bir toplum yaratma sevdasıyla Osmanlı padişahına karşı uzun yıllar süren isyanları başlatmışlardır.

İsyan kültürünü sadece Anadolu'ya özgü bir gelenek gibi görmek de doğru değildir.

Ortaçağlar boyunca Avrupa'da özellikle de güney Fransa'da kiliseye ve krala karşı isyan eden mistik bir halk hareketi vardır. Katarlar ve Bogomiller diye bilinen bu heterodoks Hıristiyan tarikatlarının mensuplan da merkezi otoriteyle sürekli savaşmışlardır.

Hocam bu iki halk ayaklanmasının tek nedeni inanç farklılığı mı yoksa sosyal ve ekonomik nedenlerin de rolü var mı? Bu soruyu özellikle soruyorum, gençliğimizde büyük bir heyecanla okuduğumuz büyük şairimiz Nazım Hikmet'in Şeyh Bedreddin destanında durum biraz farklı tasvir edilmez mi?

Nazım Hikmet'in bu ölümsüz eserini ben de büyük bir hayranlıkla okurum sık sık. Ancak Nazım'ın tasvir ettiği Bedreddin sanki günümüzün bir komünisti gibidir. Birazdan anlatacağım gibi "ortaklaşmacılık" gerçekten bu harekette merkezi bir rol alır. Ancak Bedreddin'in dini ve mistik yönü hesaba katılmazsa bu tarihsel olay doğru bir biçimde değerlendirilmemiş olur. Bırakalım Bedreddin kalkışmasını, daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan halk ayaklanmalarında kuşkusuz sosyal ve ekonomik olumsuzluklar çok daha belirleyici olmuş olsa bile yine bu başkaldırıların hemen hepsi bizim atalarımız olan heterodoks topluluklarca gerçekleştirilmiştir. Mesela; 16 ve 17. yüzyıllarda da her ne kadar ekonomik güçlükler bahane edilerek, dirlik ve özgürlük arayan Celâliler de tam olarak heterodoks inançları benimsemişti ve yıllarca yine merkezi otoriteye kök söktürmüştü. 16. yüzyılda Şah İsmail'in başlattığı Osmanlıya karşı savaşın Anadolu'da içten, gönüllü taraftarları da hep bu

rafizi, heterdoks Türkmen topluluklan olmuştur. Özellikle Şah Kulu dergahına mensup Kızılbaş Teke yöresi Türkmenlerinin Osmanlı şehzadelerinin ordulannı birkaç kez dağıttıktan sonra İran'daki Safevi Hanedanının yönetimini kendi inançlarının devlet olmuş biçimi olarak görüp Şah'a katılmak istemeleri de bu söylediğim olguya örnektir. Osmanlı rejimini dağıtmayı düşünen bu heterodoks toplulukların hem Osmanii tarafından ve maalesef hem de Şah tarafından nasıl telef edildiğinin acıklı öyküsü, bu insanların torunları tarafından hâlâ canlı bir travma olarak anlatılır.

Bu isyanların en önemli özelliği, ekonomik, siyasi kaygılardan ziyade mistik-metafizik içerikli bir başkaldırı olmalarıdır. Babai ayaklanması her ne kadar Selçuklu merkezi otoritesinin Moğol istilaları ile zayıfladığı ve düzenin çözülmeye başladığı bir döneme denk gelmiş ise de, bu başkaldırının söylemleri, gerekçeleri ve talepleri göz önüne alındığında bunun salt bir siyasi ve ekonomik isyan olmadığı görülür.

Bedreddinilerin başkaldırısı da Osmanlının fetret dönemi denen, Yıldınm Bayezid'in Ankara Savaşı'nda Timur ordularına yenilmesiyle yine düzenin ve dirliğin bozulduğu bir dönemde ortaya çıkar ama ayaklanmacılar merkezi iktidarı ne yolla ve ne adına olursa olsun ele geçirmek gibi bir amaç gütmezler. Olsa olsa kendi dünya tasavvurlarına sempati duyan şehzadelerden birini desteklerler ama onun hiçbir zaman askerleri ve kulları olmayı kabullenmezler. Vakıa bu da başarılı olamaz, büyük kıyımlarla bastırılır ve Osmanlı hanedanı ve devleti yeniden kurulup sağlamlaştırılır. Ancak asi Türkmen oymaklarının bu 'ihaneti' hiçbir zaman unutulmaz ve bağışlanmaz.

Bir de sizin dilinizden Şeyh Bedreddin olayını öğrenmek isterim hocam. Nasıl başladı ve nasıl bastırıldı? Sonraki halk direnişlerine etkileri nelerdir?

Şeyh Bedreddin ayaklanmasına kısaca göz atarsak savunduğumuz tez daha da netleşecektir. 15. yüzyılda Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin taraftarlarının ve halifeleri Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın öncülük ettiği Bedreddin ayaklanması nasıl gelişmiştir?

Çağının en iyi eğitim merkezi olan Mısır'da kelam, fıkıh ve hadis gibi dini bilimlerde eğitim gören ve bunların yanı sıra Tebriz'de Şeyh Ahlati'nin heterodoks tasavvuf okulunda dervişlikten şeyh'lik makamına oturacak kadar sufilik alanında yetkinleşen Bedreddin, âlimliğinin yanında şeyh olarak nam salar. 1402'de Timur ordularına yenilen Yıldırım Beyazıt'ın ardından merkezi otoritenin ortadan kalkması ile kargaşa ve dağılma (fetret) yaşayan Osmanlı Devleti, şehzadeler arasında yürütülen iktidar mücadelelerine ve kanlı savaşlara sahne olur.

Bu dönemde mistik öğretileriyle öne çıkan Şeyh Bedreddin, siyasi başkaldırıların da öncüsü olur. Balkanlar'da ve Anadolu'da Müslüman ve Hıristiyan ezilen halklar nezdinde saygınlıkla izlenen ve eşitlikçi bir toplum yaratma ülküsüyle yola çıkan Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa, şeyhleri, mürşitleri Bedreddin'nin sufi mistik anlayışını tüm Osmanlı dünyasına yaymaya başlarlar. "Yarin yanağından gayrı her şeye ortak olmayı" ilke edinen, Ortodoks İslam anlayışının bilenen katılığına karşı hoşgörü temelli, geniş ufuklu ve Kur'anın batini yorumunu temel alan dünya görüşleriyle bu hareket siyasi ve ideolojik bir nitelik kazanır. Medrese kökenli ulemanın temsil ettiği Ortodoks İslam anlayışını reddeden ve bir tür panteizm diyebileceğimiz bir Tanrı ve Varlık anlayışıyla bağlı oldukları İslam, tam anlamıyla o dönem için özgün bir tasavvuf öğretisidir.

Hocam Şeyh Bedreddin'in yazılı eseri var mı ve savunduğu temel tezler nelerdir?

Varidat adlı temel eserinde, dinsel yaşamın her yönünü yeni bir anlayışla yorumlayan ve inanç konusunu batini anlamlarıyla sistematize etmeye çalışan fikir adamı Bedreddin, gerçek bir mistik bilge olarak tüm çağların en önemli düşünürlerinden birisi olmuştur.

Bu gruba yakınlık duyan şehzade Musa Çelebi'nin takdirini kazanmış ve onun tarafından kazasker olarak (bugünün adalet bakanı) atanmasına rağmen iktidar mücadelesini kanlı kıyımlarla kazanan Mehmet Çelebi'nin hışmından kurtulamamış ve Serez'de asılmıştır.

16. yüzyılda Osmanlı'da dirlik ve düzenin bozulmasıyla birlikte başkaldıran ve Kızılbaş taifesinin ağırlıklı olduğu Celali isyanları, yine aynı yüzyılda Şah İsmail'e yakınlığı ile bilinen Şah Kulu ayaklanması, ardından yine benzer özellikleriyle Anadolu'da ipe çekilen Pir Sultan ile birlikte giden halk ayaklanmaları ve direnişler, Anadolu heterodoks inanç gruplarının kimliklerinin kurucu ögeleri, fakat aynı zamanda da travmatik unsurları olarak hep hatırlarda olmuşlardır. İsyan ahlakı ve başkaldırı geleneği gerçekten de bu coğrafyada mevcuttur. Ancak tüm Anadolu halkına özgü bir kültür de değildir. Yeniden vurgulamak gerekirse heterodoks toplulukların tarihsel geçmişlerinden devraldıkları bir gelenektir.

Heterodoks kavramını; her türlü siyasi, idari, dini ortodoksiye karşı muhalefeti, belirli bir din, mezhep ya da tarikat mensuplanna özgü olmadan değişik dil, ırk ve inançlardan oldukları halde merkezi otorite konumundaki ortodoks iktidara karşı isyanı tanımlamak için kullanıyorum.

Tarihsel gerçekliğimize bakınca bu geleneği hemen her zaman Aleviler temsil etmiştir, diyebiliriz.

PANTEİST MİSTİK ŞEYH-ÜL EKBER: İBN ARABİ

Hocam sizin Arabi'ye çok önem verdiğinizi duydum. Alevi olup olmadığını bilmiyorum ama Aleviler arasında adının geçtiğini de duymadım. Onun görüşlerini ve bizim öğretimize ne türlü bir katkısı olduğunu izah edebilir misiniz?

Hay hay. İbn Arabi'nin Alevi literatüründe ciddi bir yer tutmadığı yolundaki düşüncen gayet isabetli. Ancak Bektaşi dünyasında bu durumun tersine onun görüş ve fikirlerine hak ettiği önemin verildiğini söylemeliyim. Alevi teolojisinin merkezi kavramı olan "vahdet-i vücud" anlayışının büyük ölçüde Arabi'ye ait olduğunu baştan belirtirsem neden ona çok önem verdiğim hemen anlaşılabilir. Görüşlerine ve Alevi mistisizmine katkılarına geçmeden kısaca da olsa yaşam öyküsünü ve eserlerini özetleyeyim.

Asıl adı, Şeyh-i Ekber Muhyiddin Muhammed Ali bin Muhammed el-Arabi et-Tai el-Hatimi'dir. Cömertlikleriyle ünlü soylu bir Arap ailesinde doğar. Endülüs toplumunun Arap kökenli soylu ailesi olarak, yaşadıklan ülkenin en varlıklı ve yüksek tabakası olan "hassa"ya mensuptur.

Suriye ve Yemen'in pek çok büyük ailesini İber yanmadasına çeken ilk fetih yıllannda (yaklaşık M.S. 750'ler) İbn Arabi'nin atalan Mürsiye adlı şehre yerleşir. Şeyh-i Ekber de

17 Ramazan'da 560 (M.S. 1165) bu şehirde doğar. Ailenin ilk ve tek erkek çocuğudur.

İbn Arabi'nin babasının şehrin idari yönetiminde yüksek bir mevkiye sahip olduğu bilinmekte aynca evliyalar arasında sayılan manevi liderliği de vurgulanmaktadır. Babasının bu ulvi kişiliğini İbn Arabi şöyle anlatır:

"Bu makama ulaşanların özelliklerinden biri, ölümünün ardından bakıldığında canlı sanılmasıdır. Halbuki nabzı yoklandığında kesinlikle ölmüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu kendi babamda da gördüm. Bir müddet onu gömüp gömmemekte tereddüt edildi, çünkü yüzüne bakıldığında yaşıyormuş gibiydi... Vefatından on beş gün önce bana öleceğini ve ölümünün bir Çarşamba gününe rastlayacağını haber verdi. Böyle de oldu."

İbn Arabi'nin babasının, oğlundaki dini adanmışlığı ve irfanı her zaman paylaşmış olmadığı bizzat kendi ağzından ifade edilmektedir.İbn Arabi'nin babası genel anlamda tasavvufa çok güvenmeyen, ihtiyatlı bir dindar olduğu ve bu yüzden çok genç yaşta ateşli bir sufi olma yolundaki oğlunun aşırıya kaçmasından korkmuş olabileceği söylenmektedir. Nitekim Arabi çocuk denecek yaşta şöyle bir mistik tecrübe yaşar: "Bir vakit ağır bir hastalığa yakalandım ve ölmekte olduğumu düşünecek kadar derin bir baygınlığa gömüldüm. Çok hoş rayıha yayan asil ve kudretli bir kimsenin beni ölümle tehdit eden korkunç görünümlü kişilere karşı savunduğunu ve nihayet onlara galebe çaldığını gördüm. 'Kimsin' diye sordum. 'Ben Yasin suresiyim ve seni koruyorum' cevabını verdi. Sonra kendime geldim ve babamın başucumda gözyaşlarıyla beklediğini gördüm: Yasin suresini sesli bir biçimde okumaktaydı."

İbn Arabi ailesinin önceki kuşaklan arasında da aynı türden manevi eğilimler sıkça görülmekteymiş.

