Alevilikte İnsan Onurunun Teolojik Temelleri

İmran Gürtaş
imranguertas@gmx.de

Yayımlanma Tarihi:
15 Ocak 2026

İndirilme Tarihi:
08.11.2026

Önerilen Atıf: Gürtaş, İmran (2026). Alevilikte İnsan Onurunun Teolojik Temelleri. Alevi Ansiklopedisi — ISIL: DE-4607. https://doi.org/10.68413/alevian siklopedisi.kb5r7 (Erişim Tarihi: 08.11.2026)

Alevi Ansiklopedisi, **Kütüphaneler ve İlgili Kuruluşlar için Uluslararası Standart Tanımlayıcı** kapsamında **ISIL: DE-4607** koduyla kayıtlıdır.

ISSN 3055-9928

ISIL URI /isil/DE-4607

LOBID
lobid.org/organisations/DE-4607

Permalink id.zdb-services.de/resource/organisations/DE-4607

Adres: Alevi Ansiklopedisi
Körnebachstr. 49-51, 44143 Dortmund

info@aleviansiklopedisi.com

Özet
Bu madde, Alevîlikte insan onuru kavramını, yaratılış teolojisi ve süreç (proses) teolojisi perspektifleri çerçevesinde ele alarak Tanrı–insan ilişkisinin teolojik temellerini incelemektedir. Her ne kadar Alevî geleneğinde "insan onuru" kavramı güncel anlamı ile doğrudan ve terminolojik bir kategori olarak kullanılmasa da, yaratılış anlatıları ve Tanrı–insan ilişkisine dair tasavvurlar, metoforlar ve deyiş, nefes ve şiir geleneğinde insanın verlık konumuna ilişkin imgeler, bu kavramın teolojik olarak anlamlandırılmasına imkân veren düşünsel bir zemin sunmaktadır. Çalışmada, Alevî düşüncesinde insan onurunun birbirini dışlamayan iki teolojik perspektifte kavranabileceğini ileri sürülmektedir. Yaratılış teolojisi perspektifinde insan onuru, Tanrı tarafından insana bahşedilen, insanın insan olmak bakımından koşulsuzca taşıdığı heteronom ve objektif bir değer olarak temellenir. Süreç (proses) teolojisi perspektifinde ise bu heteronom değer, insanın Tanrı ile kurduğu dialoga dayalı ilişki içinde ahlaki pratikler ve toplumsal ilişkiler yoluyla idrak ve inşa edilen otonom ve subjektif bir boyut kazanır. Bu çerçevede makale, Alevî düşüncesinde insan onurunun sadece dışarıdan verilmiş bir değer değil, yaratılışla temellenen ve süreç içinde açımlanan çok katmanlı bir teolojik yapı bağlamında kavramsallaştırılabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Insan Onuru, Sürec Teolojisi, Teoloji, Yaradilis Teolojisi

Giriş

Onur kavramı, Batı felsefi literatüründe ağırlıklı olarak Latince *dignitas*, İngilizce *dignity*, Fransızca *dignité* ve Almanca *Würde* terimleri üzerinden tartışılmıştır; ancak bu, Batı felsefesine özgü bir tartışma olmayıp, diğer kültür dairelerinde de köklü bir geçmişe sahiptir (Wetz, 1998, s. 14). Türkçeye ise Fransızca *honneur* aracılığıyla geçmiş olan "onur" kelimesi, iki temel anlam taşır: bireyin kendisine duyduğu saygı, özsaygı ve haysiyet; ve başkalarının ona gösterdiği saygının dayandığı kişisel değer, şeref ve gurur.

Telif Hakkı © 2026 Alevi Ansiklopedisi ve yazar(lar)a aittir. Aksi belirtilmedikçe Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC-ND 4.0) kapsamında yayımlanmıştır. Her türlü kullanımda uygun atıf zorunludur. Ticari kullanım, değişiklik, çeviri veya yeniden yayın için Alevi Ansiklopedisi ve/veya yazar(lar)ın yazılı izni gereklidir.

Modern düşüncede ve küresel insan hakları söyleminde insan onuru, iki temel boyut üzerinden ele alınır: mutlak değer ve evrensellik (Rommel & Mooney, 2025, s. 2). Birincisi, insan onuru, bireyin doğuştan sahip olduğu, devredilemez bir değer olarak kabul edilir; bu değer biyolojik, psikolojik, tarihsel, kültürel veya toplumsal koşullardan bağımsızdır ve bireysel yetkinlik, başarı ya da statüye bağlı değildir (Boehm'den aktaran Rommel & Mooney, 2025, s. 2). İkincisi, insan onuru evrensel bir nitelik taşır; tüm insanlar, ayrım gözetilmeksizin aynı değere sahiptir ve bu değer ne kıyaslanabilir ne derecelendirilebilir ne de belirli gruplara tahsis edilebilir.

Bu iki boyut, özellikle 1945 sonrasında uluslararası hukukta yeni bir normatif çerçevenin oluşmasında belirleyici olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından insan onuru küresel ölçekte bir kabul görmüş, Birleşmiş Milletler Şartı'na (UN Charter) temel ilke olarak dâhil edilmiş ve 1948 tarihli *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin* de kurucu kavramlarından biri hâline gelmiştir. Böylece insan onuru, uluslararası insan hakları rejiminin hem çıkış noktası hem de gerekçelendirme zemini olarak konumlandırılmıştır. Modern anayasa hukukunda bu yaklaşımın en çarpıcı örneği Almanya'dır: Alman Anayasası'nın birinci maddesi, "İnsan onuru dokunulmazdır" ifadesiyle insan onurunu anayasal düzeninin temel ilkesi olarak tanımlar.

Küresel ölçekte insan onuruna atfedilen yüksek normatif statüye karşın, kavramın teorik iddiası ile ampirik gerçeklik arasındaki uçurum günümüzde daha belirgin hale gelmiştir. Bu yaklaşımlara göre, insan onurunun mutlak ve evrensel bir değer olarak tasarlanması, dünyadaki farklı kültürel bağlamlar dikkate alındığında artık sürdürülebilir ve gerçekçi bir sav olarak görülmez.

