

Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri

Resul Ay*

Öz

Erken dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ı, İslam dünyasındaki pek çok ilim ve düşünce birikimine varis olduğu gibi, aşırı Şia geleneğinde ve bazı felsefe ve tasavvuf ekollerinde etkili olan hulûl anlayışlarından da etkilenmiştir. Alevi-Bektaşî kesimde Hz. Ali üzerinden etkili olan hulûl anlayışı hem Hz. Ali'ye hem de onunla bir görülen bazı Alevi-Bektaşî büyüklerine ulûhiyet atfetme şeklinde yansımıştır. Ayrıca Anadolu'da etkili bazı sufi çevrelerde aşırı tevhitçi yaklaşımlar çerçevesinde de hulûlcü anlayışları yansımaları görülür. Hem Alevi-Bektaşî gelenekteki insana ulûhiyet atfetme eğilimi hem de bahsi geçen aşırı vahdetçi tasavvufî yaklaşımlar nasıl bir hulul anlamı taşıyor? Doğrudan Tanrının insan bedeninde tecessüd/tecessüm etmesi mi kastediliyor, yoksa tanrı ile insan arasındaki münasebeti açıklayan ve vahdet-i vücûd anlayışında da karşılığı olan tecelli ve tezahürlerin suretin yerini alması mı? Eşyada batın ve eşyanın özü/hakikati olarak nitelenen Tanrısal yönün eşyadaki suret yönüyle bütünleşmesiyle eşyanın ulûhiyet kazanması şeklinde mi düşünülmeli? Burada Hz. Ali'yle ilişkili ulûhiyet anlayışı onun Nûr-ı Muhammedî ile irtibatı ve bu yolla yaratılıp bütün mahlûkata kaynaklık teşkil eden ilk nur/ilk varlık kabul edilmesi üzerinden okunmaya çalışılır. Bazı Alevi-Bektaşî büyüklerinin Ali'yle özdeşleştirilmesi ve onlara ulûhiyet atfedilmesiyle tenasüh yansıması olmakla birlikte genellikle bu kozmik ve ezel Ali'nin tecellisi, tezahürü ya da doğrudan bedenleşmesiyle alakalı inançlar olarak görülür. Diğer tasavvufî kesime yönelik hulul nitelemesi de yine onların Tanrı-âlem/insan ilişkisine yükledikleri anlam üzerinden görülmeye çalışılır.

Anahtar Kelimeler

Hulûl, ulûhiyet, Hz. Ali, Alevîlik, Bektaşîlik, vahdet-i vücûd, panteizm

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü – Kırıkkale / Türkiye
ayresul@yahoo.com

Giriş

Tanrının insanla ve âlemlerle ilişkisinin ve varoluş meselesinin bir izahı problemi olarak karşımıza çıkan *hulûl* kavramı İslam düşünce dünyasında epey önceden beri yer etmiş bir konudur. Kökeni eski Hint, İran, Mısır, Yeni Eflatunculuk ve Hıristiyanlığa dayandırılan bu düşünce, İslami bir renge büründürülmek suretiyle İslam düşüncesinde, özellikle de aşırı Şii gruplarda ve bazı tasavvufi çevrelerde etkili olmuştur. İslamlaşma süreciyle, her bakımdan İslam dünyasının ilmi birikim ve düşünce sistemlerine varis olan Anadolu, hulûlcü anlayışların da temsil imkânı bulduğu bir yerdir. Her ne kadar tartışmalara sebep olsa da bu anlayışın etkilerini Anadolu sufiliği ve halk İslam'ı üzerinde değişik biçimlerde ve belirli ölçülerde görmek mümkündür. Dönemin bazı tasavvufi eserlerinde hulûl anlayışına yönelik eleştiriler veya vahdet-i vücûd kapsamındaki izahatlar sırasında bazı müelliflerin görüşlerinin hulûlcü anlayıştan farklılığını vurgulama ihtiyacı, yönetime ve mahkemelere intikal etmiş suçlamalar, davalar ve verilmiş ölüm cezaları böyle bir anlayışın varlığına işaretler. Fakat hulûlcü etkinin aranması gereken yerler şüphesiz bu anlayışın temsilcisi olarak nitelenen kimselerin eserleriyle varsa halk inanışlarına yansıyan hulûlcü etkilerdir.

Anadolu sufiliğinde hulûlcü anlayışın varlığını, ne tür bir hulûl anlayışının temsil edildiğini açık bir şekilde ortaya koymak iki sebeple güçtür. İlki söz konusu inanışın gelenek ve yasalar karşısında suç olması ve bu görüşün sahibini muhtemel bir idamın beklemesi yüzünden ifadelerin oldukça muğlaklığı; bolca teşbih, mecaz ve sembol içermesi; ikincisi hulûlcü anlayışla diğer tevhid inanışları arasındaki çizginin inceliği ve ifadelerin her iki anlayış kapsamında da değerlendirilebilip tevil edilebilecek yanının olmasıdır. Nitekim, geçmişte hulûlcü anlayışa sahip olmakla itham edilen mutasavvıf düşünürlerin ya kendileri ya da aynı meşrepten sufilerin adeta bir savunma güdüsüyle (veya yanlış anlamayı gidermek maksadıyla) hulûl karşıtı risaleler kaleme almaları¹, yine hulûlcü olarak nitelenip idam edilen kimi sufilerin bazı mutasavvıflar tarafından sözleri tevil edilerek, Mevlana Celaleddin Rumî'nin özellikle Hallac-ı Mansur'un ünlü "Ene'l-Hakk" sözü üzerine söylediklerinde olduğu gibi (bk. Çakmaklıoğlu 2005: 193-200).masumluğunun izaha çalışılması aslında hulûlcü anlayışları tespitin zorluğunun bir göstergesidir. Ayrıca hulûle esas teşkil eden sözlerin vecd halindeki sarhoşluğun bir ürünü görülmesi de bir başka sorundur (bk. Çakmaklıoğlu 2005: 191-223, Cebecioğlu 2006: 7-27, Uludağ 2010: 370-371).

Bütün bunlara rağmen İslam düşüncesinde derin iz bırakmış hulûl ve benzeri inanışların etkisinin Anadolu'da yeşeren tasavvuf düşüncesinde veya halk inanışları üzerinde de kendisini hissettirmesi beklenilebilecek bir du-

rumdur. Fakat burada söz konusu etkinin izlerini ararken toptancı ve indirgemeci bir yaklaşım yerine hulûl ve türevi anlayışların ne şekilde ve ne ölçüde etkili olduğu, ne tarz bir hulûl anlayışının veya anlayışlarının yansıtıldığı üzerinde durmak daha isabetli olacaktır. Özellikle ele alınan mutasavvufi görüşlerinin bütünü içinde değerlendirilmesi ve mümkün olduğu ölçüde kendi mantıksal kurgusu içerisinde anlamlandırılması isabetli bir tespit için hayati önem taşıyacaktır. Elbette ilgili eserler veya kişiler üzerinde inceleme yapılırken, İslam dünyasında öteden beri mevcut olan her türde panteizm, bu arada vahdet-i vücûd ve hulûl ile ilgili çalışmaların rehberliği büyük önem taşımaktadır. Bu yolla hulûlcü yaklaşımları çağrıştıran ifadelerin ne ölçüde vahdet-i vücûd kapsamında değerlendirilebileceğini veya ne tarz bir hulûl anlayışını temsil ettiğini anlamak kolaylaşacaktır. Çalışmamız bir tasavvuf felsefesi makalesi olmadığından vahdet-i vücûd etrafında tevhid inanışları üzerinde uzun uzadıya tahliller yapılmayacaktır. Amacımız bir tarihçi bakışıyla Anadolu'da yaşamış bazı sufi kesimler arasında ve bir kısım halk kitleleri üzerinde felsefe ve tasavvuf kaynaklı bir anlayışın varlığını ve yaygınlığını tespit etmeye çalışmaktır. Öncelikle hulûlün taşıdığı anlamlar ve hulûl anlayışının farklı tezahürleri üzerinde durularak, Anadolu'daki hulûlcü nitelemelere müsait anlayışların ne tür bir hulûl niteliği taşıdığı düşünsel arka planıyla birlikte incelenecektir.

Hulûl Anlayışının Tarihi ve Farklı Tezahürleri

Hulûl anlayışının iki farklı entelektüel uğraştan veya arayıştan kaynaklandığı, bu bakımdan iki farklı yönünün olduğu dikkat çeker. Tenasüh, panteizm ve antropomorfizm (teşbih) gibi kavramlarla yakın anlamlar içeren *hulûl*, en genel haliyle Tanrının eşyaya intikal etmesi veya bedene bürünmesi, özellikle de insan görünümünde tecessüd etmesi şeklinde tarif edilir. Bu bazen Tanrının yaratıklarından birine veya belirli kişilere, bazen de tamamına intikali şeklinde yansıma bulur (Demirci 1998: 340). Hulûl anlayışlarının İslam dünyasında ilkin *gulat* veya *galiye fırkaları* olarak adlandırılan aşırı Şii gruplar arasında imamın kimliği ve otoritesi hakkında üretilen düşünceler çerçevesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Hicri ikinci yüzyılda başlayan bu entelektüel faaliyetlerle Tanrı, ruh ve ölüm sonrası gibi konular, özellikle de Tanrının doğası üzerine fikirler üretildi. Bunlardan Muğiyre b. Said ve Ebu Mansur el-İclî gibi düşünürler Allah'ı insan nitelikleriyle tanımlamaya çalıştılar. Tanrının kendisini değişik biçimler veya varlıklar olarak ortaya koyduğu temasını işleyen diğer galiyye mensupları da tanrısal özün, başta imamlar olmak üzere insan vücuduna girdiği görüşünü kabul ettiler (Daftary 1999: 94).