Genç Arabi'yi en derinden etkileyen kişi amcası Ebu

Muhammed el-Arabi olmuştur. Bu kişi, velayetin evrensel tarihindeki sert ve keskin tövbe'den sonra, önceden hiç itibar etmediği zühd ve takva ehli olmuş hayli ileri yaşında. Amcası, İbn Arabi'nin gerçek anlamda "süluk"undan önce vefat eder. Dayılarından birisi (Yahya bin Yuğan) Tilimsan hükümdarıdır. Devrinin ünlü mutasavvufu Tunus'lu Ebu Abdullah et-Tunsi'yi tanıdıktan sonra tahtını ve tüm mülkünü bırakarak kendini Allah'a adar ve çok ünlü bir zahit olarak Tunsi'ye intisap eder, ölene dek şeyhinin hizmetinde kalır.

İbn Arabi'nin rücuu, yani Allah'a dönüşü de benzer bir biçimde gerçekleşir. Başka bir dayısı Ebu Müslim El-Havlani de Arabi'ye göre "abidler" makulesine dahildir. Kısacası rahmaniler, abidler ve zahitler Arabi'nin ailesinde mebzul miktarda mevcuttur.

Annesi de babasının ölümünden kısa bir süre sonra vefat eder. Arabi'nin ilk şeyhi Fatıma bintü İbn'il-Müsenna'ya bağlı bir mistik müriddir. Arabi'nin çocukluğunun ilk sekiz yılı Mürsiye'de, dönemin hükümdarı Muvahit karşıtı direnişin en son kalesi olan bu bağımsız yerel hükümdarlığın yüksek surları içinde geçer. Bu bölge Endülüs'ün en hareketli ve zengin coğrafyasıdır. Savaşla beraber açlık ve sefalet artar. Bu tarihten sonra aile Mürsiye'den ayrılıp başkent İşbiliye'ye göçer ve kısa zaman içinde babası, Sultan Ebu Yakub'un hizmetine girer. Arapların, Berberilerin ve Endülüslülerin birbirine karıştığı en meşhur fakihlerin (İslam hukuk bilginleri) şair ve filozoflarla görüştüğü, en sefih insanların en büyük velilere komşu olduğu devasa, kalabalık, işlek, gürültülü ve rengarenk bir şehirdir İşbiliye. Şarap, müzik ve kadınlar en az Kurtuba kadar çok rahat bulunmakta ve sıkı hükümet denetimine rağmen sefahet ve fuhuş yaygındır. Sultan'ın hanedanı olan Muvahhid'ler fethedip başkent yaptıkları İşbiliye halkının öbür yandan da bu yüksek derecede incelmiş kültürel canlılığına da hayran kalıp kentin ca-

zibesine kapılırlar. Özellikle Ebu Yakup, sarayında şarkıcılar, şairler ve müzisyenler ile ulema ve filozofları ağırlamaktan geri durmaz.

Asil ve zengin bir ailenin çocuğu olan İbn Arabi huzurlu ve kaygısız bir gençlik geçirir. Hocalarının cehaletinden yakındığı dini okullara gitmek istemez. Özel öğretmenlerce eğitilir. Kur'an-ı tasavvuf ehli Ebu Abdullah el-Hayyat'tan öğrenir. Ona büyük bir saygıyla bağlanır.

Gençlik çağında sarayda babası gibi memur olması neredeyse kesin gibidir. Manevi bir doyumsuzluğun farkında olan Arabi henüz sufilik yoluna girmeye cesaret edemez. Bu yıllarını cahiliye olarak adlandırır. Genç İbn Arabi bu dünyanın eğlence ve lezzetlerine yönelik arzusu ile Allah'a yönelik iştiyakı arasında bocalamaktadır.

Ruhu'l-Kuds adlı otobiyografik kitabında cahilliye dönemini şöyle tasvir eder:

"Gece bittiğinde, kötü arkadaşlarım da ben de yatmaya gidiyorduk, çünkü çok dans etmekten dolayı yorgun düşmüştük. Sabah namazının vakti girerken biz yatmaya hazırlanıyorduk. O yüzden mümkün olan en hafif abdesti alıyor, mescide sadece mecbur kalırsak gidiyorduk. Diğer zamanlarda evde, kevser ve fatiha'yı okuyarak namaz kılıyorduk."

15 yaşındayken (1179), Sultan Ebu Yakub Yusuf'a çok yakın ve Kurtuba kadılığını yürüten çağın en büyük filozofu İbn Rüşd ile karşılaşır. İbn Rüşd yaşından beklenmeyecek kadar olgun, mütevazı, tecessüs sahibi ve asla bilgiye doymayan bu gencin kendisini sema'ya yakın birisi olarak takdim etmesinden çok etkilenir. Bu rivayetten anlaşıldığı kadarıyla bu yaşlarında halvete girmiş ve fethe nail olmuştur. Tasavvufta "fetih" seyr-ü sülûkta yüksek bir makama ulaşılmasıyla gelen manevi bir aydınlanmayı ifade eder. Fetih, uzun bir riyazet (katı ibadet) döneminin ardından ortaya çıkar. Arabi'nin biyografi yazarları onun uzun bir riyazetten

önce fethe (aydınlanma) erişmiş çok ender velilerden birisi olduğunu önemle işaret ederler. Bunun da cezbe ile mümkün olduğuna ve bu bakımdan İbn Arabi'nin yüksek cezbe gücüne atıf yaparlar. Ancak bu genç adamı uzlete çekilmeye iten şey hakkında net bir açıklama getirmezler.

Bu olağanüstü mistik deneyimi bir talebesine şöyle betimler: "Fecirden önce halvete girdim ve güneş henüz doğmadan fethe nail oldum. Fetihten sonra, sabahleyin başka makamlara ulaştım. Orada 14 ay kaldım ve daha sonra yazacağım sırlar bana açıldı. O anki fethim bir cezbeydi." Bu 14 aylık uzlet'in mezarlıkta geçtiği belirtilir. İşte bu halvetten sonra İbn Rüşd ile görüşmüş olması muhtemeldir. Çünkü bu büyük filozof Arabi'ye "İlahi ilham ve fetihle nasıl bir çözüme ulaştın? Bizim nazari plandaki akıl yürütmelerimizle ulaştığımızın aynı mı?" diye sorar. Arabi şöyle cevap verir: "Evet ve hayır. Evet ve hayır arasında canlar bedenlerini terk eder ve kelleler düşer." İbn Rüşd sarsılır, saranr ve titrer. Çünkü Arabi'nin neyi kastettiğini Rüşd anlar. Her samimi Allah'a yöneliş ne kadar olağanüstü ve ani olursa olsun, zorunlu olarak bir tevbe dönemecinden geçilmelidir. Velinin iradesi dışında gerçekleşen fetih ve cezbenin aksine, tevbe iradi ve bilinçli bir pişmanlık ifadesi, kararlı bir Allah'a dönüş ve Hakikat yolundan sapmayı terk arzusudur.

İbn Arabi kendi ifadesine göre "ilk şeyh"i Hz. İsa'nın elinde tevbe eder. Bunu tarih belirtmeksizin şöyle anlatır: "Onun eliyle tevbe ettim. Bu dünyada ve diğerinde din üzere kalmam için dua etti ve beni, 'Dostum' diye andı. Bana zühd ve tecridi emretti." Başka bir yerdeyse yine Hz. İsa'dan bahisle şöyle yazmaktadır: "O benim ilk şeyhim, O'nun eliyle Allah'a rücu ettim. O'nun benim üzerimde büyük bir lütfu vardır ve bir an bile beni ihmal etmez."

Hz. İsa'nın daimi teşvikleri aracılığı ile yönelimleri onaylanan İbn Arabi, gayretini artınr ve nihayet bu gayn–cisma-

ni şeyhin talimatına uyarak kendisini çevreleyen lüksü terk eder ve mallarını teslim edeceği cismani bir şeyh olmadığı için de mallarını babasına bırakır ve daha sonra da hiçbir zaman bu malların akıbetini merak etmez.

"Fûtuhat" adlı dev eserinde anlattığına göre sülûk'a girdikten sonra on sekiz yıl boyunca kadınlardan ve her tür cinsellikten uzak yaşar. İlk evliliğini de Mekke'de 598 (M.S. 1192)'de gerçekleştirir. Masivayı (maddi dünya) terk edip fakirliği yirmili yaşlardan önce seçen Arabi hayatının sonuna kadar bu yoldan sapmaz. Geçimini verdiği derslerden ve kimi tasavvuf ehlinden aldığı bağış ile sağlar. Ona göre; sahip olunan her şey sahibi üzerinde bir tasarruf ve hakka sahiptir ve öyleyse, mülk sadece Allah'a aittir. Hiçbir şeye sahip olmayanınsa yegane sahibi Allah'tır.

Kısa bir süre sonra genç İbn Arabi'nin gayretleri ve nefsini yenmeye uğraşması kendini Hz. İsa, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in himayesi altında gördüğü bir olayla taçlandırılır.

Hz. İsa onu daima olduğu gibi yine zühde yönlendirirken, Hz. Musa ona Ledun ilmine (Allah'ın sırlanna ait manevi bilgi, gayb ilmi) ulaşacağını haber verir. (Bu ilim Kur'an'da Hz. Musa'nın Hızır ismiyle anılacak muhatabına izafe edilmektedir.) Hz. Muhammed ise kendisini adım adım izlemesini buyurur. "Bana tutun, selamette olacaksın." Allah, tarafından kabul edildiği anlaşılan bu tevbeden sonra en ağır ve en tehlikeli imtihan gelir. Bu fetret'tir. Bu terim tasavvuf dilinde, salikin kendini Rabb'ı tarafından terk edilmiş hissettiği ve Allah'a bir daha yakın olamamaktan korktuğu kaçınılmaz bir "kimsesizlik" ya da "perdelilik" halini anlatır. Bu fetret döneminde Arabi "bir vakıa'da Allah'ı görür" O'na şu ayet okunur. "Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen O'dur."

İbn Arabi, birçok tasavvuf yolcusunun atlatamadığı bu

imtihanı başarıyla geçer. Allah tarafından müjdelendiği bir vakıanın da desteğiyle, velayetin en yüksek derecesine giden yolu izleyebilir artık.

İbn Arabi biyografisini yazanlar ve kendi otobiyografisi de sayılan Fûtuhat'a bakılırsa, o, araştırmanın sonuna hiçbir "seyr ü sülûk"tan geçmeden ve hiçbir cismani şeyhin rehberliği olmadan keşfe ulaşır. Meczublar örneğinde olduğu gibi bütün menzilleri ve mertebeleri atlar ve tek bir seferde yolun sonuna varır. İbn Arabi bu durumda başka Allah yoluna giren saliklere manevi aşamaları geçmediği için rehberlik ve mürşitlik yapamayacağını düşünerek, yolun başına dönüp bu kez tüm aşamalan adım adım geçmeye karar verir ve sabırla sülûkunu tamamlamak ve tarikat üzere, Hakk'a ulaşmak için bir Şeyh arar. İlk şeyhi İşbiliye'de Şeyh Ebu Cafer Ahmed el-Ureybi'dir. Kendini zikre adamış bu şeyh'ten çok yararlanır ve "Allah" isminin zikrinin önemini fark eder. Bu şeyhine yazı ne hesap bilen ümmi bir köylüdür. Arabi, şeyhi için bu tanıma ek olarak şu ifadeyi kullanır. "Şeyhim Ebu'l Abbas el-Ureybi hayatının sonlarında İsevi idi, bense başlangıçta böyleydim."

Tam anlamıyla tarikata, dönemin Endülüs'ünde en üstün veli olarak kabul edilen İbnü'l-Arif'e intisap eder. O dönemde Meriye okulu çok ünlü bir tasavvuf okuludur. Arabi yalnızca bu okulla sınırlı kalmaz ve çok sayıda din bilgini ve farklı tasavvuf şeyhlerinin de talebesi olur. Talebelik dönemi 589-594 yılları arasıdır.

İbn Arabi sülûk'un bu döneminde Endülüs'ün verdikleriyle ya da dönemin fakih ve kelam otoriteleri ve tasavvuf ehlinden aldıklanyla yetinmez. Mağrıb (Kuzey Afrika) evliyalarından da etkilenir.

Alevilik açısından önemli olan bir nokta İbn Arabi'nin neoplatonik felsefeyle beslenen ve Şiilikle çok iç içe geçmiş olan İhvan-ı Safa risalelerini büyük bir hayranlıkla inceleme-

sidir. Bu dönemde Gazali'nin içtihat kapısının kapandığını belirtmesini de çok ağır bir dille eleştirir. Endülüs ve Mağrib'te hakim mezhep olan Malikilikle ve Hanefilikle de başı hoş değildir. Bu fıkıh mezheplerinin aslında Müslümanlar arası bazı itikat ve ibadete ilişkin ihtilafları çözmede çok kısıtlayıcı bir durumda olmasını İslam âlemi için zararlı ve cahilce bulur.