Buna rağmen, dünya genelindeki sömürü biçimleri, yapısal şiddet, sınıfsal eşitsizlikler, ayrımcılık pratikleri, savaş suçları ve 20. yüzyıla damgasını vuran etnik temizlik ve soykırımlar dikkate alındığında, insan onurunun normatif talebi ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafe belirgin bir

çelişki üretmektedir. Bu gerilim, insan onurunun hem mutlak bir değer hem de evrensel bir nitelik taşıdığı yönündeki modern kabullerin farklı düşünsel ve pratik bağlamlarda yeniden sorgulanmasına yol açmaktadır. Rommel ve Mooney (2025, s. 3), insan onuruna yöneltilen eleştirileri inceledikleri çalışmada, özellikle metafizik-eleştirel nitelikteki felsefi yaklaşımların, kavramın genel geçer bir normatif temele sahip olduğu yönündeki varsayımı temelden problematize ettiğini vurgularlar. Tam da bu nedenle, kavram hem felsefi hem hukuki bağlamlarda artan bir biçimde eleştirel sorgulamaya tabi tutulmakta ve insan onurunun teorik olarak iddia ettiği normatif düzeyin pratikte nasıl sürdürülebileceği temel bir sorun alanı olarak ortaya çıkmaktadır (Bielefeldt, 2011, s. 19). Bu çerçevede Franz Josef Wetz, insan onurunun pratik dünya ile ilişkisinde ortaya çıkan derin yapısal tutarsızlıklara işaret ederek, kavramın normatif meşruiyetinin -özellikle de mutlaklık iddiasının- ciddi biçimde aşındığını ileri sürer. Wetz'e göre insan onurunun küresel düzeyde sahip olduğu normatif prestije rağmen kavram, uygulamada "anlamsız bir kavram şablonu" (2005, s. 11) ve hukuksal belgelerde ise çoğu zaman "yalnızca bir önsöz şiirselliği ve ön cephe süslemeciliği" olarak kalmaktadır (2005, s. 11).

İnsan Onurunun Tarihsel ve Kavramsal Evrimi: Antik Roma'dan Modern Döneme

İnsan onuru kavramı, Batı düşünce geleneğinde hem tarihsel hem de kavramsal açıdan çok katmanlı bir gelişim çizgisine sahiptir. Kavramın semantik tarihine bakıldığında, "onur"un anlam alanının antik Roma'ya kadar geri uzandığı görülür; buna karşılık, Antik Çağ'dan modern döneme onur kavramının hem anlam içeriği hem de hangi öznelere atfedildiği bakımından doğrudan bir süreklilik sergilediği ileri sürülemez. Tarihsel veriler, her insanın otomatik olarak bir "onur öznesi" olarak görülmediğini göstermektedir. Antik Çağ'da köleliğin felsefi açıdan meşru kabul edilmesi, toplumsal statüye dayalı insani değer tasavvurları ve belirli dinî ve ideolojik geleneklerin bazı insan gruplarını onur iddiasından dışlaması, kavramın daha cok egemenlik

merkezli, selektif ve hiyerarşik bir nitelik taşıdığını ortaya koyar. Tarihsel gelişim çizgisini sistematik biçimde inceleyen çalışmalar, onurun farklı dönemlerdeki biçimlenişini ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır (daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Wetz, 2005).

Bu seçkinci yaklaşımın belirgin örneklerinden biri, Cicero'nun *dignitas* anlayışıdır. Cicero, kavramı Roma düşüncesine kazandırmış olmakla birlikte, onu evrensel bir değer olarak değil, yalnızca tutkularını denetleyebilen ve rasyonel-ahlaki erdemler gösteren "yetkin bireylere" ait bir statü olarak tanımlar. Cicero'nun "bazıları hakikatte insan değildir, yalnızca isim olarak insandır" ifadesi, insana doğuştan bir değer atfetmediğini ve Antik Roma'daki normatif insan tasavvurunun seçici ve dışlayıcı karakterini ortaya koyar. Bu çerçevede *dignitas*, tüm insanlara içkin bir değer olmaktan ziyade, bireysel erdem ve üstünlükle ilişkilendirilmiş seçkin bir statü olarak anlaşılır.

Orta Çağ'da onur anlayışı, Antik Roma'daki statü merkezli ve seçkinci temelden farklı bir çizgide, teolojik bir çerçeve içinde ele alınmıştır. Buna göre insan, *Imago Dei* öğretisine göre Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için değerli kabul edilmiş ve onur, bireyin içsel erdemleri veya toplumsal konumu ne olursa olsun, Tanrı tarafından atfedilen bir değer olarak anlaşılmıştır. Böylece onur, kişisel başarıya veya statüye bağlı olmayan, statü ve toplumsal konumdan bağımsız bir evrensellik iddiasına yönelir.

Rönesans ve Hümanizm döneminde onur kavramı, artık teolojik kaynaklı bir değer olmaktan çıkıp insanın özerkliği, akıl yürütme kapasitesi ve bireysel yetkinleşme potansiyeli üzerinden temellendirilmeye başlanmıştır. Bu dönüşüm, insanın değerini içkin niteliklerine dayandıran yeni bir antropolojik ve kavramsal zemin üretmiştir.

Modern dönemde insan onuru, akıl ve özgür iradeye sahip olmanın doğal sonucu olarak, doğuştan kazanılan, devredilemez ve evrensel bir statü olarak kavramsallaştırılmıştır. Çağdaş dönemde ise bu kavram,

yalnızca bireysel bir nitelik olmanın ötesine geçerek insan hakları sistemlerinin, anayasal düzenlemelerin ve evrensel etik standartların temel ilkesini oluşturmuş; moral ve politik bir evrensellik taşıyan kurucu bir norm olarak işlev kazanmıştır.

Bu tarihsel-semiyotik çerçeve, insan onurunun farklı dönemlerde farklı normatif içeriklerle yeniden şekillenen dinamik bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Dinî geleneklerde insan onurunun kazandığı anlam, homojen tek bir değer üretmekten ziyade, inançların çoğul ve bağlamsal yapısına bağlı olarak farklı perspektiflerle ele alınmaktadır. Hatta insan onurunun teolojik bir perspektiften evrensel bir anlam taşıyıp taşımayacağı da tartışmalıdır. Zira dini cemaatler yapıları gereği kapalı ve primordial niteliktedir ve zorunlu olarak "ötekini" inşa etme eğilimi taşırlar. Buna ek olarak, kutsal metinler dogmatik ve ilahi kökenlerinden dolayı değişmez ve kendiliğinden esnek yorumlanabilir nitelikler taşımazlar. İnsan yaşamı ise sürekli değişen ve yeni ihtiyaçlar üreten bir süreçtir. Bu durum, insan onurunun teolojik bağlamda yorumlanmasını güçleştirmektedir; çünkü kutsal metinler, ortaya çıkan yeni toplumsal, etik ve ahlaki olgulara otomatikman yanıt verecek esnekliği barındırmazlar.

Tarih boyunca kanlı din savaşları, baskın dinler tarafından diğer dini grupların dışlanması, takibe uğraması ve hatta fiziksel şiddet, sürgün ve katliamlara maruz bırakılması veya kutsal metinlerde ve dini sosyal pratiklerdeki eril cinsiyet merkezli değer atıfları, cinsel-moral bağlamdaki katı yaklaşımlar, cinsiyet tanımları ve kadının toplumsal konumu gibi faktörler, insan onurunu teolojik bağlamda ele almayı oldukça güçleştirmektedir.