Bu anlayış sonraki dönemlerde özellikle imamet teorisi çerçevesinde büyük bir yayılma göstermiş, İslam dünyasında onlarca galiyye fırkası ortaya çıkmıştı. Tenasüh inancıyla da desteklenen hulûl anlayışı daha çok Hz. Ali ve İmamlar üzerinden açıklama buluyordu. Bu fırkalarda ilahi ruhun insan suretinde bazen önce Âdem'e sonra da diğer imamlara, bazen doğrudan Hz. Ali'ye ve oradan da tenasüh yoluyla diğer İmamlara, bazen de her fırkanın kendi kutsallarına hulûl ettiği temaları işlenirdi (Yavuz 1998: 341-342; Kurt 2011: 20-23). Bu tarz grupların büyük halk kitlelerine de hitap etmesi hulûl anlayışının zamanla halk inanışlarında da önemli bir yer tutmasına sebep olmuştur. Anadolu'ya yakınlığı ve ilişkisi bakımından Lübnan ve Suriye'de Dürzî ve Nusayrî gruplar, Batı İran'da Ehl-i Haklar, söz konusu inanışları günümüze kadar büyük ölçüde taşımışlardır. Bunlardan Tanrının periyodik olarak kendisini insan bedeninde gösterdiğine inanılan Dürzilik, Fatimî İsmailîliğin bir kolu olarak XI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan el-Hâkim ve Hamza'nın öğretileri çerçevesinde şekillenmiştir. Buna göre, el-Hâkim, Yeni Eflatuncu-İsmaili kozmolojisindeki mutlak *Bir'in* yani Tanrının cisimlenmiş haliydi. Hamza ise Tanrıdan ilk sudur eden *akl el-küllin*in cisimlenmesiydi (Daftary 1999: 233-235, Bağlıoğlu 2003: 222-225). Aynı şekilde Nusayrilik ve Ehli Hakk inanışında da güçlü bir hulûl anlayışı vardır. Nusayrilikte Tanrının yedi defa insan suretinde tezahür ettiği, yedincisinin Hz. Ali olduğu, Ehl-i Haklarda ise Tanrının yedi kere bedenleştiği, ikincisinin Hz. Ali olduğu inanışı vardır (Üzüm 2007:272, Minorsky 1961: 260-263, Algar 1994: 513, Moosa 1988: 214-215, 245-254, 318-319).

Hulûl anlayışının Hıristiyanlığın hem ortodoks hem de heterodoks yorumlarında da ciddi bir karşılığı bulunmaktadır. Hz. İsa'yı Tanrının bedenleşmiş hali olarak gören, Kadıköy Konsili'nde kabul edildiği haliyle onu Tanrı tabiatı ile insan tabiatının birlikteliği şeklinde niteleyen anlayış (Brown 2013: 254-255) hulûl anlayışına da kaynaklık etme potansiyeli taşımaktadır. Daha da ilginç benzerliği Hıristiyanlığın heterodoks yorumlarında görüyoruz. 3. yüzyıl Antakya piskoposunun sözcülüğünü yaptığı Adaptionizm ve ondan etkiler taşıyan Bizans dönemi Paulikan ve Tondra ki hareketlerinde, Hz. İsa'nın tanrılığı doğuştan değil, bir mükâfat olarak sonradan kazanılan bir özellik olarak görülür. 30 yaşındaki vaftizi sırasında onun "oğul olarak seçildiği" ve insan İsa'da Tanrının vücut bulduğuna inanılır. Daha da önemlisi bu tarz bir enkarnasyonun sadece Hz. İsa'ya ait olmayıp herhangi birinin özellikle de kendi inancından kimselerin gerekli koşulları yerine getirmeleri halinde Hz. İsa'nın konumuna yükselebileceği, yani bedeninin Tanrısal ruha ikamet yeri olabileceği düşüncesindedirler. Bu lütfâ mazhar olmanın yolu olarak da Tanrının emirlerini harfiyen yeri-

ne getirmek ve *ben*'i aşama aşama yok etmek gösterilir (Conybeare 1898: vi-viii, xlv, 80-81, 99-100, Runciman 1960: 19-20; Ay 2012: 9-10).

Hulûl anlayışının mistik ve felsefi boyutuyla yayılmasında İsmailî öğretinin ve sufilerin rolü büyüktür. Tanrının doğasına, varoluşa ve Tanrının âlemle/insanla ilişkisine dair telakkilere esas teşkil eden hulûl anlayışı doğal olarak felsefeden ve tasavvuf düşüncesinden beslenmiştir. İsmailî öğreti 10. yüzyıldan itibaren Yeni Eflatunculuğun etkisi altına girer. Âlemi Tanrıdan hareketle ilk akıldan hayata kaynaklık eden faal akla veya ruha oradan da cisimlere doğru bir akış (sudur) şeklinde açıklayan Yeni Eflatuncu evren anlayışı, Nesefti, Sicistanî ve Hamidî'd-din el-Kirmani tarafından İslami bir formla İsmailî kozmolojisinin temeli haline getirilmiştir. Bu sistemde sudur yöntemiyle varlık bulan insanın kozmik varlığıyla yeniden buluşması gibi kurtuluşçu bir amaç da güdülür (Daftary 1999: 171-173, 268-269, 272-281, Kikuchi 2009: 3-4, Tan 2012: 128-129). Çoğu zaman hulûlle birlikte kullanılan ittihad kavramı da bu şekilde İsmailî düşünürler ve mutasavvıfların zihni meşguliyeti haline gelir. Büyük ölçüde İsmaililik üzerinden tasavvuf düşüncesine geçen bu anlayış tasavvufun en çetrefilli problemlerinden biri haline gelmişti.

Tanrı-âlem ilişkisi ve eşyanın mahiyeti ile ilgili entelektüel uğraşlarda Tanrının âleme içkinliği (mündemiç) ve aşkınlığı (muteal) konusunu izah çabası hulûlün da en temel kaynağını oluşturur. Mutasavvıf düşünürlerin bu konuda üç farklı yaklaşımı görülür. Birincisi mutlak hulûl olarak da adlandırılan Tanrıyı âlemde zat itibarıyla mündemiç sayan ve onu eşyaya irca ettiren, "Allah'ın zatıyla her şeye hulûl ettiğini ve her yerde bulunduğunu" kabul eden tabiatçı panteist anlayıştır. Buna göre Tanrı eşyadan/âlemden farklı bir şey değildir ve eşyadan münezze ve ayrı bir Tanrı anlayışı da yoktur (Yavuz 1998: 342, Garvie 1917: 610). İkincisi zaman zaman tabiatçı panteist suçlamalara maruz kalmış olsa da, Tanrının âleme hem içkinliği hem de aşkınlığını aynı anda benimseyen vahdet-i vücûtuçu yaklaşımdır. İbn Arabî'nin şahsında simgeleşen bu düşünce sistemine göre, Tanrı isim ve sıfatlarının tecellisinden ibaret olan âlemde, sırf bu tecellileri itibarıyla ve eşyayı varlıkta tutan bir ruh/can vazifesi yönüyle âlemde mündemiç kabul edilirken, mutlak varlığı ve yaratılmış hiçbir şeye benzememesiyle de aşkın bir varlık olarak kabul edilir (Erdem 1990: 59-61, Kartal 2003: 106-111). Varlık olarak sadece Tanrıyı gören, âleme hiçbir şekilde varlık atfetmeyen onu sadece bir tecelliden veya aynadaki yansıma gibi gerçek varlığı olmayan bir hayalden ibaret sayan anlayışına rağmen vahdet-i vücûtuçuların da tıpkı tabiatçı panteistler gibi Tanrıyı âlemlerle aynılaştırdıkları suçlamasına maruz kaldıkları görülür. Bu yönüyle Hulûlcü ithamıyla karşılaşan pek çok mutasavvıfın aslında vahdet-i vücûtuçu bir anlayışa sahip