İbn Arabi'nin bu iki ana akım (Meriye ve Mağrib) temsilcileri tarafından yayılan irfanın tesiri altında kaldığını birçok araştırmacı doğrular.

Ayrıca Şeyh-i Ekber'in üstatlan kendi öğretilerini aktarmak ya da onu irfanın sırlanna irşat etmekle ve telkin ettikleri usuller sayesinde, kibrit-i ahmeri *(deyim Arabi biyografisini hazırlayan Claude Addas'a aittir)* arayan kişinin karşısına dikilen sayısız engelin İbn Arabi tarafından aşılabilmesini sağlamışlardır. İşbiliye'de (Sevilla), dördü de Melami şeyhi olan "müdebbirun"dandır. Bu kelime, düşünerek, çok tedbirli davranan vakar ve sadelikleriyle tanınan sufilere denir.

Yine Alevilik açısından çok önemli bir meşrebi temsil eden ve saygı duyulan Melamiliği İbn Arabi şöyle tarif eder: "Melami her şeyden önce saf ve mutlak anlamda kuldur. Şayet hâlâ arzularından söz etmek mümkünse yegane arzusu ilahi iradeye mutabık olmaktır. Enaniyetten (kendini uymak, beğenme, bencillik) tamamen geçmiş, her türlü ihtiyarını (seçme) terk etmiştir. Melamiler velayetin en yüksek derecesindeki erlerdir. "Onların üzerinde ancak nübüvvet makamı mevcuttur." Onlardan hiçbir harikulâde zuhur etmez (olağanüstü bir hareket ortaya çıkmaz).

İnsanlar kerametlerine şahit olmaz. Onlara hürmet gösterilmez, zira insanların görebileceği hiçbir faziletle temeyyüz etmezler. Onlar bu dünyanın gizlenmişleri, safları ve eminleridir. İnsanlar arasında onlardan saklanmışlardır."

Kısacası İşbiliye melamileri Arabi'yi terbiye ederler.

Seyr-i Sülûk'ta sık sık halvete çekilmeye devam eder. Yine, mezarlıkta yürüdüğü bir halvet sırasında bazı ayetleri "idrak" eder. Bu halvetlerin sonunda Muhammedi velayetin hatemi olduğu müjdesini alır.

Sülûk'unun onuncu yılında (1190) ünlü mutasavvuf Kuşeyri ile karşılaşır ve bu yıllarda İslam Kelamcıları ve genel anlamda felsefeyle yoğun olarak ilgilenir. Ancak son kertede "nazari düşünce" dediği kelam ve felsefeden uzaklaşır. Bunu da şöyle temellendirir:

"Nazari düşünceyi terk ediyorum. Zira o kendisini kullananda kanşıklığı (zihin) ve sıdk (samimi, bağlılık) yokluğunu doğurmaktadır. Zaten keşf ya da manevi tecrübe vasıtasıyla bilinemeyecek herhangi bir şey yoktur. Aynca, nazari düşünce hicap (utanılacak, ayıp) teşkil eder. (Burada filozof ve kelamcıların tasavvuf ehlini ayıplamaları kastediliyor) filozoflar arasından Eflatun-i Hakim (Platon) gibi bazıları kimi hallere (manevi deneyimler) ulaşmışsa bile, bu son derece nadir bir şeydir ve böyle filozoflar diğer filozoflardan ziyade keşf ve müşahede ehline yakındır."

Arabi'nin bu sözünden Platon'un gençliğinde Mısır'da yıllarca kalıp hermetik-ezoterik bir tarikatta inisiye olduğunu bildiğini çıkarmak mümkündür. Nitekim mistisizmin kurucu babası sayılan Plotinus'un neo Platoncu olarak anılması ve hemen her İslam mistiğinin de bu felsefi tutumu baş tacı etmeleri bunu gösteriyor. Sadece akıl yürütmeyi ve Aristo mantığı ile yetinen filozoflannki pek çoğu bu gruptandır, hakikatin ancak en aşağı parçasına ulaşabileceklerini, oysa "Eflatun-i İlahi" olarak yine yücelttiği Platon'un mükaşefe (keşften türer) yoluyla ilahi hakikate eriştiğini söyler. Buna karşılık Hint-İran'ın mistik düşünürlerine çok ilgi duyduğu ve özellikle, 1191'de Halep'te idam edilmiş olan

Şeyh-i İşrak Suhreverdi'nin Hikmetu'l-İşrak'a çok önem verdiği bilinmektedir.

Yine Alevilik açısından çok önemli bir figür olan Hallacı Mansur'dan başka inançları için öldürülen çok önemli bir başka heterodoks sufi olan Suhreverdi'ye saygısı önemlidir. Çünkü Aleviler için her ikisi de kutsallık atfedilen ermiş velilerdir.

İbn Arabi Endülüs'te "Allah'ın lutfettiği bütün hallere ilim, zevk, makam, keşf ve tecellilerine vakıf olduktan sonra" Endülüs'ten ayrılır. 1193'te Mağrip'ten Fas'a seyahat eder. Kısa bir süre burada konaklar. Tunus'a geçer. Burayı çok sever ve bir yıl kalır. Buralarda da ünlü şeyhlerle görüşür. Sekiz yıl sonra bir kez daha bu şehre döner. Artık otuz yaşındadır ve bir daha Endülüs'e döner. Tunus'ta iken Muhammedi ilmin varisi olduğunu öğrenir (1192 yılında). "Divan" adlı eserinde bu vakayı şöyle anlatır:

"Muhakkak Muhammed'in ilminin zahirdeki ve bâtındaki halinin varisiyim. Zikrederken aldığım bir emirle Tunus şehrinde öğrendim bunu, 590 senesinde (1193)"

Yaklaşık otuzlu yaşlarda artık kendisini Kemale ermiş olarak görür. İrfanını başkalarına öğretebilecek olgunluğa geldiğine karar verir ve son kez olmak üzere Granada ve Gordoba'ya gelir ve ilk yazılı eserlerini de buralarda kaleme alır. Ancak Marakeş'teyken gördüğü bir manevi işaretle 1200 yılında bir daha bu beldelere geri dönmemek üzere ve Hac niyetiyle Doğu'ya doğru, Mekke'ye yola çıkar.

İlk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya, özellikle, çağının en büyük sufisi sayılan Ebu Medyen'in ikamet ettiği şehir olan Becaye'ye gelir (1201 yılı). Ancak kendisi bir süre önce vefat etmiş olduğundan dünya gözüyle halvet olması nasip olmaz. Aslında bir bakıma bu görüşmenin bu dünya hayatında gerçekleşmeyeceğini kendisi de bil-

mektedir. Ancak o, bu şeyhin ruhaniyetinden hayatı boyunca çok istifade ettiğini yine "Ruhu'l-Kudüs" adlı kitabında belirtir. Ebu Medyen için şunu yazar: "O, konuşurken güneş, susarken ay gibidir" der ve bu şeyhin körleri iyileştirdiğini ve ayrıca şeyhlerin şeyhi olduğunu bildirir. İbn Arabi ertesi yıl Tunus'a, oradan Mısır'a ve sonra Kudüs'e gelir. Buradan da yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıkar.

Güzergahı üzerinde bulunan el-Halil kasabasına uğrayarak burada bulunan Hz. İbrahim'in kabrini (ya da makamını) ziyaret eder. Medine'de Ademoğlunun seyyidi dediği Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret ettikten sonra Mekke'ye varması 1202'yi bulur. Mekke'de Harem-i Şerif'te tavafla meşgul olur ama bir yandan da dersler verir. İlk kez burada aldığı ilhamla el-fütühatü'l Mekkiye adlı dev eserini yazmaya başlar. Ancak tamamlanması yirmi üç yılı bulur.

Mekke'de geçirdiği iki buçuk yıllık süreden sonra hacılar kafilesine katılarak Bağdat'a gelir (1204). Sonra hemen Musul'a geçer. Burada önemli sufi şeyhleriyle sohbetler yapar ve yaklaşık bir yıl kalır. Bu arada bu şehirde kendisine gelen ilhamları da "et-Tenezzülatü'l mevsiliyye" adı altında toplar.

1204'de Urfa, Diyarbakır, Sivas üzerinden Malatya'ya gelir. Ona bu yolculuğunda ünlü sufi Sadreddin el-Konevi'nin babası (Hacı Bektaş Veli'nin bizzat görüştüğü ve çok saygı duyduğu bu veli, Vilayetnamede zikredilir) refaket eder. O sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyasuddin Keyhusrev eski dostu Mecdüddin İshak'ı (Konevi'nin babası) Konya'ya davet edince, İbn Arabi de Konya'ya gelir. Orada bir süre kalır ve Konya'nın ileri gelen sufi şeyhi Kirmani ile görüşür. Daha sonra yine Halep, Kudüs, Mısır ve Mekke'ye ve buradan bir kez daha Bağdat'a gider. Kısa bir süre sonra Konya'ya geri döner ve ardından Malatya'ya yerleşir (1218). Bu arada dostu Mecdüddin İshak ve-

fat edince onun dul kansıyla evlenir. Oğlu Sa'deddin Muhammed burada doğar. Aradan yedi-sekiz yıl geçtikten sonra 1229'da Şam'a yerleşir.

Şam'a yerleştikten sonra bir gün Hz. Muhammed'den aldığı manevi ilhamla "Fûsus'l-Hikem" (Hikmetlerin yüzük taşlan) adlı çok ünlü kitabını yazar. Bu arada toplam 37 cildi bulan "el-Fûtuhat" adlı ansiklopedik eserini vefatından bir yıl önce tamamlar.

Şeyh'inin vefatından sonra üstat'ın eserlerini talebesi Sadreddin el-Konevi yanına alarak Konya'ya getirir ve kendi zaviyesinde muhafaza altına alır.

Muhyiddin (dinin ulusu anlamında) İbn Arabi 1240 yılında 78 yaşında Şam'da Hakk'a yürür. Naaşı Şam'da Kasyun dağı eteğindeki Salihiyye semtindeki Kadı Muhyiddin İbn ez-Zeki ailesinin kabristanına defnedilir. Daha sonraları vefat eden iki oğlunun da kabrinin bulunduğu yerde türbe yapılır.

Şam bölgesindeki şeriatçı ulema arasında yaygınlık kazanmaya başlayan bâtın ilmi muhaliflerinin, bu tasavvuf şeyhine karşı dinsizlik suçlamalan o kadar baskın hale gelir ki, türbe Osmanlı sultanı I. Selim'in (Yavuz) Mısır seferi dönüşünde yeniden imar edilinceye kadar kendi haline terk edilir. Yavuz buraya bir cami ve tekke ilave eder. Türbeyi onartır (1516) Daha sonra II. Abdülhamid tarafından bir kez daha tamir ettirilir. O günden beri türbe ziyaret mahalli olarak varlığını sürdürür.

İbn Arabi üzerinde çalışan araştırmacılar onun sadece üretken bir yazar değil, çok derin bir düşünür olduğunda görüş birliği içindedirler. Ancak eserlerinin sayısı hakkında bir uzlaşma olmasa da, üstadın 400 kadar eser verdiği kabul edilir.

İbn Arabi'nin İslam düşünce hayatında pek çok tartışma ve çekişmeye neden olduğu bilinmektedir. Bu durum Ara-

bi'nin, "akl'a dayalı gerçek" Hakikat ile, "Vahy'e dayalı gerçek" anlamında Şeriatı bünyesinde taşıyan İslam'ın, bu iki temel alanına bir de mistik boyutu sistematik bir biçimde ekler. Gnostik ve teosofik ontoloji kuramı ve aşka vurgu yapan mistik öğretisi, kendisinden sonra gelen tüm İslam düşünürlerinin referans kitaplan olmuştur.

Füsusu'l-Hikem adlı eseri (ki Şam'da ikamet ettiği sırada), Cebrail aracılığıyla kendisine Allah tarafından vahyolunan (ya da vahyolduğu söylenen) Bâtıni, mistik öğretilerin temel kitabı olmuştur. Hermetik, neo-platonik, İsmaili ve sufi etkileri Arabi'nin bu kitabında, neredeyse Muhammed peygamberinkine denk bir otorite ile sentezlediği kabul edilir. Giriş niteliğinde olmak üzere bu muazzam sufi-filozof düşünürün görüşlerine daha ayrıntılı girmeden belirtmek gerekir ki, onun düşüncesinde gerçeklik tektir. Bu vahdet-i vücud, yani varlığın birliği doktrinin kendisidir. Varolan her şey Tann'dır. İlahi gerçeklik tüm tezahürleri ve tecellileri aşar, fakat tezahürler ve tecelliler, Allah tarafından kuşatılır ve Allah'a atılırlar. Allah aşkın ise de tezahür etmiş evren özü itibariyle onunla özdeştir. Çok sık kullanılan ve İbn Arabi'nin de vücud (varolma) teorisinde sıkça atıf yaptığı bir sahih hadise göre: "Ben gizli bir hazineyim ve bilinmek istedim. O yüzden dünyayı yarattım ki bilineyim." Ancak Allah'ı açıklayan, onun isim ve sıfatlarının zuhur edişi, vücud buluşu anlamındaki tüm tezahürler onun zatını gizleyen perdeden başka bir şey değildir.