Buna karşılık, teolojik yorumlar, insan onurunun normatif iddialarına evrensellik ve geçerlilik kazandırma amacıyla, refleksif bir tutum geliştirme çabası içinde olagelmiştir. Kutsal metinleri yoruma tabi tutarak insan ihtiyaçlarına yanıt üretmeyi amaçlayan teolojik yaklaşımlar, bu bağlamda dikkat çekici bir biçimde kendini göstermektedir.

Klasik monoteist Yaklaşımlar Bağlamında İnsan Onuru (Monoteist Kontext)

"İnsan onuru" kavramı, Alevî inancının dayandığı sözlü ve yazılı kaynaklarda somut bir terim olarak yer almaz. Benzer biçimde, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın kanonik vahiy metinlerinde de insan onuru kavramı, açık ve sistematik bir kavramsallaştırma düzeyinde bulunmaz. Bununla birlikte, bu geleneklerin her birinde insanın yaratılış düzeni içindeki konumuna ve Tanrı-insan ilişkisine dair geliştirilen anlatılar, semboller ve teolojik yorumlar, insan onuruna ilişkin dolaylı fakat güçlü yorumlama imkânları sunar. İnsanın yaratılış düzeni içindeki konumuna dair bu tür teolojik-antropolojik yorumların erken dönem örneklerinden biri, Yahudi kutsal metinlerini Antik Yunan felsefesiyle sentezleyerek yorumlayan İskenderiyeli Philon'da (MÖ 25 – MS 50) görülür. Philon, varlıklar arasında kökeni Tanrısal olan bir düzen ve hiyerarşi kurar ve insanın konumunu ise bu hiyerarşi üzerinden, ilahi bilinç ve sorumluluk taşıyan bir özne olarak açıklar. Philon'a göre Tanrı, bitkileri köklerini toprağa sabitleyip başlarını aşağıya dönük, hayvanları ise başları yukarı kalkacak şekilde yaratmıştır. İnsan ise bakışını yere değil göğe yönelten bir varlık olarak tasarlanmış ve bu nedenle yalnızca yeryüzüne ait değil, aynı zamanda "göksel bir varlık (Himmelsgewächs)" olarak konumlandırılmıştır (Philon'dan akt. Wetz, 2019, s. 41).

Philon'un bu teolojik-antropolojik yorumu, insanın değerini ve ayrıcalıklı konumunu göğe yönelmesinden ötürü Tanrı ile ilişki arayışı üzerinden temellendirerek, insan onuruna dair bir teolojik düşünme biçimi sunar.

İnsanı yaratılış düzeni içinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren bu yorum, erken dönem Hristiyan düşüncesinde geliştirilerek sürdürülmüştür. Franz Josef Wetz'in belirttiği üzere, erken Hristiyan düşünürlerin önemli bir kısmı -gerek Latin gerekse Grek Kilise Babaları- insan onurunu bireyin dış görünüşü, toplumsal konumu ya da soylu kökenine dayandıran yaklaşımları açıkça reddetmiştir. Bu düşünürlere göre gerçek onur, ne sonradan kazanılabilen bir ünvandır ne

de kan bağıyla devredilen aristokratik bir ayrıcalıktır. Aksine, insan onuru, Tanrı tarafından bahşedilen bir "yaratılmışlık asaleti"dir (Wetz 2019, s. 43). Böylece insan onuru, toplumsal statüden bağımsızlaştırılarak doğrudan Tanrı'ya bağlanır. Benzer şekilde Augustinus da yaratılmış varlıklar arasında bir hiyerarşi olduğunu belirtir: cansızlar canlılara, bitkiler hayvanlara, hayvanlar akıl sahibi varlıklara ve akıl sahibi varlıklar arasında ise ölümsüz olanlar ölümlülere, yani melekler insanlara üstün kabul edilir ve bu hiyerarşi Augustinus'a göre doğanın düzenidir (Augustinus, *De civitate Dei*, akt. Wetz 2019, s. 53). Augustinus, Eski Ahit'teki imago dei figürüne dayanan bu yaratılış anlayışını sistematik bir teolojik çerçeveye taşıyarak, insanın diğer varlıklardan üstünlüğünü akıl ve kavrayış yetisiyle donatılmış bir ruha sahip olmasına bağlar. Tanrı'nın insana bahşettiği bu zihinsel ve spiritüel donanım sayesinde insan, kara, su ve hava canlılarından ayrılır ve yaratılış düzeni içinde ayrıcalıklı bir konuma yerleşir (Augustinus, akt. Wetz 2019, s. 54):

"Ve Tanrı şöyle dedi: Gelin, insan yapalım, kendimize benzeyen bir surette; denizlerdeki balıklara, gökyüzünün altındaki kuşlara ve hayvanlara, tüm yeryüzüne ve yeryüzünde sürünen her şeye hükmeden. Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı" (Genesis, akt. Wetz 2019, s. 39).

Benzer bir kutsal metin kontextli teorik prefigürasyon, İslam'daki Tanrı-insan ilişkisi çerçevesinde de karşımıza çıkar. Kur'an anlatısında, meleklerin itirazlarına rağmen insan, 'yeryüzünün halifesi' olarak yaratılır (Bakara 2:30-33). Bu ifade, insanın değerinin toplumsal statü, ahlaki erdem veya soyluluğa bağlı olmadığını, doğrudan Tanrı'nın yaratıcı ve tayin edici iradesine dayandığını vurgular.

Alevilikte de insanın değerine dair benzer yaklaşımlar göze çarpmaktadır; en belirgin olanı, Buyruk [1] metinlerinde insanın Tanrı'nın *şahidi* ve *aynası* olarak ifade edilmesidir. Alevilik, kutsal metin merkezli kanonik bir vahiy geleneğine sahip olmadığı için, kutsallık bağlamındaki metinlerinin hem

çeşitliliği hem de biçimsel olarak çok katmanlılığı (sözlü, yazılı ve ritüel), kimi zaman teolojik açıdan birbirinden farklı panteist ve panenteist içerikler barındırması, insan onurunu sadece monoteist bir çerçevede yorumlamayı güçleştirmektedir. Ancak, bu yapısı sayesinde Alevilik, insan onurunun çok perspektifli ve verimli bir biçimde yorumlanmasına olanak tanır. Bu bağlamda insan onuru, Alevî inanç anlayışından iki teolojik düzlemde ele alınabilir: *yaratılış teolojisi ve süreç (proses) teolojisi.*

Alevî Yaratılış Anlatısında İnsan Onurunun Monoteist Temelleri: Yaratılış Teolojisi

Alevî inancının yaratılış anlayışında insan onuru, yazılı ve sözlü geleneklerde açık biçimde izlenebilen ve şiirsel anlatılarda ise farklı dönem ve yoğunluklarda dolaylı olarak ifade edilen, genel hatlarıyla monoteist ya da klasik teist bir Tanrı tasavvuruna yaslanmakla birlikte, bu çerçeveyi yer yer esneten özgün ve *batinî* teolojik yorumlar içercevesi icinde incelenebilir (Bkz. Küçük Buyruk, 162-172). Bu anlatılarda Tanrı, tek ve mutlak olan, yaratıcı kudreti sınırsız, yoktan var eden (*creatio ex nihilo*), insan ve doğadan öz (*substantia*) itibarıyla farklı, klasik anlamda transandant bir varlık olarak kavranır (Güzelmansur 2012, 92-93).