olduğu, fena makamına eren sufinin, özellikle de vecd halinde kendi tanrılığına ilişkin söylenen sözlerin aslında benliğin hiçbir varlık değeri taşımadığı, varlık olarak sadece Tanrının idrak edildiği bir tecrübe şeklinde algılanması gerektiği ifade edilir (Afifi 1999: 75-80, 2000: 291-292, Kam 1994: 32-34, 88-91). Bu bakımdan görünüşte eşyanın tanrısallığına dair abartılı ifadelerin, sıkça yapıldığı gibi peşinen hulûl veya ittihat kapsamında değerlendirilmesinde ihtiyatlı davranmak isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Tanrının âleme içkinliği konusunda bir diğer düşünce sistemi Yeni Eflatunculuktan kaynaklanır. Bu sistemde âlem Tanrıdan bir akış (sudur) halinde ve belirli kademelerden geçerek meydana gelir. Tanrının eşyaya irca ettirilmesi anlamına gelen bu anlayışta tabiatçı panteistlerin Tanrıyı tabiatla aynılaştıran ve tek hakikat olarak âlemi gören yaklaşımlarının aksine, Tanrının bütün sınırlama ve ilişkilerden münezzehtir mutlak varlık vasfı muhafaza edilir. Yeni Eflatunculuğun bir başka özgün yanı da Tanrıdan âleme olan akışa karşılık, tekrar Tanrıyla birleşmeyi esas alan önermeler sunmasıdır (Kaya 2009: 467-468, Garvie 1917: 610, Daftary 1999: 274). Tabiatçı panteizmin tasavvufta çok etkili olmadığını göz önünde bulundurursak, Yeni Eflatunculuğun bu yönleri itibarıyla tasavvufta hulûl ve ittihadın esas kaynağını oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle tasavvufi sülukta fena ve vuslat makamlarının açıklanmasında, hatta bunlarla ilintili ene'l-hak meselesinde hulûlcü ve ittihatçı yorumlar sıklıkla gündeme gelir. Hallac-ı Mansur'a atfen "Allah'a vuslatını engelleyen sıfatlarının ortadan kalkıp, ilahi sıfatların onların yerini alması" gibi ifadeler hulûl anlayışının yansımaları olarak görülmüştür. Vahdet-i vücûtta fâni suretlerin ortadan kalkıp sadece ebedî olan zâtın bâki kalması şeklinde ifadesini bulan fenâ anlayışı hulûlcü sistemde "sıfatlarda bir değişme, başkalaşma ya da hulûl" şeklinde yansıma bulur (Afifi 2000: 87-88). Oysa hulûlün olabilmesi veya bir şeyin başka bir şeyin yerini alabilmesi için iki varlık gereklidir. Vahdet-i vücûtçular âleme varlık atfetmedikleri, onu yok hükmünde gördükleri için yokluğun varlıkla birleşmesini veya varlığın yokluğa hulûlünü anlamsız bulurlar (Şebusteri 1993: 37-40).

Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hz. Ali Kimliği Üzerinden Hulûl Anlayışının Yansımaları

Anadolu'da hulûl anlayışının yansımalarını en fazla Hz. Ali'nin kimliğine yönelik nitelemelerde görüyoruz. Alevî-Bektaşî çevrelerde, gerek edebiyatında gerekse halk kitlelerinin inancında, Hz. Ali'nin ne denli bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. Fakat bu önem sadece onun inanç dünyalarının dayanağı bir imam, Hz. Peygamberin akrabası ve "gerçek" halifesi, "batın ilminin anahtarı" veya İslam'ın kahramanı, haksızlığa uğramışlığın, masum-

luğun ve mazlumluğun simgesi gibi özelliklerinden değil, aynı zamanda onun tabiatında ilahi bir boyutun varlığına yönelik inançtan da kaynaklanıyor. Belki söz konusu çevrelerin inançlarının özünü oluşturmuyor olabilir ya da tamamına da teşmil edilmeyebilir. Ama edebî ürünlerde ve halk inanışlarında yansıdığı kadarıyla Hz. Ali'ye insanî özelliklerinin yanında ilahi bir tabiat da atfedildiği, onun kozmik âlemin ezeli bir aktörü, Nûr-ı Muhammedi'nin ortağı, dolayısıyla varlığın sebebi ve ilk yaratılan ya da Tanrı'dan ilk tezahür/tecelli eden varlık olarak nitelendiği görülür (Sarıkaya 2007: 7)²

Kul Himmet'in bir şiirinde dile getirdiği gibi, Hz. Ali bir babadan ve bir anneden dünyaya geldiği için halk onu insan olarak düşünür ve şüpheye düşer. Oysa o yüz bin yıllar öncesinden yaratılmış bir nur ve bütün âleme kaynaklık edendir:

Nice yüz bin yıllar kandilde durdun
Atanın belinden anadan geldin
Anınçün bu halkı gümana saldın
Bin bir dondan baş gösterdin ya Ali (Gölpınarlı 1992: 113)

Hak-Muhammed-Ali üçlemesinde yansıma bulan bu anlayış Tanrının, Muhammed'in ve Ali'nin birliği ve aynılığı üzerine, Tanrı'nın ilk kez Muhammed ve Ali suretinde tecelli ettiği kabulü üzerine kurulur. Nûr-ı Muhammedi olarak adlandırılan bu ilk tecelli biri ak diğeri yeşil ışık veren Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin nurunun ortak bileşenidir. Bu nur, ilk tecelli olmakla birlikte âlemin yaratılış sebebi, çokluk âleminin, yani kesretin de kaynağıdır. Ünlü Bektaşî şairi Yemini bu nuru ikiye ayırarak Muhammedî nurun yedi kat semanın, nûr-ı Ali'nin de yedi kat yerin yaratılış sebebi olduğunu ifade eder:

Hak andan yaradup seb'a semavat
Biribirinün üzre kat ber-kat
İkinci nûr kim ismi Alidür
Vilayet menba'ı nûr-i velidür
Yedi kat yiri andan yaradup Hak
Ali nûrından oldu yir muhakkak (Yeminî 2002: 361-362)³

Burada ve takip eden sayfalarda görülebileceği gibi diğer kaynaklarda her ne kadar Muhammedî nurla Muhammed-Ali nuru ortak gibi görünüyorsa da esas vurgunun Ali üzerine olduğu bir gerçektir. Nitekim Hz. Ali ile âlem arasında güçlü bir ilişki sürekli dile getirilir. Bu ilişkide Hz. Ali'nin konumu ile âlemin yaratılış veya varoluşunu izah eden hem Yeni Eflatuncu hem de vahdet-i vücudçu düşüncedeki suret âlemine kaynaklık eden ilk

tecellinin izahı arasında epey paralellik dikkati çekmektedir. Hatırlanacağı gibi Yeni Eflatuncu anlayışta Mutlak Bir olarak ifade edilen Tanrının, ilk tezahürü/tecellisi veya ilk suduru *akl el evveldi*. Bu ilk akıl veya farklı şekillerdeki izahlarda ondan sonra gelen faal akıl hayata kaynaklık ederdi, zahir âlemdeki her varlık oradan kaynaklanırdı. Yine vahdet-i vücûd anlayışında mutlak birlik halindeyken Tanrının kendi güzellik ve kemallerini seyretme aşkının veya bilinme ve tezahür etme eğiliminin bir sonucu olarak, önce kendi zatına tecelli etmek suretiyle ilahi isim ve sıfatlarının suretlerini kendine izhar ettiği, böylece ilk tecellinin gerçekleştiği ifade edilir. Vahdaniyet aşaması olarak da ifade edilen bu tecellide zahir âlemin bütün unsurları ayine-i sabite olarak adlandırılan varlık suretleri şeklinde mevcuttur ve zahir âlem bu suretlerin varlık bulmasıyla meydana gelmiştir (ayrıntılar için bk. Ay 2008: 53-56). Şiirlerde yansıdığı kadarıyla, Hz. Ali de zahir âlemin varlık suretleri halinde mevcut bulunduğu ilk tecellideki veya ilk Akıl'daki konumdan pek de farkı görülmemektedir. Hz Ali'nin âlemlerle özdeşleştirilmesi veya âlemlerde görülmesinin bir ifadesi olan "bin bir dondan baş gösterdin ya Ali", yine Viranî'ye ait:

Murtazadır görünen kevn ü mekân içinde
Münkir anı bilmedi kaldı güman içinde
Murtazadır ey dede her nevi var ortada
Aç gözünü kalmagil cehl-i zaman içinde (Özmen 1998: 432, Çift 2009: 261-262)

şeklindeki düşünceler onun yukarıda ifade edilen hayata kaynaklık eden ilk tecelli oluşuyla alakalı inanışların bir yansıması olsa gerek.

Hz. Ali'nin ulûhiyetini daha açık ve daha doğrudan ifade eden düşüncelere de rastlamak mümkündür. Mesela Balım Sultan'ın kardeşi Kalender Çelebi'nin *Mazhar-ı Hak kendüdür ol ayn-ı zât - Bakasın öz hikmetidür her taraf* (Gölpınarlı 1992: 109-110) diyerek, Hz. Ali'yi Tanrı'nın mazharı, hatta Tanrı zatının ta kendisi olarak nitelemesi, yine Viranî'nin Hz Ali'nin ulûhiyetine inanan Muhammed b. Nusayr en Nemirî'ye atfen kendisini Nusayriyem Nusayriyem şeklinde ifade etmesi (Sarıkaya 2007: 13) bu inanışın yansımalarıdır. Pir Sultan Abdal'ın da aynı düşüncede olduğu anlaşılıyor:

Gafil kaldır şu gönlünden gümanı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi
Yaratmıştır on sekiz bin âlemi
Rızıkları veren Ali değil mi (Ocak 1983: 150-151)

Yine Pir Sultan Abdal bir başka şiirinde Allah bir Muhammed, Ali'den başka nesne bilmediğini, “yedi iklim dört köşede”, dağda deryada ovada hep onun var olduğunu, “yerden göğe bir direk” olduğunu ay ve güneşle özdeşliğini dile getirir (Öztelli 1985: 29). Kul Himmet de Hz Ali'yi “dünyanın evveli ve ahiri”, “kevn-ü mekânda sultan olan” her nereye baksa görünen, hatta bir başka şiirinde “kısmet verip âlemleri yaradan” şeklinde niteler (Öztelli 1985: 30-31,33).

