

AHMET UĞUR

AHMET UĞUR

AHMET UĞUR

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE BEKTAŞİLİK

Klâsik Türk edebiyatı sahasında yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğunu metin neşri ve incelemeleri oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra neşredilmiş bir metnin tahlilinin yapıldığı çalışmalar da azımsanmayacak kadar çoktur. Özellikle de son yıllarda Arap harfli Türkçe metinlerin sayısındaki azalma araştırmacıları neşredilmiş bir metni konusundan çalışmaya yöneltmiştir.

Elinizde bulunan bu çalışma, “Klâsik Türk Edebiyatında Bektaşilik” adlı doktora tezinin gözden geçirilerek kitap biçimine getirilmiş halidir. Kitaba “Klâsik Türk Şiirinde Bektaşilik” adının verilmesinin temel sebebi terimlerin/kavramların açıklanması noktasında yararlanılan kaynakların genellikle manzum metinlerden seçilmesi dolayısıyladır. Klâsik Türk edebiyatında Bektaşiliğin yerini konu edinen müstakil bir çalışmanın bulunmaması bu kitabın özgünlüğünü oluşturmaktadır.

ISBN: 978-625-7881-86-9



paradigma akademi



9 786257 881869



KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE BEKTAŞİLİK



paradigma akademi

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE
BEKTAŞİLİK

Ahmet UĞUR



paradigma akademi

Editör: Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL

KLÁSİK TÜRK ŞİİRİNDE BEKTAŞİLİK
Ahmet UĞUR

ORCID NO: 0000-0003-2094-8133

ISBN: 978-625-7881-86-9

Sertifika No: 32427

Matbaa Sertifika No: 43370

1. Baskı

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

Tel: 0531 988 97 66

Mizanpaj: Fahri GÖKER

fahrigoker@gmail.com

Dizgi: Gürkan ULU

gurkanulu@gmail.com

Kapak Tasarım: Mehmet KARADOĞAN

Matbaa Adres:

Ofis2005 Fotokopi ve Büro Makineleri San. Tic. Ltd. Şti.

Davutpaşa Merkez Mah. YTÜ Kampüsü

Güngören / Esenler

İSTANBUL

Paradigma Akademi bir CNK Kitaplığı kuruluşudur.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığında alınan bandrol ve ISBN ile satılmaktadır.

Bandrolsüz kitap almayınız.

Paradigma Akademi – Kasım 2020



paradigma akademi

Rahmetli babam İsmail Uğur'a...

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	9
GİRİŞ.....	14

BİRİNCİ BÖLÜM

BEKTAŞİLİK TARİKATININ OLUŞUMU

1. Anadolu'da Tasavvufi Hareketlilik ve Dervişlerin Faaliyetleri..	31
2. Bektaşîliğin Doğuşu ve Teşekkülü Hakkında Çıkan Tartışmalar.....	38
3. Bektaşîlikte Tarikatlaşana Kadar Geçen Süreç	50
4. Balım Sultan Evresi.....	55
5. Şairlerin/Yazarların Bektaşî ve Bektaşîlik Algısı.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

BEKTAŞİLİĞİN İNANÇSAL TEMELLERİ

1. Eski Türk İnanışları.....	76
2. Melâmîlik	78
3. Yesevîlik	81
4. Kalenderîlik.....	83
5. Vefâîlik	85
6. Haydarîlik.....	87
7. Hurûflilik	88
8. Ahîlik.....	91
9. Babaîlik.....	95

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE BEKTAŞİLİK

Bektaşî Şairlerin Divanlarında Bektaşîlik	98
Abdâl, Abdâlân, Büdelâ.....	98
Abdâl Mûsâ	103
Âb-ı Hayât, Câvidân, Âb-ı Hızr, Çeşme-i Hayvân.....	105

Ahmed-i Muhtâr Postu	107
Âlem-i Ceberût	109
Âlem-i Lâhût	110
Âlem-i Melekût, Âlem-i Gayb	111
Âlem-i Misâl, Âlem-i Eşbâh, Araf.....	112
Âlem-i Nâsût.....	113
Ankâ, Simurg.....	114
Ârif, Kutb	116
Arş u Kürsî, Arş u Ferş.....	119
Ayne'l-Yakîn	123
Âyîn-i Cem, Bezm-i Cem.....	125
“Bâ” Noktası.....	127
Bâde, Bâde-i Kevser, Şarâb, Tolu/Dolu	129
Bâtın ve Zâhir	132
Bekâ, Bekâbillâh ve Fenâ, Fenâfillâh.....	134
Bende, Bende-i Âl-i Abâ, Bende-i Şâh, Abd	135
Berrânî.....	136
Beşler	137
Bevvâb, Bekçi	138
Bezm-i Elest, Kâlû belâ	139
Câm-ı Cem, Sâgar-ı Cem.....	140
Can ve baştan vazgeçmek/geçmek	142
Cennet, Firdevs, Adn ve Cehennem, Dûzah, Cahîm	143
Cin ve Şeytân	146
Cur'a, Cur'a-dân.....	147
Çehâr-Darb/Çâr-Darb, Tıraş.....	149
Çerâğ, Delîl, Rehber	151
Çile, Çille	154
Dâr, Ber-dâr.....	156
Dergâh, Âsitân, Hankâh, Tekye, Harâbât, Çilehâne, Zâviye .	158
Dervîş, Velî, Fukarâ.....	159
Dirlik ve Birlik.....	161

Dört Halife, Çehâr-yâr-ı Güzîn, Hulefâ-yı Râşidîn.....	163
Dört Kapı Kırk Makam	164
Düldül, Ofayr	165
Düşkün, Merdûd, Üftâde	166
Ehl-i Beyt, Âl-i Abâ, Âl ü Evlâd	168
Ene'l-Hak.....	171
Ene Medînetü'l-'İlmi ve 'Aliyyü Bâbühâ.....	172
Erenler, Ricâlü'l-Gayb, Gayb Erenler.....	173
Esrâr, Sır, Râz.....	175
Fakr, El-Fakru Fahri	177
Ferrâş, Cârcı, Süpürgeci	178
Hakke'l-Yakîn	180
Hallâc-ı Mansûr	181
Hâricî, Havâric	183
Helâl ve Harâm	185
Hel Etâ.....	186
Hırka, Aba, Nemed, Abâ-pûş, Hırka-pûş, Kabâ-pûş.....	187
Hz. Alî, Esedu'llâh, Haydar-ı Kerrâr, Şâh-ı Merdân, Murtazâ, Şîr-i Yezdân	189
Hz. Hasan, Şepper, Şibr ve Hz. Hüseyin, Şübeyr, Şeppir..	193
Hz. Hızır	195
Hz. İlyâs	197
İbrâhîm b. Edhem	198
İkrâr, Görgü, Nasîb	200
İlm-i Ledün, Ledünnî, Bâtın İlmi.....	202
İstevâ, 'Ale'l-'arş'istevâ	203
Ka'be, Beytu'llâh, Beytü'l-harâm, Ka'betu'llâh, Kible, Kible-gâh, Mihrâb.....	204
Kâbe Kavseyni Ev Ednâ	206
Kâf u Nûn, Kün, Kün Fe-kân, Kün Fe-kûn, Emr-i Kün.....	208
Kâfir	209
Kalender, Rind, Rindâne	211

Kemer-beste, Kemer-bend, Şed, Miyân-bend, Miyân-beste, Tiğ-bend.....	213
Kerbelâ, Mâtem-i Muharrem	215
Kırklar, Ashâb-ı Suffa	216
Kurbân, Tercemân.....	217
Küfr.....	219
Küntü Kenzen Mahfiyyen Fe-Halaktü'l-Halka Liya'rifûnî ...	221
Lâ Fetâ İllâ Alî Lâ Seyfe İllâ Zü'l-fikâr	222
Lahmike Lahmî Demmike Demmî Cismüke Cismî Rûhike Rûhî.....	223
Len Terânî, Len Terâ, Erînî.....	224
Levh-i Kalem, Levh, Kalem.....	225
Levh-i Mahfûz, Ümmü'l-Kitâb, Levh-i Kudret.....	226
Levlâke Levlâke Lemâ Halaktü'l-Eflâk.....	228
Mâsivâ, Sivâ, Gayr-ı Hak.....	229
Men Arefe Nefsehû Fe-Kad Arefe Rabbehû.....	230
Mengûş, Küpe, Gûşvâr.....	231
Meydân.....	233
Mi'râc, Şeb-i Mi'râc, Leyletü'l-Mi'râc, Leyle-i İsrâ.....	234
Muhib, Muhibbân	238
Musâhib.....	239
Mûtû Kable En Temûtû.....	241
Mücerred, Ehl-i Tecrîd.....	242
Münkir	244
Mürîd, Sâlik	245
Mürşid, Şeyh, Seccâdenişîn, Postnişîn, Pîr.....	246
Nefs	248
Niyâz, Dua	250
Ocak, Küre, Ocakzâde	251
On Dört Ma'sûm-ı Pâk, Çâr-deh Ma'sûm-ı Pâk	253
On İki İmam	254
On Sekiz Bin Âlem.....	255

Post	257
Râfızî, Mülhid	259
Rakkin Menşûrin	261
Seb'ü'l-Mesânî, Seb'-i Mesânî, Sûre-i Delle, Ümmü'l-Kur'ân	262
Secde, Secde-gâh	263
Seyr ü Sülûk, Yol	265
Sûfî, Sofî, Zâhid	267
Tâlib	268
Teberrâ ve Tevellâ	270
Tecellî, Tecellî-gâh	271
Teslîm Taşı, Teslîm-i tavk, Halka-i teslîm, Balım taşı, Pâlheng taşı	273
Tevbe, Afv, Tevbe-i Nasûh	275
Tevekkül	276
Üç, Üçleme, Teslîs, Allah-Muhammed-Alî	278
Vahdet ve Kesret	278
Vird, Zikir, Evrâd	280
Yedi, Yediler	281
Yezîd	282
Zülfikâr	283
SONUÇ	285
KAYNAKÇA	289
DİZİN	305

ÖN SÖZ

Klâsik Türk edebiyatı sahasında yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğunu metin neşri ve incelemeleri oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra neşredilmiş bir metnin tahlilinin yapıldığı çalışmalar da azımsanmayacak kadar çoktur. Özellikle de son yıllarda Arap harfli Türkçe metinlerin sayısındaki azalma araştırmacıları neşredilmiş bir metni konusu üzerinden çalışmaya yöneltmiştir.

Elinizde bulunan bu çalışma, “Klâsik Türk Edebiyatında Bektaşîlik” adlı doktora tezinin gözden geçirilerek kitap biçimine getirilmiş hâlidir. Kitaba “Klâsik Türk Şiirinde Bektaşîlik” adının verilmesinin temel sebebi terimlerin/kavramların açıklanması noktasında yararlanılan kaynakların genellikle manzum metinlerden seçilmesi dolayısıyladır. Klâsik Türk edebiyatında Bektaşîliğin yerini konu edinen müstakil bir çalışmanın bulunmaması bu kitabın özgünlüğünü oluşturmaktadır.

Kitabın giriş bölümünde, Anadolu’daki tasavvufi yapılanmaların oluşumları ve bu oluşumlara zemin hazırlayan etkenler hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca bu bölümde, kitabın sınırlılıkları, yararlanılan kaynaklar ve konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmalar da belirtilmiştir.

Kitapta, birinci bölümde öncelikli olarak Bektaşîlik tarikatının oluşumuna zemin hazırlayan dervişlerin faaliyetlerine değinilmiş, Bektaşîliğin doğuşu ve teşekkülü ile ilgili ortaya atılan görüşler

sıralanmıştır. Daha sonra ise Bektaşîliğin tarikat yapılanmasına kadar geçirdiği süreç ve Balım Sultan'ın Bektaşîliğe getirdiği yenilikler değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Kitabın ikinci bölümünde Bektaşîlikten etkilenmiş ya da Bektaşîliğin etkisinde kaldığı; eski Türk inanışları, Melâmîlik, Yesevîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik, Haydarîlik, Hurûfîlik, Ahîlik, Babâîlik gibi tasavvufî inançlar hakkında bilgiler verilmiştir. Açıklanmaya çalışılan terimlerin/kavramların ya da şairin/yazarın etkisinde kaldığı tasavvufî yapının belirlenebilmesi için bu bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır. .

Kitabın üçüncü bölümünde ise Alevî ve/veya Bektaşî olduğu tespit edilen şahsiyetlerin meydana getirdiği eserlerden hareketle Alevîlik ve Bektaşîliğe ait terimler/kavramlar derlenmiş, bu terimlerin/kavramların klâsik Türk şiirindeki kullanımları örneklandırılmıştır. Alevîlik ve Bektaşîlik terimleri/kavramları açıklanırken; terimin/kavramın literatürdeki kullanımı, klâsik Türk şiirinde yüklenen anlamlar, Alevî ve Bektaşî kültüründeki kullanımı şeklinde bir sıralama takip edilmiştir. Son olarak ise her açıklamadan sonra ilgili beyitler verilmiştir. Seçilen örneklerde ilgili terimler/kavramlar bold, ayetler ve hadisler ise bold-italik yazılmıştır. Ayrıca açıklaması yapılan terimin/kavramın mümkün olduğunca metinlerde geçen farklı kullanımları ve terimle/kavramla ilgili diğer kelime veya kelime grupları tırnak işareti içerisinde (“Âlem-i Gayb”, “Çâr-darb” vb. gibi) tanımlardan sonra sıralanmıştır. Bu çalışmayla birlikte aynı zamanda bir Alevî ve Bektaşî edebiyatı sözlüğü oluşturulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın konusunu bana öneren ve çalışmam için beni teşvik eden danışman hocam Prof. Dr. Tuncay Bülbül başta olmak üzere çalışmanın olgunlaşmasında katkıları bulunan Prof. Dr. Filiz Kılıç'a, Prof. Dr. Bayram Durbilmez'e, Doç. Dr. Ahmet Doğan'a ve Doç. Dr. Hakan Yalap'a teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak, bu çalışmanın tüm zahmetlerini benimle göğüsleyen, her daim yanımda durarak bana güç veren sevgili eşim Esma Uğur'a, çalışmanın yazım sürecinde dünyaya gelen oğlum Meh-

met Buğra Uğur'a ve hayatım boyunca beni ihmal etmeyen fakat tarafımdan hep ihmale uğramış rahmetli babam İsmail Uğur'a, her zaman desteğini hissettiğim annem Fatma Uğur'a ve kardeşim Abdullah Uğur'a sonsuz teşekkürlerimle.

Ahmet UĞUR

Nevşehir 2020

Orcid No: 0000-0003-2094-8133

KISALTMALAR

bk.	bakınız
c.	cilt
çev.	Çeviren
ed.	editör
G.	gazel
haz.	hazırlayan
Hz.	hazreti
K.	kaside
Koş.	koşma
Kt.	kıt'a
Mat.	matla
Mes.	mesnevî
Mev.	mevlid
Mn.	mani
Msb.	müsebbâ
Mua.	muaşşer
Muh.	muhammes
Mur.	murabba
Müf.	müfred
Müs.	müseddes
Müt.	mütessâ'
N.	nefes
R.	Rubai
OSEDAM	Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi
s.	sayı
sad.	Sadeleştiren
ss.	sayfa sayısı
Ş.	şarkı
T.C	Türkiye Cumhuriyeti
Tah.	tahmis

Tar.	tarih
Tb.	terkîb-bend
Tc.	tercî-bend
TDEKTA	Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	ve benzeri

GİRİŞ

Klâsik Türk edebiyatı, 13. ve 19. yüzyıllar arasında geniş bir coğrafyada faaliyet göstermiş, başta İslam kültürü olmak üzere Arap ve Fars edebiyatlarından etkilenmiş, kendi içerisinde yetiştirmiş olduğu özgün şairleri ve edipleri bulunan edebî bir gelenektir. Etkin olduğu dönemlerde sürekli gelişme gösteren bu edebî gelenek dairesinde farklı türlerde manzum ve mensur birçok eser kaleme alınmıştır.

Tarihî süreç içerisinde, farklı bir dini ya da inancı kabul eden toplumlar, onu kendi kültürleri ve dinî bilgileri çerçevesinde yorumlayıp yeniden biçimlendirmeyi tercih etmişlerdir. Türklerin İslamiyet’i benimsemeleri de hemen hemen aynı doğrultuda olmuştur. Türklerin kimi zaman kendi mistik inanışlarını İslamiyet’e uyarlamaları kimi zaman da kendi inanışlarına yakın olan kültürel öğeleri İslamiyet’ten alarak değiştirmeleri karmaşık bir yapı sergileyen yeni dinî inanmaları, farklı sosyal ve tasavvufî zümreleri ortaya çıkarmıştır. Anadolu’da görülen dinî oluşumların temelinde de bu durum yatmaktadır. Bir tarafta Anadolu’da var olan halk inanışları diğer tarafta ise İslamiyet’i halka anlatmaya çalışan Horasan kökenli dervişlerin İslamiyet’i yorumlama biçimlerindeki farklılıklar Anadolu’da tarikatların oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Anadolu Selçuklu Devleti’nin güçlenmesiyle birlikte Anado-

lu'da bulunan tekkelerin ve dergahların sayısında artış yaşanmış, Anadolu'ya Mısır, Irak ve Horasan'dan göç eden tasavvuf ehli dervişler yerleşmeye başlamıştır. Bu yerleşmeler Anadolu'da güçlü ve çeşitlilik arz eden tasavvufi bir hareketliliği de beraberinde getirmiştir. Anadolu'ya yerleşen dervişler Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi yönünde önemli adımlar atmışlar ve buldukları bölgelerde etkin güç konumuna gelerek örgütlenmeye gitmişlerdir.

Anadolu'ya yapılan bu göçlerin merkezinde olan dervişler, sadece fetih amaçlı hareket etmemişler, Ö. Lütfi Barkan'ın da belirttiği gibi tam anlamıyla bir "kolonizatör" rolü üstlenerek Anadolu halkını İslamlaştırma doğrultusunda faaliyetlerde bulunmuşlardır (Barkan, 1975: 29). Ayrıca, gaza ve cihat anlayışından farklı olarak Moğol baskısı sonucunda Anadolu'ya İran, Irak ve Kuzey Afrika'dan da çeşitli kültürel göçler yaşanmıştır.

Anadolu'da Müslüman-Türk kültürünün etkilerinin görülmesi 11. yüzyıldan başlayıp 13. yüzyıla kadar uzanır. Bu yüzyıldan itibaren Anadolu'da bulunan mevcut kültürlerle Türk kültürünün karşılaşması/etkileşimi neticesinde "Anadolu Türk tarihi" diyebileceğimiz bir döneme geçilmiş ve bugünkü Anadolu kültürünün temelleri atılmıştır (Şeker, 2005: 29; Baskıcı, 2016: 9). Anadolu'da, İslamiyetin de etkisiyle ortaya çıkan ve daha çok medrese âlimleri vasıtasıyla köy çevrelerinde halk tasavvufu biçiminde kendine uygun bir yayılma ortamı bulan tasavvufi fikirler, çeşitli tarikatlara mensup olan ve kendilerine "dede" ya da "baba" unvanı verilen kişiler aracılığıyla halk arasında anlatılagelmiştir.

Türklerin Anadolu'ya akınlar düzenlemesi ve İslamiyet'in Horasan coğrafyasından gelen dervişler aracılığıyla halka anlatılması Anadolu'da çeşitli tasavvufi yapılanmaları ortaya çıkarmıştır. Ünver Günay ve Vehbi Ecer, Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin Alparslan'ın 26 Ağustos 1071 Malazgirt zaferiyle birlikte başladığını, Sünnilik, Şîilik ve Sûfîlik etrafında gerçekleştiğini belirtir (1999: 152). Anadolu'nun tasavvufi oluşum ve gelişim süreci konusunda ortaya atılan görüşlerin hemen hemen

büyük bir çoğunluğu da Türklerin Malazgirt zaferi ile Anadolu'ya akınlar düzenlemesi ve Moğol istilasının göçler üzerindeki etkisi etrafında birleşmektedir.

Anadolu'da meydana gelen dinî oluşumlar ve tasavvufî etkinlikler hakkında çalışmaları bulunan araştırmacılardan Ünver Günay ve Vehbi Ecer, Anadolu'ya göç eden Oğuzlar arasında İslamiyet'i halka anlatacak yetkinlikte müderris ve kadı gibi yetişmiş din âlimleri bulunmadığından dolayı İran ve Horasan'dan gelen din adamları aracılığıyla İslamiyet'in Türkler arasında Anadolu coğrafyasında yayıldığı görüşünü savunmaktadırlar (1999: 156). İran ve Horasan'dan gelen dervişlerin Anadolu'da etkin rol oynamalarının asıl sebebi; Türklerin İslamiyet'le sonradan tanışmaları ve Horasan coğrafyasında henüz belirli bir yetkinliğe ulaşamamış olan tasavvufî ve dinî oluşumların varlığıdır. Anadolu topraklarında bulunan farklı dinî oluşumların etkileşimi zaten şekillenmekte olan Türk dinî hayatı ve kültürü üzerinde etkili olmuş ve tarikatlaşma yolunda ilk adımlar atılmıştır.

Yukarıda bahsedilen dinî etkileşimlerinden farklı olarak Türklerin İslamiyet'i benimsemeden önce, dinî tarihleri içerisinde çeşitli mistik değerleri barındıran Budizm, Şamanizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Müsevîlik ve Hristiyanlık gibi dinlere ve inanışlara meyletmeleri de Anadolu'da çeşitli tasavvufî oluşumların ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Kısacası Anadolu'da etkin olan tasavvufî oluşumların çeşitliliğinin sebebi olarak eski Türk geleneklerinin barındırdığı mistik unsurlarla, İslam tasavvufunun mistik unsurlarının benzerliğinin olması; İslamiyet'ten önce Türklerin benimsedikleri Budizm, Şamanizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Müsevîlik ve Hristiyanlık gibi dinlerin kültürel kalıntıları ve İslamiyet'in belirli bir olgunluğa ulaştıktan sonra Türkler arasında yayılması gösterilebilir.

"Klâsik Türk Şiirinde Bektaşilik" adını taşıyan bu çalışma, Türk kültürünün önemli bir parçası olan Bektaşiliğin klâsik Türk şiirindeki yerini konu edinmektedir. Anadolu'ya yapılan göçler vasıtasıyla Anadolu topraklarında zuhur eden tasavvufî zümreler

ve bu zümrelerin Anadolu'daki takipçilerinin meydana getirdiği edebî eserlerin incelenmesi kitabın en temel problemini oluşturmaktadır.

Bütün dinî oluşumlarda olduğu gibi Bektaşîlik tarikatı da tarikat yapısına bürünene kadar birçok dinî ve kültürel etkide kalmıştır. Hatta bu durum sebebiyle Bektaşîlik; Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik, Râfızîlik, Haydarîlik gibi farklı dinî yapıların içerisine dahil edilmiştir. Bu farklı inanışların Bektaşîlik tarikatı üzerindeki etkilerinin ortaya konulabilmesi için Bektaşîliğin tarikatlaşana kadar geçen süreçteki durumunun yanı sıra Balım Sultan tarafından tarikata getirilen yeniliklerin de değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bilindiği gibi bazı şairler/yazarlar gerek eserlerinde kullandıkları ifadelerden ve gerekse tasavvufa bakış açılarından dolayı Hurûfî veya Bektaşî ya da her ikisini birden kapsayacak biçimde Hurûfî-Bektaşî gibi bir kalıba sokulmaya çalışılmıştır. Aslında bu karışıklığın altında Anadolu'da faaliyet gösteren tarikat yapılarının kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılamaması yatmaktadır. Bu sebeple de Bektaşîliğin inançsal boyutuna etki eden Melâmîlik, Yesevîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik, Haydarîlik, Hurûfîlik, Ahîlik ve Babaîlik gibi tarikatların ve çeşitli dinî inanmaların birbirlerine olan etkilerinin ele alınması çalışmanın üzerinde durulması gereken konularından biri hâline gelmiştir. Ancak bu tarikatların yapısı ortaya konulabilirse Bektaşîliğe olan etkileri ve dolayısıyla da Bektaşî şairlerin/yazarların eserlerinde hangi dinî inanmaların etkisinde kaldıkları ortaya çıkarılabilecektir.

Kitabın sınırlılıklarını, Alevî ve/veya Bektaşî şairlerden; Nesîmî Divanı, Yetîmî Divanı, Caferî Baba Divanı, Şâh Hatâyî Divanı, Usûlî Divanı, Hayretî Divanı, Misâlî Divanı, Muhyiddîn Abdâl Divanı, Vîrânî Divanı, Arşî Divanı, Bosnalı Vahdetî Divanı, Peşteli Hisâlî Divanı, Azbî Baba Divanı, Selâmî Divanı, Gurbî Divanı, Bandırılmazâde Hâşim Baba Divanı, Behrî Divanı, Ahmed Tâlib İrşâdî Divanı, Sıdkî Baba Divanı, Benderli Cesârî Divanı, Edîb Harâbî Divanı, Fennî Divanı, Hâmî Divanı, Kadîmî

Divanı, Mustafâ Refik Divanı, Racûlî Divanı, Sâcid Divanı, Sâfi Baba Divanı, Şeyh Hasan Haydar Divanı, Turâbî Divanı ve Mehmed Alî Hilmî Dede-baba Divanı oluşturmaktadır. Bu divanlar Alevîlik ve Bektaşîlik terimleri/kavramları doğrultusunda incelenmiştir.