Klasik monoteist teolojide Tanrı'nın kudreti evrenin tümü üzerinde belirleyici olmakla birlikte, kendisi yaratılmışlıktan etkilenmez ve değişmezliğini korur. Bu bağlamda Tanrı, varlığı mümkün kılan mutlak referans noktasıdır ve insan, bu mutlak kudret karşısında ontolojik olarak bağımlı bir varlık olarak konumlanır ve yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişki, aşılmaz bir ontoteolojik zemin üzerinden kurulur. Bu çerçevede insanın Tanrı deneyimi, rasyonel bir kavrayıştan ziyade varoluşsal ve tek yönlü bir karşılaşma olarak belirir. Rudolf Otto'nun kavramsallaştırmasıyla ifade edilecek olursa, bu deneyim insanda öncelikle bir "yaratılmışlık duygusu" (das *Kreaturgefühl*) olarak ortaya çıkar (Otto 2014, s. 8-12). İnsan, bu duygu aracılığıyla kendi sınırlılığını ve Tanrı karşısındaki konumunu idrak eder. Zira bu deneyimde Tanrı, insan tarafından akıl yoluyla tam olarak kavranabilen

bir varlik değil, bilakis korku ve huşu uyandıran, aklın sınırlarını aşan bir gizem (*mysterium tremendum*) olarak tecrübe edilir (Otto 2014, s. 14 vd.). Otto'ya göre kutsal deneyimin üçüncü aşamasını oluşturan azamet (*majestas / das Moment des Übermächtigen*), insanın Tanrı'nın aşkın gücü karşısında kendisini aşan bir kudretle yüzleşmesi sonucu ortaya çıkan mutlak bir *hiçlik* bilincini ifade eder (Otto 2014, s. 22-23).

Genel anlamda Alevî anlatılarında Tanrı ile insan arasında tam bir özdeşlik kurulmaz. Tanrı, insana yakın ve onunla ilişki içinde düşünülse de, yaratıcı ile yaratılmış arasındaki temel ayrım muhafaza edilir. Bu yaklaşım, Alevî düşünce geleneği içinde Tanrı-insan ilişkisini tek bir modele indirgemeden ele alan çoğul yorum alanlarından birini temsil eder ve -klasik teist çerçeve korunmakla birlikte, Tanrı-insan ilişkisi yalnızca tek yönlü bir kudret, yücelik ve buyurganlık ilişkisi olarak düşünülmez. Yaratılış, Tanrı'nın mutlak iradesinin bir tezahürü olmakla birlikte, aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisini Tanrı'nın *bilinme arzusuna* veya *tanrısal yanlnızlığına* açılan bir ilişki boyutu bir muhataplık düzlemi içinde düşünmeye de imkân verir.

Buyruk metinlerinde yaratılış, Tanrı'nın *gizli bir hazine olması* ve *bilinme* arzusuyla başlar: "*Ben bir gizli hazine idim, diledim ki bilinem, kendi kendime muhabbet ettim, bu halkı yarattım, gizli hazinemi fâş ettim, açıkladım.*" (Küçük Buyruk, 163).

Bu anlatı, yaratılışı Tanrı'nın kudretini tek yönlü biçimde sergilediği bir fiil olarak değil, Tanrısal varlığın bilinme ve muhabbetle ilişkili bir açılımı olarak düşünmeye imkân tanır. Bu bağlamda Tanrı'nın "bilinmeyi dilemesi", hakikatin ancak bir muhatapla mümkün olabileceğine işaret eden ilişkisel bir tasavvura karşılık gelir. Nitekim Adem'in, Tanrı tarafından yaşama kavuşturulduktan sonra dile getirdiği "Âlemlerin Rabbine hamdolsun" ifadesi (Küçük Buyruk, s. 172), insanın Tanrı'nın bilinme arzusuna yanıt verdiğini ortaya koyar. Bu yaklaşım, Tanrı'yı dünyadan radikal biçimde yalıtan ve ilişkiselliği dışlayan katı monoteist yorumları yumuşatarak,

Tanrı-insan ilişkisini karşılıklı yönelime ve iletişime açık bir teolojik çerçevede düşünmeye olanak sağlar.

Nitekim Buyruk'taki bir diğer yaratılış anlatısında Tanrı'nın yaratma motivasyonu, kendi varlığını görünür kılma amacıyla doğrudan insanla ilişkilendirilir:

"Hakk'ın meşiyyeti (isteği) cûşa gelip (coşup) ve Hakk'ın kendi varlığına şahit ayna olacak bir çeşit mahlûkat halkına dahi Hakk'ın irâdesi müteallik olup yüz yirmi bin şahıs âdem-oğlu sûretinde cism-i lâtif-i adem yarattı ki bunların hepsi, insanoğlunun babası Âdem'den başka ve meleklerden öncedir." (Küçük Buyruk, 165)

Bu bağlamda insan onuru, Tanrı'nın bilinme ve tanınma arzusuyla ilişkili olarak insana verilmiş ilksel, devredilemez ve koşulsuz bir değerdir. İnsan, bu değeri ne tarihsel pratikler yoluyla kazanır ne de ahlaki olgunlaşma çabası ile elde eder: söz konusu değer, yaratılışın anlam yapısına içkin olarak insana Tanrı tarafından bahşedilmiştir ve yaradılış kurgusu bakımından kaynağı Tanrının kendisidir ve bu nedenle heteronom bir karakter taşır.

Ancak bu heteronom değer, donmuş veya dünya-dışı bir olgu olarak görülmez. Alevî düşüncesinde insan onuru, yaratılışla verilen ilksel bir değer olmanın ötesinde, insanın ahlaki ve varoluşsal süreci içinde bilince çıkarılan ve olumlu anlamda kendi ilk doğasına yabancılaşarak gerçekleştirilen bir anlam taşıyabilir. Bu nedenle, yaratılış eksenli teist temellendirme, kaçınılmaz olarak süreçsel bir teolojik yorum için de imkân sağlar.