Hız. Ali'nin kozmik varlığı Miraçnamelerde ve Buyruklarda da dile getirilir. Kırklar Ceminde ifadesini bulan miraç hikâyesi bir yönüyle Hız. Ali'nin ezeli varlığını zaman zaman Hız. Muhammed'in şahitliğine de başvurarak ortaya koymaya çalışan bir görüntü sergiler. Şah Hataî'nin miraçla ilgili bir şiirinde Hız. Muhammed'e atfen söylenen:

Ali'ye tavaf eyledi mührü önüne koydu
“Sen bir sır-ı vilayetsin” dedi Sadak Mustafa

Evvel sensin ahir sensin cümle sana bağlıdır
Tevellayım sana ezel ya Aliyü'l Murtaza (Sarıkaya 2013: 10)

ifadeleri, yine Hız. Muhammed'in miraç sırasında Hız. Ali'nin her bakımdan üstünlüğünü yansıtan bir takım sırları onun tanıklığıyla anlatılır. Tanrı katına çıkarken yolda âdeta o yüce makamın kapı görevlisi olarak Muhammed'in karşısına çıkan aslanın, Sidretü'l müntehada Allah'la görüşürken orada duran gencin, dönüşte uğranılan kırklar ceminin liderinin, yine Cebrail'in rehberinin Hız. Ali olduğu onun tanıklığıyla anlatılır. Bu aynı zamanda kendisinin de Hız. Ali'nin sırrına tanık olma vesilesi olarak görülebilir (Yeminî 2002: 358-360, Bozkurt 2013: 15-21, Ekinci 2010: 114-118).

Hız. Ali'ye atfen yansıtılan ulûhiyet anlayışının Alevî-Bektaşî geleneği içinde başta Hacı Bektaş olmak üzere evliyadan kabul edilen pek çok şahsiyet için de geçerli olduğunu görmek mümkündür. Onların her birinin Hız. Ali ile özdeşleştirilerek veya onun bedenleşmiş hali kabul edilerek ulûhiyet mahiyetinde görüldüğü anlaşılır. Bu özdeşlik hali hulûl ve tenasühle açıklanır (Melikoff 2005: 79-101, 1998: 172-190, Ocak 1983: 133-153). Hız. Ali'den bağımsız olarak kendisine ulûhiyet atfedilen ve mazhar-ı Hak, sır-ı Yezdân (Tanrı'nın sırrı) gibi nitelermelere muhatap olan başka örnekler de yok değildir. Âşık Paşa'nın mazhar-ı Hak, muhızır-ı kuvvet, yine Otman Baba'nın sırrı Yezdân ve doğrudan kendisine mal edilen ve ulûhiyetini ima eden sözleri, buna örnektir (Ocak 1983: 147-148).

Burada üzerinde durulması gereken önemli husus, Alevî-Bektaşî geleneğinde önemli bir yer tutan Hz. Ali'yle özdeşleştirilme, onun bedenleşmiş hali olarak görülme ya da doğrudan Tanrı'nın sırrı, mazharı veya hulûlü gibi anlayışların, esasında Alevî-Bektaşî inancının temel karakteristiği olan senkretik özelliğine de uygun olarak pek çok rengi/etkiyi aynı anda yansıttığı olmasıdır. Bu ulûhiyet anlayışı içerisinde hulûl, tenasüh, aşırı panteizm veya abartılı vahdet-i vücûd ve kısmen de insan-ı kâmil teorilerinin tamamının değişik biçimlerde ve ölçülerde yansımaları görmek mümkündür.

Alevî-Bektaşî edebiyatında bu geleneğin neredeyse bütün büyük velilerinin Hz. Ali'yle özdeşleştirilmesi aslında birden çok izahı içinde barındırıyor ya da gerektiriyor. Söz konusu velilerin Hz. Ali'yle ilişkisini İmam Ali'nin ruhunun kendi zamanından sonra pek çok bedene, bu arada Bektaşilerce kutsanan bütün büyük velilerin bedenine sırayla intikal etmesi veya onların bedeninde yeniden hayat bulması şeklinde mi anlamak gerekiyor (ki bu tenasüh anlayışıdır)? Yoksa Nûr-ı Muhammedi kavramı içerisinde izah edilen Tanrı'nın ilk tecellisi ve zahir âlemin varlık sebebi, hayat kaynağı Ali'nin nurunun tâ Âdem babadan beri bütün peygamberlerin bedeninde olduğu gibi Bektaşî geleneğinde yer eden önemli şahsiyetlerin bedeninde tecelli ettiği şeklinde mi anlamalıyız? Veya vahdet-i vücûd'da da ifadesini bulan hulûl ve tenasühten farklı olarak Tanrının veya onun ilk tecellisi olan ve zahir âleme kaynaklık teşkil eden Hz. Ali nurunun en kâmil tecelligâhı, insan-ı kâmil öğretisinden hareketle onun en mükemmel mazharı olduğu düşüncesiyle adeta onunla özdeşleştirilmesi şeklinde mi düşünmek gerekiyor?

Peşinen söylemek gerekir ki Alevî-Bektaşî edebiyatında bu üç farklı yaklaşımın üçünün de izlerini, bunlara delil teşkil edebilecek örnekleri bulmak mümkündür. Menakıbnamesinde belirtildiği gibi Hacı Bektaş'ın Hz. Ali'nin sırrı olduğunu ispatlamak için Hz. Ali'nin biri avucunda diğeri alınanda bulunan iki yeşil beni göstermesi Hz. Ali'nin yeniden bedenleşmesi (yani tenasüh) inancına bir örnek olarak verilebilir (Ocak 1983: 135). Ama Hz. Ali'yle özdeş gösterilen Alevî-Bektaşî evliyasının tanrısal bir takım özelliklerinden bahsedilmesi söz konusu olanın ezel âlemin, yani ilk tecelli olan Ali'nin nurunun beden bulması ya da tezahür etmesidir. "Bin bir dondan baş gösteren", "kevn ü mekân içinde görünen" gibi ifadelerle âlemle özdeşleştirilen Hz. Ali imgesi pek çok kere Hz. Ali'yle özdeşleştirilen Alevî-Bektaşî evliyası için de söz konusudur. Hacı Bektaş için söylenen bir şiirde onun şeksiz şüphesiz Ali olduğu dile getirilirken, herkesin muradının vericisi, mü'minlerin namazının, orucunun sahibi, nurunun Muhammed-Ali nurunun birlikte bulunduğu nûr-ı Muhammedi'de olduğu,

sırat'ta, mizan'da mahşer gününde âleme sual sorucu gibi nitelemeler (Ocak 1983: 151) ezel âlemdeki ve ilk tecelli olan Ali'nin özellikleriyle örtüşür. Yine başka yerlerde Hacı Bektaş'ın Hz. Ali ile özdeşliği veya doğrudan ulûhiyeti vurgulanırken “yerlerin, göklerin binasın düzen” (Öztelli 1985:107), ebedi ve ezeli olan Hak-Muhammed-Ali gibi Hak olan” (Ocak 1983: 152) “kanda baksam dopdolu Hacı Bektaş-ı Veli” (Gölpınarlı 1992: 107) gibi ifadeler kullanılır. Otman Baba'yla ilgili Muhyiddin Abdal'ın bir şiirinde:

Ala gözlü Sultan Baba
Ululardan ulusun sen
Yedi iklim dört köşeye
Arş'a kürse dolusun sen (Ocak 1983: 139, Gölpınarlı 1992: 116)

diyerek Allah'ın ilk tecellisi ve âlemin kaynağı olan Hz. Ali gibi Otman Baba'nın da bütün âlemde bulunduğu teması işlenir.

Hz. Ali'yle özdeşleşmek suretiyle ulûhiyet kazanma durumu aynı çevrelerde doğrudan Tanrıyla aynılaşmak şeklinde de yansıma bulabiliyor. Sırr-ı Yezdân, mazhar-ı Hak veya daha doğrudan ifadelerle geleneğin bazı ulu kişilerine tanrısallık atfedildiği görülüyor. Gerek Hz. Ali üzerinden gerekse doğrudan Tanrı üzerinden kurulan bu ulûhiyet ilişkisi hem İslam tarihi boyunca hem de modern zamanlarda genellikle hulûl/enkarnasyon kavramıyla izah edilir. Oysa Alevî-Bektaşiler bu ilişkiyi “sır” kavramıyla ifade etmeyi tercih ederler. Peki, sır kavramıyla hulûl aynı anlama gelebilir mi? Sır kavramıyla ifade edilen nedir? Bunu anlamak için Hz. Ali veya doğrudan Tanrı ile Alevî-Bektaşî büyükleri arasında kurulan ilişkiye yeniden bakmamız ve bu ilişkinin nasıl kurulduğunu, hangi saiklerle böyle bir irtibatlandırmaya gidildiğini anlamamız gerekiyor. Bu ilişkinin doğuştan mı kurulduğu yoksa velilikle irtibatlı olarak zamanla mı kazanıldığını açıklığa kavuşturma zorunluluğu daha da hayatidir.