Terimlerin/kavramların tespiti ve açıklanmasında yukarıdaki divanların yanı sıra Alevî ve Bektaşî çevreyle ilgili tarihî ve kültürel bilgiler verdiklerinden dolayı *Menâkıbü'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Ünsîyye*, *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan*, *Velâyetnâme-i Kaygusuz Abdâl*, *Velâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*, *Velâyetnâme-i Otman Baba*, *Velâyetnâme-i Seyyid Alî Sultan*, *Velâyetnâme-i Sultan Şücâaddîn*, *Velâyetnâme-i Koyun Baba*, *Demir Baba Velâyetnâmesi* ve *Menâkıb-ı Velî Baba* incelenmiştir. Ayrıca kitapta yukarıdaki kaynaklara ek olarak Alevîler ve Bektaşîler hakkında çeşitli bilgilerin bulunduğu, *İmâm Cafer-i Sâdik Buyruğu*, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, *Âşıkpaşazâde Tarihi* ve *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* isimli eserler de değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Alevî ve Bektaşî zümrelerin temel kaynakları diyebileceğimiz eserler, 15. yüzyıldan itibaren yazıya geçirilmeye başlanmış olup mistik bir edebiyatın ürünleridir. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, Hacı Bektaş'ın vefatından yaklaşık 200 yıl sonra kaleme alınmış, Hacı Bektaş Velî ananesinin mensuplarınca ağızdan ağıza dolaşan bir eserdir. Bu eserden hareketle, dinî ilimlerde kendisini yetiştirmiş olan Hacı Bektaş'ın, Arapça, Farsça ve Türkçe bildiği, her üç dilde de yazılmış eserlerinin olduğu bilinmektedir. Bilinen eserleri arasında Besmele Şerhi, Makâlât, Fatihâ Suresi, Kitabu'l-Fevâid, Şathiyat ve Nasihatnâmeler sayılabilir. Adı geçen eserler ona mâl edilmiş olsa da onun tarafından yazılıp yazılmadığı ile ilgili tereddütler hâlâ devam etmektedir. Araştırmacılar arasındaki genel kanı ise söz konusu eserlerin onun vefatından belli bir süre sonra takipçileri aracılığıyla yazıldığı yönündedir (Üzüm, 2004: 13, 31).

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili yapılan ilk çalışmalar genellikle

Alevîlik ve Bektaşîliğin kökenleri hakkında olmuştur. Yapılan her çalışmanın alana katkısı inkar edilemez. Ancak gerek kaynak yetersizliğinden ve gerekse Alevîlik ve Bektaşîliğin içerisine dahil edilen gerekli gereksiz inanışların etkilerinden dolayı Alevîlik ve Bektaşîlik taraflı bir bakış açısıyla ele alınıp bu yönde anlatılmıştır. Bu durumun sebeplerinden biri de Alevî ve Bektaşî kültürüne ait kültürel değerlerinin daha çok “sözlü kültür” ortamında icra edilmesi yatmaktadır. Özellikle “kitabî kültür”le birlikte Alevî ve Bektaşî kültürünün esasları yazıya geçirilmeye başlanmış ve bu konuda birçok özgün eser yazılmıştır. Son yapılan çalışmalarda da bu yazılardan yararlanıldığı için daha doğru ve güvenilir bilgiler verilmektedir (Kutlu, 2006: 73, 158, 191; Üzüm, 2004: 7-12; Yörükân, 2006: 50; Ersal, 2016: 11-12; Zelyut, 1992: 15; Yıldırım, 2018: 61, 75).

Konargöçer bir hayat tarzını benimseyen Türk boyları, İslamiyetin ruh dünyasını Ahmet Yesevî, Yûnus Emre, Hacı Bektaş Velî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi halk arasında saygınlığı kazanmış velilerin hikmetli sözlerinden öğrenmişlerdir. Bu hikmetli sözler sözlü kültür ortamında; şairler ve yazarlar vasıtasıyla da nesilden nesile aktarılmıştır.

Tarih yazıcılığının gelişmesiyle paralel olarak sözlü kültür yerini kitabî kültüre bırakmaya başlamış, gerek klâsik Türk edebiyatı ve gerekse Türk halk edebiyatı alanında çeşitli eserler yazıya aktarılmıştır. Her ne kadar kitabî kültür ortamı gelişme gösterse de Alevîlik ve Bektaşîliğe ait yazılı eserler noktasında pek bir gelişme olduğu söylenemez. Ancak, 15. yüzyıldan itibaren dervişlerin yaşam hikâyelerinin olağanüstü bir şekilde yer verildiği menâkıbnâmeler/velâyetnâmeler ve yine Alevî-Bektaşî geleneği hakkında çeşitli bilgilerin bulunduğu buyruk metinleri Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili değerli kaynaklardandır. Menâkıbnâmelerden ve buyruk metinlerinden edinilen bilgilerin işlevselliği göz önüne alındığında önemli tarihî vesikalar oldukları da görülecektir.

Alevî ve Bektaşî çevreye mensup şairler, istisnalar dışında inanışlarına ait kültürel unsurları sözlü kültür yoluyla sonraki ku-

şaklara aktarmaya çalışmışlardır. Bektaşîliğin kaynakları niteliğindeki eserler ise, isnat edilen şahısların ölümlerinden sonra ya öğrencileri ya da tarikat mensupları tarafından kaleme alınmıştır. Hacı Bektaş Velî'nin yaşamı ve tarikatı hakkında önemli bilgileri ihtivâ eden *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'nin, Hacı Bektaş'ın vefatından uzun bir süre sonra yazıya geçirilmesi bunun bir kanıtıdır. Aradan geçen süre zarfında ise eserlerin içeriğinde gerek şifâhî gelenekten ve gerekse de bu eserleri kaleme alanların şahsî tasarruflarından kaynaklanan değişiklikler meydana gelmiştir. Eserlerin yazıya geçirilmesi sürecindeki bu boşluk sebebiyle de yüzyıllar boyunca Alevîler ve Bektaşîlerle ilgili yerli yersiz birçok malzeme üretilmiş ve çoğu zaman da bunun neticesinde geleniğın mensuplarının aleyhine sonuçlar ortaya çıkmıştır. Yazılı kaynaklarda görülen bu durum beraberinde birtakım problemleri de doğurmuştur.

Alevîlik ve Bektaşîliğin menâkıbnâmelerden sonra en çok rağbet gören yazılı kaynaklarından olan buyruklar, belli bir anlayış çerçevesinde toplumun dinî teşkilatlanmasını sağlayan, başka bir ifadeyle Alevî ve Bektaşî öğretilerinin adap ve erkanını konu edinen eserlerdir. Tarihi süreç içerisinde Alevî ve Bektaşî topluluklar, kendi geleneklerine göre küçük tasarruflarda bulunarak buyruk metinlerini biçimlendirip muhafaza etmişlerdir. Geçmişte sadece ocağa mensup kimselerde bulunan bu eserler, kimi ocaklarda kaybolmuş, kimilerinde ise bazı farklılıklarla istinsâh edilmiştir. İlyas Üzüm'e göre dedelerin "Yol"un ilkelerini bilmeleri, mensuplarının da "teşkilat yapısı"ni fiilen uygulamaları, bu tarz yazılmış eserlerin yazılı versiyonlarının yeterince muhafaza edilememesine sebebiyet vermiştir. Ayrıca, Safevî propagandacılarının hangi oymaklara ulaştığı, bunların oymak yapısı, oymakların kendilerine intikal eden buyruklara karşı zaman içinde takındıkları tavır, eserin kuşaktan kuşağa geçiş serüveni gibi bilinmesi güç olan hususlar dikkate alındığında, eserle ilgili nihaî bilgilerin sanıldığıının aksine rahatlıkla ortaya konulamayacağıının anlaşılabilirliği, bütün bunlar göz önüne alındığında ise, "otantik bir

buyruk metni” ortaya koymanın zorluğu bulunmaktadır (2004: 124). Eserlerde meydana gelen bu değişimler, özellikle Alevî ve Bektaşî adap ve erkanına yer veren buyruk metinlerinde olunca, eserin güvenilirliği gibi bir problemi de beraberinde getirmiştir.

Eserlerde görülen bir diğer problem ve eksiklik ise, neşredilen metinlerin sadece belirli yönlerinin öne çıkarılması ve geri kalan kısımlarının kasıtlı veya kasıtsız olarak göz ardı edilmesidir. Ahmet Yaşar Ocak’ın menâkıbnâmeler üzerinden Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında yaptığı *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* isimli çalışması alana fazlasıyla katkı sağlamış olsa da eserde, sadece İslamiyet öncesi motifler gösterilmeye çalışıldığı için araştırma sınırlı kalmış, Alevî ve Bektaşî kültürü içerisindeki İslamî unsurlar hesaba katılmamıştır (Üzüm, 2004: 13). Benzer bir durum klâsik Türk edebiyatı sahasında yapılan Bektaşî şairlerin divan incelemelerinde de görülmektedir. Çalışmalar genellikle metin tenkidi biçiminde yapılmış ya da tek bir nüshadan hareketle sadece eserin çeviri yazısının verilmesiyle yetinilmiştir. İçerisinde geçen Alevîliğe ve Bektaşîliğe ait dinî ve kültürel terimler/kavramlar ya göz ardı edilmiş ya da üstün körü geçilmiştir.

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili ortaya atılan tezlerin büyük bir çoğunluğu M. Fuad Köprülü’nün çalışmaları etrafında şekillenmiştir. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli çalışmasında, Ahmed Yesevî’nin hayatı ve diğer dinî oluşumlara etkileri ile Yûnus Emre’nin tasavvufî düşüncesinin Türk kültür tarihine olan etkilerinden ve takipçilerinden bahseder. Eserde, Anadolu Türk tasavvuf edebiyatı hakkında geniş bilgilere yer verilmektedir. Köprülü’nün bir diğer çalışması F. Babinger’le hazırladığı *Anadolu’da İslâmiyet* başlığını taşımaktadır. Bu çalışma, Köprülü’nün *Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*’nda yayınlanan yazı dizilerinin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Kitapta, Anadolu’ya yapılan akınlarla birlikte Anadolu’nun İslamlaşma süreci değerlendirilmiş ve Anadolu’daki tasavvufî oluşumlar hakkında bilgiler verilmiştir.

Türkiye’de Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili ilk çalışmalardan biri

Baha Said'e aittir. Baha Said'in muhtelif dergilerdeki çalışmaları; "Tasavvuf ve Hür Mezhepler", "Eski Türkiye'de İş Teşkilatı/İttihat ve Terakki Tarafından Evvelce Ankara ve Havalisinde Yapılan Tetkikata Göre Ahilere Dair Elde Edilmiş Olan Malûmat-I", "Eski Türkiye'de İş Teşkilatı-II", "Eski Türkiye'de İş Teşkilatı/Esnaf Arasında Şed Kuşanmak", "Kadınların Tasdikleri", "Ketebe Hümet", "Esnaf Beyninde Ceza-III", "Eski Türkiye'de İş Teşkilatı/Kavaf, Dikici, Bostancı ve Bu Kollar Arasında Teşkilat-IV", "Ehl-i Hak ve Atam Gök, Anam Yer", "Anadolu'da İçtimâi Zümreler ve Anadolu İçtimâiyâtı", "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler-I, II, III, IV, V, VI", "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İçtimâi Alevîlik", "Sûfiyân Süreği/Kızılbaş Meydânı", "Sûfiyân Süreği- Kızılbaş Süreğinde Düşkünlük", "Anadolu'da Alevî Zümreleri/Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Yatır Süreği", "Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Mezheplerinin Sırları", "Gizli Mabetlerden: Bektaşiler I/Bâtıniler", "Bâtınilerin Çöküşü, Babaîler, Ahîler, Mevlevîler-Hacı Bektaş Velî ve Muâsırları", "Bektaşiler II/Ahîler, Babaîler-Türk Dili Hakkında İlk Resmî Emir, Suluca Karahöyük", "Hacı Bektaş ve Kadıncık Ana", "İlk Nasıpları Bal ve Yoğurt", "Dört Kapı ve Erkânı", "Fütüvvet Erkânı", "Bektaşiler III: Şeyh Safiyüddîn Erdebilî-On İki İmam-Cüneyd, Haydar, Şâh İsmâîl-Yavuz Sultan Selim-Balım Sultan Erkânı", "Celâlîler", "Şah Kalender", "Bektaşî Felsefesi" başlıklarından oluşmaktadır (Görkem, 2000: VIII-IX).

Besim Atalay'ın *Bektaşilik ve Edebiyatı* adlı eseri Alevîlik ve Bektaşilikle ilgili yapılan ilk çalışmalardan olup eserde Bektaşilik "Tahtacılar", "Çepniler", "Köy Bektaşileri", "Abdâllar", "Mücerredler" başlıkları altında ele alınmıştır. Ayrıca Bektaşiliğin, Hurûflik, Şamanizm ve Âdemperestlikle ilişkisi açıklanmış, ayin ve erkanı üzerinde durulmuştur. "Bektaşî Edebiyatı" başlığı altında ise Alevîlik ve Bektaşiliğe mensup şairlerin nefeslerine yer verilmiştir.

Alevîlik ve Bektaşilikle ilgili önemli bir diğer çalışma, Hasluc'un çeşitli makalelerinin çevirisinden oluşan *Bektaşilik Tet-*

kikleri isimli eseridir. Ragıp Hulûsî tarafından çevrilen çalışmada, Bektaşîlerin coğrafi dağılımları hakkında bilgiler verildikten sonra Bektaşîlikle ilgili kavramlardan Ahmed Yesevî, on iki imam inancı, kırklar, Sarı Saltık vb. üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserde, Bektaşîliğin Sünnîlikle ve Hristiyanlıkla olan ilişkisi de değerlendirilmiştir.

John Kingsley Birge'nin asıl adı *The Bektashi Order or Der-vishes* olan ve Türkçe'ye Reha Çamuroğlu tarafından *Bektaşîlik Tarihi* adıyla çevrilen kitabı da Bektaşîlik hakkında önemli bilgiler veren eserlerdendir. Eserde, Bektaşîlik üç döneme ayrılarak incelenmiştir. Bektaşîliğin ilk dönemi, 13. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufî yapılarla birlikte Hacı Bektaş Veli'nin alındığı; ikinci dönemi, Balım Sultan'ın katkıları ve Hurûfî etkilerin görülmeye başladığı; üçüncü dönemi ise Bektaşîliğin kaldırılmasından sonrasını içine alan dönem şeklinde bir dönemlendirme yapılmıştır. İki kısım üzere tertip edilen eserin birinci kısmında Bektaşîliğin kurumsallaşması, âdetleri ve inanç esasları üzerinde durulmuş, Bektaşîliğin Hristiyanlık, Sünnî İslam, Şamanizm, Yeni Platonculuk, Şiîlik ve Yeni Eflatunculuk gibi başka inançlarla ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci kısmında ise Bektaşîlikle ilgili yapılan çalışmalar hakkında genel bilgiler verilmiştir.

Alevî ve Bektaşî şairlerin şiirlerinden örneklerin bulunduğu antoloji niteliğinde eserlerden biri Sadettin Nüzhet Ergun'un *Bektaşî Şairleri* isimli eseridir. Eser, ilk olarak 1930 yılında İstanbul Devlet Matbaası'nda basılmıştır. Ergun çalışmasını genişleterek *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* isimli başka bir kitap daha çıkarmıştır. Kitapta, Yûnus Emre'den başlayarak 13. yüzyıldan 16. yüzyılın sonuna kadar olan zaman dilimi içinde yaşamış 52 şair hakkında bilgiye ve bu şairlerin nefeslerine yer verilmiştir. Çalışmanın üçüncü cildinin adı ise *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri* adını taşımaktadır. Burada da 17. ve 19. yüzyıllar arasında yaşamış 57 şairin hayatı ve nefeslerinden örnekler bulunmaktadır.

Bektaşîlik hakkındaki bir diğer çalışma, M. Tevfik Oytan'ın *Bektaşîliğin İç Yüzü* isimli eseridir. Kitap, beş kısımdan oluşmak-

tadır. Birinci kısımda Güvenç Abdâl'ın nefeslerinde hareketle Bektaşilik hakkında bilgiler; ikinci kısımda postnişin Pir Mehmed Dede ile şair Ali İlhâmî'nin şiirleri; üçüncü kısımda destan metinleri; dördüncü kısımda Bektaşî ayinlerinde okunan gazeller ve nefesler; beşinci kısımda ise mâtem-i Muharrem'de okunan mersiyeler bulunmaktadır.

Türkiye'de tasavvufi zümreler hakkında birçok çalışması bulunan araştırmacıların birisi de Abdülbaki Gölpınarlı'dır. Gölpınarlı *Alevî-Bektaşî Nefesleri* isimli çalışmasında Alevî ve Bektaşî edebiyatı hakkında önemli bilgiler verdikten sonra, Alevî ve Bektaşî olarak nitelendirdiği şairlerin hayatı ve şiirlerinden örnekleri sıralamıştır. Eser bu yönüyle bir Alevî ve Bektaşî şiir antolojisi özelliği taşımaktadır. Gölpınarlı'nın diğer eseri, *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme"* adını taşımaktadır. Eserde, Hacı Bektaş Velî'nin menâkıbnâmesi hakkındaki bilgilerden sonra vilâyetnâmenin metnine yer verilmiştir.

Alevîlik ve Bektaşilikle ilgili bir başka antoloji çalışması, *Bektaşî Gülleri* isimli eserdir. Cahit Öztelli çalışmasında Alevîlik ve Bektaşilikte önemli bir yere sahip olan Hz. Alî, on iki imam, Kerbelâ, pir-mürşid, tarikata bağlılık, ahlâk, menkıbeler-efsaneler vb. gibi konularda yazılmış şiirlere ayrı başlıklar altında yer vermiştir.

Cavit Sunar'ın *Melâmîlik ve Bektaşîlik* isimli kitabı, Melâmîliğin Bektaşilikle olan ilgisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Eserde, Melâmîlik ve Bektaşîlik hakkında bilgiler verildikten sonra birbirlerine olan etkileri açıklanmaya çalışılmıştır.

Alevîlik ve Bektaşilikle ilgili önemli bilgiler içeren eserlerden biri de Mehmet Eröz'ün *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik* isimli kitabıdır. Eserde, Alevîlik, Şîilik, Bâtınîlik, hulûl, sudur, tecessüd, tenâsüh gibi terimler açıklandıktan sonra Bektaşîliğin etkilendiği tasavvufî akımlar hakkında bilgiler verilmiştir. Genel hatlarıyla eserde, Bektaşîlik öğretilerinin temeli eski Türk dinî inanışlarına dayandırılmaya çalışılmıştır. Eröz'ün bir diğer çalışması *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik-Bektaşîlik* ismini taşımaktadır. Bu eserinde de Eröz, Bektaşîliğin eski Türk inanışlarıyla

la olan benzerliklerine değinmiştir.

Alevîlik ve Bektaşîlikle birlikte diğer tasavvufî yapılanmaları araştıran araştırmacılardan biri de Ahmet Yaşar Ocak'tır. Ocak'ın *Babaîler İsyanı (Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)* adlı çalışması, Babaî isyanının sebepleri, Babaîlerin sosyal tabanı, Baba Resûl ve isyanın sonuçları hakkındadır. Ocak'ın eseri Babaîlerle Bektaşîlerin ilişkisi hakkında verdiği bilgiler bakımından değerlidir. Ocak'a göre Alevîlik ve Bektaşîlik, Babaî kökenlidir ve bu isyanın bastırılmasından sonra Türkmen babaları etrafında şekillenmiştir. Ocak'ın bir diğer yayını, *Türk Sûfliğine Bakışlar* isimli çalışmadır. Ocak, bu çalışmasında Ahmed Yesevî, Mevlânâ ve Hacı Bektaş Velî ile birlikte Ahîlik ve Alevîlik-Bektaşîlik hakkındaki değerlendirmelerine yer vermiştir. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* isimli çalışmasında ise Ocak, Bektaşîliğe etki etmiş olan Kalenderîlikten ve Kalenderî dervişlerin Anadolu'daki faaliyetlerinden bahseder. Kalenderîliğin ortaya çıkışından itibaren ele alan Ocak, Kalenderîliğin diğer dinî oluşumlarla olan ilişkilerini de değerlendirir. Yazar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıl)* isimli çalışmasında, “zındık” ve “mülhid” olarak değerlendirdiği şahsiyetler üzerinden Anadolu'daki tarikatlar ve inanışları hakkında bilgiler verir. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* isimli çalışmasında ise, “Bektaşî Menâkıbnâmeleri” olarak adlandırdığı menâkıbnâmelerden hareketle Bektaşîliğin inançsal kökenlerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında önemli bilgilerin verildiği eserlerden biri de Ethem Ruhi Fığlalı'nın *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik* isimli eseridir. Eserde, İslam'da ilk siyasî olaylar hakkında bilgiler verildikten sonra, “Anadolu'da İslamiyet” başlığı altında Yesevîlik, Ahîlik ve Babaîler konusuna değinilmiştir. Eserin ikinci bölümünde Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik, üçüncü bölümünde Alevî ve Bektaşî öğretisinde sıklıkla yer verilen kavramlar hakkında bilgiler verilmiştir. Dördüncü bölüm ise Alevî

adap ve erkanı hakkındadır. Fığlalı'nın bir diğer kitabı *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibarıyla Alevilik-Bektaşilik*'tir. Eserde, eski Türk inanışları hakkında bilgiler verilmiş olup Alevî ve Bektaşî inancıyla olan benzerlikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fığlalı'nın Mehmet Aydın'la birlikte hazırladığı *Millî Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Velî* ismini taşıyan çalışması ise tamamıyla Hacı Bektaş Velî'nin hayatı ve eserleriyle ilgilidir. Ayrıca çalışmada Hacı Bektaş'ın dinî yönü de ele alınmıştır.

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili bir diğer çalışma, Yaşar Nuri Öztürk'ün *Tarihi Boyunca Bektaşilik* isimli eseridir. Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bektaşîliğin kaynakları değerlendirilmiştir. İkinci bölüm Bektaşîliğin ilk dönemleri hakkındadır. Bu bölümde Hacı Bektaş ve halifeleri hakkında bilgiler verilmiştir. Eserin üçüncü bölümü Yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra Bektaşîlerin faaliyetleriyle ilgilidir. Dördüncü bölüm ise "Günümüzde Bektaşîlik" adını taşımakta olup Bektaşîliğin usul ve erkanına yer verilmiştir.

İrene Melikoff'un Alevîlik ve Bektaşîlik ile ilgili yazılarının bir araya getirildiği *Uyur İdik Uyardılar* adını taşıyan kitap da Alevî ve Bektaşî geleneği hakkında önemli bilgilerin bulunduğu çalışmalardan biridir. Eserde, Bektaşîlik tarikatı ve ona bağlı zümreler, Alevîliğin temelleri, Kızılbaş kavramı, Ahmed Yesevî, Hurûfîlik vb. gibi konular hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca eserde Bektaşîlik, farklı inançların karışımından meydana gelmiş bir tarikat olarak değerlendirilmektedir. İrene Melikoff'un bir diğer çalışması, Turan Alptekin'in Fransızca'dan çevirdiği *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe* isimli kitabıdır. Eserde, yazarın Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili düşünceleri yer almaktadır.

Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında çalışması bulunan ve bir Bektaşî Dede babası olan Bedri Noyan'ın kitabının adı *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*'tir. Noyan, eserini 9 cilt üzerine tertip etmiştir. Eserde, Alevî ve Bektaşî erkanlarından Bektaşîlik ahlâkına kadar Alevîlik ve Bektaşîlik bütün yönleriyle ele alınmıştır.

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili çalışmaları bulunan Filiz Kılıç,

Alevîlik ve Bektaşîlikte Yedi Ulu Ozan isimli kitabında, Seyyid Nesimî (ö. 1404-05), Hatâyî (ö. 1574), Fuzûlî (ö. 1556), Pir Sultan Abdâl (ö. ?), Kul Himmet (ö. ?), Yemînî (ö. ?) ve Vîrânî (ö. ?)'nin hayatı, edebî kişiliği ve şiirlerinden örnekler vermiştir. Kılıç'ın konuyla ilgili bir diğer çalışması, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül'le birlikte hazırladığı *Otman Baba Velâyetnâmesi*'dir. Eserde menâkıbnâmeler hakkında bilgilerden sonra tenkitli metne yer verilmiştir. Yazarın, bir diğer velâyetnâme çalışması ise Tuncay Bülbül'le hazırladığı *Demir Baba Velâyetnâmesi*'dir. Yazarın, Alevîlik ve Bektaşîliğin tarihî gelişimi ve ritüelleriyle ilgili kitabı *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevîlik ve Bektaşîlik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihî Süreç)* isimli çalışması, Coşkun Kökel ve Tuncay Bülbül'le birlikte hazırlanmıştır. Eserde, Horasan tasavvuf geleneği ve Anadolu'ya yansımaları hakkında bilgiler verildikten sonra, Alevîliğin ve Bektaşîliğin inanç pratikleri sıralanmıştır.

Fahri Maden'in *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları* isimli çalışması, Bektaşîliğin kaldırıldıktan sonrası hakkında önemli bilgiler veren eserlerdendir. Eserde, Bektaşîlerin maruz kaldıkları yaptırımlara, devletin Bektaşîlere karşı aldığı tedbirlere ve tekkelerin faaliyetlerine değinilmiştir.

Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç esaslarıyla ilgili çalışmalardan biri de Sıddık Korkmaz'ın *Alevîlik-Bektaşîlik Geleneği ve İslâm* isimli çalışmasıdır. Eserde, Türkiye'deki mezhepler hakkında bilgilerden sonra Alevîlik ve Bektaşîliğin İslam inancıyla olan benzerlikleri değerlendirilmiştir. Eserin son bölümü ise Alevîlik ve Bektaşîliğin güncel sorunları hakkındadır.

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili bir diğer çalışma Mehmet Ersal'ın Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nden çıkan *Veli Baba Sultan Ocağı* isimli çalışmasıdır. Ersal'ın çalışmasında, Veli Baba Ocağı hakkında bilgilerden sonra, ocakta görülen dinî uygulamalara yer verilmiştir. Eserin üçüncü bölümünde ise Veli Baba Sultan Ocağı'na ait bir Ahitnâme bulunmaktadır. Mehmet Ersal'ın Alevîlik ve Bektaşîlik konusundaki bir diğer çalışması, editörlüğünü de

üstlendiği *Balkanlarda Alevilik-Bektaşilik* isimli kitabıdır. Çorlu Belediyesi Yayınları arasından çıkan kitapta Alevilik ve Bektaşilikle ilgili yazılmış makaleler vardır. Ersal, *Alevilik (Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-)* isimli çalışmasında, Alevî terimini/kavramını tanımladıktan sonra, Alevîlikle ilgili olan Yesevîlik, Bektaşî, Kızılbaş gibi terimlerin/kavramların da tanımına yer vermiş, Alevî inanç sisteminde “ocak” terimini/kavramını değerlendirmiştir. İkinci bölümde, Çubuk havzası Alevî ocakları üzerinden durmuştur. Eserin üçüncü bölümünde ise Çubuk havzası ocaklarındaki ritüeller açıklanmıştır.