Bu bağlamda, Alevî düşüncesinde insan onuru iki düzeyde ele alınabilir: Birincisi, kökeni doğrudan Tanrı'ya dayanan, insanın insan olmak bakımından koşulsuzca sahip olduğu ilksel/objektif onur; ikincisi ise, insanın sosyal ve ahlaki olgunlaşma süreci içinde bu değeri idrak ederek ortaya koyduğu ikincil/subjektif onur. İlksel onur, insanın Tanrı tarafından anlamlı bir muhatap olarak seçilmiş olmasından doğarken, ikincil onur, bu seçilmişliğin insân-ı kâmil telosu

doğrultusunda yürütülen bilinçli yaşam pratiği ve Tanrı ile kurulan diyalektik ilişki içinde şekillenir.

Bu sürecin ahlaki ve pedagojik çerçevesini ise Alevî öğretisinde dört kapı kırk makam, ikrar, rızalık ve hoşgörü gibi temel ilkeler belirler. Böylece insan onuru, hem Tanrı tarafından verilen içkin bir değer, hem de insanın ahlaki ve varoluşsal çabasıyla gerçekleştirilen süreçsel bir değer olarak çift katmanlı bir yapı kazanır.

Alevi Teolojisinde İnsan Onurunun Süreç-Teolojik Bağlamı

Alevî öğretisinde Tanrı-insan ilişkisine dair farklı teolojik yorumlar-klasik monoteist anlatılar, panteist ve panenteist eğilimler-bulunmakla birlikte, bu yaklaşımların ortaklaştığı nokta, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin tek yönlü, statik ve kapalı bir yapı olarak değil, insanın ahlaki, irfanî ve yaşantısal pratiği içinde karşılıklı yönelim ve etkileşim temelinde düşünülmesidir. Bu yönüyle Alevî teolojisi, Tanrı'yı mutlak aşkınlık içinde dünyadan bütünüyle yalıtan klasik kutsal metin merkezli modellerden ziyade, Hak ile insan arasındaki ilişkinin yapsallığını, varoluşsal karakterini ve diyalektik niteliğini vurgulayan bir anlayış ortaya koyar.

Bu bağlamda insan, Tanrı'nın varlığını idrak ederken aynı zamanda kendisini de idrak eder ve Tanrı'nın varlığına muhatap olan bir özne olarak konumlanır. Bu karşılaşma, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, yaratan-yaratılan dikotomisi üzerine bina edilmiş statik ve önceden tanımlanmış bir ilişki türü olarak değil, insanın bilincinde açımlanan ve yaşam pratiği içinde derinleşen, ağırlıklı olarak insanın tecrübesi üzerinden anlam kazanan bir süreç olarak düşünülmesini salık verir. Alevî inanç dünyasında gözlemlenen bu ilişkisel ve süreçsel Tanrı-insan anlayışı, modern teolojik yaklaşımlar çerçevesinde süreç teolojisi olarak adlandırılan teolojik yaklaşımlarla belirli paralellikler göstermektedir.

Süreç teolojisi, 20. yüzyılda felsefîk-teolojik tartışmalar

bağlamında ortaya çıkmış ve Tanrı-dünya ilişkisini klasik teizmin transandant Tanrı figürünün ötesinde yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşımın felsefî temeli, Alfred North Whitehead'in *Process and Reality* adlı eserinde geliştirdiği süreç metafiziğine dayanır. Whitehead'e göre gerçeklik, değişmez tözlerden oluşan kapalı devre bir yapı değil, tam tersine ilişkiler, olaylar ve karşılıklı etkileşimler içinde sürekli olarak oluşan bir süreçtir. Buna göre varlık, sabit bir öz olarak değil, sürekli bir oluş ve ilişki içinde anlaşılır. Whitehead bu bağlamda, klasik monoteist Tanrı tasavvurunu tarihsel ve metafizik düzeyde radikal bir eleştiriye tabi tutar ve Tanrı'yı dünyadan yalıtılmış, etkilenmez bir mutlaklık olarak düşünmeyi metafizik bağlamda problematize eder. Whitehead'e göre klasik teist düşünce, tarihsel süreç içinde farklı biçimler almasına rağmen, Tanrı'yı temelde üç model aracılığıyla kavramsallaştırmıştır: siyasal-teolojik düzlemde egemen bir hükümdar figürü; ahlâkî-teolojik düzlemde, özellikle İbrani peygamberlik geleneği ve İslam'ın yükselişiyle belirginleşen buyurgan bir yasa koyucu; metafizik düzlemde ise Aristoteles'te ifadesini bulan, ilişkiden yalıtılmış ve hareketsiz ilk neden/ilk hareket ettiren modeli (Whitehead 2021, s. 612). Bu modeller farklı bağlamlarda ortaya çıkmış olsa da ortak bir eğilim taşır: Tanrı ya iktidar, ya ahlâkî buyruk ya da soyut bir metafizik ilke çerçevesinde ifade edilir. Sonuç olarak bu düşünce figürü, Tanrı'yı dünyanın süreçlerinden, ilişkisel dokusundan ve yaratıcı çoğulluğundan koparır. Buna karşılık Whitehead'in Tanrı tasavvuru, Tanrı'yı doğası gereği iki kutuplu (bipolar) bir şekilde ele alır: ilksel/iptidai doğa (uranfängliche Natur) ve ardıl/ikincil doğa (Folgenatur). İlksel doğa, Tanrı'ya atfedilen bütün niteliklerin zamandan ve mekândan bağımsız, kavramsal bir tanımlamasını içerir. Bu boyut değişmez ve sabittir; ancak Tanrı'yı dünyanın dışında, müdahale etmeyen bir varlık olarak göstermez. Aksine, ilksel doğa, dünyadaki yaratıcı süreçlerin gerçekleşebilmesi için gerekli metafizik ve kavramsal zemini oluşturur, yani yaratıcı eylemin ön koşulunu sağlayan bir çerçeve olarak işlev görür (Whitehead 2021, s. 616-617).

İlksel doğa kavramsal ve değişmezken, ardıl doğa Tanrı'nın ilksel doğasının kavramsal temelleri ile dünyanın somut süreçlerinin etkileşimi sonucu biçimlenir ve Tanrı'nın bilinçli boyutunu temsil eder (Whitehead 2021, s. 616). Bu bağlamda Tanrı, dünyayı doğrudan dönüştürmek ve onları zorlayıcı bir egemenlikle yönetmek yerine, onu yönlendirir. Whitehead'in ifadesiyle, "Tanrı dünyayı yaratmaz, onu kurtarır; Tanrı dünyanın şairidir; doğruluk, güzellik ve iyilik vizyonu aracılığıyla dünyayı nazik bir sabırla yönlendirir" (Whitehead 2021, s. 618). Böylece Tanrı-dünya ilişkisi, zorlayıcı egemenlikten uzak, ardıl doğadaki bilinç dönüşümü ile dünya süreçlerini bütünleştiren ilişkisel bir gerçeklik olarak kavranır.