İbn Arabi'nin Fütuhat adlı dev eserinde açıklandığı gibi evrenin gerçekliği ve varlık hiyerarşisinin en aşağı basamağından en yükseğine kadar değişik semboller vardır. Varlıklar hiyerarşisinin en yükseğinde Allah'ın mutlak özü (zatı) bulunur. Alt basamakta Allah'ın sıfatlan ve isimleri, onun altında rab olmaklığına ilişkin eylemleri ve varlığı, altında ru-

hani varlıklar dünyası, arketipler ve formlar (Aristo'cu anlamda) ve son olarak da duyularla algılanan tecrübe dünyası yer alır.

İslam toplumlannın tarihi ve tasavvuf üzerine kitaplarıyla bilinen ünlü tarih profesörü Lapidus'a göre İbn Arabi'nin vücut teorisi şöyledir:

"Varlık hiyerarşisinin varoluşu neo platonik sudurlar yerine tecelliler bağlamında anlaşılır. Bilinçli olmak suretiyle diğer ruhani varlığı üreten daha yüksek bir düzeydeki öz bilinç yoluyla var kılınır. Yaratılış süreci (genesis) tıpkı kelimelerin doğuşu gibi beşeri bir ruh üflemesinin sonucu olarak tasavvur edilir. Yaratılış Tann'nın her nefesinde yenilenir. Varoluş mutlak varlıktan fışkırır. Mutlak varlık kendi yarattığı rahmet ve sevgisiyle varoluşu bahşeder." (Lapidus)

Kişisel kanıma göre bu türlü bir Tanrı ve yaratılış tasarımı teosofiktir. Bu konu, önemi nedeniyle özellikle Alevi inancındaki Hakk tasanmının da kaynağıdır. Anlaşılması oldukça güç olan bu metafizik anlayışa göre Arabi, felsefecilerin "ilk akıl"ı ilahi varlığın ilk tezahürü olarak görür.

Tanrı'nın sıfatları ve isimleri, yaratılışın prototipi (İlksel örnek), İnsân-ı Kâmil ve Muhammedi Hakikat olarak sembolize edilen ilahi tezahürlerdir. Bu kavram onun kuramında çok zengin ve özgün bir leksikon ile açıklanır. İlahi isimler aynı anda, vahiy ve peygamberlerin ortaya çıkışını ve insanoğlunun ruhani kapasitesini sembolize eder. Gerçekliğin mahiyetini ve varoluşun birliğini anlayan kişi velayet makamına erişen mükemmel insandır. Hakikati keşfetmiş biri olarak o, sonuçta insanlığın geri kalanı için bir rehber olur.

Kâmil insan ve Muhammedi hakikat sembolleri kişileştirilmiş bir imayla evrenin hakikatini vurgular. İbn Arabi aynı hakikatin kozmik ve insani sembollerini birleştirir. Sembollerin bu kondansayonu (yoğunlaştırma) ayrıca gnostik ve felsefi gelenekleri İslam vahyi ile ilişkilendirir.

Gnostik ruhsallık, peygamber Muhammed'in tarihsel gerçeklik olarak kişiliğiyle açığa vurur. Bu nedenle Arabi, Muhammed'e hakikatin kozmik yani ilahi özünü anlamış olmasından ötürü çok özel bir rol ve önem atfeder.

Bu özgün gnostik teosofi anlayışına göre dünyanın da içinde yer aldığı varlıklar âlemi birdir. Allah'tan ruhani âleme ve aşağı fiziksel varlıklara kadar uzanan sürekli varoluş hiyerarşisinin hepsinin varlık zincirine katıldığını ileri sürer. Bu varlıklar hiyerarşisinde insan, maddi ve ruh dünyasıyla merkezi bir konumda yer alır.

Tüm mistik öğretilerin vurguladığı gibi, makrokosmosdaki her şey ruhani dünyada da vardır ve insan da bu anlamda mikrokosmos'tur.

Bu varoluş gerçeğini anlayan insan bu maddi dünyadan-ruhani dünyaya ve oradan da daha öteye "ilahi âleme" geçebilir. İşte bir dereceye kadar olmak üzere ariflerin yaptığı budur. Ancak velayet ehli veliler yani kâmil insanlar, Tanrısal gerçeklere ulaşabilir. Kosmos üzerinde tefekkür ile bu ilahi gerçeklik keşfedilebilir ve evrenle bir olunabilir.

Mistisizm literatüründe okyanus imgesi kullanılarak insanın okyanusta damla olması metaforu bu birlik (tevhid) durumunu anlatır. Böylece insanlar varoluş (yaratılış) içinde çok imtiyazlı bir yere sahiptir, çünkü ancak insanoğlu maddi evrendeki konumunu yükseltip Allah'ın huzurundaki gerçek evlerine geri dönebilme kapasitesine sahip olan bir yaratıktır.

Platon'un "mağara" alegorisi gibi İbn Arabi de "Ayna" alegorisini sıkça kullanır. O'na göre, gözlemlediğimiz, duyumsadığımız yani beş duyumuzla algıladığımız maddi dünya bir rüyadan ibarettir. Ait olduğu ya da yöneldiği gerçekliği açımlayabilmek üzere yoruma tabi tutulmalıdır. Platon'da mağarada görülen gölgelerin gerçek olmadığı, bu hayali görüntülerin gerçek kaynağının mağara dışındaki ışık

kaynağıdır. Bu da kendinde varlık yani öncesiz-sonrasız, yaratılmamış varlık olan idealardır... Biz bu tür Platon'cu anlayışı Tanrı olarak okuyabiliriz. Aynada gördüklerimiz yani maddi âlem Hakk'ın, ilahi hakkikatin bir tezahürü anlamında sembolüdür. Her sembol gibi bu da yoruma muhtaçtır.

Allah'a dönüşü ancak ve ancak ilahi aşk sağlayabilir. Bu da dua ve ibadetle yürüyen zühd, takva ve halvetle ortaya çıkar. Kendinden önceki İslam'ın ilk dönem tasavvuf ehlinin önemsediği fena ve beka kavramlarına önem vermez. Arabi'ye göre, ilahi aşk aklı dışarda bırakmaz. Allah, insanın kendini tefekkür ettiği bir ayna, insan da Allah'ın kendi özünü tanıdığı bir aynadır. İnsan Allah'ta, Allah da insanda bilinmeye ihtiyaç duyar.

Bu anlayışın ortodoks İslam ulemasını (kelamcılar ve fakihleri) ne kadar kızdıracağını tahmin etmek zor olmasa gerek. Nitekin Arabi'nin tasavvuf alanındaki büyük otoritesine ve sahici dindarlığına rağmen bazı çevrelerce heretik (rafizi) olarak ağır eleştirilere maruz kaldığını belirtelim.

İbn Arabi'nin gnostik (yani Allah'ı bilme ve kavramanın bu tasanım içinde mümkün olduğunu ileri sürmesinden dolayı) teosofisinde düşünce ve dil aynıdır. Ve tanımladıklan gerçekliklerden hep farklıdırlar. Bu türlü bir mistik anlayış her ne kadar İslam dünyasında çok büyük bir etki yaratmış olsa da sıradan Müslüman müminlerin gündelik yaşamlan üzerinde başka türlü derin izler bırakmıştır. Bu izler, sufiliğe yakın duran yani kozmik birlik fikrine inananlann, İslam hukukunun katı kurallannı gevşetmenin hatta kimi zaman askıya alınmasının da gerekçesi olmuştur. Günlük ibadetlerin önemini de küçümseyen ve vecd ile istiğrak hallerini öne çıkaran bu tür sufiler kuşkusuz şeriatı da tehdit eder oldular. Teosofik görüşleri savunanlar sadece dua ve şekli ibadetlerle yetinildiği takdire ilahi varlıkla birleşmenin mümkün olmayacağını ileri sürerler. Bunlara ek olarak rüyaların, trans

hallerinin (vecd) ve içe bakış ile hayal âleminin değeri öne çıkmıştır. Bu tür ruhsal etkinlikler bilindiği gibi formel dinin (şeriatın) yasakladığı sapkınca hallerdir.

Halk arasında güçlü bir biçimde yaşayan veli kültü ve veliler arasında hiyerarşik diziliş ve evrenin çevresinde döndüğü kutb fikri, sufi kerametlere olan inancı güçlendirmiştir. Şeriat her ne kadar tasavvufla büyük ölçüde ilke olarak uyumlu ise de İbn Arabi'nin "kâmil insan" kavramı etrafında ördüğü veli kültüne vurgusu halkın geleneksel dini inanç ve pratiklerinde önemli bir yer tutan evliya kabirlerinin kutsanmasına ayrıca sağlam bir meşruiyet de sağlar. Bunlar arasında özellikle Alevilik açısından çok değerli olan evliya türbelerine ziyaret, adak ve niyaz gibi dinsel uygulamalan sayabiliriz. Sünni İslam ilahiyatçılannın evliya ziyaretlerini bile bidat (dinde yeri olmayan batıl) gördüklerini düşününce, Arabi'nin hetordoks inançlara ne kadar saygılı olduğunu görüp takdir etmemek elde değildir.

Çoğu Müslüman'ın şeriatın emrettiği dini hayatı katı ve yorucu bularak ve onu kısa devre yaparak, tefekkür, mucize, keramet gibi veli kültü tapınımıyla ruhani kurtuluşu tercih etmeleri de ortodoks ulemayı çok kızdırmıştır. Gerçi İslam'da (Kur'an ve hadis) kutsal insanlara ve varlıklara saygı ve ihtiram vardır ama bu ancak Allah'la sıradan insanlar arasında şefaatçiler olarak bilinen peygambere, meleklere ve alimlere mahsustur.

Peygamber ailesine yani Ehl-i Beyt'e aşırı saygı özellikle Şiilerde ve onun bir tür varyantı olan On İki İmamcı İsna Aşeriye (Aleviler) kolları mensupları nezdinde veli kabirleri kutsal hac mekânları olmuştur. Bilindiği gibi Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu Necef, kutsanmış bir kabristandır. Ayrıca Şii ve Aleviler için yine imamlara saygının bir parçası olarak Meşhed, Kerbela, Kum gibi kentler kutsal ziyaret mekânlarıdır.

10-12. yüzyılda birçok ünlü sufi, tasavvuf şeyhlerinin Allah'ın dostu olduğunu, bu nedenle keramet gösterebileceğini ve sıradan inananlar için şefaat sunabileceğini açıkladılar.

Özellikle Gazali, sufi şeyhlerinin mucize ve keramet göstermeye ehil olduklarını kanıtlamaya dönük teolojik formülasyonlar geliştirmiştir. İbn Arabi de bu velayet inancını, evrenin düzenini ve ahengini sağlayan kutb'ul kutup teorisi ile kozmik bir teoloji geliştirerek halk İslam'ını bir anlamda meşrulaştırdı. Sufi ritüelleri, velilerin kabirlerinde okunan dualara ve her türlü vecd arayışına destek verdi. Kutsal insanlar ve inanç şehitleri (en başta Suhreverdi, Hallac, Bistami vb) ve Ehl-i Beyt'in katledilen masum imamları dini kültün bir parçası oldu.

Özellikle bu son nokta Alevi inancının merkezinde yer alan "tevella ve teberra" açısından önemlidir. İbn Arabi'nin düşüncesinin tam bir yorumunu yapmanın nerdeyse imkânsız olduğuna değinen Annemarie Schimmel "İslam'ın Mistik Boyutları" adlı kitabında şunları yazıyor: "Geleneksel Batı düşüncesine göre, İbn Arabi İslam panteizminin (vücudiye) ya da birciliğin (vahdetiye) temsilcisidir ve bu gibi Bir'ci kuramlarla İslam'daki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmıştır ve İslam'ın gerçek dinsel hayatının parçalanmasından büyük ölçüde sorumludur."

Öte yandan günümüzün en önemli modern tasavvufun sözcüsü olan İran'lı Prof. Dr. Seyyid H. Nasr ise tam tersini ileri sürmektedir. Nasr'a göre; İbn Arabi'nin eserlerinde ilk dönem sufilerce önceden anlaşılmış olan şeyin tam ve sistematik bir açıklaması vardır. Gerçekten de Arabi'ye atfedilen görüşlerin ve bunlan açıklama girişimlerinin "klasik dönem" sayılan İslam'ın ikinci, üçüncü yüzyılında görmek mümkündür. Nitekim Bayazıd Bestami ve Hallac, Arabi'nin de çok önem verdiği ve saygıyla andığı ulu velilerdir.