Alevîlik ve Bektaşilik hakkında çalışmaları bulunan bir diğer araştırmacı Rıza Yıldırım’dır. Yıldırım’ın *Alevîliğin Doğuşu (Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501)* isimli çalışması 2017 yılında İletişim Yayınlarından çıkmıştır. Eserde, aşiret yapılanmasının devletle olan ilişkileri üzerinde durulduktan sonra, Türkmenler ve Osmanlıların siyasî ilişkileri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, Safevî sülûliğinin etkisi değerlendirildikten sonra Kızılbaşlık hakkında bilgiler verilmiştir. Son bölüm ise Şâh İsmâîl’in faaliyetleri hakkındadır. Rıza Yıldırım, bir diğer kitabı olan *Geleneksel Alevilik (İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek)* isimli çalışmasında Alevîlik konusunda yapılmış çalışmaları değerlendirdikten sonra, Alevîliğin sözlü ve yazılı kaynaklarına yer vermiştir. Eserde, ayrıca Alevîlik ve Bektaşilik çalışmalarının nasıl yapılması gerektiği hakkında bilgilerle birlikte ibadet ve inanç uygulamaları da yer almaktadır. Rıza Yıldırım’ın İletişim Yayınlarından son çıkan *Hacı Bektaş Veli’den Balım Sultan’a Bektaşiliğin Doğuşu* isimli kitabında ise Bektaşiliğin tarikat olana kadar geçirdiği evreler hakkında bilgiler verilmektedir. Eser, Orta Çağ Anadolu’sunda İslâm Pratikleri, Tarih Yazıcılığı ve Kaynaklar, Hacı Bektaş Veli, Bektaşî Yolunun Teşekkülü, Hacı Bektaş Veli ve Rum Erenleri, Bektaşiler ve Rum Abdâlları, Kızıldeli Dergahı, Hacı Bektaş Dergahı ve Çelebi Ailesi, Balım Sultan, Bektaşî Tarikatı, Yasaklı Yıllar ve Kızılbaş Ocaklarıyla İlişkiler başlıklarından oluşmaktadır.

Alevîlik ve Bektaşîlik kültürüne ait terimler/kavramlar hakkında da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki, Esat Korkmaz'ın 1993 yılında Ant Yayınlarından çıkan *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü* isimli çalışmasıdır. Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında terimlerin/kavramların yer verildiği sözlükte madde başlarında kelimelerin etimolojileri bulunmaktadır. Ayrıca, sözlükte terimlerin/kavramların geçtiği yerlerde kalıp sözler içerisindeki kullanımları da verilmiştir.

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili ikinci bir sözlük çalışması Alper Çağlayan'ın 2014 yılında hazırladığı *Alevî Terim ve Deyimleri Sözlüğü*'dür. Sözlükte hem Alevî hem de Bektaşî kültürüne ait terimlere/kavramlara yer verilmiştir. Alevîlik ve Bektaşîlik geleneği içerisinde deyimleşen ibareler de sözlükte madde başı yapılmıştır.

2019 yılında A. Yılmaz Soyzer tarafından hazırlanan *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü* ise Alevîlik ve Bektaşîlik sahasında yapılan üçüncü sözlük çalışmasıdır. Sözlükte, Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili kalıp ifadelerle birlikte terimlerin/kavramların çeşitli yazma eserlerdeki kullanımlarına da yer verilmiştir. Ayrıca terimlerin/kavramların derlenmesinde yazarın saha araştırmaları da etkili olmuştur.

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili son sözlük çalışması hemen hemen A. Yılmaz Soyzer'in kitabıyla aynı zamanda çıkan, Ahmet Gökbek'in *Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü* isimli çalışmasıdır. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığından çıkan çalışma, yazarın hem saha araştırmaları hem de tarihî metinlerden hareketle oluşturulmuştur. Eserde, Alevîlik ve Bektaşîliğe ait 3500'e yakın terime/kavrama yer verilmiştir.

Yukarıda, Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili yapılan çalışmaların genel bir değerlendirilmesi yapılmış, yapılan çalışmalarda görülebilecek problemlerin sebeplerinden bahsedilmiştir. Son yıllarda Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili yapılan çalışmalarda yaşanan artış beraberinde bibliyografya hazırlama gereğini doğurmuştur. Araştırmacılar da konuyla ilgili bibliyografik çalışmalar ortaya koy-

muşlardır. Alevilik-Bektaşilik hakkında toplu bir bibliyografya, Ali Yaman tarafından hazırlanan *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası* (1998) isimli çalışmadır. Eserde, Alevî-Bektaşî kültürüyle ilgili Türkçe kitaplar, Türkçe makaleler, yabancı dilde yazılmış kitaplar, yabancı dilde yazılmış makaleler, el yazması eserler ve nadir eserler hakkında bibliyografik bilgiler verilmiştir. Bibliyografyalar hazırlanırken herhangi bir sınırlandırma yapılmamış, sosyal bilimlerin bütün şubelerinde yapılmış çalışmalar sıralanmıştır. Yine Ali Yaman tarafından yazılan “Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Bibliyografyası” isimli çalışmada da Alevilik-Bektaşilikle ilgili Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi’nde yayımlanan çalışmaların künyesi bulunmaktadır. Ali Yaman’ın kitabına ek olması mahiyetinde Ayşe Ulusoy tarafından “Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası’na İlaveler” başlığı altında Alevilik ve Bektaşilik hakkında yazılmış makaleler bibliyografyası hazırlanmıştır. Ancak bu çalışmada Ali Yaman’ın kitabının yayımlandığı 1998’den sonrası çalışmalara yer verilmemiştir. Ayrıca, Alevilik/Bektaşilik hakkında yapılmış İsmail Engin’in “1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Aleviliği-Bektaşiliği Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi”, Ali Osman Aktaş ve Tazegül Demir’in “Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Arşivinde Yer Alan Bektaşilik Bibliyografyası”, “Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi’nde Yayımlanan Alevilik Konulu Makaleler ve Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Kütüphanesinde Yer Alan Alevilikle İlgili Kitaplar Bibliyografyası” ve Emrah Gökçe’nin “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi’nin 42-50. Sayılarının Bibliyografyası” isimli yazıları da Bektaşî bibliyografyalarının yer aldığı çalışmalardandır. Bunlardan başka Havvagül Çimenli tarafından “Hacı Bektaş-ı Velî Bibliyografyası” isimli bir yüksek lisans tezi de yapılmıştır.¹

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, Ahmet; Bülbül, Tuncay (2018). “Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında 1997/2018 Yılları Arasında Bektaşilikle İlgili Yapılmış Tezlerin Bibliyografyası”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. s. 18, ss. 275-294.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEKTAŞİLİK TARİKATININ OLUŞUMU

1. Anadolu'da Tasavvufî Hareketlilik ve Dervişlerin Faaliyetleri

Anadolu'da tarihî süreç içerisinde Ekberîlik, Mevlevîlik, Bektaşîlik, Bayramîlik, Rifâîlik, Kâzerûnîlik, Kübrevîlik, Sühreverdîlik, Halvetîlik, Nakşibendîlik, Kadirîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik, Melâmîlik, Haydarîlik gibi farklı tarikatlar, dinî ve sosyal zümreler faaliyet göstermiştir. Özellikle de İslamiyet'in etkisi ve Horasan kaynaklı Türkmen babalarının faaliyetleri Anadolu'da güçlü bir tasavvufî hareketliliğe zemin hazırlamıştır.

Anadolu'da tarikat yapısının yaygınlık kazanmasında Anadolu'nun 13. yüzyıldaki durumunun ve Anadolu'ya gerek Moğol baskısı sonucu gelen derviş topluluklarının ve gerekse Anadolu'yu yurt edinme amaçlı yapılan göçlerin etkisi görülmektedir. Kimi zaman tamamen bir tarikat yapısı arz eden bu gruplar, kimi zamansa dinî ve sosyal bir zümre olarak varlıklarını belirli bir süre devam ettirmişlerdir. Bu tasavvufî ya da sosyal oluşumlar genellikle kurucuları olan ya da öğretilerinin sahibi olarak bağlı oldukları şeyhlerinin adıyla anılmışlardır.

Eski Türk toplumlarında din adamı hüviyetindeki kamların yerini Türkleşme ve İslamlaşma faaliyetleriyle birlikte halk ara-

sında saygınlık kazanmış sūfî dervişler, tarikat şeyhleri, veliler ve pirlere alınıp, halk arasında “ata”, “bab”, “baba” olarak bilinen belli aşiretlere mensup veli tipi ve bunların etrafında kitabî din anlayışından farklı bir veli kültü Türkleşme ve İslamlaşma faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Eröz, 1990: 201). Kendilerine ata, baba ve dede gibi unvanlar verilen bu dervişler, Türklerde hâkim olan geleneksel hoşgörü anlayışını, Horasan Melâmetiliğini ve zühdi tasavvuf anlayışını birleştirerek yerleşik kültüre mensup çevrelerde faaliyet göstermişlerdir.

Moğol baskısı sonucunda aşiretleriyle birlikte göç ederek Anadolu’ya gelen dervişlerin bir aşiret ortamında yaşadıkları hatta bazı şeyhlerin aynı zamanda aşiret reisi sıfatını taşıdıkları öteden beri bilinmektedir. Kaynaklarda ifade edilen bazı cemaat ya da aşiret adlarının aynı bölgede yaşayan bazı ünlü şeyh adlarıyla örtüşmesi, söz konusu şeyhlerin aşiret reisi oldukları yönünde önemli bir kanıt oluşturmaktadır. Anadolu’da Babaîler, Alevîler ve Bektaşîlerle ilgili çevrelerde önemli bir isim olan Dede Garkın’ın “Garkın” oymağının, yine Hacı Bektaş’ın “Çepni” boyuna mensup “Bektaşlu” oymağının reisi olduklarına dair kuvvetli tahminler mevcuttur (Ocak, 1996: 158-159). Siyasî faaliyetlerde de bulunan bu dervişlerin, şehirlerdeki tekke ve zâviyelerde zikirle ve diğer tasavvufî uygulamalarla meşgul olup “elinde asa, belinde teber, sürekli dolaşan seyyah ve dilenci kimselerden farklı olarak bir cemaatin ya da oymağın reisi sıfatıyla köyler kurup burada evlatları ve akrabalarıyla birlikte bir yaşam sürmeleri” onların bu buldukları bölgelerde yönlendirici bir güç olarak faaliyetlerde bulduklarının önemli bir göstergesidir (Barkan, 1975: 295, 333).

Anadolu Selçuklu Devleti hükümdarlarının ve Anadolu coğrafyasında bulunan yerleşik halkın Orta Asya, Suriye, Irak ve İran’dan gelen dervişlere karşı olan ılımlı yaklaşımları Anadolu’ya birçok âlim, mütefekkir ve sanatkarın göç etmesine sebep olmuştur. Genellikle tarikat şeyhinin işaret ettiği yerlere yerleşen halifeler, kısa sürede buldukları bölgelerde zâviyeler kurarak yeni mürid toplulukları edinmişlerdir. Şehâbeddîn Sühreverdî,

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Sadreddîn-i Konevî, Fahreddîn-i Irakî, Evhadüddîn- i Kirmânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektaş Velî, Necmeddîn-i Dâye Anadolu'da önemli faaliyetlerde bulunmuş, kendilerine mürid toplulukları edinmiş mutasavvıf şahsiyetlerden sadece birkaçıdır.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesine dayanan Ekberîlik, Anadolu'da faaliyet göstermiş tasavvufî bir akımdır. “Şeyh-i Ekber” olarak da bilinen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Anadolu'da Konya, Sivas ve Erzincan çevresinde vahdet-i vücûd felsefesini yaymıştır (Uzunçarşılı, 1943: 297). İbnü'l-Arabî'nin fikirleri daha sonra Sadreddîn-i Konevî, Müeyyiddîn Cendî, Abdurrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî gibi mutasavvıflar aracılığıyla çeşitli bölgelere kadar ulaşmıştır (Öngören, 2012: 276; Kılıç, 1994: 545).

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye nispet edilen Mevlevîlik ise başlangıcında adap ve erkânı belirlenmiş bir tarikat hüviyetinde olmayan bir yapılanmaya sahiptir. Mevlevîlikte ilk tarikatlaşma çabaları Hüsâmeddîn Çelebi tarafından başlatılmıştır. Hüsâmeddîn Çelebi'den sonra irşad makamına gelen Sultan Veled'in babasının görüşlerini devam ettirmek ve vakfın gelirlerini artırmak istemesi sebebiyle Türkmen beyleriyle iyi ilişkiler içerisinde olması Mevlevîliğin geniş bir coğrafyaya yayılmasına olanak sağlamıştır. Mevlevîliğin irşad makamına Sultan Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin gelmesiyle tarikatın tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Ulu Ârif Çelebi'nin gittiği her yerde zâviye kurması ve propaganda amaçlı seyahatler gerçekleştirmesi ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşüyle birlikte Türkmen beylerinin ona intisap etmesi Mevlevîliğin kuruluş sürecini hızlandırmıştır (Tanrıkörur, 2004: 468-469).

Ahmed Yesevî'nin öğretilerinin Anadolu'daki yayıcısı olan Hacı Bektaş Velî'den adını alan Bektaşîlik tarikatı ise Anadolu'da faaliyet göstermiş önemli tasavvufî yapılanmalardan biridir. Yesevîlik öğretilerini, eski Türk inanışlarını ve İslamiyet'e ait değerleri halka anlatma amacı taşıyan Bektaşî dervişler, öncelikli

olarak Anadolu'da Konya, Eskişehir, Uşak, Aydın ve Antalya yörelerinde, fetih hareketleriyle paralel olarak da daha sonra Balkanlar'da faaliyet göstermişlerdir (Öngören, 2012: 263).

Bayramîlik, Hacı Bayram Velî'nin öğretileri etrafında kurulmuş olup Anadolu coğrafyasında doğup büyüyen bir mutasavvıf tarafından kurulan ilk Türk tarikatlarından (Bayramoğlu ve Azamat, 1992: 269; Yılmaz, 2004: 266). Medrese eğitimini Ankara ve Bursa'da tamamladıktan sonra bir müddet müderrislik yapan Hacı Bayram Velî, daha sonra "Somuncu Baba" diye bilinen Hamîdüddîn-i Aksarayî'ye intisap etmiştir (İz, 2012: 56). Hacı Bayram Velî, müridlerini tıpkı Ahîlik teşkilatında da olduğu bir meslek ve sanat dalına yönlendirmiştir. Bundan dolayı da Bayramî dervişler, Ahî ve melâmet-meşrep olarak değerlendirilmiştir (Yılmaz, 2004: 265). Bayramî dervişler, Anadolu'da Ankara, Bursa, Edirne başta olmak üzere Bolu, Balıkesir, Kütahya, İskilip ve Gelibolu çevresinde faaliyet göstermişlerdir (Öngören, 2012: 281).

Ahmed er-Rifâî'ye nispet edilen ve İslam dünyasının ilk tarikatlarından biri olan Rifâîlik (Tahralı, 2008: 99), Anadolu'da İzmir, Bergama ve Amasya'da yayılmış, Irak kaynaklı bir tarikattır (Öngören, 2012: 283). Tarikat, Ahmed er-Rifâî'den sonra Orta Doğu, Anadolu ve Balkanlar'da etkinlik göstermiştir. Rifâî dervişler, siyah sarık sararlar, seccade üstünde otururlar ve ayin ve zikir törenlerinde def ve bendir çalarlar. Rifâîlerin "Burhan" adını verdikleri şiş, tığ ve kılıç gibi aletleri vücutlarının değişik yerlerine saplamak, ateşe girmek, zehir içmek, cam parçalarını çiğnemek gibi uygulamaları vardır (Yılmaz, 2004: 246-247; Tahralı, 2008: 101).

13. yüzyılda Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlardan biri olan Kâzerûnîlik, İranlı mutasavvıf Ebû İshâk Kâzerûnî'nin kurduğu, İshâkiyye ya da Mürşidiyye olarak da anılan (Öngören, 2000b: 20), kuruluş aşamasında İran'da Fars bölgesinde faaliyet gösteren mahallî bir tarikattır. Cihada verdiği önemle bilinen Kâzerûnîliğin Anadolu'da meşhur olması Yıldırım Bayezid'in Bursa'da bir Kâzerûnî tekkesi kurdurmasıyla gerçekleşmiştir (Algar,

2002: 146-147). Bu tekke daha sonra, Fatih Sultan Mehmed tarafından tamir ettirilmiştir (Öngören, 2012: 284).

Orta Asya kökenli üç büyük tarikattan biri olan Kübrevîlik, Necmeddîn-i Kübrâ tarafından kurulmuştur (Algar, 2006: 500). Kübrevîlik, Anadolu'da Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridlerinden Necmeddîn-i Dâye ve beraberindeki dervişleri aracılığıyla faaliyet göstermiştir (Gökbulut, 2009: 144). Kübrevîliğin Anadolu'daki önemli temsilcilerinden biri de Şemseddîn Muhammed (Emir Sultan) olup Yıldırım Bayezid ile yakın ilişkiler içerisinde bulunmuştur. Yıldırım Bayezid'den sonra ise Çelebi Mehmed'in ve II. Murad'ın da ona saygı gösterdikleri, onun eliyle kılıç kuşanıp duasını aldıkları bilinmektedir. Ayrıca Emir Sultan, Osmanlı ordusunun bazı seferlerine bizzat katılmış, müridlerini gazaya teşvik etmiştir (Öngören, 2012: 284-285).

Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer es-Sühreverdî'nin kurduğu Sühreverdiklik, ilk zamanlarında Irak, Suriye ve İran'da, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin vefatından sonra ise Türkistan, Hindistan ve Anadolu'da yayılmıştır (Yılmaz, 2004: 248). Sühreverdikliğin Anadolu'ya gelişi Anadolu Selçuklu Devleti dönemine rastlar. Fahreddîn-i Irakî tarafından ve müridleri aracılığıyla Anadolu'da yayılma ortamı bulmuştur. Sühreverdiklik 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Zeynüddîn Ebû Bekir Hâfî tarafından kurulan Zeynîlik tarikatıyla Anadolu'daki faaliyetlerini devam ettirmiştir (Öngören, 2000b: 18).

İslam dünyasının en yaygın tarikatlarından olan Halvetîlik ise Ömer el-Halvetî tarafından kurulmuş olup Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlardandır. Halvetîlik başta kurulduğu bölge Azerbaycan olmak üzere, Anadolu, Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'da yayılmıştır (Uludağ, 1997: 394). Halvetîliğin Anadolu'da yayılmasında Amasyalı Pir İlyâs'ın önemli katkıları olmuştur. Osmanlı emirlerinden Yâkub Paşa, Pir İlyâs'a bağlı Halvetîler adına 1412 yılında Amasya'da Çilehâne Tekkesi'ni kurdurmuştur. Bu sayede Halvetîlik, Amasya ve Tokat çevresinde yayılma fırsatı bulmuştur. Halvetîliğin en ge-

niş yayılma alanı bulduğu dönem ise tarikatın ikinci piri Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî zamanıdır. Şîrvânî ve halifelerinin vasıtasıyla Halvetîlik devlet adamlarının en çok rağbet ettiği tarikatlardan biri konumuna yükselmiştir (Öngören, 2012: 286).

Nakşibendîlik, 14. yüzyılın ortalarında Muhammed Bahâeddîn Nakşibend tarafından kurulan, temelinde Yesevîliğin, eski Zerdüştinin, Samanîliğin tesirleri bulunan, Sünnî geleneğe bağlı yeni bir İslam anlayışı getirme eğilimi taşıyan bir tarikattır (Eyüboğlu, 1998: 7). Nakşibendîlik, Nakşibendî şeyhlerinden Ubeydullâh Ahrâr'ın halifelerinden Simavlı Molla Abdullah İlahî vasıtasıyla Anadolu'da faaliyet göstermiştir (Algar, 2006: 337). Bahâeddîn Nakşibend zamanında Türkistan, Anadolu ve Hindistan'da yayılan Nakşibendîlik, İmam Rabbânî, Abdullah Dehlevî ve Mevlânâ Hâlid Bagdâdî gibi dervişlerin çabalarıyla İslam dünyasının en yaygın tarikatı konumuna yükselmiştir (Yılmaz, 2004: 262).

Bağdat kökenli bir tarikat olan Kadirîlik ise Abdülkadir Geylânî'nin kurduğu, Anadolu'ya Hacı Bayram Velî'nin damadı ve müridi Eşrefoğlu Rûmî'nin getirdiği bir tarikattır (Öngören, 2012: 292). Eşrefoğlu Rûmî tarikatın ikinci piri kabul edilir ve pîr-i sâni unvanıyla anılır (Yılmaz, 2004: 244). Kadirîlik, Irak başta olmak üzere İslam dünyasının hemen her tarafında faaliyet göstermiştir (Azamat, 2001b: 131).

Anadolu'da yukarıdaki tarikatların dışında Bâtınî özellikler sergileyen yapılanmalar da görülmüştür. Bunlardan, pek çok derviş zümresini etkileyen Kalenderîlik, Anadolu'da 13. yüzyılın başlarından itibaren etkisini göstermeye başlamış tasavvufî bir hareketliliklerdir. Temelinde, dünyayı ve dünyevî değerleri umursamamak, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkmak gibi inanç esaslarını barındıran Kalenderîliğin, çağdaşı olan diğer Bâtınî tarikatlarla büyük benzerlik göstermesi, söz konusu tarikatlarla birlikte varlığını devam ettirebilmesine olanak sağlamıştır.

Bâtınî özellikler sergileyen bir diğer yapılanma 13. yüzyılda Anadolu'da etkin rol oynayan Haydarîlik'tir. Kutbuddîn Hay-

dar'ın kurduğu Haydarîlik, Horasan Melâmetîliğinin öğretilerinden beslenmektedir. Hatta Haydarî dervişler, melâmetî öğretilerin dışında değerlendirilirse Sünnî bir tarikata mensup dervişlerden de farklı değillerdir (Yazıcı, 1998: 35). Bazı araştırmacılar Hacı Bektaş'ın Haydarî bir derviş olarak Anadolu'ya geldiğini Baba İlyâs'la tanışması dolayısıyla da Vefâîliğe girdiğini varsayarlar (Ocak, 1996: 63).

Yine aynı şekilde Vefâîlik de Bâtînî özellikler gösteren bir tarikat yapılanmasına sahiptir. Ocak'a göre Vefâîliğin Türkmen zümreleri arasında yayılmasının sebebi, Horasan Melâmetîliğinin ve bundan gelişen Kalenderîlik öğretilerinin Yesevîliğe benzerliğidir (Erünsal ve Ocak, 1995: XLVI-XLVII). Vefâîliğin, Baba İlyâs'ın müridlerinden olan Dede Garkın aracılığıyla Anadolu'ya getirildiği kabul edilir. Dede Garkın'ın vefatıyla birlikte yerine Baba İlyâs geçmiş ve tarikatın Amasya'nın Çat köyündeki zâviyesi merkezi konumuna yükselmiştir. Burada kalabalık bir mürid topluluğuna hitap eden Baba İlyâs etrafta da büyük bir şöret kazanmıştır (Ocak, 1996: 94-104; Ocak, 1999: 60; Erünsal ve Ocak 1995:XLVI-XLVII). Baba İlyâs'ın mensup olduğu tarikatın öğretilerinin Yesevîlikle olan benzerliği ve Türkmenler arasında sayılıp sevilmesi, 1240 yılındaki Babaî ayaklanmasına diğer derviş topluluklarının da katılmalarını sağlamıştır. Ocak, Babaî isyanının gerek hazırlık safhasında ve gerekse teşkilatlanmasında ve yönetilmesinde Yesevî, Kalenderî, Vefâî ve Haydarî gibi heterodoks derviş zümrelerinin büyük rol oynadığı üzerinde önemle durur (Ocak, 1996: 62). Ayrıca Ocak, Anadolu'da Babaîliğin zamanla söz konusu zümreleri kendi bünyesinde eriten ve kaynaştıran bir dinî akım hâline dönüştüğünden ve Baba İlyâs'ın senkretik doktrininin bu zümreleri ortak bir hedef etrafında birleştirdiğinden bahseder (Ocak, 1996: 201; Ocak, 1981: 297-298). Burada üzerinde durulması gereken nokta, Bektaşîliğin farklı tasavvufî oluşumları mı etkilediği yoksa onlardan etkilendiği mi meselesidir. Bilindiği gibi bütün tasavvufî oluşumların hedefi çeşitli öğretiler ortaya koyarak ortak bir payda etrafında halkı bir araya getirmek

üzerine kuruludur. Böylesine ortak bir amaca hizmet eden tasavvufî yapıların birbirlerinden etkilenmeleri ve dolayısıyla da benzer yönlerinin olması kaçınılmazdır. Bir diğer mesele ise Bektaşîliğin yapısı hakkında ortaya atılan “heterodoks” ve “senkretik” terimlerinin/kavramlarının karmaşıklığıdır. Sözlük anlamı “kabul edilmiş din kurallarına aykırı” olan heterodoks terimi/kavramı, Bektaşîliği tanımlama noktasında yetersiz kalmaktadır. En azından Bektaşîliğin Balım Sultan öncesini oluşturan ilk oluşum dönemi için ortaya atılabilecek bir ifade biçimi değildir. Hacı Bektaş Velî'nin Velâyetnâmesi'nde yer alan dinî ve ahlâkî unsurların incelenmesi bile tek başına yeterli olacaktır. Velâyetnâme'de din kurallarına aykırı bir durumdan söz edilemez ancak, Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifin*'inde yer alan Bektaşîlerle, Vâhidî'nin *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* isimli eserinde özellikle Bektaşîler gibi görünen ama gerçek Bektaşî öğretilerinden haberi olmayan kişilerin özellikleri heterodoks tabirine uymaktadır.