Aşırı Şiilik tarihi ve Budizm, Zerdüştlük gibi inanç geleneklerin etkisiyle Alevî-Bektaşî çevrelerde de Tanrının doğuştan itibaren bazı insanların bedeninde hayat bulduğuna dair inanışların olması beklenebilir. Alevî-Bektaşî edebiyatında yer tutan ve yukarıda da işlenen en azından bazı şiirlerin yansıttığı manzara da Hz. Ali'nin ruhunun ya da Nur-ı Muhammedî'nin doğuştan itibaren bazı bedenlerde yeniden hayat bulduğu şeklinde bir inanış izlenimini verir. Fakat bundan farklı olarak, Alevî-Bektaşî geleneğinde gerek Hz. Ali, gerekse doğrudan Tanrı üzerinden bazı şahsiyetlerin ilahlaştırılmasının sonradan gerçekleşen ve velilik kurumuyla, aynı zamanda aşırı vahdet-i vücudçu yorumlarla alakalı bir yönünün olduğu da

bir gerçektir. Alevi-Bektaşilikte yaygın olan sır kavramı bu konunun anlaşılmasında anahtar bir öneme sahiptir.

Sorumuzu tekrarlayacak olursak, sır kavramıyla ifade edilmek istenen neydi acaba? Alevî-Bektaşî şairler veya düşünürler bu kavrama hep aynı anlamı mı yüklüyorlardı? Söz konusu Tanrı-insan aynılaştırılmasını ifade eden sır kavramı için Otman Baba menakıbnamesinde iki ayrı kavrama rastlıyoruz: nüzul ve tecelli (Küçük Abdal 1976: vrk.120a). Sırr-ı Yazdan kavramıyla ifade edilen Otman Baba'nın Tanrıyla aynılaştırılması aslında seyr u suluk-taki derecesi ve bunun zirvesi olan kutbu'l-aktab olarak Tanrının bütün özelliklerini yansıtmaması, tecellilerine mazhar olması, âdetâ Tanrının yeryüzündeki görünür hali olması şeklinde tarif edilir. Aslında nüzul kavramı tıpkı itihad kavramı gibi Ortodoks sufiliğin hoş görmediği ve aşırı panteizmi çağrıştıran kavramdır. Zira burada İlahî sıfatların/nurun/ruhun veya Tanrıdan başka bir şeyin insana inmesi ve bu yolla tanrısal özellik kazanması gibi aşırı bir yorumu temsil ettiği anlaşılıyor. Fakat daha genel ve ortak bir kavram olan tecelli ile de Tanrının bütün isim ve sıfatlarının Otman Baba'nın üzerinde görünür kılındığı, onların en kâmil tecelligâhu, onun en mükemmel mazharı olduğu, Tanrıyı görmek isteyeninin âdetâ kendisine bakması gerektiği şeklinde bir nitelermeye muhatap edildiği söz konusudur (Küçük Abdal 1976: vrk. 109a-b, 120a).

Otman Baba örneğinde yansıyan ulûhiyetin boyutu nedir? Tanrının isim ve sıfatlarının veya daha otantik haliyle Tanrı nurunun kişinin bedenine dolması mı? Yoksa insan-ı kâmil öğretisinde işlenen Tanrının bütün isim ve sıfatlarını adeta aynadaki yansıma gibi Tanrıyı yansıtan bir beden mi? Alevî-Bektaşî geleneğinde aslında her iki yaklaşımı da görmek mümkündür ama onların esas ayırt edici yanı hulûlü çağrıştıran ilk yaklaşımdır. "vasl-ı can olan Can olur" (Gölpınarlı 1992: 24) ya da "hem Hakk'a ulaştım hem de Hak oldum" (Gölpınarlı 1992: 26) gibi ifadelerde kendisini belli eden, aynı şekilde *ene'l hak* meselesinde "fena bulmak" yerine "o olmak" anlayışının öne çıkması ulûhiyet anlayışına benzer. Dolayısıyla ulûhiyet veya hulûl anlayışı müritlerin veya muhiplerin gözünde şeyhlerin ilahi bir takım tecellilere, sıfatlara veya ilahi bir nura mazhar olmuş kabul edilmesi ve bu yolla onların ilahi bir boyut kazandığının düşünülmesi gibi aşırı tevhitçi bir yorum izlenimi vermektedir. Öyle ki şeyhe atfedilen bu ilahi boyut çoğu zaman onun insan yönünü bastırarak müritleri tarafından Tanrı gibi görülmesine ve nitelenmesine sebep olmaktadır. Kadıya müritleri tarafından Otman Baba'ya sırr-ı Yazdan ve Huda denmesinin sebebini anlatan bir müridin ifadeleri bu anlayışı oldukça net yansıtır.

“sırr-ı Yezdân deyüp Otman Baba'ya i'tikâd itdüğümüzün bir ma'nâsi oldur kim vilayete hicâb nikâb ve vâsıta-i Hakk tarafından hiç ehad yoktur kim kutb-ı âlem ana vâkıf olmaya pes zîrâ vilâyeti ilhâmî-i Rabbânî ve mahremî-i Yezdânî ve esrârî-i Sübhânîdir der. Ba'de ve hem ol kânî vilâyetin nutk-ı ezeliyesi şöyledür kim ben Hakk'la Hakk ve hem râh-ı mutlakım der ve hem sırr-ı Sübhân ve Muhammed ve 'Îsâ ve Mûsâ ve Âdem benim der” (Küçük Abdal, vrk.109a)

(Huda denmesi konusunda ise)

“ben dahi pîrimizi ol isbâtdan dahi a'lâ ve yakîn ve muhakkak bilürüz. Ve 'ayne'l yakînümüz ile gördüğümüz sırr-ı Yezdân'a taparuz. Nitekim Hz. Ali kerremellâhu veche hazretlerinden suâl itmişler ki kankı Tengri'ye taparsun dimişler. Hz. Aliyyün velî dahî cevâbında dimiş ki gördüğüm Tengri'ye taparım dimiş. Pes öyle olsa biz dahi gördüğümüz Tengri'ye tapup Hakk'ı sâhib-i vilâyetden tecellî iderüz didi.”

Menakıbname devamla bir şiire yer verir ve orada da Otman Baba'yı Hak'tan haber alma ve onu bilme aracı olarak, yine yaratılış gayesi olan Tanrının gizli hazinesinin aşıkâr kılınmış hali olarak yansıtır:

Gel haberdar ol bugün [bugünkü] Haktan ki tâ - Olmayasın Hak Te'âladan cudâ
Bilkim oldu genc-i pinhan âşikâr - İste bul yohsa olursun ehl-i nâr
Anda görmez görmeyen bunda Hakkı - Ger fakih olsun gerekse muttaki
(Küçük Abdal, v. 109b)

Bu tarz bir hulûl anlayışını daha felsefi boyutuyla özellikle Tanrı-âlem/insan ilişkisi bağlamında diğer mutasavvıf düşünürlerin eserlerinde ve bazı dini-tasavvufi akımlarda da görmek mümkündür.

Aşırn Tevhitçi Telakkilerle İlişkili Hulûlcü Yorumlar

Varlık konusunu ve tanrı ile âlem ve insan ilişkisini vahdet-i vücudçu gelenekten biraz daha farklı anlayan, bu yüzden Tanrının hem eşyadan münezzehliğini ve aşkınlığını benimseyip hem de eşyaya tanrısal bir karakter yükleyen ve onu Tanrıyla aynılaştırmaya meyleden yaklaşımlar, Anadolu'da erken dönemden itibaren temsilci bulabiliyordu. Bu anlayışta âlem/insan Tanrı'nın bir tecellisi veya tezahürü kabul edilmekle birlikte, Tanrının âlemde batın olarak ve/veya onun varlık sebebi olarak mevcudiyeti bazen Tanrının eşyayla fiili birlikteliği ya da eşyanın bizzat Tanrı olduğu şeklinde bir anlayışa dönüşebiliyordu. Yeni Eflatunculuğun tesiriyle eşyanın/âlemin tanrıdan bir akış (sudûr) halinde meydana gelmesi bakımından da Tanrıyla bir kabul edildiği düşüncesine rastlanır. Bunun dışarıda mutlak hulûl anlamına gelebilecek ve Tanrıyı tamamıyla âlemde içkin

sayarak, tek hakikat olarak âlemi sayan ve onun dışında münezzeah bir Tanrı varlığını benimsemeyen tabiatçı bir panteizmden söz etmek kolay değildir. En aşırı panteist yaklaşımlarda bile aşkın/münezzeah bir Tanrı anlayışı kendini belli ediyor. Bu bakımdan Anadolu'da gördüğümüz aşırı tevhitçi ve hulûlcü yaklaşımlar daha çok ilk iki özelliğe kendini göstermektedir. Bunları da daha çok Şeyh Bedreddin'e mal edilen *Varidat*'ta, Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde ve daha keskin bir biçimde Hurufilik ve sonraki dönemlerde de Melamilik ve Hamzavilik içerisinde görüyoruz (ayrıntılar için bk. Ay 2008: 53-67).