Whitehead'in süreç felsefesi, Charles Hartshorne tarafından teolojik düzlemde benimsenmiş ve *neoklasik teizm* konsepti içinde sistematize edilmiştir. Faber'ın de belirttiği üzere, Hartshorne'un çalışmaları Whitehead'in kozmolojisinin teolojik bir yorumu olarak okunabilir (Faber 2003, s. 29). Hartshorne'a göre Tanrı artık mutlak aşkın ve dünyadan kopuk bir varlık değildir; Tanrı dünyanın *varlık ilkesi, onun ruhu ve dünya Tanrı'nın cismanî bedenidir* (Faber 2003, s. 31). Bu çerçevede Tanrı-dünya ilişkisi, Tanrı'yı dünyaya uzak ve karşıt bir konuma yerleştiren tek yönlü yaratma şemasından ziyade, içkinlik içinde işleyen ilişkisel bir yapı olarak anlaşılır.

Süreç teolojisi tam da bu noktada, Tanrı'yı sürecin dışına yerleştiren klasik teist yaklaşımı reddeder. Böylece Tanrı-dünya ilişkisi tek taraflı bir nedensellik ya da egemenlik modeli olmaktan çıkarak, karşılıklı, diyalektik ve resiprok bir ilişki biçiminde düşünülür. Bu ilişkide hem Tanrı hem de dünya, kendi ilksel doğalarına yabancılaşarak yeni deneyimler edinir: gerçeklik, tam da bu karşılaşma ve dönüşüm sürecinde görünür hâle gelir.

Alevî öğretisinde Tanrı'nın yaradılışta dışavurumu, Tanrı-dünya ilişkisinin mistik, gnostik ve *yeni*-Platoncu çok katmanlı yorumları çerçevesinde ele alınır. Tam da bu noktada Alevî teolojik düşüncesi ile modern süreç teolojisi

arasında belirgin bir kesişim kümesi ortaya çıkar ki her iki yaklaşımda da Tanrı, statik ve değişmez bir özden ziyade, süreç içinde ilişkisel bir gerçeklik olarak anlaşılır.

Bu düşünce çizgisi, İslam tasavvufunda özellikle İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) sistemleştirdiği vahdet-i vücûd metafiziğiyle belirli temas noktaları taşısa da, Alevî yorumla bire bir özdeş bir zemine yerleştirilemez. Zira İbnü'l-Arabî'de Tanrı, her ne kadar varlığın asli kaynağı olarak düşünülse de, nihai anlamda mutlak aşkınlığını koruyan, ebediyen tam olarak bilinemez ve ulaşılamaz bir hakikat olarak tasavvur edilir (Schimmel 2002, s. 79). Alevî düşüncesinde ise Tanrı, yaratılmışların tümünde tecellî eden, ancak onlarla tözsel bir özdeşlik kurmayan bir varlık olarak anlaşılır; buna karşın bütünüyle erişilmez bir aşkınlık alanına da çekilmez. Bu nedenle Alevî teolojisi zaman zaman panteizmle ilişkilendirilse de, burada söz konusu olan Tanrı ile dünyanın özdeşliği değil, Tanrı'nın yaratılmışlarda görünür hâle geldiği, süreçsel ve ilişkisel bir ontolojik tasavvurdur. Bu çerçevede insân-ı kâmil, Tanrı ile bütünleşme sürecine karşılık gelir ve bu durum Alevî yorumda sıklıkla "insan Hak'ta, Hak insanda" ifadesiyle dile getirilir.

Bu yaklaşım, Alevî kozmogonisini de belirleyen emanasyoncu bir ontoloji çerçevesinde varlığın Tanrısal kaynaktan taşarak çokluk alanında tezahür ettiğine dair esnek bir düşünme zemini sunar. Bu zemin, monoteist yaratılış anlayışını dışlamaksızın, panteist ve panenteist yorumlara da açılan geniş bir teolojik-hermeneutik alan oluşturur. Bu bağlamda emanasyon öğretisi, monoteist *creatio ex nihilio* yorumunu yapısal anlamda esneterek panteist ve panenteist varlık anlayışlarına kapı aralayan temel bir unsur olarak öne çıkar.

Etimolojik kökeni Latince *emanatio* terimine uzanan emanasyon kavramı, özellikle gnostik geleneklerde Tanrısal gerçekliğin çokluk hâlinde tezahürünü açıklayan anahtar bir düşünme modeli olarak kullanılır. Emanasyon öğretisi, birlik ile çokluk arasındaki ilişkiyi "Bir" kavramı üzerinden temellendirir. Yeni-Platoncu düşüncede "Bir", her şeyin nihai kaynağı ve Tanrısal ilke olarak kavranır. Plotinos'un varlık

şemasına göre (Tornau 2001, s. 13), hiyerarşinin en üstünde yer alan “Bir”, aynı zamanda “iyi”nin de ilkesidir. “Bir”den akıl (nous/intellectus) sudur eder; akıldan ise ruh (psyche) ortaya çıkar. Bu üç ilke ya da hipostaz, birlikte asli gerçekliği oluşturur. Bunun altında duyusal olarak tecrübe edilen maddi dünya yer alırken, en alt basamakta formsuz madde bulunur; bu düzey noksanlık ve kötülükle ilişkilendirilir.

Bu düşünce yapısı, Alevîlikte özellikle Bektaşi-Alevî şiiri ve literatüründe belirgin bir biçimde görünür hâle gelir. Bu bağlamda Tanrı, varlığın birliği içinde bir yandan ilk varlık ya da asli töz olarak tasavvur edilirken, diğer yandan döngüsel bir hareket içinde kendisini tamamlayan bir süreç olarak kavranır. Bu döngü, Tanrısal özden yaratılışa doğru gerçekleşen iniş yayı (*kavs-i nüzûl*) ile yaratılıştan Tanrı ile birlik hâline yönelen yükseliş yayı (*kavs-i urûc*) üzerinden betimlenir. Böylece Tanrı’nın farklı varoluş hâlleri sistematik bir bütünlük içinde ifade edilmiş olur (bkz. Noyan Dedebaba, 2001, s. 123f). Anton Josef Dierl, bu emanasyon sürecini benzer tarzda üç aşamalı bir yapı içerisinde sistematize eder. Buna göre Tanrı, ilk aşamada henüz kendisinin bilincinde olmayan bir *ilk*-tanrı (Ur-Gott) hâlindedir. İkinci aşamada Tanrı, ilk doğasına Hegelci anlamda yabancılaşma süreçleri aracılığıyla kimlik kazanır ve “Hak” olarak adlandırılır. Üçüncü aşamada ise Hak, ilk aklı/l logosu üretir. Bu ilk logos, hem dünyanın kurucu ilkesi hem de Tanrısal nur olarak anlaşılır; insan bedeninin mikrokozmos olarak düşünülmesi nedeniyle, insanî ilksel logosla özdeş bir konumda ele alınır (Dierl 1985, s. 65-67; Gürtas 2006, s. 208).