2. Bektaşîliğin Doğuşu ve Teşekkülü Hakkında Çıkan Tartışmalar

Hacı Bektaş Velî'den adını alan, Balım Sultan, Abdâl Mûsâ, Sarı Saltuk, Hubyar Sultan, Teslîm Abdâl, Seyyid Baba ve Mansûr Baba gibi birçok eren aracılığıyla Anadolu'da ve Balkanlar'da faaliyet göstermiş Türk kökenli tasavvufî bir tarikat olan Bektaşîliğin doğuşunun ortaya konulabilmesi için Anadolu'da var olan başta Yesevîlik olmak üzere Kalenderîlik, Vefâîlik, Haydarîlik, Ahîlik ve Hurûfilik gibi tasavvufî dinamiklerin ve Bektaşîliğe doğrudan etki eden sosyal ve tasavvufî oluşumların faaliyetlerinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple de bu başlık altında, Bektaşî öğretisinin kökeni ve dayanakları hakkında bilgilerle birlikte, araştırmacıların konuyla ilgili görüşleri aktarılacaktır. Anadolu'da etkili olan bu tarikatlar ve faaliyetleri kitap içerisinde ayrı başlıklar altında ele alınacağından dolayı burada sadece Bektaşîlikle olan ilgilerine değinilecektir.

Bektaşîliğin ne olduğu hakkında birbirinden farklı tanımlama-

lar ortaya atılmışsa da günümüzde hâlâ Bektaşîliğin tanımlanması noktasında belirli problemler bulunmaktadır. Bu problemlerden belki de en önemlisi Bektaşîlik tarikatıyla neredeyse iç içe geçmiş Alevîlik meselesidir. Bir diğer tartışma konusu ise Bektaşîliğin tarikat mı yoksa dinî bir inanış şekli mi olduğudur. Her ne kadar tartışmalar bu problemler üzerinden yürütülse de genel kanı Bektaşîliğin tarikat olduğu yönünde birleşmektedir (Öz, 1999: 199).

Tarihî geçmişinde farklı inanç ve kültürlerin bir arada bulunduğu Anadolu topraklarında yaşanan olumsuz koşullar neticesinde halkın manevî huzura kavuşabilmesi amacıyla Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Velî, Mevlânâ, Sadreddîn-i Konevî, Yûnus Emre, Abdâl Mûsâ, Sarı Saltuk, Teslîm Abdâl, Seyyid Baba ve Mansûr Baba gibi çeşitli mutasavvıf dervişler ortaya çıkmış, halkı bir arada tutacak görüşlerini halka benimsetmeyi amaçlamışlardır.

Türklerin İslamlaşması için önemli bir yere sahip bu dervişlerden birisi de Ahmet Yesevî'nin görüşlerinin Anadolu topraklarında yayılmasına vesile olan Hacı Bektaş'tır. Hacı Bektaş Velî ile ilgili bilgi veren kaynaklarda yaşadığı yüzyıl hakkında çeşitli rivayetlere rastlanmaktadır. Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı yüzyılla ilgili ayrıntılı bir çalışma M. Fatih Köksal tarafından yapılmıştır. Köksal, kaynaklardan hareketle Hacı Bektaş Velî'nin ölümüyle ilgili tespit ettiği 669 (1270/71), 672 (1273/74), 722 (1322/23), 723 (1323/24), 727 (1326/27), 728 (1327/28), 732 (1331/32), 733 (1332/33) ve 738 (1337/38) olmak üzere dokuz ayrı tarihe işaret eder ve Hacı Bektaş'ın yaşadığı yüzyılla ilgi olarak 14. yüzyılın ilk yıllarını gördüğünü belirtir (Köksal, 2016: 973). Bu tarih, Bektaşî çevre tarafından kabul görmüş olan ve *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de de geçen Hacı Bektaş Velî'nin Orhan Gazi ile görüştüğü gerçeğini de destekler niteliktedir. Hacı Bektaş Velî hakkında en eski bilgilerin bulunduğu kaynaklardan *Menâkübü'l-Ârifîn* (Yazıcı, 1973) ve *Hâce-i Cân ve Netîce-i Cihân* (Karabey, Şığva ve Babür, 2015) isimli eserlerde bu bilgiye yer verilirse de muhtelif eserlerde, Hacı Bektaş Velî'nin Osmanlı padişahlarıyla münasebeti aktarılır. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş*

Velî'de (Duran; Gümüšođlu, 2010: 699), *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'de (Özcan, 1989: 44), *Oruç Bey Tarihi*'nde (Atsız, 2009: 21; Atsız, 2011b: 32), *Mecmuâ-i Tevârih*'te (Derin; Çabuk, 1985: 97), *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*'de (Zorlu, 2003: 214, 217), Hacı Bektaş Velî'nin Orhan Gazi ve I. Murad'la olan görüşmeleri açıkça dile getirilmiştir.

Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı yüzyılla ilgili tam olarak emin olunamamasına rağmen içerisinde yetiştiği Horasan ve Horasan tasavvufi geleneği ile ilgili ayrıntı bilgilere kaynaklar vasıtasıyla ulaşılabilmektedir. Oğuz Türklerinin yayılma alanı olan Horasan, içerisinde çeşitli tasavvufi ekollerin bir arada bulunduğu önemli kültür merkezlerinden biridir. Bu tasavvufi ekollerden biri de “kendini göstermekten, keramet gibi sırları ifşa etmekten, açıkça zikretmekten kaçınan, iç yüzü ile Hak, dış yüzü ile halkla beraber olan, nafil ibadetlerini bile halktan gizleyen” kişilerin inancını taşıyan “Horasan Melâmîliği”dir (Özsoy, 2014: 95). Sözlük anlamı itibarıyla kınama, azarlama, paylama, çıkışma olan Melâmet terimi/kavramı (Kantar, 2009: 2096), Melâmîlik adı etrafında tasavvufi bir oluşum olarak varlığını sürdürmüştür. Melâmîliğin, doğuşu, yayılışı, diğer tasavvufi formlara olan etkileri gibi çeşitli konularda birçok çalışma yapılmıştır (Doğrul, 1950; Sunar, 1975; Bolat, 2004; Azamat, 2004; Özsoy, 2014; Tatçı ve Anılır, 2014, Gölpınarlı, 1931). Bu çalışmaların geneli Melâmîliği, 9. yüzyılda Türkistan, Nişabur, Mâverâünnehr başta olmak üzere Orta Asya coğrafyasında gelişen bir hareket olarak görür ve Kübrevîlik, Mevlevîlik ve Bayramîlik gibi tarikatların ortaya çıkmasındaki payından bahseder (Pala, 2010: 302). Melâmî ilkelerini benimseyen ve İslam kültürü ile Horasan Melâmîliğini birleştirip Anadolu halkına anlatmayı gaye edinen Ahmet Yesevî, Lokman Perende, Hacı Bektaş Velî, Taptuk Emre, Yûnus Emre, Şems-i Tebrizî, Mevlânâ ve Geyikli Baba gibi pîrler Anadolu'da İslamiyet'in yayılması ve tasavvufun canlanmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Anadolu'da faaliyet gösteren, Hacı Bektaş Velî'den adını alan ve sonradan tarikat hüviyeti kazanan Bektaşîlik de ilk ortaya

çıkıldığı zamanlarda diğer tarikatlarla etkileşim içerisinde olmuştur. Bu da diğer tarikatlarda da olduğu gibi Bektaşiliğin kökeniyle ilgili çeşitli tezlerin ileri sürülmesine sebebiyet vermiştir.

Anadolu'daki dinî zümreler ve faaliyetleri hakkında çalışmaları bulunan Ahmet Yaşar Ocak Bektaşiliği, 13. yüzyılda Kalenderilik içerisinde oluşan 15. yüzyılın ikinci yarısında Hacı Bektaş Velî'nin ananeleri etrafında Anadolu'da genel karakter yapısı şekillenmeye başlayan bir tarikat olarak değerlendirmektedir (1992: 373). Hatta 17. yüzyıldan itibaren ne Osmanlı ne de Avrupa kaynaklarında kalenderî zümre hakkında herhangi bir bilginin bulunmamasını da Kalenderiliğin önemini yitirip Bektaşiliğin Osmanlı Devleti'nin resmî tarikatı olmasına bağlar (Ocak, 1999: 118; 2002: 27). Ocak'a göre Bektaşiliğin kültürel öğelerinin meydana gelmesinde sadece Kalenderilik değil, Türkmenler arasında geniş taraftar kitlesine sahip olan ve Şeyh Edebalı aracılığıyla Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkmasında önemli roller üstlenen Vefâîlik de etkili olmuştur (Ocak, 1999: 60; 2013: 144). Yine Ocak, Yesevîliğin Anadolu'da 14. yüzyıldan itibaren etkisini yitirdiğini, Yesevîlik öğretilerinin de Haydarîlik tarikatıyla birlikte Bektaşiliğe geçtiğini savunur (Ocak, 1996: 62). Başka bir deyişle Bektaşilik, genel karakter yapısı şekillenmeye başladığından itibaren Yesevîlik, Vefâîlik ve Haydarîlik gibi tarikatları domine ederek müstakil olarak etkinliklerine bir anlamda son vermiş, bu üç tarikatı kendi bünyesinde yoğurarak tasavvufî bir yapı ortaya çıkarmıştır. Bektaşilik hakkında önemli bilgiler veren *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*'de de Kalenderilik ve Haydarîlikle ilgili unsurlara rastlanmaktadır:

“Kırk gün temâm oldukda Mevlânâ Molla Hünkâr'ı Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî, huzûruna okuyup halîfelerin birine buyurdı ki erkân-ı tarîk üzere tıraş idün ve başuna külâhın tekbîr idüp geçürdi ve arkasın yaptı, yüzün sığadı” (Gölpınarlı, 1958: 98).

“Bıyıklarını koyverir, sakalını tıraş ettirir, bazı defâ da saçlarını, kaşlarını, bıyıklarını, sakalını usturayla yürütür, davul, dümbelek, nefir çaldırır, oynar, semâ eder, boynuna

boyanmış aşık kemikleri takar, boynuzlu taç giyer, kendisinin kılığına bürünmüş olan dervişleriyle beraber gezerdi” (Gölpınarlı, 1958: 132).

Halil İncalık, konuyla ilgili araştırma yapan birçok araştırmacı ve tarihçi ile aynı doğrultuda Bektaşilik tarikatının daha çok halk arasında kendisine destek bulduğunu, tarikatın özünde eski Kalendarî öğretilerin devam ettirildiğini ve 15. yüzyıldan sonra ise diğer tarikatlarla etkileşime girerek Osmanlı Devleti içerisinde etkin konuma geldiğini söyler (2003: 201; 2016: 116).

Bektaşiliğin özünde Kalendarî etkisinin yoğun bir biçimde hissedildiğini savunan bir diğer araştırmacı da İlyas Üzüm'dür. Üzüm'e göre Bektaşiler, Hacı Bektaş Velî etrafında 14. yüzyılın başlarından itibaren “Abdâlân-ı Rûm” ismiyle tanınan ya da “ilk Bektaşiler” olarak bilinen Abdâl Kumral, Abdâl Mehmed ve Abdâl Mûsâ gibi Rum abdâllarının Anadolu'daki etkinlikleri ile ilk faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir. Bu dervişlerin dinî inanışları Kalendarîlik, Vefâîlik ve Haydarîlik tarikatı etkisindedir (Üzüm, 1997: 7).

Anadolu'daki tasavvufî zümreleri araştıran Ünver Günay ve Vehbi Ecer ise Bektaşiliğin Yesevîlik kanalıyla Anadolu'da faaliyet gösterdiğini, Bektaşilik tarikatının oluşumunda ise Vefâîlik etkisinin Hacı Bektaş Velî vasıtasıyla görüldüğü düşüncesindedir (1999: 171). Muhtemelen bu durum üzerinde Hacı Bektaş Velî'yi yanlı bir bakış açısıyla ele alan *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*'nde (Atsız, 2011a: 206-207) ve *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de (Yazıcı, 1973: 370) Vefâîlik tarikatının ruhanî önderi sayılan Baba İlyâs'ın halifesi olarak Hacı Bektaş'ın adının zikredilmesi etkili olmuştur.

Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik* kitabında Bektaşiliğin doğuşunun Âşıkpaşazâde'nin ifadelerinden hareketle Hacı Bektaş Velî'nin ölümünden bir yüzyıl sonra başladığına işaret eder ve eski Türk inanışlarının Bektaşiliğin ilk yıllarında etkin olduğunu, sonraki yıllarda ise bu inanışların önemini kaybetmeye başladığını belirtir (1990: 59-61). Eröz, aynı kitabında Bektaşiliği Hristiyanlık ve Mûsevîlik gibi farklı dinlere bağlayanları eleştirerek Bektaşiliğin kökenini eski Türk dini inançlarıyla birlikte

Ahmet Yesevî'nin tasavvufî öğretilerine dayandırır (1990: 203). Ayrıca Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşîlik* isimli kitabında, Bektaşîlik tarikatında olan uygulamaların eski Türk inanışlarında yer aldığını ve Şaman âdetlerinin Bektaşîlikle olan benzerliklerinin bulunduğunu karşılaştırmalı olarak ortaya koymuştur (Eröz, 1992).

Baki Yaşar Altınok da Bektaşîlik tarikatının özünde, Ahmet Yesevî'nin etkisinin olduğunu ve Anadolu'da güçlü bir tasavvuf cereyanının görülmesinde de İslamiyet'e koşulsuz inanan ancak yaşam tarzlarında ilk Türk şamanlarının davranışlarını sergileyen Türkmen babalarının ortaya koyduğu "Halk İslamı"nın etkisinden bahseder (2012: 134- 135).

Bektaşî Dedebabalarından olan Bedri Noyan ise Bektaşîliğin Caferîliğin Babagân kolunu oluşturduğunu (1995: 13), Hacı Bektaş Velî vasıtasıyla da Yesevîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik ve Ahîlik gibi Türk tasavvuf kurumlarıyla birlikte eski Türk geleneklerinden meydana gelmiş, "Türkler tarafından ortaya atılan ve Türkler arasında yayılan, sonra sınırları da aşarak daha uzaklara kadar ulaşan bir dünya görüşü" olarak tanımlamaktadır (Noyan, 1995: 88).

Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında önemli çalışmalara imza atmış, çalışmalarıyla diğer araştırmacılara yol göstermiş araştırmacılardan birisi de İrene Melikoff'tur. Bektaşîlik tarikatının yapısının diğer tasavvufî tarikatlara nazaran daha karmaşık olduğunu belirten Melikoff, bu karmaşıklığın sebebini de tarikatın temelindeki menkıbevî inanışların etkilerine dayandırır (1993: 21). Melikoff, Bektaşîliği, özünde Babaî öğretilerinin ve inanışlarının izlerine rastlanan, birbirinden farklı birçok inanışın karıştığı, dili Türkçe bir halk öğretisi olarak tanımlamaktadır (1993: 22). Bektaşîliğin tarihini ise ilk Türk inanışlarına kadar götürerek "İslam öncesi çağlardan günümüze kadar sürüp gelmiş, Türk halkı ile kaynaşmış, Türk halkı var oldukça var olacak" bir hareket olarak görür (1993: 30). Ayrıca Anadolu Bektaşîliğinin halk arasında başladığını, Ahîlik, Hurûfilik ve Kızılbaşlıkla münasebeti sonucunda başta Sünnî bir inanışı barındırırken sonradan Şîî bir

hüviyet kazandığını belirtir ve heterodoks bir yapı arz etmesini Hurûfî ve Kızılbaş etkileşimiyle ilişkilendirir (Melikoff, 1993: 37-39; Melikoff ve diğerleri, 1997: 24; Melikoff, 2011: 29; Karakaya-Stump, 2015). Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak'ın Bektaşilik içerisindeki Kalenderî etkilerle ilgili görüşlerini reddederek “Kalenderî-Bektaşî”, “Hurûfî-Bektaşî” tanımlamasının kullanılmasını da savunur (2010: 96-98).

Osmanlı tarihi araştırmacısı Ziya Nur Aksun ise Bektaşiliği, Osmanlı Devleti zamanında kuvvetlenmiş, Anadolu, Rumeli ve Arnavutluk'ta yayılmış, temeli Sünnî inanişâ bağlı, neseb olarak ise Nakşibendilik ve Yesevîlik öğretilerini barındıran, sonraki dönemlerinde ise Babaîliğin halefi olmuş bir tarikat olarak tanımlar (1994: 438; 2004: 139).

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar isimli kitabında Köprülü, Yesevîlik tarikatına mensup olan iki tarikat, Nakşibendilik ve Bektaşilikten bahsederek (2003: 128) Bektaşiliğin temellerini Yesevîlik öğretileriyle ilişkilendirir. Ayrıca Bektaşiliğin ilk zamanlarından beri Müslüman ve Hristiyan cahil halk kitleleri arasında kendisine taraftar bulduğunu, Horasan Melâmîliğiyle birlikte Kalenderî öğretileri barındırdığını, 13. asırdan itibaren inançlarında eski Türk şamanlığına ait unsurların etkisinin görülmeye başlandığını, 15. asırdan itibaren de Hurûfî tesirinde kaldığını, bu sebepten dolayı da senkretik bir yapı arz ettiğini belirtir (Köprülü ve Barthold, 2014: 277). Köprülü'nün Bektaşilik hakkındaki bir diğer görüşü, Bektaşiliğin Babaîliğin devamı olduğudur (2013: 120). Köprülü, muhtelif kitaplarında bu düşüncesini yinelemektedir:

“XIII. yüzyılda Anadolu'da bilhassa halk kitleleri üzerinde en çok tesirli olan şahsiyetlerden biri de Hacı Bektaş Veli'dir. Bu asırda Anadolu'yu baştan başa kaplayan Babaî halîfelerinden Horasanlı bir Türk olup, Kırşehir civarında “Suluca Kara Höyük'te yerleşmiş ve “Bâbâî-Bâtınî” akîdelerini yaymaya çalışarak göçebeler arasında buna azamî nispette muvaffak olmuştur.

Tarikat silsilesini “Kutbüddîn Haydar, Lokmân-ı Ser-

hasî, Ahmed Yesevî” gibi büyük Türk şeyhlerine kadar götüren bu Türk sûfisinin kurduğu Bektâşîlik, Türkler arasında gelişerek kavmî ananeye uymaya çalışan, bütün tarikatlar gibi “Muhtelif unsurlardan karışmış” (syncretiste) bir mahiyettedir: Onun Kalenderîlik, Yesevîlik, Haydarîlik izleri yâni Şâmânizmden Nev-Eflatunîler’e kadar muhtelif mezhep ve mesleklerin türlü türlü kalıntısı hep birlikte mündemiçtir; ki bu itibarla, onu “bâtınî” mahiyetteki Bâbâîlik’in alelade bir devamı saymak hiç de yanlış değildir” (Köprülü: 2014: 322-323).

Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli kitabında, Bektaşîlik tarikatıyla ilgili olarak ortaya attığı görüşlerine yer verdiği gibi, kendisinden önce konu hakkında fikir beyan eden ve Bektaşîliğin Hacı Bektaş Velî ile olan bağıını reddeden G. Jacop’a yaptığı eleştirilere de yer vermiştir. Köprülü, Jacop’un aksine tarikatın 16. yüzyıldan önce de Anadolu’da faaliyet gösterdiği yönünde bir tez ileri sürerek bunu II. Bayezid’a yazılan *Risâle-i Kudsiyye*’den alıntıladığı “Ve bir dahî meczûb-ı mutlak ve mahbûb-ı Hond-kâr Hacı Bektaş Hazreti’dir kim ol dahî şol makâma cezb olmuştur kim aşk âlemidir ve aşkın kisvelerinden bir kisve anın başında elfî tâcdır [...]” ifadeleriyle desteklemektedir (Köprülü, 2003: 128). *Risâle-i Kudsiyye*’nin II. Bayezid’e hitaben yazılıp içerisinde şeyhlerin taçlarındaki alâmetlerden ve özellikle de Bektaşîlik tarikatı içerisinde önemli bir yeri olan “Elifî tac”dan bahsediyor olması bile tarikatın 16. yüzyıl öncesinde de faaliyette olduğunun önemli bir kanıtıdır.

Bektaşîliğin daha kurulduğu ilk yıllardan itibaren Ahîliğin tesiri altında kaldığını belirten Fığlalı (1996a: 117), Köprülü’nün Bektaşîlik hakkında belirttiği tarikatın yapısındaki heterodoks ve Şîî etkileri redderek Bektaşîlikteki Horasan Melâmîliği ve eski Türk Şamanîliğinin tesirini savunur (1996a: 108).

Bektaşîliğin özünde Yesevîlik öğretileriyle birlikte eski Türk inanışlarının olduğunu savunan bir diğer araştırmacı Orhan Türkoğlu da Fığlalı gibi Bektaşîliğin kökeninde Şîî etkilerin olmadığını

ğını belirtir. Ancak, Türklerin İslamiyet'e İran üzerinden intisap etmeleri nedeniyle Şiilikten etkilenmiş olabilecekleri ihtimali üzerinde de durur (2004: 108).

Köprülü'nün düşüncesine karşı çıkan bir diğer araştırmacı, İsmet Zeki Eyüboğlu'dur. Eyüboğlu, Bektaşilik tarikatı içerisinde Yesevîlikten bahsedilemeyeceğini, Köprülü ve onun gibi düşünen araştırmacıların dayanak noktalarının, *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nden, gittiği yerlerdeki söylentileri, masalları, efsaneleri olduğu gibi yazıya geçiren Evliya Çelebi'den ve birer masal niteliğinde taraflı olarak yazılan velâyetnâmelerden oluştuğu için güvenilir olmadıklarını belirtir (1990a: 76; 1989: 77; 1990b: 185). Ayrıca Eyüboğlu, Bektaşiliğin kaynağını ilkçağ Dionysos törenlerine kadar götürerek içerisinde İran kökenli Şiiliğin de bulunduğunu vurgular (1998: 17) ve Bektaşiliğin inanç bakımından Anadolu kaynaklı olduğunu söyler:

“Bektaşilik'in, inanç bakımından, Anadolu kaynaklı olduğunu gösterecek kesin bir belge daha vardır elimizde. Bu da, Bektaşilik'in özünü kuran yedi sayısı ile ilgili inanç varlıklarının oluşturduğu kurumdur. Bütün çoktanrıci Anadolu dinlerinde, Anadolu düşüncesinde, ilkçağ Anadolu halk inançlarında, Sümer, Bâbil, Mısır, İbrânî, Yunan bg. komşu Akdeniz uluslarında yedi sayısı ile ilgili sayısız inanç vardır. Bunlar Bektaşilik'e kaynak sanılan Şamanlık'tan, Asya Türk dinlerinden binlerce yıl öncedir. Bektaşilik'in doğuşundan, gelişiminden önce olduğu gibi sonra da kurulan başka inanç kurumlarında, onunla ilgisi olmayanlarda, yedi sayısının kutsallığını buluyoruz, biliyoruz. Bütün bu inanç varlıklarının Asya'dan, Şamanlık'tan gelme olanağı yoktur. Buna önce, arada bulunan, binlerce yıllık zaman uzunluğu engeldir. Bir toplumda önceden bulunup uygulananı sonradan doğandan türetmek açık bir çelişmedir. Bu çelişmenin doğmasına yol açan olay da Bektaşilik'in kaynakları araştırılırken, ondan önceki Anadolu uygarlıklarının, Akdeniz uygarlıklarının, bunların Anadolu insanları üzerindeki etkilerinin, Anadolu halkının gönlünde yaşayan ilkçağ inanç varlıklarının gözönünde bulundurulmamasıdır” (Eyüboğlu, 1990a: 79).

Ahmet T. Karamustafa da Köprülü'nün Bektaşîliğin kökeni hakkında ortaya attığı iddiaların temelsiz ve asılsız olduğunu, Anadolu'daki tasavvufî hareketliliğin temelinde Ahmet Yesevî ve öğretilerinin aranmaması gerekliliğini belirtir (2005: 76) ve Bektaşîliğin, Osmanlı Devleti'nde "klâsik Bektaşî tarikatı, dolayısıyla özgün Bektaşîlerin yanı sıra eski Kalenderler, Haydarîler ve Rum Abdâllarının inanç ve uygulamalarının bir kaynaşımı" sonucunda ortaya çıktığı üzerinde durur (Karamustafa, 2008: 102).

Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik* isimli kitabında Bektaşîliğin kökeninin Yesevîlik ve Orta Asya Türkleri arasında yaygın olan tasavvufî düşüncelerle yakından alakalı olduğunu belirterek tarikatın özünün Orta Asya Türk inanışlarında aranması gerektiğini vurgular (2003: 12).

Yabancı araştırmacılardan F.W. Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri* adlı kitabında, Bektaşîlik tarikatının adını Hacı Bektaş Velî'den aldığını ancak, tarikatın inancıyla Hacı Bektaş Velî'nin hiçbir alakasının olmadığını belirttikten sonra, Bektaşîliğin temelini Fazlullâh Hurûfî'nin kurduğu Hurûfîlik akımına bağlar (2000: 46). Hurûfîliğin Anadolu'da 15. yüzyıldan itibaren görülmeye başladığı, Bektaşî tekkeleri altında gelişme gösterdiği araştırmacılar arasında genel kabul görmüştür (Gölpınarlı, 1973: 29; Usluer, 2009: 96). Ayrıca bazı Hurûfîlerin korunmak amacıyla Bektaşî görünmeye çalıştıkları, bu sebeple de Bektaşî şairler/yazarlar arasında Hurûfîliğin gelişme gösterdiği, araştırmacıların ortak görüşleri arasındadır (Köprülü, 2003: 129). Hasluck'un Bektaşîliğin kökeni hakkındaki görüşü, Bektaşîliğin tarikat olmadan öncesini reddeder nitelikte olup Bektaşîliğin Anadolu'daki faaliyetlerinin -birçok araştırmacının aksine- 15. yüzyıldan itibaren görülmeye başladığı yönündedir. Bektaşîlik tarikatı hakkında birçok çalışması bulunan Köprülü'nün, Bektaşîliğe nüfuz etmiş olan Hurûfîlik hakkındaki görüşleri Hasluck'un bu tezini çürütmektedir:

"Bektaşîlerin içine daha XV. asrın ilk yarısında Hurûfîlerin ve Hurûfî akidelerinin karıştığı ve bu suretle tarikatın eski hüviyetinin bozularak, Bâtınî bir mahiyet aldığı hak-

kındaki iddia, kısmen doğru ve kısmen yanlıştır: XV. asırda Anadolu'ya yayılarak, Murâd II. devrinde ve Fatih devrinin ilk zamanlarında saraya kadar nüfuz eden Hurûfiler, vezir Mahmud Paşa ve Fahreddîn Acemî'nin tesiri ile şiddetli ve korkunç takibata uğratıldıktan sonra, Bektaşiler içine karışmak sureti ile mevcudiyetlerini muhafaza edebilmişler ve propagandalarını devam ettirmeye muvaffak olmuşlar idi. Nitekim Bâyezîd II.'a karşı yapılan bir suikastten sonra ışık veya torlak denilen Kalenderlere karşı da şiddetli takibata girilmiş ve bu vaziyet bunların da Bektaşiler içine karışmalarını mucip olmuştur; lâkin daha bu hadiselerden önce de bu gibi zümrelere mensup birçok dervişlerin Bektaşiler ile karışmış oldukları kolayca tahmin olunabilir. Daha ilk kuruluşundan beri heterodoxe bir mahiyet gösteren ve akide itibarıyla benzeri başka zümrelerden farklı olmayan Bektaşiliğin, Hurufî dalâletinin karışması ile; böyle bir mahiyet aldığı iddiası, tarihi bakımdan asla kabul olunamaz” (Köprülü ve Barthold, 2014: 276-277).