Varlığın Tanrıdan bir çıkma halinde derece derece meydana geldiği şeklinde Yeni-Eflatuncu bir düşünceyi yansıtan *Varidat*'ta âlemin kadim ve ezeli varlık olduğu görüşünün işlenmesi doğal olarak hulûlcü yaklaşımı da beraberinde getiriyor. *Varidat*'a göre: "âlem cinsi, nevi, zatı bakımından mutlak olarak kadimdir; önüne ön yoktur; sonradan meydana gelişî zâtîdir, zaman bakımından değildir" (*Vâridât* 1966: 55). Burada âlem Tanrının kendisini izhar etmesiyle veya zatının iktizası sonucu kendiliğinden zuhur etmesiyle meydana geldiği için Tanrının zuhurundan meydana gelen mazharlar da onunla birlikte tâ ezelden beri vardır. Zira âlem henüz görünür kılınmadığında varlığa esas teşkil eden suretler halinde Tanrı'da mevcuttu (*Varidat*, 1966: 55,63; Gölpınarlı 1966: 32). *Varidat*'ta inci olarak tabir edilen ilk varlık ya da Yeni Eflatunculukta Tanrıdan çıkan ilk akıl bu suretlerin belirlediği aşamadır (vahdet-i vücûd'da, vahdaniyet aşaması) (*Vâridât* 1966: 58). Yine bir başka yerde âlem "suret bakımından Tanrıya has olan şeylerle zahir olur. Fakat her şey gerçek bakımdan Allah'tır. Şu halde onlardan biri 'ben Allah'ım' dese gerçek bakımdan doğrudur. Çünkü her şey ondan sadır olmaktadır" (*Vâridât* 1966: 59-60). Burada âlemlerle tanrı açıkça aynılaştırılmaktadır. Fakat bunun eşyaya/âleme varlık veren tanrısal yönün ön planda tutulması ve eşyanın suret yönünün göz ardı edilmesiyle alakalı bir durum mu olduğu yoksa gerçekten tek hakikat olarak eşyanın kabul edildiği bir anlama mı geldiği tartışmaya açıktır.

Âlemi ve insanı Tanrıyla aynılaştıran, Tanrının insanla fiili birlikteliğini çağrıştıran ifadeler Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde de bolca rastlıyoruz. Onun eserlerinde vahdet-i vücûd anlayışının başarılı örneklerini görmek mümkündür. Fakat Panteizmin "her şey odur", "o da her şeydir" temel önermesini yansıtan ifadeler de az değildir (Ocak 1999: 150-153). Kaygusuz Abdal'da bu düşünce sedef-gevher (inci) benzetmesiyle ele alınır. İncinin sedef içerisinde bulunması gibi Tanrının bütün âlemin içinde mevcut olduğu teması işlenir: "Cümle vücûdları giymiş ser-be-ser/ cümle vücûdlar sâdeftür o gevher" (Kaygusuz Abdal 1989: 124; 1987: 32).

Farkı kalmadı güneşden zerrenün
Nakd-ı Hakk oldu içinde her cânun
Değme bir zerrede doğdı âfitab
Cümle şeyden Ene'l Hakk geldi cevap
Hakkı söyler dinle ahî her seda
Zira gayri nesne yokdur ortada (Kaygusuz Abdal, 1989: 164)

Onun insana dair düşünceleri de aynı yaklaşımı yansıtır. Tanrının insanla fiili birlikteliği anlamına gelebilecek aşırı yorumlarına sıklıkla rastlarız. Tanrının insanın gönlüne girdiğini veya oraya sığıdığını, bu yüzden Hak ile bir olduğunu, insanda var olan her şeyin aslında o olduğu, insanın sadece ona bir suret olduğunu ifade eden Kaygusuz, buna rağmen bu birliği göremeyip, insanı Tanrı'dan ayrı diyeni hayvandan farksız görmektedir.

İnsanın gönline dolmuş ser-be-ser
Küllü oldur her ne ki insanda var
İnsan ona bir sûret olmuş hemân
Suret insandur sûrete özi cân (Kaygusuz Abdal, 1989: 119)

Ademi başdan ayağa giydi Hakk
Küllü hikmeti hemân âdemde bak (Kaygusuz Abdal, 1989: 169)
Çün gönüle sığıdı Hakk'ın varlığı
Hakk ile bir oldı küllü birliği (Kaygusuz Abdal, 1989: 141)
Cem olur gönlünde Hakkun varlığı
Can içinde bilişür Allah ile
Cümle işi birlik olur şah ile (Kaygusuz Abdal, 1989: 79)
Zira Hakk âdemde kodı varlığı
Ademün birdir Hakk'la birliği
Padişahdan âdemi ayru diyen
Sultanı âdem yüzinden görmeyen
Yahud bir kâmil âdeme irmeyen
Bu sarayda şöyle ser-gerdandır ol
Hayvana katun hemân hayvandur ol (Kaygusuz Abdal, 1989: 143)

Buradaki hulûl anlayışının önceki örneklerde görülen ve bazı seçkin insanlara ulûhiyet katan hulûl anlayışından farklı olarak varoluşun bir izahı, mümkün varlıkla mutlak varlığın ilişkisinin nasıl açıklandığı problemiyle alakalı olduğu açıktır. Klasik vahdet-i vucutçu anlayışta âleme hiçbir varlık atfedilmeyip, onun sadece Tanrının isim ve sıfatlarını izhar eden veya yansıtan bir ayna gibi tarif edilmesine, yine Tanrının âleme içkinliği sadece ona hayat veren, onu varlıkta tutan isim veya batın yönüyle izah edilmesine karşılık (Erdem 1990: 59-61, Kartal 2003: 106-111), Kaygusuz Ab-

dal'da ve Şeyh Bedreddin'de Tanrının âleme içkinliği, onun âlemlerle fiili birlikteliği gibi yansıtılmaktadır. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücudçu anlayışta âlem veya daha mükemmel olarak insan Tanrının isim ve sıfatlarını veya özelliklerini yansıtan bir nesne iken, burada aynı özellikleri yansıtmaktan başka aynı zamanda onları içeren bir nesneye veya böyle bir izah tarzına dönüşüyor. Bu da Tanrının insana/şeyyaya dönüşmesi şeklinde bir algıyı gündeme getiriyor. Oysa İbn Arabî geleneğinde eşyanın sureti ile onun hakikati arasında belirgin bir ayırım vardır. Erdem'in ifade ettiği gibi Tanrı eşyada batın yönüyle mündemiçtir fakat batın eşyadan farklı bir öze sahip olduğu için, nesnenin gayridir. Bu yüzden zat ile onun tecellileri ve suretleri olan nesnelere arasında ayrılık farklılık ve başkalık mevcuttur (Erdem 1990: 62-63).

Aşırı tevhid inanisinden kaynaklanan belki de en katı ve en belirgin hulûl anlayışını Hurufilikte görüyoruz (Algar 2012: 483-490). XV. yüzyılda Anadolu'da etkili olmaya başlayan Hurufiler hulûl inancına sahip oldukları iddiasıyla pek çok idam cezasıyla da karşılaşmışlardır (Ocak 1998: 133). Onların hulûlcü olarak algılanmaları da aslında bir yönüyle yukarıda anlatılan Tanrının eşyadaki içkinliğinin eşyaya bir görülmesi, bir başka ifadeyle eşyayı Allah'ın aynı bilmek (Usluer 2009: 236) yüzündendir. Klasik vahdet-i vücûd anlayışında Allahın isim ve sıfatlarının tecellileri veya mazharlarıyla açıklanan mevcudat, Hurufilikte isim ve sıfatları simgeleyen harfler ve onların sayısal kombinasyonları aracılığıyla izah edilir. Bu yüzden sıfatların karşılığı olan harflerin, kelimelerin eşyada, özellikle de insanın yüzünde işlenmiş olduğu ve bütün eşyayı kuşattığı kabul edilir. Zat-ı ilahi bu harfler aracılığıyla tüm varlıkta müşahede edilebilir. Fakat harfler aracılığıyla eşyanın hakikatini oluşturan bu sıfatların eşyanın zahiriyle bir addedilmesi ve bir bütün olarak eşyayı Allah'ın kadim sıfatıyla izah etme ve sıfatlarla aynılaştırma eğilimini (Usluer 2009: 234-235) hulûl anlayışının bir yansıması olarak görmek mümkündür. "Ben Hak oldum, Hak aynı ben. Her ikisi bu bedende bir oldu" (Usluer 2009: 242) sözündeki gibi ekseriyetle İlah-i Zâtın mazharı olarak işlenen eşya/insan zaman zaman da doğrudan Zât olarak yansiyabiliyor. Bunun da insanın ilahlaştırılması anlamına gelmesi kaçınılmazdır.

Hurufilikte hulûl anlayışına dayanak olan belki de en önemli malzeme bu hareketin kurucusu Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin kişiliği/tabiatı üzerine söylenen sözler ve yapılan tanımlamalardır. Onun için yapılan tanımlamalar bu düşünce sistemine göre diğer insanlara, hatta bütün varlığa yüklenen anlamdan farklı değildir. Allah'ın bütün isimlerinin mecmuu olan ism-i azamiyle insanın yüzünde tezahür ettiği inanisinin doğrudan bir şahıs

üzerinden, Fazlullah örneğinde işlenmesi insanın ilahlaştırılması yönündeki tartışmaları da onun üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Şüphesiz onunla ilgili izahatların pek çoğu yüzünün Allahın isim ve sıfatlarının, hatta zatının, en kâmil mazharı olması gibi tasavvufta karşılığı olan masum ifadelerden oluşur. Bir grup nitelemeyse doğrudan ona ulûhiyet atfetmektedir. Özellikle onun isminin Allah'ın sıfatlarıyla ve ona yönelik nitelemelerle (Fazl-ı Hüda, Fazl-ı rabbül âlemin gibi) yan yana getirilmesi her ne kadar masum anlamlar taşısa da bu algının oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Aslında bu nitelemeler Usluer'in de tespit ettiği gibi Fazlullah ismindeki terkinin Allah kısmıyla alakalıdır, onun yerini tutmaktadır. Fakat pek çok örnekte bu ifadelerin söz sanatına dönüştüğü, zaman zaman da doğrudan Fazlullah'ın kendisini nitelemeye dönük bir hal aldığı, bu yüzden Zat'la aynı bir Fazlullah imgesinin ortaya çıktığı da görülür (2009: 248-254). Aşağıdaki örnekler bunun güzel bir yansımasıdır. Özellikle terkiplerden sonraki nitelemeler Allah'tan farkı olmayan bir Fazlullah görüntüsünden başka bir şey değildir (Usluer 2009: 252).