Schimmel'e göre de Arabi cezbeii bir mutasavvıf olmaktan çok tasavvufu sistemleştirmiş ve bu alanda mürşitlik yapmıştır. Arkasından gelenlere o zamana kadar hiç kimsenin başaramadığı bir tasavvuf külliyatı bırakmıştır.

İbn Arabi'nin muhalifi olarak kabul edilen Ahmet Sırhindi bile şunu kabul etmek zorunda kalmıştır: "Ondan önceki sufiler (bu konular hakkında konuşacak olurlarsa) bunlara yalnızca üstü kapalı bir şekilde değiniyor, ayrıntılara girmiyorlardı. Kendisinden sonra gelenlerin çoğu, onun izinden gitmeyi tercih ettiler ve onun terimlerini kullandılar. Biz çok sonra gelenler de, bu büyük adamın nimetlerinden yararlanmaktayız ve tasavvufi kavrayışlarından çok şey öğrendik. Allah bunun için ona sevaplann en büyüğünü versin."

Yine Arabi üzerinde akademik çalışma yapan Ebu'l-A'lâ el-afifî, İbn Arabi'nin tam bir panteist (vahdet-i vücudcu) olduğunu, O'nun özellikle "aşk" kuramını ele alarak kanıtlamaya çalışır. "İbn Arabi, aşkın nihai hedefinin aşkın hakikatini bilmek olduğunu, aşkın hakikatinin ise, Allah'ın zatıyla özdeş olduğunu söylerken panteizmi açıkça ortaya çıkmaktadır. Aşk, Zat'a eklenen soyut bir nitelik değildir. Aşk ile âşık olunan nesne arasındaki bir ilişki de değildir. Bu, belirli bir aşk nesnesi tanımayan ariflerin gerçek aşkıdır." Yazar bu görüşünü Arabi'nin şu şiiri ile destekler:

"Maşukum göründüğünde
Hangi gözle görürüm O'nu?
O'nun gözüyle, benimkiyle değil,
Çünkü O'nu, O'ndan başka gören yoktur."

Gerçi Schimmel bu şiirin başka ve önemli panteist bir sufi olan Hallac-ı Mansur'a ait olduğunu iddia ederek Hallac'ın şiirini şöyle çevirir:

"Ben beni sevenim, beni sevende benim.
Bir bedende bulunan iki ruhuz biz.
Beni gördüğünde O'nu,
O'nu gördüğünde de her ikimizi görürsün."

Bu pantesit-mistik anlayış, sadece İslam dünyasına da has değildir. 17. yüzyıl Alman mistiği Angelus Silesius şöyle der:

"Bilirim Tanrı bensiz bir an bile yaşayamaz. Yok olursam, onun da ruhunu teslim etmesi gerek."

Aynı anlayışa çok daha hoş bir şekilde yaklaşan 20. yüzyılın en büyük Alman şairi Rainer Maria Rilke de şöyle ifade eder:

"Sen ne yaparsın, Tanrı ben ölünce? Testin olan ben kırılıp dökülünce."

Arabi Allah'ın keşfini, mutlak özün, saf varlık (vücud) dışındaki yaratılmış nesneler dünyasında görür.

"Bizler, Allah'ı tanımlamak için kullandığımız sıfatların kendisiyiz; bizim varlığımız, O'nun varlığının nesnelleşmesinden başka şey değildir. Varolabilmemiz için Allah bize gereklidir, biz de O'nun kendine tezahür edebilmesi için O'na gerekliyiz."

"Onu kalbimde bilmekle ben de ona can veririm." Bu cümle gayet açık bir biçimde Tanrı-evren-insan özdeşliğini anlatmaktadır. İşte tam da bu tür bir panteizm, Aleviliğin, Hakk-Muhammed-Ali üçlemesiyle ifadesini bulan teosofisine ne kadar benziyor. Pek çok Alevi velisi de mistik şiirlerinde neredeyse Arabi'nin diliyle konuşmaktadır. Bunu ilerde ele alacağız.

İbn Arabi'nin öğretisini bu kadar önemsememiz ve uzun alıntılarla tanıtmaya çalışmamızın başka bir nedeni de Bektaşi tekkelerindeki Arabi yorumlarının hakkını teslim etmek koşuluyla, Alevi anlam dünyamızda İbn Arabi'nin çok

bilinmemesi ve özellikle onun gnostik teosofisinin yeterince anlaşılmamış olmasıdır. Bu panteist anlayışta, Allah bilfiil insandır, insan da Allah; ya da Allah, (kavramsal olarak) insan değildir ve insan da Allah.

İbn Arabi'nin öğretisinin başka bir özgün yanı; isim ile isimlendirilmişler arasındaki sürekli ve karşılıklı ilişkidir. Bu yalnızca ilahi isimle bağlantılı yirmi sekiz tezahür derecesi değildir, ancak her bir ilahi isim, bir mahlukun Rabbidir, o da onun kuludur. İsimler arketiplere benzetilerek daha kolay anlaşılabilir. Yaratıcı enerjinin belirli varlıkları oluşturmak üzere düzenlediği kalıplardır. Nitekim "Füsusu'l-Hikem"deki Hikmetin yüzük taşlan, işte bu kalıplardır.

"Allah, ruhani insanın kendi hakikatini temaşa ettiği bir ayna haline gelirken, insan da içinde Allah'ın kendi isim ve sıfatlannı temaşa ettiği bir ayna olur."

Daha sonraki dönemlerde sufi Şeyh'inin kalbi, üzerine ilahi isimlerin ve sıfatların nakşedilmiş olduğu bir mühür yüzüğü gibi tasavvur edilmiştir. Şeyh de muma benzetilen müridine basar mührünü.

İbn Arabi, genellikle dinsel inanç alanında engin hoşgörüsü nedeniyle övülür. Zahiri inanç ritüellerini önemsemeyen tüm heterodoks mistikleri (Buna Mevlana, Hacı Bektaş ve tüm Alevi inanç önderleri, mürşit, pirler dahil) Arabi'nin tasavvufi hoşgörü idealini onun şu şiirini göstererek, konumlannı pekiştirirler:

"Kalbim her şekle girebilir,
Bir keşişin manastırı, putlar için tapınak,
Gazallara mera, perestişkann (taparcasına seven) Kabesi,
Tevrat tabletleri,
Aşktır amentüm Kur'an: Nereye dönerse
Dönsün O'nun develeri
Gene de aşktır amentüm, imanım."

İbn Arabi'nin öğretisini açımlarken, onun Muhammed Peygamber'e duyduğu derin saygıdan söz etmemek olmaz. Arabi'ye göre peygamberler, İnsan-ı Kâmildir. Ancak Muhammed, ilahi isimlerin tecellilerinin bütünüdür. İlahi zat tarafından görüldüğü gibi birlik içindeki evrenin bütünüdür. Arabi, Muhammed'e o kadar yüksek bir kutsallık atfeder ki, evrenin olduğu kadar insanın da ilk örneği Muhammed'dir. "İnsanlığın gözbebeği" olarak nitelediği Muhammed, İnsan-ı Kâmil olarak Allah'ın bilinebileceği (bu anlamıyla Gnostisizm budur işte) bir aynadır. Muhammedi hakikat içinde ilahi kelamı taşır ki, bu kelam, bir kez daha İslam peygamberinde kemaline erişinceye kadar farklı peygamberler ve resullerdeki özellikleriyle kendini gösterir.

İnsan-ı Kâmil (Alevi inanç öğretisinin anahtar kavramıdır ve özellikle İmam Cafer Buyruğunda dile getirildiğini hatırlayalım) varlığın tüm imkânlarını kendinde gerçekleştirmiş olan kişidir; o, deyim yerindeyse herkes için bir örnektir. Aslında her varlık kendine has imkânları kendi özel rabb'i olan ilahi isme uygun olarak gerçekleştirmeye çağrılmıştır. Yalnızca nebiler ve veliler bunu gerçekleştirirler.

Bu bölümü bitirirken birçok Batılı din tarihçisi ve din felsefesicinin ortaklaşa paylaştığı Arabi değerlendirmesini, Schimmel'in kaleminden okuyalım: "İbn Arabi, herhangi bir sistem yaratmadığını iddia etse de keskin zekâsı ve sakin düşünen aklı, onu, tecrübeleri ve düşüncelerini sistemleştirmeye götürmüştür. Oluşturduğu terminolojinin kendinden sonraki sufiler üzerindeki etkisi, sanki onların, Arabi'nin fikirlerini tasavvufun gerçek özünü oluşturduğunu düşündükleri şeylerin ustaca sistemleştirilmiş bir hali olarak kabul ettiklerini gösterir. Bu teosofik tasavvufun etkileyici olduğuna hiç şüphe yoktur; çünkü varlık ve oluş, yaratılış ve dönüş hakkındaki pek çok soruya bir yanıt vermektedir."

Bu sistem Sünni İslam'ın tam tersidir. "Hayır ve Şer de Allah'tandır" diyen ortodoks İslam inancı kuşku yok ki sevginin, aşkın kaynağı anlamındaki Tanrı tasarımını böler. Dolayısıyla ilahi aşk ile olgunlaşma ve kurtuluş bu dünyada sadece zahiri ibadetlere indirgenir. Dinin ahlaki temelleri de katı ve şekilci bir biçimde ahiret korkusu ile temellendirilir. Heterodoks mistik, Hakk'ı, ortodoksun Allah'ının karşısına haklı olarak çıkartır.

FÛSUSU'L-HİKEM'DE ANAHTAR KAVRAMLAR

Bu bölümde ele alacağımız bazı kavramlar bilerek seçilmiş olanlardır. Fûsus'tan biz daha ziyade Alevi öğretisinde özdeş ya da benzer olan kavramlan bilerek seçtik. Arabi'nin Alevi literatüründe ihmal edilmiş değerini sınırlı da olsa iade etmeyi amaçladığımız için, bu keyfiliği ve tarafgirliği yaparken, Arabi hayranlarının engin hoşgörüsüne sığınarak mazur görüleceğimizi düşünüyoruz. Bu çalışma hiç kuşku yok ki, İslam mistisizmini eksiksiz açıklama iddiası taşımamaktadır. Bu bakımdan İslam Tasavvufi geleneğinin, bazı kavramlarına öncelik verdik. Bu kavramlar arasında özellikle Alevilerin de yabancı olmadığı Kâmil İnsan, Aşk, Vecd seçildi. Ayrıca Panteist Tann tasarımına ilişkin anlatımlanna da ağırlık verdik.

Bu bölümde önceliği Arabi'nin teolojisinde merkezi rolü olan "Vücud" kavramına tanıdık.

Arabi'nin çetin ve çapraşık dilini çözmede bir hayli yetersiz kalmış olmamızdan ötürü İbn Arabi konusunda olduğu gibi Uzak Doğu mistisizmi de dahil tüm dinler hakkında en derin çözümlemeleri ve yorumları yapabilmiş olan büyük filozof Toshihiko İzutsu ve yine Tasavvuf alanının kuşkusuz başka bir otoritesi olan William Chittek'ten geniş ölçüde yararlandık.

Bu arada anmadan geçemeyeceğimiz iki isim daha var ki, bunlar Arabi'nin ontolojik (varlık bilgisi) sistemini ve mistik dehasını daha kolay anlamamıza çok önemli katkıları oldu. "Günümüz insanına Fususu'l-Hikem" adlı kitabın yazan Hamza Kılıç, Fûsus'taki hikmet dolu dili sadeleştirip, anlaşılmasını kolaylaştırırken, gerçekten çok önemli bir katkı sunmuş oldu. Mahmud Erol Kılıç'ın, "İbn Arabi Düşüncesine Giriş: Şeyh-i ül Ekber" adlı akademik niteliği çok yüksek olan doktora çalışmasına sıklıkla başvurduk. Başka bir akademisyen de Batı Dünyasından Claude Addas "Muhyiddin İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde" adlı çok değerli eseri ile bize büyük ustanın yaşam öyküsünü sunmuştur. Üzerimize düşen bu şükran beyanından sonra konumuza gelelim.

İbn Arabi'nin bütün felsefi düşüncesi, bütün o şaşırtıcı giriftliği ve derinliği ile varlık (vücud) kavramının hükmü altındadır. Bu açıdan otoriteler Arabi'nin sisteminin baştan başa ontolojik bir inşa olduğunu ileri sürerler. Arabi'nin doktrini her ne kadar teolojik olarak anlaşılsa da bu teolojisinin de esas itibariyle ontolojik olduğu apaçık ortadadır. Yani teolojinin ana konusu olan Tanrı'nın varlığı kavramı, İbn Arabi'de varlıklar hiyerarşisi bağlamında bir anlam ifade eder. Bu nedenle de ortodoks teologların merkezi kavramı olan Allah, İbn Arabi'de ikinci plandadır.

Allah, daha başlangıçta bulunan Mutlak Varlığın zahiri bir sureti ve tecellisidir. Arabi'ye göre, sadece keşif denen mistik tecrübe ile karşılanabilecek olan mutlak varlık kendini sayısız mertebede açığa vurur. Varlığın bu mertebeleri belli başlı beş basamaklıdır.