Hasluck'un Bektaşilik tarikatının Hurûfilikle birlikte var olduğu ve Hacı Bektaş adının ise yeniçerilerle birlikte anılmasının tamamen bir rastlantıdan ibaret olması hakkında ortaya attığı görüşleri, Melikoff tarafından da reddedilmektedir:

“Onunla ilgili bilgiler, F. W. Hasluck'a, bir klasik olmuş eserinde, Hacı Bektaş'ın hiçbir tarihsel gerçeği olmadığını ve adının ancak bir boy adı olabileceğini düşündürecek derecede dayanaksızdır. Yazara göre, Bektaşilik -var oluşu, Timurleng'in oğlu Miranşah tarafından 1394'te Azerbaycan'da öldürülmüş olan Esterâbâd'lı Fazlullâh'ın öğretisini yaymak üzere Anadolu ve Rumeli'ye dağılmış bulunan müridleri yoluyla, Hurûfiliğe bağlı olarak- XV. yüzyıl başlarına ulaşıyor olmalıdır. Hasluck'a göre, Hacı Bektaş, XV. yüzyıl öncesi, Yeniçerilerce rastgele bir biçimde benimsenmiş ve Hurûfi-Bektaşî inanış çerçevesinde adı kullanılmış bir boyun din ulusu idi” (Melikoff, 2010: 94).

John Kingsley Birge *Bektaşîlik Tarihi* kitabında, Bektaşîliğin anlaşılabilmesi için 13. yüzyılda Anadolu'da var olan mistik oluşumların incelenmesinin gerekliliğini belirtir ve farklı bir yaklaşımla Bektaşîliğin temelinde, İslam, Hristiyan, Grek ve Pagan kültürlerinin çeşitli öğretilerinin bulunduğunu söyler (1991: 22).

Bektaşîlik içerisinde Hristiyan ve Pagan inanışlarının etkisinden bahseden bir diğer araştırmacı Bernard Lewis'tir. Lewis, tarikatın kökeninde Orta Asya ve hatta Türk-Moğol Şamanizminin etkisinden bahsettikten sonra, Bektaşîliğin, Hristiyan halk ile Müslüman halk arasında bir bağ kurması noktasında önemli roller üstlendiğini belirtir (Lewis, 1993: 402; Lewis, 1975: 180).

G. Jacop, birçok araştırmacıyla aynı doğrultuda Bektaşîlik tarikatının kurucusu olarak Balım Sultan'ı kabul eder. Ancak, konuyla ilgilenen diğer araştırmacılardan farklı olarak Hasluck gibi Hacı Bektaş Veli'nin Bektaşîlik tarikatıyla ilgisinin bulunmadığı tezini ortaya atar (2000: 46). Jacob, tıpkı *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde de dile getirildiği gibi (Atsız, 2011a: 207) Hacı Bektaş'ın tarikat kurup lider olabilecek yetkinlikte bir kişi olmadığını ileri sürer ve Balım Sultan'ın tarikatın gerçek kurucusu olduğunu belirtir (Jacop, 1909: 24). Jacob'un bu tezi -Bektaşîliğin, Yesevîlik öğretilerinin Anadolu'daki yansıması olduğu araştırmacılar arasında genel kabul görmüş olmasına rağmen- Bektaşîliğin Yesevîlikle olan bağını da reddeder niteliktedir.

Yukarıda Bektaşîliğin kökeni ve etkilendiği dinî oluşumlar hakkında çalışması bulunan araştırmacıların görüşlerine yer verilmiştir. Bektaşîliğin özünün ortaya konulabilmesi için üzerinde durulması gereken bir diğer konu da Anadolu Alevîliğinin Bektaşîlikle olan ilgisinin incelenmesi meselesidir. Anadolu Alevîliğinin temelini, "Osmanlı Devleti'nin Sünnî siyasetine muhalif olarak ortaya çıkmış bir hareket" olarak gören Eyüp Baş, bu hareketin Bektaşîlikle olan yakınlaşmasını Alevîliğin temel esaslarından olan Hz. Alî ve ehl-i beyt sevgisiyle tevellâ ve teberrâ inancının Bektaşîler arasında yaygın olmasına bağlamaktadır (2011: 37).

Erkan Yar ise Bektaşîliğin Alevîlikle birlikte anılmasının sebebini, Hacı Bektaş Velî'nin öğrencilerinin Alevîlerin yaşadıkları bölgelerde mistik görüşleri yayma çabalarıyla ilişkilendirir (2007: 18). Ona göre Bektaşîlik bu mistik değerlerden beslenir ve Alevîlikle bu yolla kaynaşmıştır.

Bektaşîliğin kökeni hakkında farklı inanışlarının etkilerinin bulunduğunu savunan araştırmacılar da bulunmaktadır. Bu araştırmacıardan Sönmez Kutlu, Bektaşîliğin ilk olarak Hanefîlik ve Maturîdîlikten etkilendiğini ileri sürer ve daha sonra içerisine Kerrâmî, Zeydî-Mu'tezilî, İsmâîli/Bâtınî, Şîî-İmamî ve Caferî inançlara ait unsurların yerleştiğini bunların da Bektaşî inanışında önemli bir yere sahip olduğunu savunur (2006: 37-65).

Sonuç olarak bakıldığında, Anadolu topraklarında tasavvufî manada etkin bir rol oynayan Bektaşîlik tarikatının kökeni, araştırmacılar tarafından eski Türk dinî geleneklerine, Horasan Melâmîliğine, İslamiyete, Hristiyanlığa, Hurûfliğe, Râfizîliğe, Kalenderîliğe, Babaîliğe, Vefâîliğe, Alevîliğe, Maturidîliğe, Bâtınîliğe, Kerrâmîliğe, Mu'tezîleye ve hatta İslamiyet dışı etkilere kadar birçok tarikat ve inanışa dayandırılmıştır. Ancak, Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlar hakkında çalışması bulunan araştırmacılar arasındaki ortak görüş -Bektaşîliğin Yesevîlikle olan bağımlı reddetler hariç- Bektaşîliğin temelinde Horasan Melâmîliği ile birlikte eski Türk geleneklerinin etkisinin yoğun bir şekilde hissedildiği ve bu etkinin de Yesevî dervişler aracılığıyla Anadolu'ya taşındığı yönünde birleşmektedir. Muhtemelen bu düşüncenin aksini iddia eden araştırmacıların kaynakları, taraflı bir bakış açısıyla yazılmış olan *Âşıkpaşazâde Tarihi ve Menâkıbü'l-Ârifin*'dir.

3. Bektaşîlikte Tarikatlaşana Kadar Geçen Süreç

Bektaşîlik tarikatı hakkında konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacılar, tarikatın kurucusunun kim olduğu, kuruluş aşamasında Hacı Bektaş'ın rolü, tarikatın piri mi yoksa kurucusu mu olduğu, tarikatın ritüellerinin oluşmasında Balım Sultan'ın etkisi ve katkısının ne olduğu gibi çeşitli sorulara cevaplar aramışlardır.

Her ne kadar tarikatın kurucusunun Hacı Bektaş Velî olmadığı ve Bektaşîliğin Balım Sultan'la birlikte tarikat yapısına büründüğü araştırmacılar arasında genel kabul görse de tarikatın mahiyetiyle ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir.

Bektaşîliğin Balım Sultan'la birlikte bir tarikat olarak kendisini bulduğu araştırmacıların kabul ettiği bir gerçektir (Şardağ, 1985; Özkırımlı, 1996). Ancak, Hacı Bektaş Velî'den itibaren Bektaşîliğin tarikatlaşma eğilimi gösterdiği 16. yüzyıla kadar geçen süreçteki Türk kültür hayatında etkinliği de inkar edilemez. Bu sebeple Bektaşîlik gibi, çeşitli tarikatlara ait unsurları içerisinde barındıran dinî oluşumların temelindeki kültürel değerleri incelemek gerekir. Bu sayede Bektaşîliğin tarikatlaşmadan önceki durumu ortaya konulabilecektir.

Bektaşîlik tarikatıyla ilgili olarak ortaya atılan fikirlerin genel olarak kaynağı Köprülü'nün *Türk Yurdu Dergisi*'nde yayınladığı "Bektaşîliğin Menşeleri" isimli yazısındaki düşünceleridir. Köprülü bu yazı dizisinde, Horasan bölgesindeki dinî hareketliliğin temelinde, Bâtınî inançlarla birlikte Türklerin Horasan'da Hristiyanlık, Hinduizm, Mazdeizm, Maniheizm gibi çeşitli inanışlarla etkileşime girmelerinin etkili olduğunu ortaya atmıştır (Köprülü, 1341: 121-140). Köprülü, Türkmenlerin heterodoks mahiyetteki inançları benimsemelerinin altında da dinî inanışlarının Sünnî itikatlara uymamasının yattığını, konargöçer gelenek içerisinde yetişen Türkmenlerin, kadınlarla birlikte yaptıkları sazlı ve şaraplı şölenlerinin şariat kurallarına aykırı olması ve bu durumun onları Bâtınî inanışlara sevk ettiğini belirttiikten sonra Türkmenlerin eski geleneklerinde bulunan serbestliğin ancak ve ancak Bâtınî ve aşırı Şîî toplulukların inanışlarında bulduğunu, bu sebeple de Türkmenler arasında Kızılbaşlık, Alevîlik ve Hurûfilik gibi daha açık görüşlü inanışların yaygınlık kazandığını vurgular (1341: 121- 140). Aynı yazının devamında, Anadolu'da görülme-ye başlayan Bâtınî inanmaların, İran ve Anadolu'da bulunan yerli inançların, Hristiyanlıktan gelen Mu'tezile'nin, eski Hint, Çin ve Türk dinsel geleneklerinin Türkmenler arasında "Baba" adı veri-

len dervişler kanalıyla Anadolu'ya geldiğini savunur (1341: 121-140). Yani, Anadolu'daki tasavvufî hareketliliğin temel sebebi, Oğuz Türklerinin Batı'ya olan göçleridir. Birçok araştırmacı da bu düşünceyi desteklemiştir.²

Köprülü'nün ortaya attığı bir diğer fikir, Osmanlı Devleti zamanında devletin desteğini görmüş Sünnî bir tarikat olan Mevlevîliğin, Bektaşîliğin oluşması ve yayılmasında ön planda bulunan "Türkmen Babaları"na karşı olan olumsuz tutumlarının etkisi hakkındadır. Bu olumsuz bakış açısı Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn*'inde de kendisini göstermiştir (Yazıcı, 1973: 370). Adı geçen eserde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî övülürken Hacı Bektaş Velî ise şeriate uymayan bir derviş olarak aksettirilmektedir.

Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı dönemle ilgili bilgilerin büyük bir çoğunluğu -tarafı bir bakış açısıyla yazılan eserler ve Hacı Bektaş Velî'nin daha çok menkıbevî yaşamı üzerine kurgulanan eserler hariç tutulmak üzere- sözlü kültür vasıtasıyla günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bektaşîlik hakkında yazarı bilinen ya da bilinmeyen velâyetnâmeler, buyruklar, fütüvvetnâmeler, cönkler, cenknâmeler, erkânâmeler, makteller ve nasihatnâmeler gibi tarikatın yapısı hakkında bilgi veren eserler, Hacı Bektaş'ın vefatından sonra yazıya geçirilmiştir. Her ne kadar bu eserlerde Hacı Bektaş Velî ile ilgili bilgiler bulunsun da bu bilgiler daha çok onun menkıbevî yaşamı hakkındadır. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* isimli eserde Hacı Bektaş, susam yaprağı üzerinde namaz kılması, ayaklarıyla kayayı yoğurması, bir bıçakla taşı kesmesi, her şeyi taşa çevirmesi, Arafat Dağı'ndaki çilehânde bir yumruğuyla pencere açması, ölen bir çocuğu diriltmesi gibi olağanüstü özellikleriyle zikredilir. Eserde, Bektaşîlik tarikatının ritüelleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmaz (Gölpınarlı, 1958; Korkmaz, 2006). Ancak, Bektaşîliğin temelinde bulunan Yesevîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik gibi tarikatların kültürel öğeleriyle birlikte

2 Bu doğrultuda fikir beyan eden araştırmacılar, "Bektaşîliğin Doğuşu ve Teşekkülü Hakkında Çıkan Tartışmalar" başlığı altında değerlendirildiğinden dolayı burada araştırmacıların çalışmaları tek tek zikredilmemiştir.

eski Türk inanışlarının izlerine rastlanır.

Hacı Bektaş Velî'nin Ahmet Yesevî ile görüşmüş olabileceği fikri ise tarihî kayıtlarla uyuşmamaktadır. Ancak, *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'nin içerisindeki çeşitli hikâyelerde (Gölpınarlı, 1958: 16, 19, 81) ve *Velâyetnâme-i Hacım Sultan*'da (Gülerer, 365, 366, 367, 378), Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevî ile olan alakası sıklıkla dile getirilmiştir. Bu eserler her ne kadar menkıbevî hikâyeler üzerine kurgulansa da Bektaşîliğin tarikat olmadan önce yaşandığı menşe hakkında bilgiler vermesi bakımından önemlidir.

Bektaşîliğin Anadolu'da bir tarikat hüviyeti kazanmasında sadece Hacı Bektaş Velî'nin değil onun yetiştirdiği dervişlerinin de büyük rolü olmuştur. Hacı Bektaş Velî'den sonra Bektaşîlik tarikatının öğretilerinin yaşatılması aşamasında önemli katkılar sunan dervişlerden biri olan Abdâl Mûsâ, Hacı Bektaş'ın halifelerindedir. Silsileye göre Hacı Bektaş'ın halifesi Abdâl Mûsâ onun da öğrencisi Kızıldeli lakabıyla bilinen Seyyid Alî Sultan'dır (Yıldırım, 2019: 124). Hacı Bektaş Velî'nin vefatından sonra zâviyenin başına Bâcıyân-ı Rûm'dan olan Hatun Ana'nın müridi Abdâl Mûsâ geçmiştir (Ocak, 1992: 373). Abdâl Mûsâ, Osmanlı Devleti zamanında çeşitli savaflara katılarak gaziler arasında Hacı Bektaş Velî'nin menkıbelerinin yayılmasını sağlamıştır. Kızıldeli Dergahı'nın şeyhlerinden olan Seyyid Alî Sultan ise Abdâl Mûsâ'nın mürididir. Tıpkı Abdâl Mûsâ gibi Osmanlı Devleti'nin yanında müridleriyle birlikte savaflara katılmıştır. Hacı Bektaş öğretilerine sıkı sıkıya bağlıdır. Hatta, Rıza Yıldırım onun 15. yüzyılda Rumeli'nin Hacı Bektaş'ı olarak düşünülebileceğini ve Bektaşîliğin ana merkezinin Hacı Bektaş'tan ziyade Kızıldeli Dergahı olduğunun abartı sayılamayacağını ileri sürer (Yıldırım, 2019: 134).

Bektaşîliğin tarikat hüviyeti kazanmadan öncesi hakkındaki tartışmalardan biri "Bektaşî" adıyla ilgilidir. Aslında Hacı Bektaş'ın yaşadığı dönemde bir tarikat kurmadığı en azından bir tarikatı varsa da bunun adının Bektaşîlik olmadığı şimdilik elde bulunan kaynakların verdiği bilgilerle tespit edilebilmektedir. Bu kaynaklardan hareketle 13-14. yüzyıl arası dinî ve sosyal bir züm-

re olarak “Bektaşî”ler adıyla bilinen bir gruptan bahsedilemez. Ancak, 15. yüzyıla gelindiğinde bu dönem şairlerinden olan ve Seyyid Alî Sultan’dan nasîp alan Sâdık Abdâl (ö. ?)’ın Divanı’nda “Bektaşî” tabirine rastlanır ve hatta eserde Bektaşîliğin tarikat olduğu, tekyelerinin bulunduğu belirtilir:

Ki zâhid didi **Bektaşî tarîkı**

Ne bilsin ma’nâsın ol giz tabâyî’

Ki **Bektaşî** Hak ile Hak demekdür

Hemân oldur bilirsen sana nâfi’

(Sâdık Abdâl Divanı, 46/10-11).

Nûr-ı hikmet sırrıdır **Bektaşîyânun tekyesi**

Mürşid-i kâmil olardur fehm idersen bî-gümân

(Sâdık Abdâl Divanı, 59/14).

Râh-ı Bektaşî’de tâlib hizmet eyle nice yıl

Yürüden cânsız kayayı sırrına itme gümân

(Sâdık Abdâl Divanı, 59/16).

Bektaşîlik tarikatının Balım Sultan’a kadar olan evresinde Hacı Bektaş Velî’nin temel rolü, Anadolu’da Horasan Türk tasavvuf geleneğinin yayıcısı konumunda olmasıdır. Yani Bektaşîliğin tarikat olmadan öncesi, Yesevîliğe bağlı düşünce sisteminin Anadolu’daki bir yansımasıdır. Balım Sultan öncesi dönem Bektaşîliği hakkında bilgi veren Baha Said de bu hususa dikkat çeker: “*Hülâsa: Bektaşîlerin ilk devre-i teşekkülünde Türk dili, Türk dini, Türk töresi, Babâilik, Ahîlik ve nihâyet müdevven olan İslâmî eşgâl-i tasavvuf, Hind, İrân, efkâr-ı ma’neviyyesi, Türk efkâr-ı umûmiyyesine ‘aliyyü’l-tedric telkîn edilmiştir*” (Baha Said, 1927: 216).

Burada üzerinde durulması gereken husus, Hacı Bektaş Velî hakkında ortaya atılan iddiaların sorgulanmasıdır. Hacı Bektaş Velî, ne Âşıkpaşazâde’nin ortaya attığı gibi tarikat kuramayacak kadar meczup bir derviş, ne de Eflâkî’nin eserinde yer verdiği gibi

şeriaten uzak bir pirdir. Hacı Bektaş, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan Bektaşilik tarikatına adını verebilecek kadar şöhet bulmuş, birçok tarihî kaynakta adından söz ettirmiş menkıbevî ve tarihî bir şahsiyettir.

4. Balım Sultan Evresi

Bektaşilik tarikatıyla yakından ilgilen araştırmacılar Bektaşiliğin oluşum evresini çeşitli dönemlere göre ele almışlardır. John Kingsley Birge, Bektaşiliği üç döneme ayırır. İlk dönem 13. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufî yapılarla birlikte Hacı Bektaş Velî'nin ele alındığı; ikinci dönem Balım Sultan'ın katkıları ve Hurûfî etkilerin görülmeye başladığı; üçüncü dönem ise Bektaşiliğin kaldırılmasından sonrasını içine alan dönemdir (Birge, 1991). Bektaşiliğin oluşumu ve yayılışıyla ilgili bir diğer dönemlendirme Ahmet Yaşar Ocak'a aittir. Ocak, Bektaşiliğin birinci evresini 13. yüzyılda başlayıp 15. yüzyılın sonlarına kadar devam eden teşekkül evresi; ikinci evresini ise Balım Sultan'la başlayan esas kuruluş ve gelişme evresi olarak adlandırır (Ocak, 1992: 373-379). Bu başlık altında Balım Sultan dönemi Bektaşiliği hakkında bilgiler verilecektir.

Bektaşiliğin teşkilatlanmasında önemli roller üstlenen Balım Sultan'ın soyu hakkında çeşitli söylenceler bulunmaktadır. Bunlardan en ilginç olanı, Matti Moosa'nın ortaya attığı Balım Sultan'ın mucizevî doğum hadisesidir. Moosa, Balım Sultan'ın annesinin bakire bir Hristiyan olduğunu ve bal yedikten sonra Balım Sultan'a hamile kaldığını ortaya atar (1987: 444). Moosa, aynı eserinde on iki imamdan birisi olan Muhammed Bâkır'ın annesinin de bakire bir Hristiyan olduğunu, bal yedikten sonra Muhammed Bâkır'ı dünyaya getirdiğini söyleyerek bu iki doğum şekli arasında benzerlik kurar ve bu durumun da aşırı Şîî mezhebine bağlı inanışlardan kaynaklandığını söyler (1987: 443).

Balım Sultan'ın doğum hadisesiyle ilgili Matti Moosa'nın naklettiğe benzer bir hikâyeye J. Kingsley Birge'nin *The Bektashi Order of Dervishes* isimli eserinde de yer almaktadır. Eserde,

“Mürsel Baba’nın yaşının ilerlediği bi zamanda, yaşadığı yer olan Dimetoka’da bir Bulgar prensesi yaşamaktadır. Bu prenses evinin duvarına bir seccade asar ve kim bu seccadede namaz kılsa onunla evlenecektir. Bir gün Seyyid Alî Sultan ve Mürsel Baba bu prensesin evini ziyaret ettiklerinde o seccadede namaz kılmak isterler ve izin almadan seccadeyi serip namaz kılarlar. İkisi de çok yaşlı olduklarından prenses bunlarla evlenmeyi akıllarından bile geçirmez ve altlarından seccadeyi hızlıca çeker alır. Seyyid Alî Sultan prensesin bu gücünden dolayı şaşırır ve o gücün Balım Sultan’dan geldiğini düşünür. Presesten bir kase bal ister ve Mürsel Baba prensesin ağzına balı sürer. O anda prenses Balım Sultan’a hamile kalır” (Birge, 1937: 56; 1991: 64).

Balım Sultan hakkında bilgi veren bir diğer araştırmacı Masûmî’dir. Masûmî, Balım Sultan’ın Hacı Bektaş’ın evlatlığı olan Hatun Ana’nın çocuklarından “Çelebiler” adıyla anılan zümreden olduğunu, annesinin Hristiyan bir Bulgar prensesi, babasının ise Mürsel Baba adlı bir Bektaşî olduğunu belirtir (Öztürk: 2006: 241). Çoğu araştırmacının aksine Bektaşîliğin bütün ayin ve erkanının Balım Sultan’dan önce şekillendiğini söyler (2006: 241). Tarikatın öğretilerinin tamamının Balım Sultan’dan önce oluşturulduğu her ne kadar kabul görmese de Masûmî’nin ortaya attığı bu tez, yukarıda da bahsi geçen Sâdık Abdâl Divanı’nda desteklenmektedir. Sâdık Abdâl (ö. ?), eserinde Bektaşîler için önemli bir yere sahip olan Balım Sultan’ın adını zikretmez. Ancak, Bektaşî adını ve bu ad etrafında oluşmuş bir tarikatın varlığını haber verir:

Nûr-ı hikmet sırrıdır **Bektaşîyânun tekyesi**

Mürşid-i kâmil olardur fehm idersen bî-gümân

(Sâdık Abdâl Divanı, 59/14).

Balım Sultan, Hacı Bektaş Velî türbesindeki kapı kitabesinde Hacı Bektaş’ın soyundan Resûl Bâlî’nin oğlu olarak gösterilmektedir. Baha Said ise kabrinin üzerinde “Hızr Bâlî bin Resûl Bâlî bin Hacı Bektaş Veliyyü’l-Horasanî *nüvvira merkadühü*” yaz-

masına rağmen, Bektaşî erenlerinde “bel oğlu” olmadığını “yol oğlu” olduğunu, dolayısıyla Hızır Bâlî olarak da bilinen Balım Sultan’ın yol oğlu olduğunu söyler ve Bektaşî şeyhlerinden Sersem Ali Baba ile bir Sırp prensesinin çocuğu olduğunu belirtir (Baha Said, 1927: 314- 315; Türer, 2005: 234). Her ne kadar kitabesinde Resûl Bâlî’nin oğlu olduğu belirtilse de Babagân Bektaşîleri, Balım Sultan’ı Resûl Bâlî’nin değil Mürsel Bâlî’nin oğlu olarak görürler (Soyyer, 2019: 86).

Bedri Noyan ise Balım Sultan’ın soyunu, İdris Hoca ile Kadıncık Ana’nın oğulları Hızır Lâle’ye dayandırır. Hızır Lâle ise Hacı Bektaş’ın yol evlatlarından. Balım Sultan’ın soy ağacı: “İdris Hoca ve Kadıncık Ana çiftinin oğlu Hızır Lâle oğlu Resûl Bâlî oğlu Yûsuf Bâlî oğlu Mürsel Bâlî oğlu Balım Sultan” şeklindedir. Annesi hakkında ise Sırp veya Macar prensesi ya da soylusu, babasının ise Arnavut, Rum, Sırp ya da Macar soylu olan ve sonradan İslamiyet’i benimsemiş Gedik Ahmet Paşa olabileceğini söyler (Noyan, 1998: 299-301). Her ne kadar Balım Sultan’ın soyu hakkında çeşitli rivayetler ortaya atılsa da burada önemli olan nokta Bektaşîliğin Balım Sultan’ın getirdiği düzenlemelerle birlikte yaşadığı değişim ve dönüşümdür.