Alevî-Bektaşi geleneğinde emanasyon öğretisi, soyut metafizik önermelerden ziyade şiirsel dil ve litürjik söylem içinde somut imgeler aracılığıyla ifade edilir. Aşağıda yer verilen dizeler, Hak ile insan arasındaki ilişkiyi süreçsel ve karşılıklı bir idrak alanı olarak görünür kılar. Bu süreçte insan, Hak’kı idrak ederek bilinç kazanırken, Hak da insan üzerinden bilinir ve tecellî eder. Böylece emanasyon, yalnızca varlığın Tanrı’dan taşması olarak değil, Tanrı ile insan arasında bilincin, kimliğin ve niteliklerin karşılıklı

olarak açığa çıktığı, dönüştüğü ve “Bir”de birleştiği bir ilişkisellik biçimi olarak düşünülür. Bu bağlamda insan, salt yaratılmış bir varlık olmaktan çıkarak tanrısal niteliklere sahip bir özne konumuna yükselir.

Cihân var olmadan ketm-i ademde

Hak ile birlikte yekdâş idim ben

Yarattı bu mülkü çünkü o demde

Yaptım tasvirini nakkâş idim ben

Anâsırdan bir libâsa büründüm

Nâr u bâd ü âb ü hâktan göründüm

Hayrü’l-beşer ile dünyaya geldim

Âdem ile bir yaş idim ben

Bektaş Çelebi (Alias Şiri, 18. Jh.)

* * *

Daha Allah ile cihân yok iken

Biz ani var edip ilân eyledik

Hak’ka hiçbir lâyık mekân yok iken

Hanemize aldık mihmân eyledik

Kendisinin henüz ismi yok idi

İsmi söyle dursun cismi yok idi

Hiçbir kıyafeti resmi yok idi

Şekil verip tıpkı insan eyledik

Edip Harabi (1900)

* * *

Kâinatın aynasıyım

Madem ki ben bir insanım

Hakkın varlık deryasıyım

Madem ki ben bir insanım

İnsan hakta hak insanda

Arıyorsan bak insanda

Hiç eksiklik yok insanda

Madem ki ben bir insanım

Aşık İsmail Daimi (1932-1983)

* * *

Hem batiniyim hem zahiriyim

Hem evvelim hem ahiriyim

Hem ben oyum hem o benim

Hem O kerim-i han benim.

Yunus Emre (1273-1321)

Bu bağlamda Dört Kapı Kırk Makâm öğretisi, insanın emanasyon süreci içinde izleyeceği ahlaki ve teolojik yönelimi sistematik biçimde yapılandıran merkezi bir çerçeve sunar. Emanasyon anlayışıyla uyumlu olarak insanın moral gelişimi, aşamalı ve yönelimsel bir süreçte ifadesini bulur. Bu sürecin telosu, insanın insân-ı kâmil olarak Hak'ta fani olması ve insan-Hak ayrımının ortadan kalktığı bir birlik hâline ulaşmasıdır.

Şeriat kapısı, insanı yasa, norm ve yaptırım düzeni içinde konumlandıran heteronom bir çerçeve sunar. Bu aşamada insan, değerini henüz kendi içsel bilinciyle değil, dışsal kurallar, ödül ve ceza mekanizmaları aracılığıyla kavrar.

İlksel onur burada mevcut olmakla birlikte, bu onur içselleştirilmiş bir etik tutum biçimini henüz kazanmış değildir, daha ziyade uyulması gereken normlar üzerinden tanınır ve ahlaki perspektif bilinç düzeyine tam anlamıyla yükselmemiştir.

Tarikat kapısı, insanın bu heteronom düzenle yetinmeyerek sorumluluk üstlenmeye başladığı aşamayı temsil eder. İkrar bu bağlamda belirleyici bir eşiğe işaret eder: İnsan, yalnızca Tanrı'ya değil, aynı zamanda topluluma karşı da sorumluluk üstlendiğini beyan eder. Rızalık ilkesiyle birlikte ahlak, bireysel bir yönelimin ötesine geçerek toplumsal bir perspektif kazanır. Karşılıklılık ve onay temelinde kurulan bir sosyal ilişki içinde insan kendi eylemlerinin öznesi olmayi öğrenir.

Marifet kapısı, üstlenilen bu sorumluluğun bilinç düzeyinde derinleştiği mertebeyi temsil eder. İnsan burada yalnızca kendisini değil, ötekini de ahlaki bir özne olarak idrak eder. *Eline, beline, diline sahip olmak* ilkesi, bireysel ahlak ile sosyal etik arasındaki geçiş noktasını oluşturur. *Yetmiş iki millete bir nazarla bakmak* öğretisi ise insan onurunu tekil bir kimlik, inanç ya da aidiyetle sınırlamaksızın evrensel bir değer olarak düşünmeyi mümkün kılar. Bu aşamada insan, onuru yalnızca kendisi için değil, başkaları için de talep eder; böylece insan onuru sosyal ilişkiler içinde dialoga dayalı kurucu bir ilke hâline gelir.

Hakikat kapısında ise süreçsel gerilimler sona erer. Bu mertebede artık diyalektik karşıtlıklar işletilmez. Insan, kendi oluş sürecinin en üst mertebesine ulaşır. İnsan-Tanrı ayrımı bu aşamada anlamını yitirir ve insan, Hak ile birlik *unio mystica* hâline erişir. İnsân-ı kâmil telosu burada yalnızca ahlaki bir yetkinleşmeye değil, aynı zamanda ontolojik bir dönüşüme de tekabül eder.

Bu çerçevede Alevî öğretisi, insan onurunu toplumsal ilişkiler içinde gerçekleşen ve yeniden üretilen bir etik yapı olarak kavramsallaştırır. Hoşgörü, rızalık ve karşılıklılık ilkeleri, yalnızca ahlaki olgunlaşmanın değil, aynı zamanda

barış etiğinin, cinsiyet eşitliği bilincinin ve doğayla kurulan ilişkide sorumluluk fikrinin de zeminini oluşturur. Böylece Alevî ahlak anlayışı, dar anlamda moral-teolojik bir sistemin ötesine geçerek, feminist teolojiye, çoğulculuk (barış) etiğine ve ekolojik sorumluluk (doğa etiği) düşüncesine açılabilen geniş bir normatif ufuk sunar.