O zat ki, ismidir Allah
Ve iki cihanın sırrına odur agâh
Ezeli yaratıcı fazl-ı haktır
Ki o her zaman Allah'ın zatıdır.

Her şeyin yaratıcısı Fazl-ı kadim mabut olduğundan
Onun zatından gayrisine cümlelerin secdesi vacip değildir.

Fazl-ı Hakk'ın zatı harf, ses ve kuvvetten ortaya çıktı
Ta ki vücud-ı mutlak, Zat-ı Hak ve Rahman olsun.

Elbette Fazlullah'ın ilahlaştırılmasında veya öyle algılanmasında bu düşünce sistemi içerisinde ona yüklenen başka anlamların da etkisi vardır. Hurufilerce Nübüvvet, İmamet ve Ulûhiyet şeklinde üç devreye ayrılan kâinatın son devresi, son İmam olan Mehdi ile başlar. Mehdi de Fazlullah'ın kendisidir. Tıpkı peygamberlerin ve imamların zamanlarının tek insanı, Gölpınarlı'nın deyişiyle, "kâinatın âmiri, hâkimi, müdebbiri ve mutasarrıfı" gibi Mehdi de aynı hüviyettedir. Bütün varlıkların insana tabi ve münkad olması gibi bütün insanlar da o tek insana tabi ve münkaddır. Bu yüzden Hurufilerde son devrin başlatıcısı olan Fazlullah'tan sonra "başka bir zuhur olmayacağına göre her kemal sahibi ona uymakla kemale erebilir" gibi bir anlayış hâkim olmuştur (Gölpınarlı 1989: 19-20).

Aslında bundan sonraki dönemlerde de özellikle Melamî ve Hamzavîler arasında yaygın olduğu düşünülen hulûl anlayışı büyük ölçüde mehdi kimliğinde kendisini gösteren zamanın bir tanesi ya da kutbu gibi nitele-

melere muhatap olan şeyhler üzerinden tartışılmaktadır. Ayrıca İnsan-ı kâmil öğretisinde karşılık bulan bazı ilahi özelliklerin abartılı bir şekilde bazı şeyhlere uyarlanmasını ve bu yolla onların kutsiyet kazanmasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Farklı bir dönemi kapsayan ve daha özel bir çalışmayı gerektiren bu konuya şimdilik sadece değinmekle yetiniyoruz.

Sonuç

Görüldüğü gibi, hem tarihsel geçmişte hem de günümüzde hulûl kavramı etrafında gelişen tartışmalar aslında varlığı/var oluşun ve Tanrı ile eşya (âlem-insan) arasındaki münasebetin izahı problemi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu manada Alevî-Bektaşî gelenekte Hz. Ali'ye ulûhiyet atfetme, yine Ali'nin bazı Alevî-Bektaşî evliyasıyla aynılaştırılmasıyla Tasavvuf düşüncesindeki Tanrı-âlem/insan ilişkisi ya da Tanrının âlemle/insanla aynılaştırılması eğilimi temelde aynı yaklaşımın ürünüdür. Sadece Alevî-Bektaşî gelenekte Hz. Ali ile aynılaştırılmalarda bazen tenasüh ve antropomorfizm gibi farklı telakkilerin etkisinden söz edilebilir. Bu etkileri dışarıda tutarsak, Alevî-Bektaşî gelenekte (en azından bazı kesimlerinde) Hz. Ali'nin 'gizli bir hazine olan Tanrının ilk yarattığı veya ondan ilk sudür olan, aynı zamanda zahir âlemin ortaya çıkmasına kaynaklık eden Nur-ı Muhammedî veya ilk Akıl' gibi bir konum ifade ettiği görülür. Bazı nefeslerde yansıdığı kadarıyla onun âlemde tezahür etmesi, büyük Alevî-Bektaşî evliyalarının bazılarıyla aynılaştırılmasının, bu konumuyla alakalı bir durumdan kaynaklandığı düşünülebilir. Yukarıda incelenmeye çalışılan ve hulûlcü nitelermelere muhatap olan tasavvufi kesimlerde Tanrı ile âlem/insan arasında kurulan ilişki de böyledir. Her iki kesimde bu ilişki bazen tecelli ve tezahür gibi Ortodoks sufiliğin de benimsediği kavramlarla açıklanır. Fakat bu ilişkiye tecelli ve tezahürden daha fazlasını çağrıştıran anlamlar da yüklendiği, Tanrı ile eşyanın aynılaştırılması anlamına gelebilecek yaklaşımlar sergilendiği de bir gerçektir. Özellikle kutsiyet atfedilen ve genelde tarikat şeyhleri konumundaki kimseler için bu aynılaştırmanın daha da belirgin olduğu fark edilir. Fakat buradaki aynılaştırmanın doğrudan Tanrının bir bedenleşmesi mi olduğu, yoksa onun isim ve sıfatlarını en mükemmel şekilde yansıtan özelliklerinden dolayı onların tanrı gibi görülmesinden mi kaynaklandığı tartışmaya açıktır. Farklı şekillerde okunmaları mümkün olmakla birlikte bazı şeyhlerle ilgili kimi nitelermeler onlardaki (veya onlardan yansıyan) ilahi sıfatların/nûrun, yani ilahi tecellilerin veya mazharların âdeta onların suret yönünü bastırduğu, onları ilahi bir kimliğe büründürdüğü şeklinde yorumlanabilir.

Mutasavvıfların ve kozmik varlığı izaha çalışan düşünürlerin bu yöndeki izahatları, yine kimi sufilerin muhtemelen fena makamındaki kişisel müşahede veya hissî tecrübelerinin ifadesi, bahsedilen anlayışların gelişmesinde önemli faktördür. Sufi düşünürlerin eserlerinde Tanrıyı bilinir hale getirmek, onun yaratılmış olanlarda müşahede edilebileceğini, özellikle insanın onun en kâmil bir tezahür yeri olduğunu açıklama çabası önemli bir yer tutar. İnsandaki ilahi yönü öne çıkarmaya dönük bu çabalar, abartılı ifadelerle veya düşüncelerle rahatlıkla âlemin/insanın tanrıyla aynılaştırılmasına dönük bir yoruma da sebep olabilir. Elbette bu tarz ifadeleri aşırı yorumlar olarak da bir inancın yansıması olarak da düşünmek mümkündür. Her iki türde algılamaya malzeme olabilecek verileri vardır.

İnsanların algılanabilir, tasavvur edilebilir bir Tanrı imgesi ihtiyacı da muhtemelen bu tarz inanışların halk nezdinde yer tutmasında önemli bir faktör olmalıdır. Otman Baba örneğinde görüldüğü gibi, somut, bilinir Tanrı ihtiyacı, Tanrının özelliklerini en iyi yansıtan insan-ı kâmil veya kutup makamında görülen şahsiyetlerin Tanrının bir sureti, bir yansıması, âdeta yeryüzündeki temsilcisi gibi görünmesi sonucuna yol açabiliyor. Burada dikkatten kaçmaması gereken husus hem yukarıda bahsedilen ve insanı, özellikle de bazı tarikat büyüklerini ilahlaştıran söylemlerde hem de son örnekte görüldüğü gibi bazı kimselerin ulûhiyetine inanan halk arasında bu ilahlaştırılan kişilerin ötesinde mutlak ve münezze bir Tanrı inanışının da mevcut olduğunu göz önünde bulundurmalıdır. Bu bakımdan hulûl kavramını farklı tezahürleriyle birlikte düşünmek en sağlıklı yaklaşım olacaktır.

Notlar

- ¹ Döneminin uleması tarafından itihad ve hulûle inanmış biri olarak görülüp zındıklıkla itham edilen ikinci devre Melamîlerinden Sun'ullah-ı Gaybî *Risale-i Redd-i Hulûl ve İttihad* isimli bir risale kaleme alarak hulûl anlayışını benimsemediğini ve reddettiğini, itihad konusunu da fena ve cem kavramları çerçevesinde kullandığını ifade ederek âdeta kendini savunma gayreti içerisine girer (bk. Kemikli 2001: 112).
- ² Nur-ı Muhammedi en genel haliyle Allah'ın ilk yarattığı ya da varoluşun ilk mertebesi, aynı zamanda âlemin de yaratılma sebebi ve kaynağı anlamına gelir. Yeni Eflatuncu anlayıştaki ilk akıl veya külli akıl, Vahdet-i vücûd anlayışında ise Tanrının ilk taayyünü, yani varlıkların suretler halinde bir arada bulunduğu ve zahir âlemin hayat kaynağı vahdaniyet aşaması yerine kullanılır (bk. Demirci 1983: 239-258, 1997: 179-180).
- ³ Benzer temalar Şah Hataî'nin şiirlerinde de işlenir: "Ali Muhammed'dir Muhammed Ali", "Men dahi nesne bilmezem-Allah bir Muhammed Ali", "Onlar birdir bir oluptur-Yerden göğe nur oluptur", "Kudret kandilinden parlayıp duran-Muhammed Ali'nin nu-

rudur vallah”, “Hak Muhammed Ali üçü de nurdur-Birini alma sen üçü de birdir” (bk. Özmen 1998: 135, 143, 148, 151).