Bektaşîler tarafından “pîr-i sâni” olarak kabul edilen Balım Sultan, Bektaşîliği yeniden biçimlendirip teşkilatlanmasını sağlamıştır. Balım Sultan, II. Bayezid tarafından Kızıl Deli Tekkesi’nden getirilmiş ve “Pir Evi” olarak da bilinen Hacı Bektaş’taki merkez tekkeye 1501 yılında dedebaba olarak tayin edilmiştir. Hacı Bektaş Velî döneminde ve sonrasında yetişen dervişler genellikle, Haydarî ve Kalenderî özellikler gösterirken, Balım Sultan’ın Bektaşîlik dergahının başına getirilmesiyle birlikte Bektaşîlik, Kalenderîlikten soyutlanmış, Hurûfilik ve Şîilik etkisinde ilerleme göstermiştir (Ocak, 1992: 374-375; Türer, 2005: 234). Bu yeni değişimler neticesinde, Bektaşîlik tarikatı içerisinde hoşnutsuzluklar görülmüş ve Bektaşîliğin otoritesi Hacı Bektaş’ın soyundan gelen “Çelebî Bektaşîler” ve Hacı Bektaş’ın mücerret olduğundan dolayı kendilerini yol evladı sayan “Babagân Bek-

taşiler” kolu olarak ikiye ayrılmıştır (Gündoğdu, 2007: 331). Daha sonra Bektaşiler, her ne kadar Osmanlı Devleti tarafından fiilî bir müdahaleye maruz kalmasa da II. Mahmud tarafından 1826 yılında Yeniçerilikle birlikte kaldırılana kadar varlığını devam ettirmişlerdir. Tarikatın kaldırılmasıyla birlikte Bektaşî tek-kelerine Nakşî şeyhler tayin edilmiştir (Türer, 2005: 235).

Rıza Yıldırım, Balım Sultan’ın Bektaşilik tarikatı içerisinde yaptığı köklü değişikliklerin kabul görmesinde, Balım Sultan’ın Osmanlı idaresi ile yakın ilişkiler içerisinde olan ve aynı zamanda Hacı Bektaş Velî’nin soyundan gelen Resûl Çelebi’nin oğlu Mahmud Çelebi ile aynı dönemde yaşaması ve Mahmud Çelebi’nin babası olan Resûl Bâlî’nin kızıyla evlenmesi neticesinde Çelebi ailesine damat olarak girmesinin etkili olduğunu belirtir (Yıldırım, 2019: 275).

Bektaşilik, ilk yıllarında çeşitli tasavvufî akımların tesirinde kalmış, teşkilatlanma aşamasına gelene kadar Yesevîlik öğretile-riyle birlikte birçok inanışı bünyesinde toplamıştır. Tarikatın yapısında daha önce görülmeyen on iki imam inancı, mücerredlik terimi/kavramı, şarap serbestliği, İslamî inanışlara kayıtsızlık, kulağa küpe takmak, Hurûflik, teslîs ve hulûl inancı gibi uygulamalar Balım Sultan’la birlikte Bektaşî ritüelleri arasına girmiştir (Baha Said, 1927: 328). Bu inanışlarından dolayı da Bektaşiler, başta Sünnî bir yapı arz ederken daha sonra Sünnî tarikatların dışında anılmaya başlamışlardır (Türer, 2005: 234). Annemarie Schimmel’in İslamî Mistik Boyutları isimli kitabında da Bektaşiliğin Horasan uzantısının katı bir Sünnî ideolojiyi barındırdığından ve daha sonra ehl-i sünnet olmayan tüm akımları içerisine alan bir tarikat olduğundan bahsedilir (Schimmel, 2001: 356).

Masûmî’nin verdiği bilgilerden ve 15. yüzyıl şairlerden olan Sâdık Abdâl (ö. ?)’ın şiirlerinden hareketle Bektaşilikle ilgili olarak Balım Sultan öncesinde de bir tarikat yapılanmasından söz edilebilir. Ancak, Anadolu’da Horasan Türk tasavvuf geleneğinin devamı olan bu yapının, tarikatın ikinci piri olarak da bilinen Balım Sultan’la birlikte köklü bir değişime giderek teşkilatlandırıldığı

ve “Balım Sultan Erkânı” biçiminde yazılı kurallara bağlandığı da bir gerçektir.

On iki imam olarak tanınan Hz. Alî, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeynelâbidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Mûsâ Kâzım, Hz. Alî Rıza, Hz. Takî, Hz. Nakî, Hz. Hasan Askerî ve Hz. Muhammed Mehdî, hem Sünnî hem de Şîî inanişâ bağlı tarikatlar tarafından saygı duyulan kişilerdir. Balım Sultan’la birlikte Bektaşîliğin erkânı hâline gelmişlerdir (Baha Said, 1927: 315-316). Baha Said aynı yazısında Bektaşîlikte olan sekiz imamdan bahseder ve Balım Sultan’la birlikte on iki imam inancının geldiğini söyler. Ancak, bu sekiz imamın hangileri oldukları hakkında kendisi de herhangi bir bilgi vermez. Sekiz imamla ilgili bir başka bilgiye İsmail Görkem’in Baha Said’in Anadolu’daki tasavvufî zümrelerle ilgili yazdığı yazılarını derlediği *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* isimli kitabında da rastlanmıştır (2000: 96, 116, 119). Ancak burada da sekiz imamla ilgili pek bir bilgi bulunmaz.

Bektaşîlikte kulağa küpe takan kişi, mücerredliği yani evlenmemeyi kabul etmiş, bir çeşit keşişlik yolunu seçmiş kişidir. Balım Sultan’la birlikte gelen bu uygulama, İslamî inanişın emrettiği evlilik anlayışıyla (Nahl, 72; Nûr, 32) taban tabana zıttır. Ancak Balım Sultan’ın bu uygulamadaki amacı muhtemelen kendisini tamamen tarikata adayan dervişler yetiştirmektedir. Aynı uygulama Osmanlı’da yeniçerilerde de vardır. Bir yeniçeri emekli olana kadar evlenemez, tüm sadakatiyle padişaha bağlı olmak zorundadır (Goodwin, 2008: 34). Ancak bu uygulamanın Bektaşîlikten mi yeniçeriliğe yoksa yeniçerilikten mi Bektaşîliğe geçtiği henüz tespit edilememiştir.

Bektaşî inancında kulun geçmesi gereken dört kapı ve kırk makam bulunmaktadır. Bunlar: Şeriat, tarikat, hakikat ve marifettir. Kul, ancak bu makamlardan geçtikten sonra Allah’a ulaşır. Son makamda insan artık kendi nefisini kontrol edemeyecek mertebeye gelir ve nefsi artık başkalarına aittir (Baha Said, 1927: 327). Bu sebeple de Balım Sultan erkanında şeriat ve tarikat ka-

pılarında şarabın yeri yoktur. Ancak, hakikat kapısını aşan için şarap mübah, marifet kapısına ulaşan için ise günahdır. Balım Sultan'dan önce şarabın Bektaşilikte kullanımıyla ilgili menâkıbnâmeler taranmış, herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır.

Balım Sultan'ın Bektaşiliğe getirdiği yeniliklerden biri de teslîs ve hulûl inancıdır. Teslîs, Hristiyanlıkta Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinden meydana gelmektedir. Hurûfîliğin³ tesiriyle birlikte Allah-Muhammed-Alî şeklinde Bektaşiliğe yerleşmiştir:

Kûh-ı kemer-i Hak'da çü bî-rûh-ı sanemken
İtdüm beni ben say' ile insân-ı şerî'at

Bu himmeti mürşid nefes-i pîrden aldum
Oldum hele ben mazhar-ı îmân-ı şerî'at

Zirâ ki tarîkum Hacı Bektaş Velî'dür
Allâh Muhammed 'Alî ihsân-ı şerî'at

Ol hazret-i hünkâr-ı cihân pîr-i tarîkat
Erkân-ı tarîkat didi erkân-ı şerî'at

(Sâfi Baba Divanı, K. 4/45-48).

Baha Said, Balım Sultan'ın tesiriyle Bektaşiliğe yerleşen uygulamalardan birinin de hulûl inancı olduğunu söyler (Baha Said, 1927: 328). Allah'ın evren ve insanla bütünleşip yeryüzünde tecellî etmesi anlamına gelen hulûl terimi/kavramı üzerinde düşünülmesi gereken bir düşünce biçimidir. Allah'ın insan suretinde görünmesi şeklinde metinlerde yer edinen bu terim/kavram, İslamî tasavvuf anlayışına bağlı olarak vahdet-i vücûd felsefesi ek-seninde değerlendirilmelidir.

A. Yaşar Ocak, 14. yüzyılın ikinci yarısında Elvan Çelebi tarafından yazılan *Menâkıbü'l- Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye* isimli

3 Balım Sultan'la birlikte Bektaşiliğe tesir eden Hurûfîlik hakkında "Hurûfîlik" başlığı altında bilgi verileceğinden dolayı burada ayrıntıya girilmemiştir.

eserde, hulûl inancına ait unsurların bulunduğunu bu sebeple de Bektaşılıkta daha önceden hulûl inancının olabileceğini belirtir (Ocak, 2012: 198-199) ve aşağıdaki beyitleri örnek gösterir:

Âdemî sûretini sûretine

Kıldı mânend ol ulu Sübhân

(Menâkıbü'l-Kudsiyye, 1749).

Âdemî her ki bildi Hakk'ı

Âdemîden görüldü ol Mennân

(Menâkıbü'l-Kudsiyye, 1767).

Söz konusu beyitlerde ilk bakışta Allah'ın âdemî surette tezahürü söz konusudur. Ancak bu doğru bir yaklaşım değildir. Tasavvufî manada, yeryüzünde bulunan her şeyde Allah'tan bir parça bulunmaktadır. Bu durum, insanın yaratılışı hakkında bilgiler veren Sâd suresinde “Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti”: “Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin” (Sâd, 38/71-72) biçiminde zikredilmektedir. Ancak bu, Allah'ı insan suretinde görmek demek değildir. Bu sebeple bu beyitleri tasavvufî bir yorumla okumak gerekmektedir. Allah'ın varlıklarda hulûl etmesi inancı mümkün olmadığı gibi, hem Kur'an'ın hükümlerine hem de akla aykırı bir durumdur (Enâm, 6/101; Meryem, 19/65; İhlâs, 112/4).

Konuyla ilgili olarak Ali İpek, *Vahdet-i Vücûd* isimli kitabında, “Hulûl ve ittihadın tahakkuk edebilmesi için, iki ayrı varlığın olması gerekir. Ta ki birinin diğerine nüfuzu yahut onunla birleşmesi mümkün olabilsin” der ve bu sebeple de Allah'ın bir başka nesne ya da kişiye hulûl yoluyla benzemesinin mümkün olmadığını belirtir (İpek, 1992: 56).

Aynı eserinde yazar, Hallâc-ı Mansûr'un “Ene'l-Hak” sözünün yanlış anlaşıldığını, bu sözle Hallâc'ın “Ben Hak oldum

ve Hak'la birleştim" demek istemediğini, asıl gayesinin "Ben yokum, mevcut olan ancak sensin" demek olduğunu belirtir ve hulûl ile tecellî arasındaki farkın anlaşılmasına değinir (1992: 57-58). Alevî ve Bektaşî metinlerinde yer alan Allah'ın bir başka varlıkta tecellî etmesi hadisedi de Hallâc-ı Mansûr'un söylemek istediği ile aynı şeydir. Yani Hallâc-ı Mansûr'un görüşü, varlığın tek olduğu diğer varlıkların da ondan meydana geldiği düşüncesini savunan vahdet-i vücûd felsefesinin bir yansımasıdır. Yine benzer bir biçimde Alevî ve Bektaşî yazınında sıklıkla zikredilen Hz. Alî'de Tanrı'nın dile geldiği, görünüş alanına çıktığı fikri de Tanrı ile insan birliğine dayanan vahdet-i vücûd felsefesinden kaynaklanmaktadır (Eyüboğlu, 1968: 93).

Velâyetnâme-i Otman Baba isimli eserde de Turnacı Baba'yı görmeye giden Otman Baba'nın yüzünde ve gönlünde Allah'ın tecellî etmesiyle ilgili ifadelerle rastlanmaktadır:

"Pes ol kân-ı velâyet ol aradan çün yola revân oldu. Dahı ol diyârda Turnacı Baba dirler idi bir evliyâ var idi. Ol kân-ı velâyet ol evliyâyâ ugradı. Çün ol Turnacı Baba ol kân-ı pür-haşmeti görüp müşâhede eyledi. Gördi kim ol elest bezminde ve 'âleminde rûhlara hitâb iden sırr-ı hakîkat ve zât-ı bî- misâl ol kân-ı 'âlî-cenâbun yüzi ve gönli levhinde tecellî eylemiş. Dahı nazarında secde-i 'izzet birle ol kân-ı vâlâ-rif'ate nâzlar ve niyâzlar eyledi" (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 83).

Yine yukarıdaki ifadelerin de tasavvufî bir yoruma ihtiyacı vardır. Menâkıbnâme'de, Otman Baba'ya bir kutsiyet yüklemek amacıyla Allah'ın onun gönlünde tecellî etmesine yer verilmiştir. Yani bu durum bir şirk koşma değil, Allah'tan bir parçanın Otman Baba'da görülmesi ve bunun neticesinde de onun Allah dostu bir şahsiyet olduğunun vurgulanması sebebiyledir.

5. Şairlerin/Yazarların Bektaşî ve Bektaşîlik Algısı

Bektaşî tabiriyle ilgili, Bektaşî tarikatına mensup olan kim-seler (TDEKTA, 2001: 393), Bektaşîliği benimseyen topluluk

(Korkmaz, 1994: 56), Hacı Bektaş Velî tarafından kurulan tarikat-
tan olanlar (Hacıyeva ve Rıhtım, 2009: 70), tarikat adı (Pakalın,
1971: 196) gibi tanımlar yapılmıştır. Tanımlardan da anlaşılacağı
gibi terimin/kavramın, tarikatın adı mı olduğu yoksa mensupları
için mi kullanıldığı noktasında bir karışıklık söz konusudur. Ko-
nuyla ilgili Rıza Yıldırım'ın "Bektaşî Kime Derler?": "Bektaşî"
"Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz
Denemesi" isimli bir yazısı bulunmaktadır. Yıldırım, çalışmasın-
da Bektaşî tabiri ile neredeyse iç içe geçmiş olan Alevî, Kızıl-
baş gibi terimleri/kavramları da değerlendirmiştir. Hatta terimin/
kavramın literatürdeki karşılıkları olan "Alevî-Bektaşî" kullanımı
üzerinde de durmuştur (Yıldırım, 2010: 23-58).

Yıldırım, çalışmasında Bektaşî diye tabir edilen dinî ve sosyal
bir zümrenin varlığı ile ilgili olarak 13. ve 14. yüzyılda bahse-
dilmesi için erken bir tarih olacağını belirttiikten sonra, Bektaşî
terimine/kavramına 15. yüzyılda Sâdık Abdâl Divanı'nda rastlan-
dığını söyler (Yıldırım, 2010: 28). Sâdık Abdâl Divanı'nda ise
muhtemelen şairin Bektaşîliğin ilk dönemi diye tabir edilen 13.
ve 15. yüzyıl arası Bektaşîlik algısından dolayı şiirlerinde, Ba-
lım Sultan'la birlikte gelen "dede", "dedebaba" ve "halifebaba"
gibi terimlere/kavramlara yer vermediği görülür. Ayrıca şiirlerin-
de Balım Sultan'la ilgili en ufak bir bilgi de yoktur. Bektaşîliğin
mertebelerinden olan aşıklık, muhiblik, dervişlik ve babalık gibi
sözler Sâdık Abdâl Divanı'nda yer almaktadır.

Alevîlik ve Bektaşîlik konusunda araştırma yapan birçok
araştırmacının ortaya attığı görüş, Bektaşîliğin Balım Sultan'la
birlikte bir tarikat yapısına büründüğü noktasında birleşmektedir.
Ancak, 15. yüzyılda yaşamış ve muhtemelen de Balım Sultan'la
karşılaşmamış olan Sâdık Abdâl (ö. ?)'ın Divan'ında Bektaşîliğin
daha öncesinde bir tarikat olduğu, dergahının bulunduğu ve der-
vişlerinin olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır:

Ki zâhid didi **Bektaşî tarîkı**

Ne bilsin ma'nâsın ol giz tabâyi'

(Sâdık Abdâl Divanı, 46/10).

Her ulüvvi **tâc-ı Bektaşî** giyerler sâdikân
 Râh-ı Hak'dur ol **tarîkî** andan isterler kirâm
 (Sâdik Abdâl Divanı, 58/9).

Nûr-ı hikmet sırrıdır **Bektaşîyânun tekyesi**
 Mürşid-i kâmil olardur fehm idersen bî-gümân
 (Sâdik Abdâl Divanı, 59/14).

Ki **Bektaşî tarîkî**nda bana şâh
 Fu'âdum buldurup şimdi nümâyân
 (Sâdik Abdâl Divanı, 60/25).

'Âşık isen **râh-ı Bektaşî**'ye gel
 Cân ile kıl bu **tarîka** ragbeti
 (Sâdik Abdâl Divanı, 65/2).

Hacı Bektaş Veli'nin Osmanlı padişahlarıyla görüşüp görüşmediği ile ilgili tarihî kayıtlarda muhtelif rivayetler ortaya atılsa da Sâdik Abdâl Divanı'nda konuyla ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Sâdik Abdâl (ö. ?) bir şiirinde: "Şecâ'atle nazar kılmış yeniçer kullarına ol/Sezâ oldu anıñçün anlara ol fursat-ı kübrâ" (Sâdik Abdâl Divanı, 3/15). ifadelerine yer verir ve Hacı Bektaş'ın yeniçerilerle olan alakasına değinir.

Bektaşîlik tarikatı hakkında bilgi veren bir diğer şair, 16. yüzyılda yaşamış olan Hatâyî (ö. 1574)'dir. Şiirlerinde Şîî tesirleri hissedilen Hatâyî (ö. 1574)'nin Divan'ında Hz. Alî sevgisi göze çarpan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple de Bektaşîlik hakkında verdiği bilgileri Şîî etkilerin gerektirdiği doğrultuda okumak gerekir. Ancak, burada üzerinde durulması gereken nokta Hatâyî (ö. 1574)'nin şiirlerinde yer verdiği Şîîliğin hangi özellikleri barındırdığı meselesidir.

Yaygın kullanımıyla "Hz. Muhammed'in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Alî'ye ve onun soyundan gelenlere ait

olduğu düşüncesini taşıyan Şiilik”, tarihî süreç içerisinde Key-sâniyye, Sebeiyye, Zeydiyye, İmâmiyye-İsnâaşeriyye, İsmâiliyye ve Gâliyye gibi çeşitli biçimlerde faaliyet göstermiştir (Öz, 2010: 111-114). Hatâyî (ö. 1574)’nin İran’da yaymaya çalıştığı Şiilik ise bu kollardan İsnâaşeriyye’yi teşkil etmektedir (Gündüz, 2010: 255; Fırlalı, 2001: 145). Temelinde, on iki imam sevgisi ile birlikte Hz. Alî sevgisi yatmaktadır. Bu durum, Şîî düşünce sisteminin bir gerekliliğidir ve diğer Şîî düşünceyi benimseyen inanışlarda da on iki imam sevgisiyle birlikte Hz. Alî’nin kutsallaştırılması görülmektedir. Ancak, gerek Sebeiyye ve gerekse Gâliyye olsun bu sevgiyi aşırılığa kaçarak Hz. Alî’nin tanrısallaştırılması doğrultusunda gerçekleştirmişlerdir. Sebeiyye ve Gâliyye inancına göre, Hz. Alî’nin ve onun neslinden gelen imamların ilahlığı ve ölümsüzlüğü söz konusudur (Fırlalı, 1988: 133; Öz, 1996: 334). Siyasî anlamda, Hz. Alî yanlısı olan bu zümreler, ilk zamanlardan beri fikrî olarak aşırılığa kaçtıkları için bizzat Hz. Alî tarafından reddedilmişlerdir. Hatta, Hz. Alî’nin ilahlaştırılması yönünde çalışmaları ilk başlatan Abdullah b. Sebe, Hz. Alî tarafından yakılmaya teşebbüs edilmiş fakat bundan vazgeçilerek Medâyin şehrine sürülmüştür (Fırlalı, 1988: 133). Siyasî çıkarları doğrultusunda çeşitli fikirler öne atan bu oluşumlar, tarihî süreç içerisinde farklı biçimlerde tezahür etmiştir.

Kârübânı çün dü ‘aşkın sırr-ı Hakk’ın başıyuz
 Dest-i Hayder’den şurûb-ı Kevser’in ayyâşiyuz
 Şâha ‘aşkuz dergeh-i âl-i ‘abâ ferrâşiyuz
 Biz gürûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyüz
 Lâ-mekân ikliminün ‘azm idenün yoldaşiyuz
 Fârigüz dünyâ-yı mâfihâyâ ragbet itmeden
 Geçmişüz havf-i hatâdan halka minnet itmeden
 Dehri seyrândur garaz ‘azm-i seyâhat itmeden
 Biz gürûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyüz
 Lâ-mekân ikliminün ‘azm idenün yoldaşiyuz

Mest olup câm-ı ezelden kârı kılduk cûşumuz
 Dîdemüz Hakk'ı görür Hakk'ı işidür gûşumuz
 Gûşumuzda halk-ı 'âlem bezmidür mengûşumuz
 Biz gurûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyüz
 Lâ-mekân ikliminün 'azm idenün yoldaşiyüz
 Ey selâm bir nâz ile Hatâyî'yi ihcâr iden
 Münkire dâye-i Hakk'ı taş ile ihbâr iden
 'Azm-i râha himmetiyle mû gibi dîdâr iden
 Biz gurûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyüz
 Lâ-mekân ikliminün 'azm idenün yoldaşiyüz⁴
 (Hatâyî Divanı, Muh. 73).

Ahmet T. Karamustafa, Kızılbaşlığın en belirgin özelliğinin Hz. Alî'nin tanrısallaştırılması ve Safevî şâhlarının ve dervişlerinin kendilerini dünya şâhı olarak görmeleri olduğunu belirtir ve Hatâyî (ö. 1574)'nin, şiirlerinde Hz. Alî'yi ilahlaştırdığını söyler (Karamustafa, 2015: 52). Hatâyî'nin yukarıdaki şiirinde Bektaşîlerin Allah'ın sırrının serveri, Hz. Alî'nin Kevser ırmağının sakisi oluşu ve kendilerini bu ırmağın sarhoşu olan şâhları olarak görmeleri söz konusudur. Ayrıca Hatâyî (ö. 1574), kendisinin ve çevresindekilerin dünya nimetlerinden uzak durduklarını, Bektaşîlik öğretisinin de bu olması gerektiği üzerinde durur. Bu şiirdeki düşünce, Hz. Alî'nin ilahlaştırılması değil de Allah yolunda olan kişilerin Allah'ın yoldaşı olarak görülmesi biçiminde yorumlanmalıdır.

Fakr-ı hâlde ey dil âbâdî kılan Bektaşî'dür

Hırka-pûş olmuş velîkin kâm alan Bektaşî'dür

4 Bu şiir, Sadeddin Nûzhet Ergun'un hazırladığı Hatâyî Divanı Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri isimli kitabında yer almaktadır. Şiir hakkında ayrıca bk. Aslanoğlu, İbrahim (1992). Şah İsmail Hatâyî (Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatâyîleri) . İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi Matbaası. s. 418. Aynı şiir, Selâmî Divanı'nda da yer almaktadır. Bk. Gülpınar, Hatice (2004). Dîvân-ı Selâmî, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 162, 3. Muhammes.

Ziynet-i dünyâyı terk idüp abâ-pûş oldılar
 Nâr-ı aşku'llâha yanup yakılan Bektaşî'dür

Var mıdur dirsên haberdâr bu oyundan cüz'ice
 Oynadur hem dahı oynar çok oyunbâzdur hoca
 Oynananlardan oyundur 'âlem oynar böylece
 Oynadur hem dahı oynar oynayan Bektaşî'dür

Her harâbatı yüzinden görseler dirler velî
 Hiç dimezler sâhib-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî
 Mazhar-ı sırr-ı hakîkat ondudur sırr-ı Alî
 Sırrı sır eyler bu dem sır saklayan Bektaşî'dür

Sakınup ta'n itme cânâ dervîşe eyle hazer
 Kalbinün her kûşesinde sırr-ı feyzu'llâh gezer
 Sırr-ı esrâra haberdâr var mıdur dirsên eger
 Bâtını Leylâ için Mecnûn olan Bektaşî'dür

Nutk-ı pîrden *eyne mâ* gûş eyle cânâ sen de bil
 Taş atan bizdendür ammâ atdıran bizden degül
 Bedrî ta'n ider seni 'âlem sakın olma melûl
 Sen bilirsîn bahr-ı ummâna dalan Bektaşî'dür

(Özmen, 1998: 177).

17. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Bedrî (ö. ?)'ye göre ise Bektaşîler, dünya nimetlerini terk etmiş, sırtlarında keçeden bir abası olan, Allah aşkıyla yanmış kalender kimselerdir. Bektaşî inancına göre Hz. Alî, Allah'ın bazı sırlarına vâkıftır. Bu sebeple de şiirlerde Hz. Alî'nin sırrına sıkça yer verilir. Ona göre tarikat yoluna giren can, pirini nerede olursa olsun dinlemeli onun yolundan gitmelidir. Bedrî (ö. ?)'nin ortaya koyduğu Bektaşîlik, yukarıda örnekleri verilen Sâdık Abdâl (ö. ?)'ın Bektaşîlik algısından tamamen farklıdır. Bedrî (ö. ?)'nin şiirinde daha çok Balım Sultan'la birlikte tarikatın içerisine yerleşen Hurûflük ve Hatâyî (ö.

1574)'nin şiirlerinde görülen Şîî etkiler hissedilmektedir.

Kim demiş ki vâsıl-ı Rahmân olur Bektaşîler
 Görmedim bir ehl-i Hak şeytân olur Bektaşîler
 Sûretâ insân görürsün sanma insân anları
 Sûret-i insânda hep hayvân olur Bektaşîler
 Bî-haberdürler şerî'âtle tarîkatden hemân
 Dîn-i Hak'da mutlakâ noksân olur Bektaşîler
 Yolları râh-ı dalâlet olduğundan her zamân
 Hakk'a karşı bâ'is-i 'isyân olur Bektaşîler
 Ey Edîb havf it Hudâ'dan onlara olma yakın
 Hakk'ı idrâk eylemez nâdân olur Bektaşîler
 (Harâbî Divanı, G. 248).