İbn Arabi bu varlık mertebelerinin her birini "Hazret" (hazır olma) diye adlandırır. Her bir Hazret, Mutlak Varlığın (Vücud-i Mutlak'ın) kendini özel bir surette açığa vurduğu bir tecelligahtır. Mutlak Varlık, tecelli ettiği bütün suretleri

düzeyinde Hakk kelimesiyle ifade edilmektedir. İzutsu bu Varlık hiyerarşisini kolay anlaşılması için şöyle formüle eder:

Adem-i Tecelli--Birinci Hazret (Gayb-ı Mutlak) Tecelli-İkinci Hazret (Allah olarak tecelli eden Hakk) Hakk Tecelli-Üçüncü Hazret (Rabb olan Hakk) Tecelli-Dördüncü Hazret (Yarı manevi, yarı maddi eşya olarak tecelli eden Hakk) Tecelli-Beşinci Hazret (Hislere hitab eden âlem olarak tecelli eden Hakk)

İbn Arabi'nin kozmolojisine ya da daha doğrusu ontolojisine göre; ister maddi, ister manevi, ister bâtını, ister zahiri olsun her şey Hakk'ın bir tecellisi olup bundan bir tek Gayb-ı Mutlak münezzehtir. Gayb-ı Mutlak, tüm tecellilerin kaynağıdır.

İbn Arabi'de Mutlak Varlık, felsefe ve tektanncı dinlerdeki "Tanrı-Allah" kavramlarını içine alan ama onu da aşan bir varlık olarak Hakk sözcüğü ile anılır. Mutlak hakikat ya da Hakk, insan aklının kavrayabileceği her tür sıfat ve bağlardan münezzeh olduğundan, bize ancak bilinmez (Gayb) olarak kalır. Hakk bu nedenle insanın algı ve bilgisine konu olamaz. Başka bir deyişle Hakk, mutlak Varlık olarak kaldığında bilinmeyen ve bilinmeyecek olan bir şey'dir. Hakk, Gayb-ı Mutlak denilen sırdır.

İbn Arabi bu bağlamda olmak üzere Hakk için sembolik bir biçimde Âmâ (dipsiz karanlık) adını verir. Dipsiz Karanlık halinde bulunan Hakk'ın başlangıçta hiçbir tecellisi olmadığından ahadiyyet (bir, tek) mertebesinde olduğu söylenir. Ahadiyyet hali ebedi bir süreklilik, ebedi bir sükundur. Burada en küçük bir hareket dahi yoktur. Hakk'ın tecellisi ancak bir sonraki mertebede, Kesrette Vahdet demek olan Vahidiyyet (Bir'lik) mertebesinde gerçekleşir. İbn Arabi Hakk'a aynı zamanda Zat adını da vermektedir. Bu bağlamda Zat, Vücud-u Mutlak'a yani "kayıtsız şartsız saflığı bakımından Varlık'a" delalet eder.

Bizatihi Hakk'ın asla bilinemeyeceği (yani Gayb-ı Mutlak olduğu) ve İnsan-ı Kâmil'e has mistik keşifte bile Hakk'ın karanlık bir sır olarak kaldığına göre, Hakk, nasıl ve nerede Allah olarak gözükür?

Bu soruya İbn Arabi, insan varlığı için Hakk'ı bilip tanımanın yegane isabetli yolunun kendi nefsimizi tanımaktan geçtiğini kesin bir dille açıklayarak cevap verir. Bu fikrini de Muhammed'in "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" mealindeki sözüne dayandırır. Bu sözde ima edilen şey, Hakk'ı bizatihi bilinmezlik mertebesinde bilmeye yönelik beyhude çabaya son verip kendi nefsimizin derinliklerine inerek, onu, kendini bu özel surette izhar ettiği gibi idrak etmemiz gerekliliğidir.

Bu nokta Alevi inancı bakımından bizce çok önemlidir. Tapınmanın tek kâbesi olarak kabul edilen insan anlayışı, tam da Arabi'nin anlatmak istediği mistik keşifle aynıdır.

Bu nedenle tür olarak insan ve tek tek tekil varlıklar olarak insan'a Alevi inancında vurgu çok önemlidir. Bu anlayış bir bakıma Tanrı-insan özdeşliği olarak monist bir mistik tasarımdır. Malum Tann-Evren-İnsan özdeşliği de tam bir panteist ontolojidir. İbn Arabi'nin dünya görüşünde, yalnızca kendimiz değil çevremizi saran her şey ilahi tecellinin suretleridir. Dolayısıyla bu suretler arasında ontik mahiyet açısından hiçbir fark yoktur. Taş ve dağ da Hakk'ın tecellileri olmak açısından canlı türlerden hatta insandan aşağıda değildir.

Ancak nefsinin ilahi tecellinin büründüğü bir suret olduğunun bilincine sahip olan, daha da ileri gidebilir ve evrenin her yerinde varlığını belli eden ilahi hayatın gerçek sırrının derinliğine dalabilir. İşte bu da tasavvuftaki "keşf"tir. Gelelim Hakk'ın tecellisinin sonraki aşamalarına. Arabi, Fûsus'ta ikinci tecelli merhalesini şöyle anlatır: "Birinci merhaleden sonra ikincisi gelir ki; burada yaşayacağın 'keşif' sana,

(âlemin değil) Hakk'ın kendisine ve kendisine Allah diye göründüğü nesneye delil olduğunu idrak ettirir. Keza bu halde iken gene idrak edersin ki âlem, temelde âleme ait şeylerin cevherlerinin suretlerinde Hakk'ın tecelli etmesinden başka bir şey değildir. Bu cevherler Hakk'tan bağımsız olarak var olamaz."

Buraya kadar anlatılan teolojik görüşleri özetleyecek olursak; Hakk'ın bâtıni ve zahiri olmak üzere birbirine zıt gibi görünen iki boyutu vardır. Bâtıni yönüyle Hakk, sım en yüce mertebeden keşif ehline dahi perdeli kalan ezeli ve ebedi Gayb ve karanlıktır. Hakk, insanın bilgi alanına, ancak, zahiri vechesiyle o da Allah ve Rabb suretlerinde girmektedir. Bu iki boyut arasında, haklarında haklı olarak, hem var olduğu ve hem de var olmadığı söylenebilecek olan nesnelerin mevcut olduğu özel bir bölge, yani a'yan-ı sabiteler (cevher) âlemi bulunmaktadır.

Bu noktada Arabi bu bâtıni ve zahiri veçhelere sırasıyla "tenzih" ve "teşbih" demektir. Bu iki anahtar kavram, İslam kelam okullannda çok önemli tartışmalann da konusudur. Tenzih ("nezzehe" fiilinden türetilmiş olup, bir şeyi, nesneyi bulaşıcı şeylerden uzak tutmak) kelam'da "Allah'ın bütün eksikliklerden kesinlikle ari olduğunu beyan ve tasdik etme"dir. Bu anlamda tenzih Allah'ın yaratılmış olan herhangi bir şeyle mukayese edilmesinin temelde ve kesinlikle mümkün olmadığının ve onun varlığının yaratılmışlara ait bütün niteliklerin üstünde oluşunun beyanıdır.

Kısacası ilahi erişilmezliğin, aşkınlığın bir beyanıdır. Buna karşıt olarak "bir şeyi başka bir şeye benzer kılmak yada telakki etmek" anlamına gelen "şebbehe" fiilinden türetilmiş olan teşbih kelimesi de kelam biliminde "Allah'ı yaratılmış şeylere benzetmek" anlamında kullanılmaktadır. Daha somut ifadeyle bu, "Allah'ın ellerinin, ayaklannın vs. bulun-

duğunu" ima eden Kur'an ifadelerine dayanarak Allah'a cismani ve beşeri nitelikler yakıştıranlar tarafından gerçek diye iddia edilen teolojik bir beyandır. Bunun sonu da doğal olarak çiğ bir antropomorfizm (insan biçimlilik)'dir.

İbn Arabi bu birbiriyle kesin uyuşmaz olan iki terimi, çok orijinal bir anlama kavuşturur. Onun terminolojisinde tenzih Hakk'ın "mutlaklık" boyutuna, teşbih de "sınırlılık" "boyutuna işaret eder. Bu anlamda bunların her ikisi de birbirleriyle uyumlu ve birbirinin tamamlayıcısı durumundadır.

Arabi'ye göre; Allah'a karşı insanın bir tutumunu belirtmek açısından tenzih kesinlikle tek yanlıdır. Yalnızca tenzihe dayalı herhangi bir dini inanç daima kusurlu ve noksan olmaya mahkumdur.

Zira Allah'ı bu denli "tenzih etmek" ve onu yaratılmış nesnelerle hiçbir alışverişi olmayan bir duruma indirgemek aslında sonsuz geniş ve sonsuz derin olan ilahi varlığı sınırlamaktan başka bir şey değildir.

İbn Arabi gayet iddialı bir biçimde "en uçtaki şekliyle tenzihi destekleyip uygulayan kimseye ya cahilin biri ya da Allah'a karşı edeple nasıl hareket edilmesi gerektiğini bilmeyen" olarak bakar. Bu kez teşbihi uca götürenlere de karşı çıkar.

"Hakk zahiren görünen her şeyin, bâtınen 'Ruhu'dur. Bu anlamda Bâtın olandır ve O'nun, âlemin doğal suretlerine olan nisbeti bedeni idare eden ruhun bedenin suretine olan nisbeti gibidir. Bu vechesi ile Hakk kendisini bütün eşyada izhar eder ve bu anlamda da eşya Hakk'ın sayısız 'sınırlı' suretleri olur. Fakat eğer bizim bununla gözümüz kamaşır da yalnızca teşbih üzerinde durursak, tıpkı yalnızca tenzihe başvurduğumuz zamanki gibi, yine aynı tek yanlı olmak hatasına düşmüş oluruz. Hakk'ı teşbih eden kimse de O'nu sırf tenzih eden gibi tahdit ederek kayıtlandırmış olduğu için Hakk'ı bilemez."

Ancak tenzih ile teşbih'i birleştirebilenlere 'arif-i billah' (yani Hakk'ı tam doğru olarak bilen) denebilir. Son olarak yaratılıştaki vahdet ve kesret kavramlarına değinerek İbn Arabi'nin mistik ontolojisini bitirelim. "Su, toprak için hayat ve hareket kaynağıdır. 'Harekete gelir', toprağın içindeki tohumlarla birlikte canlanmasına delalet etmektedir. 'Kabarır', doğuma işaret etmektedir ve çeşitli çifter çifter güzelim bitkiler bitirir. Toprağın yalnız kendisine benzeyen ya da mahiyet itibariyle toprak gibi olan şeyler doğurduğunu ve böylece toprağın kendisinden doğanlar aracılığıyla ikilik özelliğini kazandığını söylemek kesrettir. Öte yandan toprak aynı zamanda vahdettir."

Benzer şekilde Hakk da kendi Vücud'unda kendisinden zuhur eden âlem aracılığıyla kesret özelliğini ve çeşitli özel isimleri kazanır. Âlemin vücud bulabilmesi için ilahi isimlerin kuvveden fiile çıkıp kendilerini izhar etmesi gereklidir. Ve bunun sonucu olarak da âlem aracılığıyla ilahi isimler de çifter çifter zuhur etmiş oldu ve Kesret'in Ahadiyyeti de (yani ilahi isimleri'in hepsi birden) âleme zıt olmuş oldu. Bu itibarla heyüla gibi aslı tek olan bir cehverdir. Ve aslı itibariyle tek olan bu cevher de kendisinde zahir olan ve aslen kendisinin taşıdığı suretler bakımından çok veçhelidir.

Aynı şey, kendisinden zuhura gelen bütün zati tecelliler açısından Hakk içinde geçerlidir. Şu halde Hakk kendisinde âlemin bütün suretlerinin zuhura geldiği fakat buna rağmen anlaşılabilen birliğin hiç bozulmadan muhafaza edildiği mahal rolünü oynamaktadır. Allah'ın sevdiği kullarından ancak bazılarına sırlarını açtığı bu İlahi Eğitim, bak ne olağanüstü bir şeydir." Arabi bu noktada Arifleri yani gönül gözleri açık olan Allah'ın sevgili kullarını şöyle betimler: "Birbirinden açık olarak farklı olan ve bazıları ise diğerlerinden bariz bir biçimde zıtlan olan sonsuz sayıda nesne, bütün farklılıkları ve zıtlıklarıyla, aslında aynı bir nesneden ibaret bulunmak-

tadıriar. İnsanın bu keyfiyeti idrak ettiği an bu idrak, aklını şaşkınlık veren bir hayrete gark etmektedir. Gönül gözlerini varlık âleminin, fizik ötesi (metafizik) derinliğine yöneltmiş olanlar için 'hayret' tümüyle doğal bir haldir. Fakat iyice düşünüldüğünde insanın, aslında aklının yüzeysel idrak düzeyinden daha derine nüfuz edememiş olması dolayısıyla bu 'hayret'e düçar olduğu anlaşılmaktadır.