Kaynaklar

- Afifi, Ebu'l-Ala (1999). *Mubyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. Çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yay.
- _____, (2000). *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay.
- Algar, Hamid (1994). “Ehl-i Hak”. *DİA*, c. 10: 513-515.
- _____, (2012). “Horufism”. *Encyclopedia Iranica*. Vol. XII: 483-490. [Www.Iranicaonline.Org/articles/horufism](http://www.iranicaonline.org/articles/horufism)
- Ay, Resul (2008). *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- _____, (2012). “Bizans'tan Osmanlıya Anadolu'da Heterodoks İnanışar: 'Öteki' Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650-1600)”. *Otam* 31/Bahar: 1-40.
- Bağlıoğlu, Ahmet (2003). “Dürziliğin Felsefi ve Dinî Arkapları”. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8: 215-228.
- Bozkurt, Fuat (Haz.) (2013). *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yay.
- Brown, Hunter (2013). “Incarnation and the Divine Hiddenness Debate” *The Heythrop Journal* LIV.
- Cebecioğlu, Ethem (2006). “Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 17: 7-27.
- Conybeare, Fred C. M. A. (1898). *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church Of Armenia*. Oxford: At the Clarendon Pres.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa (2005). “Hallac'ın 'Ene'l Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15: 191-223.
- Çift, Salih (2009). “Bektaşî Geleneğinde Vahdet-i Vücüd ve İbnü'l- Arabî”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23. *İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2*: 257-279.
- Daftary, Ferhad (1999). *Muhaliif İslam'ın 1400 Yılı İsmaililer Tarih ve Kuram*. Ankara: Raslantı Yay.
- Demirci, Mehmet (1983). “Nûr-ı Muhammedî” *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* I: 239-258.
- Demirci, Kürşat (1998). “Hulûl”. *DİA* c.18: 340-341.

- Demirci, Mehmet (1997). “Hakikat-i Muhammediyye”. *DİA*, c.15: 179-180.
- Ekinci, Mustafa (2010). *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*. İstanbul: Beyan Yay.
- Erdem, Hüsameddin (1990). *Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Garvie, A. E. (1917). “Pantheism”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. IX. Ed. James Hastings. 612-613.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1989). *Hurûflük Metinleri Kataloğu*. Ankara: TTK. Yay.
- _____, (1992). *Alevî Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Kam, Ferit (1994). *Vahdet-i Vücûd*. Sad.. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Kartal, Abdullah (2003). *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yay.
- Kaya, Mahmut (2009). “Sudûr”. *DİA*, c. 37: 467-468.
- Kaygusuz Abdal (1987). *Dilgüşâ*. Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- _____, (1989). *Saraynâme*. Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: KB Yay.
- Kemikli, Bilal (2001). “Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihada Dair Bir Risale: ‘Risale-İ Redd-İ Hulûl ve İttihâd’”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5: 111-116.
- Kıkuchi, Tatsuya (2009). “The Philosophical Prophetology of Ismailism in the Eleventh Century, *Orient XLIV. Reports of The Society for Near Eastern Studies in Japan*: 3-17.
- Kurt, Hasan (2011). “Şia’da Hulûl Anlayışının Etkileri” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20: 5-28.
- Küçük Abdal (1976). *Otman Baba Vilâyetnamesi*. Milli Kütüphane, Mikrofilm Arş. No: A-4985. [Yeni harflerle basımı: *Vilâyetnâme-i Şahi: Göçek Abdal*. Yay. Şevki Koca. Bektaşî Kültür Derneği, 2002]
- Melikoff, Irene (1998). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- _____, (2005). “Bektaşî-Alevîler’de Ali’nin Tanrılaştırılması”. *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Haz.. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK. Yay.
- Mınorsky, V. (1961) “Ahl-ı Hakk”. *EI*: 260–263.

- Moosa, Matti (1988). *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. New York: Syracuse Univ. Pres.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- , (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülbidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- , (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar)*. Ankara: TTK Yay.
- Özmen, İsmail (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi II*. Ankara: Kültür Bak. Yay.
- Öztelli, Cahit (1985). *Bektaşî Gülleri Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. İstanbul: Özgür Yay.
- Runciman, Steven (1960). *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: At The University Pres.
- Sarıkaya, M. Saffet (2007). "Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirme". www. msaffets.com [Erişim: 15.12.2014].
- , (2013). "Şah Hatayî'nin Şiirlerinde Bazı Dinî-Tasavvufî İnanç Motifleri Ve Anadolu Alevî Kültüründe Şah Hatayî'nin İzleri". www. msaffets.com [Erişim: 15.12.2014].
- Şebusteri (1993). *Gülşen-i Râz*. İstanbul: MEB Yay.
- Tan, Muzaffër (2012). "Tarihsel Süreçte İsmâîlilik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17: 111-145.
- Uludağ, Süleyman (2010). "Şathiye" *DİA*, c. 38: 370-371.
- Usluer, Fatih (2009). *Hurufîlik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Üzüüm, İlyas, (2007) "Nusayrîlik". *DİA*, c. 33: 270-274.
- (Vâridât) (1966). *Smavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Eti Yay.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1998). "İslam Düşüncesinde Hulûl" *DİA*, c. 18: 341-344.
- Yeminî (2002). *Fazilet-Nâme I (Giriş-İnceleme- Metin)*. (Haz. Yusuf Tepeli). Ankara: TDK. Yay.

Incarnationist Approaches in Early Anatolian Sufism and Popular Islam and the Different Reflections of Incarnation

Resul Ay*

Abstract

In addition to being heir to many scientific and cultural legacies of the Islamic world, early Anatolian Sufism and popular Islam also came into the influence of incarnationist thoughts, which were effective in the extreme Shia tradition and in some schools of philosophy and Sufism. In the Alevi-Bektashi environment, incarnationist thoughts, especially related to Caliph Ali, found reflections such as ascribing divinity to both Ali and some saints of the Alevi-Bektashi tradition who were identified with Ali. Otherwise, it is possible to see the reflection of incarnationist thoughts in some other sufi environments in Anatolia in the context of extreme unionist approaches. What kinds of meanings do all these incarnationist thoughts include? Do they mean the incarnation of the divinity in human form, or the just replacement or union of the manifestation of the divinity (*tecelli*) in human body with the form (*suret*) of it? Here the understanding of the divinity related to Ali has been read through the concept of *Nur-ı Muhammedi* and the general acceptance of the idea that he was the first principle like the first intelligence (*akl el- evvel* or *akl el kiilli*) and all living creatures originated from him. The identification of some Alevi-Bektashi saints with Ali and the attribution of divinity to them also seem to be beliefs about the manifestation or directly the embodiment of the past-eternal Ali although they are also reflections of re-incarnation. An attempt is made to read the incarnation attributes to other sufi divisions through the meanings that they attribute to the relations between God and the universe or the human being.

Keywords

incarnation, divinity, Ali, Alevism, Bektashism, vahdet-i vücûd, pantheism

* Assoc. Prof. Dr., Kırıkkale University, Faculty of Science and Letters, Department of History – Kırıkkale / Turkey
ayresul@yahoo.com

Подходы к воплощению в анатолийском суфизме и народном исламе раннего периода и различные проявления понятия воплощения

Ресул Ай*

Аннотация

На анатолийский суфизм и народный ислам раннего периода, как наследников накопленного богатого опыта, знаний и идей мусульманского мира, оказали свое влияние и понятия воплощения, которые были влиятельны в радикальных шиитских традициях и некоторых суфийских школах. В алевитских кругах Бекташи влиятельное через пророка Али понятие воплощения выразилось в придании божественности как пророку Али, так и некоторым, приравненным к нему влиятельным лидерам алевитов Бекташи. Наряду с этим, понятия воплощения нашли отражение также и в некоторых влиятельных суфийских кругах Анатолии в рамках радикальных таухидских подходов. Какое значение воплощению придают склонные к приданию божественности человеку алевитские традиции Бекташи и упомянутые радикальные суфийские подходы? Имеется ли ввиду прямое воплощение Бога в человеческой плоти или имеет место объясняющее взаимосвязь между человеком и Богом проявление в понимании единства бытия? Надо ли понимать соединение божественной грани вещей, характеризующейся как суть, как внутреннее содержание, как истина, с внешней оболочкой вещей как приобретение божественности? В данной статье понятие божественности, связанное с пророком Али, объясняется его связью с пророком Мухаммедом и принятием его как первого света /первого бытия, источника всех созданных существ. отождествление некоторых влиятельных лидеров алевитов Бекташи с Али и придание им божественности является отражением реинкарнации, а также связано с верованиями, где они являются воплощением или обретением плоти космического и вечного Али. Характеристика воплощения в других мистических кругах определяется через значение, которое придается ими связи между Богом-вселенной и человеком.

Ключевые слова

воплощение, божественность, пророк Али, алевизм, бекташи, единство бытия, пантеизм

* доц. док., Кырыккале университет факультет литературы и естествознания кафедра истории – Кырыккале / Турция
ayresul@yahoo.com