19. yüzyıl şairlerinden Edîb Harâbî (ö. 1916), Divan'ında Bektaşî olmayıp da kendisini Bektaşî diye nitelendiren kişiler için alaycı ifadelerle yer verir. "Sahte Bektaşîler" bu alaycı üslûpla açıklanmıştır. Kendisini Bektaşî addeden zümrenin Allah'ın yolundan sapmış şeytan tabiatlı kişilerden oluştuğu, görünüşü ile insana benzeyen ancak insan dışı bir varlık oldukları, Allah'ın dinini bilmedikleri ve yollarının sapkınlık yolu olduğu üzerinde durulan konulardandır. Ona göre gerçek Bektaşîler ise bu zümreden tamamen farklıdır.

Anladık ehl-i riyâ Bektaşîler de var imiş
 Hem de merdûd-ı riyâ Bektaşîler de var imiş
 Bu tarîk-i nâzenîn Bektaşîler de var imiş
 Bî'l-'akis gâyet kaba Bektaşîler de var imiş
 İçlerinde kâmil ü 'irfânı var dîndârı var
 Görmüşüz çok evliyâ Bektaşîler de var imiş

Hîç tarîkatden hakîkatden haberdâr olmayan
La'net-i Hakk'a sezâ Bektaşîler de var imiş
Biz muhibb-i ehl-i beytüz dirler ammâ sayfa kim
Düşmen-i 'âl-i 'abâ Bektaşîler de var imiş
Bir pula bir 'ârif-i bi'llâhı iderler fedâ
Dîn ü îmânı para Bektaşîler de var imiş
Câhil ü nâdân-ı bî-iz'ân u hayvân şarlatan
Maksad u gammâz belâ Bektaşîler de var imiş
Ehl-i 'ırzun 'ırzına geçmek için cehd eyleyen
Şehvete pek müptelâ Bektaşîler de var imiş
La'net olsun bunlara zîrâ ki ben hakke'l-yakîn
Gördüm erbâb-ı zînâ Bektaşîler de var imiş
Kendi irşâd olmamış irşâda kalkmış 'âlemi
Bir takım câhil baba Bektaşîler de var imiş
Taş atan bizden demişler atdıran bizden değil
Hazret-i pîrden cüdâ Bektaşîler de var imiş
Bu tarîkde mürşid-i kâmil de ehlu'llâh da var
Bendegân-ı murtazâ Bektaşîler de var imiş
Togrı Bektaşîlere cânım kurbân olsun fakat
Bir takım sahte edâ Bektaşîler de var imiş
Kim gocunursa bu sözden mutlakâ var yâresi
Ey Harâbî bî-hayâ Bektaşîler de var imiş

(Harâbî Divanı, G. 284).

Edîb Harâbî (ö. 1916)'nin bir başka gazelinde yine Bektaşî gibi görünen ancak gerçek anlamda Bektaşî olmayan kimseler için

de eleştiriler vardır. Yukarıdaki gazelde hem Bektaşîlerin hem de Bektaşî olmayanların özellikleri hakkında bilgiler verilir. Gerçek Bektaşîler, riyakâr değillerdir. İlim, irfan sahibi, Hz. Alî'nin yolundan giden, Bektaşîliği kendisine yol edinmiş kimselerdir. Bunların karşısında ise, iki yüzlü, tarikattan ve öğretilerinden haberi dahi olmayan, Allah'ın lanetini kazanmış, ehl-i beyti sevdiklerini söyleyen ancak düşünceleriyle âl-i abâyâ düşman olan, şehvete düşkün, dini ve imanı para olmuş, herhangi bir bilgisi olmayan ancak bu bilgisiyle ahkam kesen sahte Bektaşîler vardır.

Dehri im'ân ile seyrân eyleyen Bektaşî'dür
 Kendüyi her hâle hayrân eyleyen Bektaşî'dür
 Sun'-ı Hak her şeyde mevcûd olduğın fehm eyleyüp
 Birlüğine böyle îmân eyleyen Bektaşî'dür
 Zâhir ü bâtın Hüve'llâh sırrına mazhar olup
 Cümle râz-ı dilde pinhân eyleyen Bektaşî'dür
 Bâde-i 'aşk-ı İlâhî katresin nûş idicek
 Mevcesin girdâb-ı 'ummân eyleyen Bektaşî'dür
 Cümlesi ehl-i basîret göz açıklardan olup
 'Âleme kendin nîgeh-bân eyleyen Bektaşî'dür
 Hep tasavvuf söyler anlar anı nâdân anlamaz
 'Ârifâne nutkı her ân eyleyen Bektaşî'dür
 İşbu 'âlem hây u hûsından Cesârî-veş geçüp
 Kûşe-i vahdetde iskân eyleyen Bektaşî'dür
 (Cesârî Divanı, G. 192/7).

Bir başka 19. yüzyıl Bektaşî şairi Cesârî (ö. 1829) ise Bektaşîlerin hasletlerini sıralar. Ona göre Bektaşîler, Allah'ın birliğine inanan, görünen ve görünmeyenine sırrına erişmiş, kalp gözü açık, ta-

savvuftan anlayan ve her zaman ârifâne sözler söyleyen kişilerdir.

Bektaşîlerin meziyetlerini sıralayan şairlerden biri de 19. yüz-yıl Bektaşîlerinden Mehmed Alî Hilmî Dede-baba (ö. 1908)'dır. Ona göre Bektaşîler şevk ehli, rindâne kimselerdir. Kötü huylu zâhidlere karşı kayıtsızdırlar. Aşk şarabını içip mestâne bir hâlde dünyada dolaşırlar. Dışardan onları görenler vîrâne sanırlar ama bâtında Necef incisidirler. Verdikleri sözde dururlar ve bu söze karşı da herhangi bir şüphe duymazlar. Canlarını Allah'a ulaşmak için feda etmişlerdir:

Ehl-i şevkiz meşreb-i rindâneyiz Bektaşîyiz
Zâhid-i bed-hûlara bîgâneyiz Bektaşîyiz

Merd-i tecrîdiz 'alâ'ikden geçip olduk berî
Bî-tekellûf sâkin-i mey-hâneyiz Bektaşîyiz

Bî-garaz bu bezm-i 'işret-hâne-i 'âlemdeyiz
Câm-ı 'aşk u şevk ile mestâneyiz Bektaşîyiz

Mâlik-i genc-i rumûzuz bizdedir dürr-i Necef
Gerçi zâhir-bîne biz vîrâneyiz Bektaşîyiz

Murg-i şehbâz-ı kadîmiz âsumân-ı feyzde
Tâ'ir-i takdîs ile hem-lâneyiz Bektaşîyiz

Sâbitiz ikrârımızda şekkimiz yokdur bizim
'Ahd-i yâra ser veren merdâneyiz Bektaşîyiz

Cânımız kıldık fedâ Hilmî cemâlu'llâha biz
Şem'-i 'aşka yanmaga pervâneyiz Bektaşîyiz

(Hilmî Dede-baba Divanı, G. 74).

Yukarıda Bektaşî şairlerin şiirlerinden hareketle Bektaşîler ve Bektaşîlik hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.⁵ Bektaşîler

5 Bektaşîler ve Bektaşîlik hakkında bilgi veren şiirler sadece bunlar değildir. Farklı şairlerin şiirlerinde de Bektaşîlik hakkında bilgiler verilmiştir. Diğer şiirler için bk.

hakkında önemli bilgilerin bulunduğu manzum ve mensur karışık olarak kaleme alınmış Vâhidî'nin *Hâce-i Cihân Netice-i Cân* isimli eseri de Bektaşilik hakkında önemli bilgiler barındırır. Eserde, sadece Bektaşiler değil, Kalenderiler, Rum Abdâlları, Haydariler, Câmiler, Şems-i Tebrizîler, Mevlevîler, Edhemîler, Âlimler ve Sûfiler hakkında bilgiler de bulunmaktadır. Eserde, “Âmeden-i Tâyife-i Bektaşiyân Be-Hân-kâh- ı Hâce-i Cihân” başlığı altında Bektaşilerin bahsi geçmektedir. Vâhidî eserinde öncelikli olarak Bektaşilerin dış görünüşleri hakkında bilgiler verilir:

“Gürûh-ı Bektaşiler vücûh-ı tırâşiler başlarında ak keçeden birer düvâz-deh terk tâclar ikişer karış enleri ve ikişer arış uzunları toruları sivri ve önleri ve artları birer karış yirik ve torularında Seyyid Gâzî taşından birer büyük düğmeler ve her düğmenün ucundan aşağı sarkmış birer şarâbe yünden bükülmüş ve omuzlarına dökülmüş ve kemer-i tâcun her birer yanlarında nakş-ı *Lâ-ilâhe İllâ'llâh* ve birer yanlarında nakş-ı nâm-ı *Muhammeden Resûlu'llâh* ve kemer-i tâcun birer yanlarında nakş-ı nâm-ı ‘Alî-i Murtazâ ve birer yanlarında nakş-ı nâm-ı Hasan ü Hüseyin-i bâ-vefâ *ırdvânu'llâhi ‘aleyhim ecma'in* ve kemer-i tâc-ı kûtâh ve sâde ve bunların kimi nemed- pûş ve kimi ‘abâda ve kimi cüb-be-pûş ve kimi kabâda hayl ü haşem ile ve tabl u ‘alem ile ve gül-bâng-ı salâvât ile ve âvâze-i tekbîrât ile [...]” (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 215).

Vâhidî'nin naklettiğine göre yukarıda bahsi geçen dervişler tek-birler getirerek Hâce-i Cihân'ın tekkesine gelirler. Hâce-i Cihân onların bu hâlini görünce dehşete düşer. Tekkenin sahibi olduğu için bir şey diyemez. Dervişleri, tekkesine davet eder. Kalacakları yerleri gösterip “Buyurun, dedeler” der. Bektaşiler her biri kendisine gösterilen yere otururlar. Hâce-i Cihân hizmetkârlarına işaret eder ve sofraya döşeyip yiyecek getirmelerini söyler. Bektaşiler bu

Azbî Divanı, 170; Fennî Divanı, 49; Cesârî Divanı, 361; Racûlî Divanı, 5; Ziya Bey Kütüphanesi, 6706 No'lu Cönk, 87a, 89b; Akbulut, Dilara (2004). “Bir Bektaşî Cöngü Üzerine Tetkik”. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

yiyeceklerden yerler. Allah'a ve dergaha dualar edip, dergahın önceki dervişlerini de yâd ederler. Bir zaman sonra ellerine küçük bir davulla tef alırlar. Şevk ile coşup dans ederler. Daha sonra ise sessiz bir vaziyette beklemeye başlarlar. Hâce- i Cihân, başını kaldırıp “Hoş geldiniz, ayak bastınız dervişler. Nereden gelir, hangi tayifedensiniz, piriniz kimdir, pirinizin pirine ne derler Dedeler?” der. Bektaşî dervişlerinden Derviş Evhâdî ağzını açıp söyler: “Ey Hâce, biz Sâsân diyarından geliriz. Acem erkeklerindensiz. Hepimiz Sâsânîleriz. Pirimizin adı Baba Sefer Şâh-ı Sâsânî'dir. Onun pirinin de adına Baba Zeyneddîn-i Gûrânî” derler. O sırada, Baba Sefer Şâh-ı Sâsânî, başını kaldırıp gözyaşları içerisinde ağzını açıp şiir söyler. Şiir, Bektaşîlerin, Hacı Bektaş Velî'nin yolunda oldukları, Allah'tan başkasına ülfet etmedikleri, tarikatın rehberi oldukları, keyfince yaşadıkları, sûfi olmadıkları, Allah'ın dergahında makbul kul oldukları, saçlarını ve sakallarını kesmelerinin sebepleri hakkındadır. Bunların karşısında, Hâce-i Cihân da onlara “Cevâb Dâden-i Hâce-i Cihân Be-Suhanân-ı Pîr-i Bektaşîyân” başlığı altında bir cevap verir. Asıl Bektaşîlerin kendileri, yukarıda sayılan hasletlerin de kendilerinde var olduğunu belirtir (Karabey, Şığıva ve Babür, 2015: 215-222).

Yukarıdaki hikâyede iki farklı zümreden bahsedilmektedir. Birincisi kendilerini Bektaşî diye adlandıran ancak Bektaşî olmayan, diğeri ise kendilerini gerçek Bektaşîler olarak gören zümredir. Aslında, bu durum birçok araştırmacının da ortaya attığı gibi Bektaşîliğin yapısındaki karmaşıklığın bir göstergesidir. Yukarıda bahsedilen ilk zümrenin, saçlarını, sakallarını, kaşlarını tıraş ettikleri belirtildikten sonra sırtlarında ya bir aba ya da keçeden yapılmış bir hırka olduğu söylenir. Bu özellikleriyle bu Bektaşîlerin ya Kalenderî ya da Haydarî dervişler oldukları iddia edilebilir. Zaten Bektaşîlerin anlatıldığı bu hikâyenin devamında da “Nesr” başlığı altında, Hacı Bektaş'ın dinî bilgiye sahip, şeriata uygun hareket eden dindar bir şahsiyet olduğu söylendikten sonra, dünyaya ilgisinin kalmadığı belirtilir. Hacı Bektaş, ölmeden bir süre önce, Allah'ın emriyle, cezbe hâlinde olmuş, ahirete de bu halde gitmiştir.

Bu sebepten dolayı da daha meczup bir derviş iken rind meşrepli hilekâr dervişler türemiştir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 224). Yukarıda bahsedilen dervişler de bunlardır. Kendilerine dünya ile alakasını kesmiş olan Hacı Bektaş'ı örnek almışlar, onun yolundan gitmeyi tercih etmişlerdir.

Eserde, Bektaşî gibi görünen dervişler birçok yönden eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri de Allah'ın isminin, dünya ve ahiret sultanları olarak anılan ehl-i beytin adının ak keçeden yapılmış taçlarında yazılı olması meselesidir. Çünkü, o keçe kimi zaman dizlerini üzerine alınacak kimi zaman da ya cenabet ya da taharetsiz başa takılacaktır. Yeri geldiğinde eskiyip atılacaktır, böylelikle toprağa düşecek ve kirlenecektir. Bu bile Bektaşî öğretilerinden uzak olduklarına bir işarettir. Ayrıca adı geçen eserde sahte Bektaşîlerin, toplumda saygınlık kazanmak istedikleri için bu keçeyi taktıkları dile getirilmektedir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 224).

Eserde bahsedilen gerçek Bektaşîler ise Hâce-i Cihân'ın ağzından şöyle dile getirilir: “Bektaş, beş harftir. Birinci harfi “bâ”dır, Bâ harfi manevî olgunluğa erişmektir. Yani, Bektaşî olan kimse kendi sırrına vâkıftır. İlmiyle vâkıf olduğu bu derece *men 'arefe nefsehü fe-kad 'arefe Rabbehü*⁶ derecesidir. İkinci harfi “kâf”tır. Kâf harfi, yeterli olmaya işarettir. Yani Bektaşî olan kimse için bu dünyada bir lokma yiyecek ile bir hırka yeterlidir. Çünkü dünyadan ahirete yoklukla gidecektir. Üçüncü harfi “tâ”dır. Tâ harfi, toprağa işarettir. Yani Bektaşî olan kimse toprak gibi olup herkesin ayaklarının altında olan, kimseyle dedikodusu olmayandır. Gönlünde dünya işi yer edinmeyendir. Dördüncü harfi “elif”tir. Elif harfi, dostluğa ve bağlılığa işarettir. Yani Bektaşî olan kimse, müminleri yabancı bilmeyip onlarla ahireti için dostluk eder. Çünkü Resül (a.s) *Küllü mü'minin ihvetün*⁷ buyurmuştur. Beşinci harf, “şîn”dir. Şîn harfi, kusurdur. Yani Bektaşî olan kimse, her zaman hayâ içinde olmalıdır. Hayâsız olmamalı ve doğru hal ile kabahatlerinden uzaklaşa ki hayâsına zarar gelmemelidir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 226-227).

6 Kendini bilen, şüphesiz Rabb'ini de bilir.

7 Bütün inananlar kardeşler.

İKİNCİ BÖLÜM

BEKTAŞİLİĞİN İNANÇSAL TEMELLERİ

Anadolu’da, İslamî inanca uygun yaşamak için tasavvufa yönelen kişiler etrafında büyük kalabalıklar oluşmuş, Türklerin İslamiyet’i kabulleriyle birlikte ise çeşitli tasavvufî fikirleri savunan mutasavvıflar ortaya çıkmıştır. Anadolu’da etkinlik gösteren bu mutasavvıfların büyük bir çoğunluğu tasavvufî hayatın yoğun ve hareketli bir biçimde yaşandığı Horosan’dan gelmişlerdir. “Baba” adını alan bu dervişler, Anadolu’daki sosyal düzeni sağlamak, Anadolu’nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecine hız kazandırmak doğrultusunda faaliyetlerde bulunmuşlardır (Köprülü, 1341: 121-140).

Türkler, doğrudan İslam kültürüne ait öğeleri almamış, Anadolu’da bulunan tasavvufî oluşumların öğretilerini kendi gelenekleri doğrultusunda yeniden şekillendirmeyi tercih etmişlerdir. Bu da kültürler arası etkileşimi ortaya çıkarmış ve araştırmacıların da belirttiği gibi Anadolu’da çok katmanlı inanmalara ortam hazırlamıştır.

Bu başlık altında Bektaşîliğin inançsal temellerini oluşturan eski Türk inanışları, Melâmîlik, Yesevîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik, Haydarîlik, Hurûfîlik, Ahîlik, Babaîlik hareketleri hakkında bilgiler verilecek ve bu inanışların Bektaşîlikle ilgilerine değinilecektir.

1. Eski Türk İnanışları

Tarihi süreç içerisinde Türkler Şamanizm, Budizm, Zerdüştilik, Konfüçyüsçülük, Taoizm, Maniheizm, Müsevîlik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi çeşitli din veya inanışlara meyletmişlerdir. Ancak, bazı araştırmacılar bu inanışlardan Konfüçyüsçülük ve Taoizm'e temkinli yaklaşılması gerektiğini, diğer inanışların temsilcilerinin Türkler arasında yoğun propaganda faaliyetlerinde bulunup inanç esasları etrafında cemaatler oluşturduğunu belirtirler (Günay ve Güngör, 2003: 159).

Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri isimli kitabında Ocak, Alevî ve Bektaşî inançlarının temelinde eski Orta Asya şamanizminin etkisine değinir ve Uzak Doğu inanışlarıyla, Budizm, Zerdüştilik, Mazdekizm, Maniheizm gibi eski İran dinlerinin katkılarında bahseder. Ayrıca eserinde, Hristiyanlık ve Müsevîlik dininin etkilerine de yer verilmiştir (Ocak, 2012: 16).

Alevîlik ve Bektaşîliğin ana kaynağının eski Türk dini olduğunu savunan bir diğer araştırmacı, Mehmet Eröz'dür. Eröz, özellikle de *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı)* ve *Alevîlik Bektaşîlik* isimli kitabında, Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç pratiklerinin İran Şiîliği kaynaklı olduğu yönünde tezlerin ileri sürülmesinin ve bu tezlerden hareketle de eski Türk dininden ayrıştırılma çabalarının kasıtlı olarak yapıldığını savunmaktadır (Eröz, 1992: 7). Eröz'den başka Alevîlik ve Bektaşîliğin İran Şiîliğinden farklı bir karakterde olduğunu sezen ve bu doğrultuda yazılar kaleme alan araştırmacılar, Baha Said, M. Fuad Köprülü ve Hilmi Ziya Ülken'dir (Eröz, 1992: 7).

Alevî ve Bektaşî inancıyla eski Türk inanışları arasında birçok yönden benzerlikler bulunmaktadır. Eski Türklerde, Atalar kültürünün bir gereği olması bakımından "ocak" ve "ateş" terimlerine/kavramlarına bir kutsiyet atfedilmiştir. Ocak ile genellikle aile bağdaştırılmış, ateş ise kötülüklerden arınma aracı olarak görülmüştür. Halk arasında yaygın bir inanışa göre ocağa ve ateşe pis olduğuna inanılan şeyler atılmaz, ocak ve ateş su ile söndürülmez. Yine aynı şekilde ateş ile bedeninin temizlenmesi Türkler arasında yaygın âdetlerdendir. Eski Türklerde hastalar, evler ve ölümler "tüt-

süleme”ye tabi tutulur (Günay ve Güngör, 2003: 77). Altaylılar ve Yakutlarda, ocağın “ilk ata” tarafından yakılmış olması sebebiyle ocak, “aile sembolü” olarak kabul edilir ve kutsal sayılır (Ocak, 2012: 249-250). Nitekim Yakutlar için ailenin sembolü “ev”, evin sembolü de “ocak”tır ve evlilik “sönmez bir ateş yakma” şeklinde ifade edilir (Günay ve Güngör, 2003: 103). Bu durum Alevî ve Bektaşî geleneğinde, ocağın kutsal sayılması ve ona niyaz edilmesi şeklinde zuhur etmiştir. Ocağa atfedilen bu kutsiyet, ocağın Alevî ve Bektaşî ritüellerinin gerçekleştirildiği meydanın tam orta yerinde bulunmasıyla da kendisini gösterir.

Bektaşî çevreyle ilgili menâkıbnâmelerde de ateş ve ocak terimlerine/kavramlarına birçok anlatıda yer verilmektedir. Kimi menâkıbnâmelerde ateş, kötülüğe hizmet eden kimseleri cezalandırma aracı olarak zikredilirken kimisinde ise ateşin ululuğuna ve kutsallığına vurgu yapılmıştır. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli*’de Hacı Bektaş’ın ve müridlerinin ateşin etrafında semâh etmeleri Alevî ve Bektaşî yazınında ateşe verilen değeri ortaya koymaktadır:

“Ol kutb-ı cihân ayak üzere turup cevânîş idüp semâ’a girdiler abdâllar dahı Hazret-i Hünkârdan bu hâli görüp anlar dahı semâ’a girdiler bârî bu minvâl üzere âteşi kırk kerre dolandılar andan ol kân-ı kerem ve sâhib-ümem Hazret-i Hünkâr mübârek arkasından hırkasın çıkarup âteş üzerine bıragup fârig oldılar âteş dahı yanup tamâm oldı otdan hiç eser kalmadı oturuşup kül oldı andan sonra tekrâr Hazret-i Hünkâr kalkup ol küli cümle savurdı ol mübârek lafzından dehânından öyle lafz-ı cemîl geldi ki bu külin düşdüğü yirden odun bitsün alup dün gün yakun huzûr idüp râhat olun eyliğüm didi” (Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 347).

Alevîlik ve Bektaşîğin eski Türk gelenekleriyle en çok benzerlik taşıdığı bir başka inanç, özellikle Bektaşîlerde görülen dört kapı kırk makamdır. Şamanizm’de de buna benzer Doğu, Batı, Kuzey ve Güney’in kutsallaştırıldığı görülmektedir. Yine eski Türk inanışında görülen Tanrı terimi/kavramı, Gökhan, Kızılhan, Karahan ve Akhan şeklinde dörde ayrılmıştır. Bu isimler gelişigü-

zel verilmemiş olup inanç düzeninin yansımasıdır (Eyüboğlu, 1998: 54). Ayrıca, eski Türklerin “Kurgan” adı verilen mezarları ile kırk sayısının da münasebeti bulunmakta olup “kırk” ve “an” ile kırklara ait bir dönemin geçkinlerinin kutsal mekânı kastedilmektedir (Kalafat, 2006: 156).

Eski Türklerde, halka mistik yöntemler aracılığıyla çeşitli telkinlerde bulunan mesleklerden biri “kamlık”tır. Kamlar, yerine getirmekle yükümlü oldukları görevleri bakımından Alevî ve Bektaşî inancı içerisindeki “dede” ve “baba”larla yakından ilişkilidirler. Eröz, dede ve babaların tıpkı kamlarda da olduğu gibi; seçiliş şekillerinde, kılık ve kıyafetlerinde, halk arasındaki itibarlarında ve dualarında birçok benzer yönlerin bulunduğunu ortaya koymuştur (Eröz, 1992: 12-32).

Alevî ve Bektaşî inancında önemli bir yere sahip olan âyîn-i cem ile kamların yapmış oldukları dinî törenler arasında da fazlaca benzerliklerin olduğu göze çarpmaktadır. Alevî ve Bektaşîlerce, tarikata yeni girenler, dervişlik mertebesine yükselenler, babalık makamına erişenler, halifelige oturanlar ve buluş çağına erişen mücerredler için cem adı verilen törenler düzenlenir (TDEKTA, 2001: 287). İşlevselliği yönüyle benzer bir uygulama şaman olacak kişiler için de yapılmakta olup, tıpkı âyîn-i cemde olan kurban kesme, saz ve söz eşliğinde içki içip dans etme gibi eylemler gerçekleştirilir (Yörükân, 2006: 90-91). Belirli farklılıklar olmakla birlikte genel olarak İslamiyet öncesi Türklerde törenler, daire biçiminde oturularak, içki içme ve şaman dansları eşliğinde yapılır. Ateş yakılarak gerçekleştirilen törenler genellikle gece vakti yapılır (Erman, 2016: 283-284). Alevî ve Bektaşî geleneğinde ise cem töreni, saz ya da bağlama eşliğinde semâh eşliğinde icra edilir. Şaman törenlerinden farklı olarak çerağ yakılır ve bu törenler de gece vakti kapalı mekanlarda gerçekleştirilir.

2. Melâmîlik

Melâmet, “kınamak, kötölemek, ayıplamak gibi anlamlara gelmekte olup tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulun-

maktadır” (Azamat, 2004: 24). Melâmîlik ise, 9. yüzyıldan itibaren Horasan bölgesinde adından söz ettirmeyi başarmış, Ebû Hafs Haddâd, Hamdûn Kassâr ve Ebû Osman el-Hîrî tarafından melâmet fikri etrafında oluşturulmuş tasavvufî bir ekolün adıdır (Bolat, 2004: 12, 89).