Vahdet-i Vücud'u gerçek derinliğinde zevkten tatmış olan hakim (bilge) bir kimsenin aklında artık hiçbir 'hayret'e yer kalmaz."

İBN-İ ARABİ'DE İLAHİ AŞK (TEOSOFİ)

13. yüzyıldan itibaren Tasavvufi öğretilerinde AŞK kavramı çok önemli bir yer tutmaya başlar. Önce bir zühd hayatı ve korku mistisizmi olarak başlayan sufi akımlar giderek (orta dönem tasavvuf) aşk ve takvaya vurgu yapar olmuştur. Sonraki dönemlerde ise bilgi ve marifete önem ve öncelik verilmiştir.

Aşkın tasavvuftaki iki büyük isim olarak İbn Arabi ve Rumi (Mevlana) anılır. Biz burada şimdilik Arabi'nin aşk anlayışını açımlamakla yetineceğiz. Büyük sufiler, Allah sevgisini uyandıran şeyin her şeyden önce Allah'ın, insanlara karşı duyduğu sevgi (işte teosofik teolojinin özü buradadır. Yani insanın Tann'yı sevmesinden öncelikli olarak "Seven Tann" tasarımıdır) olduğunu kabul etmişlerdir. Eğer Allah insanlan zaten sevmemiş olsaydı, insanların onu sevmesi mümkün olmazdı. "Gizli Hazine" hadisi bu hususu ima eder. Allah insanları onlara olan sevgisinden yaratmıştır. Bu sevgi hiyerarşisi lehinde delil olarak en çok alıntı yapılan Kur'anın bir ayetinde (maide 5:54)'de şöyle denir: "O bunları sever, onlar da O'nu severler. 'O'nun onlara karşı olan

sevgisi, onlann Muhammed Peygambere uymaları, nefslerini arıtıp terbiye etmeleri, Allah'ı aralıksız anmaları ve mükemmel ahlaklı insan olmaları ölçüsünde artar."

Erken dönem aşk sufileri olarak Rabıa ve Hallac-ı Mansur gösterilir. Aşk, tanımlanamaz ama onun iz ve etkilerini anlatmak mümkündür. Bu konuda İbn Arabi şunu söyler: "Aşkın, bilinmesini mümkün kılacak hiçbir tarifi yoktur. Tam tersine, olsa olsa onun tasviri ve söze dayalı tarifleri yapılabilir. Aşkı tarifleyenler onu bilememiştir, onu yudum yudum tatmamış olanlar onu bilmemiştir ve aşka kandığını söyleyenler onu bilmemiştir; çünkü aşka kanmak, bilmeden içmektir." (Fûtuhat)

İlahi düzeyde aşka Allah'ın yaratıcı etkinliği denebilir. "Gizli Hazine" hadisi üzerine yaptığı çok sayıdaki yorumlardan birinde, İbn Arabi, Hakk'ın yaratma aracılığıyla ulaşmayı sevdiği bilgi türünün zamana dayalı olan bilgi olduğunu söyler bize; zira o zatını ve her şeyi ezeli ve ebedi olarak zaten biliyordu. İbn Arabi bu sözü çocuk sahibi olmak amacıyla yapılan cinsel birleşme ile Allah'ın âlemi yaratma gayesiyle bilinmeyi sevmesi arasında bir benzerlik kurduğu sırada söyler: "Üreme ve çoğalma seviyesinden dolayı vukû bulan evlilik, âlem diye bir şey olmadığı andaki ilahi sevgiyi andırır. O 'bilinmeyi sevdi.' Böylece, bu sevgiden dolayı yokluk durumunda iken şeyler o'na yöneldi. Onlar kendi iradesini imkânlarının hazır olmasından dolayı asıl makamında beklemekteydiler. O, onlara, ol! dedi ve onlar da olmaya başladı. Öyle ki, o her türlü bilgi ile bilinebilirdi. Bu zamana bağlı bilgi idi. Henüz hiçbir nesnesi yoktu; çünkü, onunla bilen henüz varoluşla nitelenmemişti (vücud bulmamıştı). O'nun sevgisi bilginin mükemmelliğini ve varoluşun (vücud) mükemmelliğini artırdı."

Bu noktada Arabi'nin öğretisini neden gnostik olarak nitelediğimiz açıkça ortaya çıkmaktadır. Görüleceği üzere

Hakk, bilginin, bilinebilmenin yani Gnosis'in konusudur. Sadece inanma ve imanın değil.

Arabi, yine Fûtuhat'ın başka bir yerinde "Nerde olursanız olun, O sizinle birliktedir." Hadid 57:4 ayetinden, Allah'ın bilinmeyi sevmesini çıkarmaktadır. Allah'ın insanlara olan sevgisi, onlan asla gözden ırak tutmayacağı anlamına gelir.

Rumi de aynı mealde; "Gizli Hazine" hadisine atfen şöyle yazar: Allah, "Ben gizli bir Hazine idim bilinmeyi sevdim" diyor. Başka bir ifadeyle, "Bütün âlemi yarattım ve tüm bunlardan maksat bazen lütufla ve bazen kahırla kendimi izhar etmek idi." Rumi, işi daha da ileri götürüp, Hz. Muhammed'e yönelik "Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım" ilahı hitabını yorumlayarak, sık sık aşkı Allah'ın yaratma dürtüsü olarak gösterir. Hz. Muhammed gerçeklik kazanmış aşkın kemâlidir, âlem onunla ve onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır.

Arabi'ye göre Allah âlemi sevgiyle yarattı; bu yüzden âlemi dolduran çokluğu (kesret) aşk üretir. Allah, yarattıklannı sevmeye asla son vermez; dolayısıyla onlan yaratmayı sona erdirmez ve bu durum âlemi daimi bir dönüşüm ve akış durumunda tutar. (Bektaşilikte ve Alevilikteki "devriye" buradan türemiştir diyebiliriz.) Her şey aşkla kanlmış ve aşka karışmıştır; çünkü onlan Allah'ın sevgi sıfatı varlığa getirir ve tüm eylem ve etkinliklerini harekete geçirir.

"Âlem hep sevenler ve sevgililerden oluşmaktadır ve bunun tamamı da O'na döner. Keza, O'ndan başka hiçbir şeye tapılmaz, zira tapınan hiç kimse taptığı şeye, onda bir retuhiyet hayal etmedikçe tapmaz. Yoksa ona tapmazdı. Nitekim, Allah, yalnız kendisine ibadet etmenizi emretti." (İsra 17:23) Aşk da böyledir. Hiç kimse Yaratan'ından başkasını sevmez; ama O Zeynep, Suat, Hind, Leyla, bu dünya, para, makam ve dünyada sevilen her şeye duyulan sev-

gi dolayısıyla ondan perdelenir. Şairler sözlerini tüm bu varlıklar üstüne tüketirler ama onlar bilmezler. Arifler, şekillerin perdesi arkasında gizli Allah hakkında olmayan, bir dize, bir muamma, bir kaside, bir aşk şiiri asla işitmezler."

Kısaca, Allah aşkı temel iman ikrarından yani Allah'ın biricik gerçeklik olduğu iddiasından doğar ve gelişir, yani "Allah'tan başka Tanrı yoktur"dan. Aşk ilahi bir sıfat olduğuna göre, bundan da "Allah'tan başka hiçbir hakiki aşk ve hakiki sevgili olmadığı" sonucu çıkar. Âşıklar şeyleri apaçık görünce, yaratılmış her şeyi sevdiklerini anlar; çünkü yaratıkların hepsi Allah'ın güzelliğini sergiler ve kendi aşk ve muhabbetleri de Allah'ın aşkını dışa vurur. İbn Arabi'ye göre, salikler (seyri sülûk'a girenler) "tabii" ve "ruhani" aşkın ötesine geçince "ilahi" aşk mertebesine ulaşır ve burada onlar Allah'ın şeylere olan sevgisi aracılığıyla her şeyde Allah'ı severler.

Nihayet sufiler varoluşun her boyutunda her şeyi severler.

İbn Arabi "İlahi Aşk" adlı kitabının başına şu cümleyi koyar: "Bil ki, sevgi makamı çok şerefli bir makamdır. Gene bil ki, sevgi varoluşun aslıdır." Biz de bu kitapta yer alan aşkın, sevginin sıfatlarından bazılarını buraya alarak, Arabi'nin bu konuda ne kadar derinleştiğine bir örnek sunacağız.

"Bunlar, sevenin sahip olduğu ve bu nedenle de 'seven' diye adlandırıldığı sıfatlardır. Bunlar sevgi (aşk) için çizilmiş gerçek sınırlardır."

- Âşık, "maktul (katledilen)" sıfatıyla sıfatlanmalıdırlar.

- Âşık, "telef" olmalıdır.

- Âşık, Allah'a doğru Allah'ın isimleriyle yürümelidir.

- Âşık, gamını ve kederini gizlemelidir.

- Âşık, sevgiliye kavuşmak için bu dünyadan çıkmayı arzuiamalıdır.

- Âşık, kendisi ve sevgilisiyle kavuşmasının arasına giren ve bir türlü açılmayan perdeden dolayı, bezginlik duymalıdır.

- Âşık, Rabbi'nin hakikatı karşısında kendine verdiği fazla önemi azaltmalı, sevgilisine verdiği az önemi çoğaltmalıdır.

- Âşık, sevgilisini ispat etme uğrunda kendini mahvetmelidir.

- Âşık, sevgilisiyle birlikteyken nefes bile almamalıdır.

- Âşık, sevgilisinin neden olduğu şaşkınlıktan dehşetten lezzet almalıdır.

- Âşık, sevgilisini kendinden bile kıskanmalıdır.

- Âşık, kendisinin âşık olduğunu bilmemelidir.

- Âşık, büyük heyecan duyar; fakat kimde heyecanlandığını bilmez.

- Sevgili, âşığa açık seçik gözükmez.

- Âşık, ayıkamayacak derecede aşk sarhoşluğu içindedir.

İbn Arabi, bir kısmını zikrettiğimiz Âşık'ın bu sıfatlarını kitabın son bölümünde ele alıp daha ayrıntılı inceler. Buna örnek olması açısından birkaçını seçmekle yetineceğiz.

Âşık "maktul" (öldürülmüş) sıfatıyla sıfatlanmalıdır.

Aşığın, "maktul" sıfatı ile sıfatlanması, bu tecelli yerinden, bu gerdek odasından dolayıdır. Çünkü Âşık, bir tabiattan ve bir ruhtan meydana gelmiştir.

"İnsan varlığında iki zıt karanlık özellik (ruh ve tabiat) vardır. Bu iki zıt özellik birbirine ters düşebilir. Birbirine ters

düşenler ise birbiriyle çatışırlar. Her biri diğerine hakim olmak ister, onun üzerinde mülkiyet kurmak ister. Âşıkta bu duygu hali olmaz. Eğer tabiatı kendine galebe çalarsa, üstün gelirse, âşığın vücut evi (heykeli) karanlık olur. O zaman Hakk'ı halkta sever. Böylece, aslına uygun olarak yavaş yavaş karanlığın içine nüfuz eder. Eğer âşığa, ruhu galebe çalarsa, üstün gelirse, hakim olursa, bu kez vücut evi (heykeli) aydınlık olur. O zaman, Hakk'ta halkı sever; tıpkı, "Allah'ı size verdiği nimetlerden ötürü seviniz" sözünde olduğu gibi. Buna göre, Âşık Hakk'ın kendisine verdiği nimetlerden dolayı O'nun emrine uygun olarak sever Hakk'ı. O nimetler içinde Hakk'ı müşahade eder.

Öte yandan, iki zıt arasındaki rekabet, yarış, kıskançlık her ne olursa olsun, iki zıttan her biri isteğine ulaştığını, hatta öteki zıttan kurtulduğunu ileri sürer. Kendi kendine, 'Onu iyice öldüreyim ki bir daha zıddım olarak karşıma çıkmasın' der. Eğer bu savaşta, tabiatı galebe çalarsa, onu öldürürse, o (ruh) ölür. O zaman, yaratıkları seven bir Âşık olur. Eğer ruhu galebe çalarsa, onu öldürürse o zaman Rabb'ın katında şehid olur, diri kalır ve bol bol nzıklanır." ("Allah yolunda öldürülenleri ölü sanma. Hayır! Onlar diridirler. Rabbleri katında rızıklanmaktadır" (Kur'an 3/ 10). Görülüyor ki Âşık, her iki durumda da "maktul", öldürülmüş durumdadır. Âşık, bunun bilincinde olsun olmasın, bu dünyada her âşığın durumu budur.

Bu şerhten de anlaşılacağı gibi Arabi Âşıkların tüm sıfatlarını ayrıntılı bir biçimde ama özellikle mistik anlamda, sağlam bir kurgu ile temellendirmektedir.