Sonuç

Bu çalışma, Alevî perspektifinden insan onuru kavramını iki teolojik düzlemde ele alarak değerlendirmiştir: yaratılış teolojisi ve süreç (proses) teolojisi. Inceleme, insan onurunu iki boyutta tanımlamayı mümkün kılmıştır: Birincisi, Tanrı tarafından insana bahşedilen ilksel, Tanrı-kökenli, heteronom veya objektif onur, ikincisi ise, insanın ahlaki pratikleri ve toplumsal ilişkileri içinde biçimlendirdiği ikincil, subjektif onur. Bu ikili yapı, Alevî antropolojisinin klasik teist insan anlayışlarıyla hem süreklilik hem de teolojik anlamda yapısal bir mesafe içeren özgül konumunu ortaya koymak açısından belirleyici bir çerçeve sunar.

İlk aşamada, Alevî yaratılış anlatıları temel alınarak insanın Tanrı'nın şahidi ve aynası olarak yaratıldığı ve böylece ilksel bir onura sahip olduğu ortaya konmuştur. Bu onur, insana yalnızca insan olması nedeniyle Tanrı tarafından verilmiş bir değer olarak tanımlanır; sosyal süreçler aracılığıyla inşa edilmez. Bu bağlamda Tanrısal kökenli onur, mutlak ve birincil onur olarak nitelenebilir.

İkinci aşamada süreç-teolojik perspektifinde insan onuru bir oluş, bir süreç olarak ele alınmıştır. İnsan-ı kâmile ulaşma çabası, yaratılış anlatısında da örtük olarak gözlemlenebilen ve Alevi şiirinde somut bir şekilde dile getirilen emanasyon öğretisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu süreçte hem Tanrı hem insan, hakikatin açığa çıkışına iştirak eden diyalektik bir yapısallık içinde konumlanır. Böylece ne insan Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak hakikatin tamamını inşa edebilir, ne de "gizli bir hazine" olan Tanrı tek başına hakikatin tüm yönlerini açığa çıkarabilir. Böylece insanın birincil onuru, süreç içinde biçimlendirilmesi gereken ikincil

bir öznel değer olarak açığa çıkar.

Her ne kadar bu çalışmada doğrudan incelenmemiş olsa da, insan onuru Alevîlerin maruz kaldığı tarihsel haksızlıklar bağlamında ele alınması gereken diğer önemli bir boyuttur. Bu bağlamda söz konusu olan yeni bir onur türü değil, mağdur perspektifli, insan onuruna yönelik farklı bir ilişki biçimidir. Alevîlerin kimliklerinden ötürü maruz kaldığı tarihsel şiddet, onurun modern bağlamda yeniden yorumlanmasına imkân sağlamış ve feminist teoloji, ekolojik sorumluluk ile barış etiği gibi çağdaş perspektiflerin teolojik çerçevede de düşünülmesine zemin hazırlamıştır.

Sonnotlar

[1] Buyruklar ve diğer Alevi yazılı kaynaklarının Aleviliğin temel kaynakları olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususu, mevcut araştırmalarda farklı yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Bu çalışmada incelenen Buyruk metinleri, söz konusu tartışmalar bağlamında kapsamlı ve eleştirel bir çözümlemeye tabi tutulmamıştır. Bununla birlikte, Buyruk metinlerinin tamamının değilse de belirli bölümlerinin, içerik düzeyinde Alevi anlatılarıyla örtüşen unsurlar barındırdığı söylenebilir. Bu çerçevede, Buyruk metinleri ile sözlü Alevi anlatıları arasında sınırlı ve koşullu bir uyumdan söz etmek mümkündür. Çalışmada, tanrı-insan ilişkisi seçilmiş bir Buyruk örneği üzerinden ele alınmış. Buyruk metinlerine yönelik eleştirel okumalar ve metinler arası karşılaştırmalar bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Kaynakça & İleri Okumalar

Aland, Barbara. 2014. *Die Gnosis*. Stuttgart: Reclam.

Bielefeldt, Heiner. 2011. *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*. Freiburg i. Br.: Herder.

Buyruk. 2000. *Alevi İnanç-İbâdet ve Ahlâk İlkeleri*. Çev. Mehmet Yaman. Mannheim: Alevi Kültür Merkezi Dedeler

Kurulu Yayınları.

Dedebaba Noyan, Bedri. 2000. *Bütün yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. Bd. III. Ankara: Ardıç Yayınları.

Dierl, Anton Josef. 1985. *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus*. Frankfurt am Main: Dagyeli Verlag.

Faber, Roland. 2003. *Gott als Poet der Welt: Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gürtas, Haki. 2005. *Mythen und Rituale des Alevitentums: Zur Soziologie einer Glaubensgemeinschaft im Nahen Osten*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Güzelmansur, Timo. 2017. *Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten: Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht*. 2. Aufl. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Mooney, Hilary Anne-Marie, & Herbert Rommel. 2025. "Menschenwürde – begriffliche Entwicklungen aus theologischen Perspektiven." İçinde *Die Würde des Menschen: Theologische Reflexionen – fachübergreifende Perspektiven*, der. Herbert Rommel & Hilary Anne-Marie Mooney, 1-33. Paderborn: Brill/Schöning.

Rommel, Herbert. 2022. "Menschenwürde und Achtung: Ethische Begründungsdefizite im philosophischen Diskurs." *Philosophisches Jahrbuch* 129 Jg., H. 1: 6-26.

Schimmel, Annemarie. 2002. "Sufismus – Mystik im Islam." İçinde *Handbuch Islam*, der Walter M. Weiss, S. 77-83. Köln: DuMont.

Tiedemann, Paul. 2006. *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tornau, Christian (Hg.). 2001. *Plotin: Ausgewählte Schriften*. Ditzingen: Reclam.

Weber-Guskar, Eva. 2016. *Würde als Haltung: Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*. Münster: LIT Verlag.

Wetz, Franz Josef. 1998. *Die Würde der Menschen ist antastbar: Eine Provokation*. Stuttgart: Kohlhammer.

Wetz, Franz Josef. 2005. *Illusion Menschenwürde: Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart: Kohlhammer.

Wetz, Franz Josef. 2019. *Texte zur Menschenwürde*. Ditzingen: Reclam.

Yayıncı Notu: Bu yayında yer alan görüş, yorum ve veriler yalnızca ilgili yazar(lar)a aittir; Alevi Ansiklopedisi'nin, editörlerinin veya destekleyici kurumların görüşlerini zorunlu olarak yansıtmaz. Alevi Ansiklopedisi ve editörleri, içeriğin kullanımından doğabilecek sonuçlardan sorumlu değildir