SON SÖZ

Hocam içtenlikle teşekkür ediyorum. Bizim Alevilik algımızın biraz da popüler kültür ile harmanlanmış olduğunu anlıyorum. Kendimizi bulduğumuz motifler saz, semah, alına bağlanan kırmızı çatkı ile sınırlı. Bu kitapta ise Aleviliğimize daha geniş bakmamızı sağlayan bilgiler edindim. Son bir soru sorarak bitirmek istiyorum.

Buyur bakalım.

Hocam kaynakçanız çok kalabalık. Bütün o listeyi gerçekten okudunuz mu?

Ben de sana teşekkür ederim. Zihin açıcı sorulann için. Biz akademisyenler oldum olası okunması zor metinler yazmayı sevmişizdir. Gerçi bu kitapta da yer yer bir hayli soyut ve felsefi tartışmalara yer verdiysek de soruların sayesinde okunmasının kolaylaştığını düşünüyorum. Kaynakçada yer alan tüm eserleri baştan sona okuduğumu söyleyemem. Bazılanndan sınırlı bir ölçüde yararlandım, kiminden de çok beslendim. Alevi literatürünün içinden bilimsel niteliği daha yüksek olanları bilerek seçtim. Katıldığım hemen her toplantıda özellikle gençlerden gelen bir okuma listesi talebini istediğim biçimde bugüne kadar karşılayamamış olmanın ezikliğini de böylece telafi edebilmek için geniş bir okuma listesi oluşturdum.

Bu vesileyle bu kitap fikrinin oluşmasında ve yayına hazırlanmasında başından beri katkı sunan sevgili eşim, yoldaşım ve güneşim YEŞİM'e ayrıca minnet ve şükranlarımı sunmayı borç bilirim.

KAYNAKÇA

Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınlan, 1985

Abdülbaki Gölpınarlı, Kızıl-Baş, İslam Ansiklopedisi, MEB, 1992

Abdülbâki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, Der Y., 1987

Abraham Maslow, İnsan Olmanın Psikolojisi, Kuraldışı Yayınlan, 2001

Ahmet Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri, Kabala Yayınları, 2006

Ahmet T. Karamustafa, Tann'nın Kural Tanımaz Kullan, Yapı Kredi Yay., 2007

Ahmet Yaşar Ocak, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınlan, 1996

Ahmet Yaşar Ocak, Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İletişim Yayınlan, 2000

Ahmet Yaşar Ocak, İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınlan, 1991

Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderiler XIV-XVII. Yüzyıllar, Türk Tarih Kurumu, 1992

Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler, Tarih Vakfı Yurt Yayınlan, 1998

Ali Murat İrat, Devletin Bektaşi Hırkası, Chiviyazılan, 2006

Ali Yaman, Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu, Uluslararası Anadolu İnançlan Kongre Bildirileri, Ervak, 2001

Altan Gökalp, Geçiş Sürecinde Aleviler, I. Alevi Bektaşi Sempozyumu, 2000

Anne Marie Schimmer, İslam'ın Mistik Boyutları, Kabalcı Yayınlan, 2001

Anne Marie Schimmer, Tann'nın Yeryüzündeki İşaretleri, Kabalcı Yay., 2004

Atilla Özkınmlı, Alevilik-Bektaşilik, Cem Yayınlan, 1993

Ayhan Yalçınkaya, Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınlan, 1996

Ayhan Yalçınkaya, Küf, Alan yayınlan, 2003

Ayhan Yalçınkaya, Pas, Phoenix Yayınlan, 2005

Baki Öz, Alevilik Nedir?, Der Yayınlan, 1995

Baki Öz, Osmanlıda Alevi Ayaklanmalan, And Yayınları, 1992

Bedri Noyan, Bektaşilik Alevilik Nedir, Sanat Kitabevi, 1987

Bektaşiler, Nusayriler Sempozyumu, Ensar, 1999

Celalettin Ulusoy, Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi Bektaşi Yolu, 1986

Cemal Şener, Alevilik Olayı-Toplumsal Bir Baş Kaldırının Kısa Tarihçesi, Ant Yayınları, 1998

Cemşit Bender, Kürt Uygarlığında Alevilik, Kaynak Yayınları, 1993

Cengiz Güleç, Ahmet İnam, Muhabbet Şifadır, Nar Yayınları, 2006

Cengiz Güleç, Ateşle Yaşamak: Çok Kültürlü Türkiye, Aşına Kitaplar, 2006

Cengiz Güleç, Freud, Say Yayınlan, 2009

Claude Addas, Muhyiddin İbn Ababî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde, Sufi, 2009

Çiğdem Akkaya, Hayrettin Aydın, Türkiyenin Etnik Dini Mozaiğininin Bir Parçası Olarak Aleviler, Bonn Alevi Bektaşi Kültür Enstitüsü Yay., 2000

David Hume, Din Üstüne, Kaynak Yayınlan, 1983

David Shankland, Türkiyede Aleviler, Bektaşiler ve Nusayriler (Sempozyum), Ensar Yayınları, 1996

Erdoğan Aydın, Nasıl Müslüman Olduk, Başak Yayınlan, 1994

Erich Fromm, Psikanaliz ve Din, Say Yayınları, 2006

Erich Fromm, Sigmund Freud'un Misyonu, Ayraç Yayınlan, 2009

Erkan Türkmen, Şems-i Tebrizî'nin Öğretileri, NKM, 2009

Esat Korkmaz, Alevilik Felsefesi, Pencere Yayınlan, 1997

Esat Korkmaz, Alevilik, Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, Anahtar Kitaplar, 2008

Esat Korkmaz, Anadolu Aleviliği, Berfin Yayınları, 2008

Esat Korkmaz, Kırklar Cemi, Anahtar Kitaplar, 2008

Esat Korkmaz, Şeyh Bedrettin ve Varidât, Anahtar Kitapları, 2007

Farhad Daftary, İslamda Entellektüel Gelenekler, İnsan Yayınlan, 2005

Franz Babinger, Anadolu'da İslamiyet, İnsan Yayınlan, 1996

Fuat Bozkurt, Aleviliğin Toplumsal Boyutlan, Tekin Yayınlan, 1993

Fuat Bozkurt, Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum Devlet İlişkisi, Alevi Kimliği, Tarih Vakfi Yurt Yayınlan, 1994

Fuat Bozkurt, Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik, Aynntı Yayınlan, 2000

Hacı Bektaş-ı Veli, Vilayetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli), Can Y., 2006

Hamza Aksüt, Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan, Yurt Kitap-Yayın, 2010

Hamza Aksüt, Mezopotamyadan Anadoluya Alevi Erenlerin İlk Savaşı, Yurt Kitap-Yayın, 2006

Hans Lukas Kieser, Modern Çağda Aleviler, Alevi Kültür Merkezi, 2003

Hasan Harmancı, Aleviliğin Anayasası Varoluş, Yurt Kitap-Yayın, 2008

Haşim Kutlu, Kızılbaş Alevilikte Yol Erkan Meydan, Yurt Kitap-Yayın, 2007

Hazreti Ali Divanı, Ant Yayınlan, 1990

Henri Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, İletişim Yayınlan, 2001

İbn Arabî, Özün Özü-Arifler Allah'ı Nasıl Bilir, Hayy Kitap, 2010

İlyas Üzüm, Günümüz Aleviliği, İSAM, 1997

Ira M. Lapidus, İslam Toplumlan Tarihi, İletişim Yayınlan, 2003

Irene Melikof, Efsaneden Gerçeğe Hacı Bektaş, Mephisto Yayınevi

irene Melikof, Uyur İdik Uyardılar, Demos Yayınlan, 1994

İsmail Engin, Alevilerin Kendi Görüntüsünü Algılayışı, Türkiyede Aleviler

İsmail Engin, Diasporada Aleviler, Pir Sultan Abdal Dergisi, Sayı: 43, 2001

İsmail Kaygusuz, Aleviliğin Doğrusu, Su Yayınlan, 2005

İsmail Metin, Alevilerde Halk Mahkemeleri, Alev Yayınlan, 1994

Josef Dierl Birge, Anadoluğu Aleviliği, Ant yayınlan, 1991

Louis Massignon, İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi, Ardıç Yayınları, 2006

Mahmut Erol Kılıç, Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş, İnsan Yayınlan, 2009

Martin Van Burinessen, Kürtlük Türklük Alevilik, İletişim Yayınlan, 2000

Mehmet Eröz, Eski Türk Dini ve Alevilik, Türk Dünyası Araş. Vakfı, 1992

Mehmet Yaman, Şeyh Safi ve Buyruğu, Ufuk Matbaası, 1994

Mircea Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Kabalcı, 2003

Mircea Eliade, Şamanizm, İmge Kitabevi Yayınlan, 1999

Muhammed Abid El Cebiri, Arap-İslam Siyasal Aklı, Kitabevi Yayınlan, 2001
Muhyiddin-î Arabî, "Günümüz İnsanına", Fususu'l Hikem, İnsan Yay., 2009
Necdet Subaşı, Modern Alevilik: Sınırlan Zorlayan Söylem Arayışlan, İslamiyât IV, 2001
Necdet Subaşı, Öteki Türkiyede Din ve Modernleşme, Vadi Yayınlan, 2003
Nejat Birdoğan, Anadolu Aleviliğinde Yol Aynmı, Mozaik Yayınları, 1990
Nejat Birdoğan, Anadolu'nun Gizli Kültürü, Hamburg AKM Yayınlan, 1990
Niyazi Öktem, Anadolu Aleviliği'nin Senkritik Yapısı, Ensar Yayınevi, 1999
Niyazi Öktem, Hallac-ı Mansur, Ant Yayınlan, 1994
Norman Calder, İslam Ortodoksinin Sınırları, 2005
Orhan Türkdoğan, Alevi Bektaşı Kimliği, Timaş, 1995
Ömer Uluçay, Arap Aleviliği, Nusayrilik, Hakan Ofset, 1996
Paul Dumont, Günümüz Türkiyesinde Aleviliğe Bakış, Ant Yayınlan, 1997
R. Etem Fığlalı, Türkiyede Alevilik ve Bektaşilik, İzmir İlahiyat Fak. Yay., 1994
R. Ethem Fığlalı, Şiilik ve Anadolu Aleviliği Arasındaki Farklılıklar, Alewiten
Reha Çamuroğlu, Değişen Koşullarda Alevilik, Doğan Yayınları, 2000
Reha Çamuroğlu, Tarihi Hetorodoksi ve Babailer, Der Yayınları, 1990
Reha Çamuroğlu, Türkiyede Alevi Uyanışı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999
Sigmund Freud, Hz. Musa ve Tektanncılık, Cem Yayınları, 1998
Suriya Faroqui, 1826 Öncesi Bektaşiler, Bonn I. Alevi Bektaşi Semp., 2000
Toshhiko İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, Kaknüs Yayınlan, 2005
Toshhiko İzutsu, Taoculuktaki Anahtar Kavramlar, Kaknüs Yayınları, 2003
Ünsal Öztürk, "Gizli Bilgilerin Sahipleri" ve Aleviler, Yurt Kitap-Yayın, 2009
W. Montgomery Watt, İslam Felsefesi ve Kelâmı, Pınar Yayınlan, 2004
William Chittick, Tasavvuf: Kısa Bir Giriş, İz Yayınları, 2008
Yasin Aktay, Türk Dininin Sosyolojik İmkanı, İletişim Yayınları, 1999



YURT KİTAP-YAYIN

Prof. Dr. CENGİZ GÜLEÇ

ALEVİ ÖĞRETİSİ

Aleviliğin ahlaki özünü oluşturan "Kâmil İnsan"
kuramı çok özel bir teoloji ile desteklenmektedir.
Yani Alevi inancı, Alevi ahlakının türevidir.
Bu anlamda Alevilik olgusu ahlak ile dini
özel bir yapıda bağdaştırır, birleştirir.
Ortodoks İslam anlayışının tam tersine ahlak ilkelerini
Allah ya da Tanrı'ya dayandırmaz.
Alevi inanç evrenindeki Hakk tasarımı,
tümüyle gnostik ve teosofik bir kurgudur.
Yani tüm evreni yukarıdan aşağıya hiyerarşik biçimde
yaratan mutlak bir güç anlamındaki
Ortodoks dindarlık Alevilikte yoktur.
Buna karşılık Alevilikte varlıklar arasında mahiyet
itibariyle hiyerarşik bir üstünlükten söz edilemez.
Tüm panteist anlayışlar gibi Alevi teolojisi de evreni
Tanrısallık içeren; Hakk'ın değişik derecelerdeki
tecellileri arasında bir üstünlükten çok,
varoluş anlamında özdeşliği kabul eden
bir kozmoloji ve ontolojiye sahiptir.
Her nesnenin bir canı bir ruhu vardır.

ISBN 978-975-9025-87-8