Kimi araştırmacılar Melâmîliği bir tarikat olarak görmemişler, “her tarikatta belli ölçülerde iz bırakmayı başarabilmiş bir meşrep” (Bolat, 2004: 24), ya da “ehl-i turuk nazarında ayrıca bir tarikat olmayıp bir neşe ve hâl” (Gölpınarlı, 1931: 190) olarak değerlendirmişlerdir. Melâmîlik, Melâmiyye-i Kadîme ya da Melâmiyye-i Kassâriye, Melâmiyye-i Bayrâmiyye ve Melâmiyye-i Nûriyye olmak üzere üç farklı şekilde etkinlik göstermiştir. Melâmiyye-i Kadîme, 9. yüzyılda Horasan’da sūflikten ayrı bir akım olarak ortaya çıkmış, çeşitli tarikatlara mensup şahsiyetler aracılığıyla da günümüze kadar gelmeyi başarmıştır (Ocak, 1999: 13; Bolat, 2004: 12-13, 24). Melâmiyye-i Kadîme’nin Melâmiyye-i Kassâriye olarak adlandırılması ise Ebû Salih Hamdûn b. Ahmed b. Amarete’l-Kassâr en-Nişaburî dolayısıyladır (Sunar, 1975: 9). Melâmîliğin ikinci devresi olan Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Hacı Bayram Velî’nin halifelerinden Akşemseddîn tarafından kurulmuştur. Melâmîliğin üçüncü evresi ise Melâmiyye-i Nûriyye adıyla Şeyh Seyit Muhammed Nûrû’l-Arabî’nin etrafında 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Sunar, 1975: 19; Bolat, 2004: 12-13).

Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* isimli kitabında, ister Bâtînî ister şeriata bağlı olsun birtakım Türk tarikatlarının ortaya çıkması ve yayılmasında Melâmetîliğin önemli bir akım olduğunu söyler. Hatta yazara göre Melâmîlik Anadolu’daki tasavvufî yapılara o kadar etki etmiştir ki bu yapıların etkisini yitirmesiyle Melâmiyye de Anadolu’daki nüfusunu kaybetmeye başlamış, Melâmîlikte ikinci devre olarak da bilinen Melâmiyye-i Bayrâmiyye önem kazanmıştır (1931: 26).

Melâmîlikte esas olan kalbin tezkiye ve tasfiye edilmesidir. Bu da ancak mâsivânın kalpten atılmasıyla gerçekleşir. Melâmî dervişler mâsivânın kalpten atıldığı bu duruma, “gönül paklama”

adını verirler (Sunar, 1975: 19). Sözü edilen “gönül paklama” işini bir mürşid gerçekleştirebilir. Bektaşilikte de benzer bir uygulama bulunmaktadır. Bu yönüyle Melâmîlik ve Bektaşilik benzer özellikler taşır. Tabii buradaki ilişkiyi sadece bu benzerlikten dolayı değil, Melâmîlikten doğan Kalenderîliğin Bektaşilik üzerindeki etkisiyle de değerlendirmek gerekmektedir. Ocak, Melâmîliğin, Kalenderîliği ortaya çıkardığını söyler. Ona göre, “Kalenderîlik, mistik temellerini oluştururken, hem doğrudan doğruya hem de Melâmetîlik vasıtasıyla Hint-İran mistisizmine dayanmıştır” (Ocak, 1999: 15). Ali Bolat ise, *Melâmetîlik* isimli kitabında Kalenderîliğin Melâmîlikten doğan bir hareket olmadığını, Kalenderîliğin temelinde Hint mistisizminden öğretiler bulunduğunu belirtir (Bolat, 2004: 89). Ancak, Melâmetîlerin ve Kalenderîlerin gerek yaşam tarzları ve gerekse inanç esasları birçok yönden benzerlik taşımaktadır. Bu sebeple Ocak’ın Kalenderîliğin Melâmîlik vasıtasıyla ortaya çıktığı yönündeki tezi daha kabul edilebilir bir görüştür.

Melâmîlikte insanın yaratılış gayesi, Allah’ı bilmek ve ona ulaşmaktır. Allah’a ulaşmanın en yakın yolu ise gönlün temizlenmesiyle olur. Bu yola girebilmek için de her şeyden önce bireyin kendisindeki gurur ve şehveti kırması ve diğer insanlardan hoşlanması icap eder (Sunar, 1975: 19). Bu bağlamda Bektaşilikteki gönlün ve nefsin temizlenmesi ve dolayısıyla Allah’a ulaşma gayesi ile Melâmîlikteki bireyin gurur ve şehvetini kırması benzer özellikler taşır. Bununla birlikte Melâmîlikte olduğu gibi kişinin kendi benliğini ortadan kaldırması Bektaşîliğin en temel esaslarından biridir. Kişi ancak bu sayede Bektaşî yoluna girebilecektir.

Hacı Bektaş Velî’nin *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* isimli eserinin giriş bölümünde, Allah’a ulaşabilmenin üç yoldan bahsedilir. Esere göre, birinci yol hayvansal davranışlardan kurtulmak, ikincisi Allah’tan başkasından kopmak, üçüncüsü ise maddî sıfatlardan kurtulmaktır. Yani, tâlibin yapması gereken şey nefsini arındırmak, kalbini temizlemek ve ruhunu yüceltmektir (Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 341). Buradaki kalbin temizlenme-

si, Melâmîlikteki gönül paklama ile aynıdır. Yine benzer şekilde Bektaşî metinlerinde sıklıkla dile getirilen *men arefe nefsehû fekad arefe Rabbehû* (Nefsini bilen Rabbini bilir) sözü ile Melâmîlikteki kişinin şehvetinden vazgeçip nefsini temizlemesi Allah'a ulaşma amacıyla yapması gereken bir davranış biçimidir.

3. Yesevîlik

Türkler, kalabalık bir millet olduklarından ve bereketli topraklar arayarak konargöçer şekilde yaşadıklarından dolayı geniş bir coğrafyaya dağılmışlardır. Bu konargöçer yaşam tarzları nedeniyle birçok millet, kültür ve dinle temas ederek onlardan etkilenmişlerdir. Türklerin dinî tarihleri üzerinde etkileri olan tarikatlardan biri de Hoca Ahmed Yesevî'nin öğretilerini esas alan Horasan kaynaklı Yesevîlik'tir. Horasan'da daha 13. yüzyılda Haydarîliğin oluşmasında tesiri olan Yesevîlik, Anadolu'da Babaî ve Bektaşî tarikatlarının teşekkülünde de önemli bir tasavvufî gelenek olmuştur. Mâverâünnehr bölgesinde Nakşibendîliğin ortaya çıkması ve gelişmesi, özellikle 15. yüzyılda bu sahada ve Nakşibendîliğin kuvvetlendiği Horasan'ın merkezinde Yesevîliğin eski önemini azaltmıştır. Nakşibendîlik ise 16. yüzyılda gelişerek Horasan'da, Afganistan'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinde varlık göstermeye devam etmiştir (Köprülü ve Barthold, 2014: 233-236).

Orta Asya'da, Ahmet Yesevî'nin fikirlerini ve Yesevîliği, Hâkim Ata, Mansur Ata, Said Ata gibi halifeleri yaymışlardır. Mâverâünnehr ve Fergana vadisinde Yesevîlik iyice tutunmuş ve Harezmi sahasına kadar ulaşarak oradan da İran'a girmiştir. Burada Zave şehrinde 12. yüzyıl sonlarında Kalenderîler ile birleşerek Haydarîlik tarikatını doğurmuş ve Anadolu'ya girerek yerleşmiştir (Ocak, 2014: 26-38). Yesevîlik Anadolu'da birçok tarikat içerisinde zamanla erimiş, sülûk ve adabı ile bu tarikatlara ilham kaynağı olmuştur. Özellikle Hacı Bektaş Velî vasıtasıyla Bektaşîlik tarikatına yerleşerek günümüze kadar gelmiştir. Bektaşîlik, Anadolu'daki etkisini fetih hareketleriyle paralel olarak bir zaman

sonra Balkanlara da taşınmış ve Avrupa içlerine kadar ulaşmıştır.

Ahmet Yesevî'den sonra onun takipçisi olan ve İslamiyet'i halkın anlayacağı biçimde halka anlatan Yesevî dervişleri, yaşadıkları toprakları vatanlaştırmışlardır. Özellikle Anadolu'ya göç eden ilim ve tasavvuf erbabı Yesevî dervişler, tekke, ribat, zâviye vb. isimlerle de anılan kuruluşlarla Türk dinî ve sosyal hayatındaki yerini almışlardır. Yesevî dervişler, ulaştıkları topraklarda, bilhassa tehlikeli yol kavşaklarında, yolculara her türlü yardımı yaparak sürekli gündemde kalmışlardır. Dervişler, buldukları bölgelerdeki düşman saldırılarını püskürtmekle kalmamış, iç dayanışma sağlayarak Anadolu'da etkin olan Hristiyanların kalplerinin de İslamiyet'e ısınmalarına öncü olmuşlardır.

Ahmed Yesevî ve onun kurduğu Yesevîliğin Anadolu'da en büyük temsilcisi şüphesiz ki Hacı Bektaş Velî'dir. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de Ahmed Yesevî'nin "doksan dokuz bin Türkistan pirlерinin sultanı" (Duran ve Gümüşoğlu, 2010: 161), sıfatıyla anılması bile Bektaşî çevreye mensup şahsiyetlerin Ahmed Yesevî'ye verdikleri değeri göstermesi bakımından önemlidir.

Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî'de -her ne kadar mümkün olmasa da- Hacı Bektaş Velî Ahmed Yesevî'nin halifesi olarak zikredilmektedir. Eserde, zikredilen bu durum muhtemelen Hacı Bektaş'ın öğretilerinin kaynağının ünlü bir mutasavvıf olan Ahmed Yesevî'nin fikirlerinin bir devamı olduğunu belirtmek amaçlıdır. Ancak, Hacı Bektaş Velî, Ahmed Yesevî'nin öğrencilerinden Lokman Perende'den ders almış bir velidir (Fığlalı, 1996a: 142; Kılıç , Kökel ve Bülbül, 2008: 23; Durbilmez, 2019: 26). Bu sebeple de Yesevîlikle Bektaşîlik birçok yönden birbirine benzer uygulamalara sahiptir. Her iki tarikatın ibadetlerinde kullandıkları dilin Türkçe oluşu, zikir meclislerine kadınların ve erkeklerin birlikte katılması, Türk halk vezniyle yazılmış ilahi ve deyişlerin rağbet görmesi, kadınların çarşaf giymemesi, kuş donuna girip uçmak, kayaları ve taşları hareket ettirmek, münafıkları hayvan şekline sokmak (Öztürk, 2000: 287) gibi uygulamalar ve yazınlarda geçen ortaklıklar hem Yesevîlikte hem de Bektaşîlikte zik-

redilmektedir.

Hacı Bektaş Velî'ye atfedilen eserlerdeki kurgusal yapı ile Ahmet Yesevî'nin eserlerindeki kurgusal yapıda da çeşitli benzerlikler bulunmaktadır. Hacı Bektaş Velî'nin *Makâlât* isimli eseri "Dört Kapı-Kırk Makam" tertibi üzere kurgulanmıştır. Bu tertip, Ahmet Yesevî'nin *Fakr-name* isimli eseriyle hemen hemen aynıdır. Her ikisi de dört kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) ve kırk makam hakkındadır. *Fakr-nâme* ve *Makâlât* isimli eserlerde yer verilen "Dört kapıda zikredilen kırk makamın otuzu birbiriyile aynıyet derecesinde benzerlik arz etmektedir. Diğer on makam ise; muhtevâ itibarıyla aynı, sadece ifade de çok az farklılıklar" görülmekte ise de benzerdir (Güzel, 2007: 233). Bu kapsamda Ahmed Yesevî'nin ve Hacı Bektaş Velî'nin aynı kanaldan beslenen Türkistan'da başlayan tasavvuf geleneğinin temsilcileri oldukları, her ikisinin de manen mürşid-mürid münasebetinde buldukları görülmektedir (Güzel, 2007: 14).

4. Kalenderîlik

Yaşadığı coğrafya içerisindeki halkın düzenine karşı çıkıp, dünyaya değer vermeyen ve bu düşüncesini de giyimlerinde yansıtan kişilere "Kalender", bu kişilerin mensup oldukları tasavvufi akıma ise "Kalenderîlik" ya da "Kalenderiyye" isimleri verilir. Bu tasavvufi akım, 10. yüzyıldan itibaren Orta Asya ve İran'da görülmeye başlamış, Horasan Melâmetîliği ile etkileşimde bulunmuş ve Anadolu'ya Moğol istilası sonucunda ortaya çıkan göçler neticesinde taşınmıştır (Azamat, 2001a: 253). Kalenderîliği Cemâleddin Sâvî adında bir derviş tarikatlaştırmıştır (Yazıcı, 1993: 313).

Anadolu'da şeriatçe uygun olmayan davranışları sergileyen tasavvufi oluşumların başında şüphesiz ki Kalenderîlik gelmektedir. Mahrem yerleri hariç hemen hemen çıplak gezen bu dervişler kaynaklarda, saçlı, sakalı, kaşlı, kirpiği kazınmış, sırtlarında güneşten kurutulmuş koyun veya keçi postu taşıyan, dilencilikle geçimini idame ettiren, içki ve uyuşturucuya düşkünlükleriyle ta-

nınan kişiler olarak tasvir edilmiştir (Karabey, Şıgva ve Babür, 2015: 120-128). Kalenderî zümrenin yapısıyla ilgili araştırma yapan Köprülü, Kalenderîlerin bu tür davranışlar sergilemelerinde İslamiyet’i anlamaya çalışan derviş topluluklarının, yeni dinin kurallarına tam anlamıyla vâkıf olamamaları ve İslam öncesi inançlarından kopamamalarının etkisinin olduğunu ileri sürmektedir (Köprülü, 2013: 118).

Moğol baskısı sonucunda Anadolu’ya yapılan göçler nedeniyle, birçok Türkmen babası ve derviş Anadolu’ya yerleşmiş ve Anadolu’da hem İslamiyet’in hem de Türkleşmenin temellerini atmışlardır. Özünde eski Türk inançlarının öğretilerini taşıyan Türkmen babaları, yeni öğrendikleri İslamî öğretileri, kendi inanç unsurlarıyla birleştirmiş, Anadolu’da farklı senktretik oluşumlara zemin hazırlamışlardır (Ocak, 1996: 18). Bu oluşumlardan biri olan Kalenderîlik, Bektaşîlikten Mevlevîliğe kadar birçok tasavvufî yapıyı etkisi altında bırakmıştır.

Anadolu’da, Bektaşîlik tarikatına adını veren ve Yesevîliğin yayılmasında etkin rol oynayan dervişlerden biri olan Hacı Bektaş Velî, görünüşü itibarıyla genellikle Kalenderî bir derviş olarak ele alınmaktadır. Hacı Bektaş Velî hakkında bilgi veren kaynaklardan Ahmed Eflâkî’nin *Menâkıbu’l-Ârifîn* isimli eserinde Hacı Bektaş, Baba Resûl’ün dervişlerinden birisi olarak zikredilmektedir (Yazıcı, 1973: 370). Elvan Çelebi’nin *Menâkıbu’l-Kudsiyye fî Menâsıbi’l-Ünsiyye* (Erünsal ve Ocak, 1995: 169-170) isimli eserinde ve *Âşıkpaşazâde Tarihi*’nde (Atsız, 2011a: 206) de bu bilgiler yinelenir. Hacı Bektaş’ın yaşamıyla ilgili en detaylı bilgi, *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* ismiyle yazılmış menâkıbnâmelerde anlatılmaktadır. Bu menâkıbnâmelerin çizdiği Hacı Bektaş portresi, Kalenderî dervişlerin dış görünüşleriyle büyük benzerlik arz etmektedir (Duran, ve Gümüšoğlu, 2010: 187, 237, 579).

Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî’ye göre Ahmet Yesevî, halifelliğini kendi müridlerinden birine verecek yerde, onlara itimat etmeyip “Çırçıplak Bir Abdâl’a” yani Hacı Bektaş Velî’ye verir. Hacı Bektaş’ın müridleri, Ulu Abdâl, Kiçi Abdâl, Kara Abdâl gibi abdâl

lakabı taşımaktadır. Yine *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de Kalenderilerin sık sık Hacı Bektaş tekkesine geldiğinden bahsedilmektedir. Bundan başka tarikata yeni girenlerin tıpkı Kalenderî dervişlerde görülen bir uygulama olan “çehâr-darb” yani saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş ettikleri belirtilmektedir (Ocak, 2011: 67-68).

Vâhidî'nin *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* isimli eserinde, Anadolu'da etkin olan çeşitli zümreler hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Vâhidî eserinde, Anadolu'daki tasavvufî zümreleri; Kalenderîler, Abdâllar, Haydarîler, Câmiler, Bektaşîler, Şems-i Tebrîzîler, Mevlevîler, Edhemîler, Âlimler ve Sûfiler olarak sınıflandırır ve haklarında bilgiler verir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 35-51). Vâhidî'nin eserinde en çok eleştirilen zümre Kalenderîlerdir. Eserde Kalenderîler, “Dîn-i Muhammedî”den *'aleyhi's- selâm* fârig dünyâda halk arasında mezmûm, ‘ukbâda Hâlık rahmetinden mahrûm bu sûret-i kabâhatle esîr-i nefsi emmâre olmuş” kişiler olarak zikredilir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 128).

Kalenderîlik tarikatının gelişim süreci, İslamiyet'ten önceki inanç ve geleneklerin yoğun bir şekilde etkili olduğu dönem ve İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte Orta Asya'da etkili olan tasavvufî dönem olmak üzere birbirini tamamlayan iki kısım olarak değerlendirilebilir. İlk olarak Kalenderîliğin eski Hinduizm, Budizm ve Maniheizmin öğretileriyle, eski Türk gelenek ve inançlarını bünyesinde barındıran bir anlayışı temsil ettiği söylenilebilir. İkinci olarak Kalenderîlik, İslamiyetin Orta Asya, Kafkasya, Orta Doğu, Anadolu ve Rumeli coğrafyalarında yayılması ve İslamî motiflerin eski Türk inanışlarına eklenmesiyle oluşmuş tasavvufî bir oluşumdur. Anadolu'daki birçok tasavvufî yapının oluşması da bu doğrultuda olmuştur. Temelinde, Kalenderî öğretileri barındıran bu tasavvufî hareketlerden biri de Bektaşîlik'tir.

5. Vefâîlik

12. yüzyılda Irak merkezli bir tarikat olarak Seyyid Ebu'l-Vefâ tarafından kurulmuştur. Ebu'l-Vefâ ve kurduğu Vefâîlik tarikatı hakkında, 14. yüzyılda Vâsitî tarafından yazılmış *Tezkiretü'l-Mutakîn ve Tabsıratü'l-Muktedîn* isimli eserde bilgiler verilmektedir.

Ayrıca bu esere *Ebu'l-Vefâ Menâkıbu* adı da verilir (Şahin, 2012: 600). Eserde, Ebu'l-Vefâ'nın soyu İmam Zeynelâbidin'e kadar götürülür.

Vefâîlik tarikatı, Ebu'l-Vefâ'nın ölümünden sonra, Ali b. Heytî, Ali el-Kürdî, Meâd el-Kürdî, Câkir el-Kürdî, Boğa b. Batu, Abdurrahman b. Doğancı, Muhammed Türkmânî, Şeyh Turhan, Şeyh Tekin, Muhammed b. Belikısa, Matar el-Bedrânî, Ahmed b. Baklı el-Yemenî gibi halifeleri vasıtasıyla Irak ve Suriye'de geniş bir sahaya yayılmış, ardından Anadolu'da faaliyet göstermeye başlamıştır (Şahin, 2012: 600).

Horasan kaynaklı Yesevîliğin Anadolu'da yayılmasında rol oynayan ve Anadolu'da sosyal ve kültürel bakımdan derin izler bırakan tarikatlardan biri olan Vefâîlik, Yesevîlik ile çağdaş bir tarikat olup tıpkı onun gibi konargöçer Türkmenler arasında yayılmış, farklı coğrafi bölgelerde teşekkül etmesine rağmen onunla neredeyse ikiz denecek kadar benzerlik gösteren dinî bir oluşumdur. Her iki tarikat da 13. yüzyılda ve 14. yüzyıl başlarında Anadolu'da bir arada bulunmuşlardır. Vefâîliğin bir yandan 1240 yılında başlayan Babâî isyanının itici gücü olması, öbür yandan Şeyh Edebalı ve Geyikli Baba vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda oynadığı rol, Anadolu ve Türkler üzerindeki etkisinin önemli bir göstergesi olmuştur (Ocak, 2014: 213).

Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal'ın neşrettiği Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye* isimli çalışma, Anadolu'daki Vefâî dervişler ve Vefâîlik tarikatı hakkındadır. Çalışmada, Anadolu'ya Vefâîliği taşıyan kişinin Dede Garkın adında bir Türkmen şeyhi olduğu belirtilmektedir. Elvan Çelebi eserinde, Dede Garkın'ı Vefâî bir derviş olan Baba İlyâs'ın halifesi olarak göstermektedir (Ocak ve Erünsal, 1995: XLI). Dolayısıyla Dede Garkın'ın da Vefâî bir derviş olduğu söylenilebilir.

16. yüzyılda Vâhidî'nin yazdığı *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* isimli eserde Anadolu'da etkin olan birçok tasavvufî oluşum hakkında bilgiler verilmektedir. İlginçtir ki bu eserde Vefâî dervişlerden ve Vefâîlikten hiçbir şekilde bahsedilmez. Ancak şu

bir gerçektir ki Vefâilik tarikatı, 13. yüzyılda Anadolu'da faaliyet gösteren dinî oluşumların arasında yer almaktadır. Anadolu'daki en büyük temsilcisi Baba İlyâs'tır. Babaîler isyanının tabanını teşkil edenler de başta Vefâî dervişlerden oluşmaktadır. Adı geçen eserde, Vefâîler hakkında bilgiler verilmemesi de Vefâî dervişlerin muhtemelen Babaîler isyanına olan katkılarından dolayıdır.

6. Haydarîlik

Anadolu'da Bektaşîlik üzerinde etkisi görülen önemli dinî oluşumlardan biri de Haydarîlik'tir. Tarikatın ortaya çıkmasında Yesevî ve Kalenderî öğretilerin payı büyüktür. Uygulamaları o kadar birbirine benzemektedir ki araştırmacılar Haydarîliği, Kalenderîliğin bir kolu olarak görürler (Ocak, 1996: 62).

Tarikatın kurucusu kabul edilen Kutbuddîn Haydar'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber uzun bir ömür yaşadığı ve 13. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat ettiği dikkate alınırsa 12. yüzyılda dünyaya geldiği söylenebilir. Kutbuddîn Haydar ve dervişlerinin Kalenderîlerin giydiklerine benzer elbiseler giyip boyunlarında tavr-ı Haydarî denilen demir bir kolye taşıdıkları tespit edilmiştir. Haydarî dervişleri Kalenderî dervişlerden ayıran en önemli fark, Kalenderîlikte olan “çâr-darb” yani saç, sakal, kaş ve bıyıkların tıraş edilmesinin Haydarî dervişlerde görülmemesidir (Yazıcı, 1998: 35).

Anadolu'da Yesevîlik denince akla ilk gelen isim şüphesiz ki Yesevîlik, Vefâilik ve Haydarîlik tarikatlarıyla bağlantıları olan Hacı Bektaş Velî'dir. Bu çerçevede Yesevîliğin Anadolu'daki akıbetinin ve dolayısıyla Bektaşîliğin teşekkülünün açıklanabilmesi için Yesevîlik öğretilerini barındıran Haydarîlik'le olan bağlarının ortaya konulması önem arz etmektedir. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'den hareketle; “saçlı, sakalı, kaşları kazınmış, aşağı sarkan gür bıyıklı çırpıplak bir abdâl” olan Hacı Bektaş için Kalenderî ya da Haydarî bir şeyh olduğu kanısına varılabilir. Yine aynı kaynakta yer alan, Hacı Bektaş Velî'nin Ahmet Yesevî ve Kutbuddîn Haydar ile olan menkıbeleri, Hacı Bektaş'ın Haydarî-

likle olan bağımlı gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

Bektaşilik doğrudan Yesevîlik etkisinde kalmamış, Yesevî öğretilerinin savunucusu olan Haydarîlik tarikatından etkilenmiştir. Bir anlamda; Anadolu’da ilk zamanlarda Yesevîlik, Bektaşilik tarikatına mensup şeyhler tarafından değil Haydarî dervişler aracılığıyla varlık göstermiştir. Daha sonra ise Yesevî öğretileri Bektaşilik içerisinde de görülmeye başlamıştır. 14. yüzyılda Anadolu’da artık Yesevîlikten bahsedilememektedir.

Bir Haydarî dervişi olarak 13. yüzyılın ilk çeyreğinde kardeşi Menteş ile birlikte Anadolu’ya gelen Hacı Bektaş, o dönem Anadolu’ya yerleşmiş ve Melâmefî-Kalenderî bir nitelik arz eden Vefâîliğin temsilcisi olan Baba İlyâs’a intisap etmiş bir velidir. 1240 yılında Babaî isyanı ve sonrasındaki etkileri sonucu Vefâîlik tarikatı Anadolu’da zayıflamaya ve Haydarîlik tarikatı ise gücünü ve etkisini artırmaya başlamıştır. 14. yüzyılda ise Sulucakarahöyük’teki Hacı Bektaş zâviyesi Haydarîliğin merkezi olmuştur. Haydarîlik, 15. yüzyılın son döneminde Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş öğretilerinin devamı niteliğinde Bektaşiliği ortaya çıkarmıştır (Ocak, 2014: 233-234).

7. Hurûfilik

Hurûfî; Arapça’dan türetilmiş bir kelime olup harf sözcüğünün çoğuludur. Hurûfîliği bir inanç olarak kuran kişi Şihâbüddin Fazlullâh Esterâbâdî’dir. Bu öğreti harflere ve sayılara dayanarak birtakım anlamlar ve inançlar ortaya çıkarmıştır. 1340 yılında Horasan’ın Esterâbâd şehrinde doğan Fazlullâh, on sekiz yaşında tasavvufa yönelmiştir. Gördüğü bir rüya üzerine hacca gitmiş ve dönüşte Tebriz’e geçmiştir. İsfahan’da kendi tasavvufî fikirlerini yaymaya çalışan Fazlullâh, daha sonra uzun bir süre için inzivâ hayatı yaşamıştır. Tasavvufî yorumları nedeniyle yaşadığı coğrafyada kendisini peygamber olarak görmüşlerdir (Aksu, 1995: 278). Kendisine atfedilen ilahlık ve peygamberlik iddiaları sebebiyle Timur’un oğullarından Miranşah’ın buyruğu ile tutuklanmış ve hapsedilmiştir. 1394 yılında Alıncak Kalesi’nde öldürül-

müştür. Cesedi ayaklarına bağlanan bir iple çekilerek ibret olması amacıyla dolaştırılmıştır (Aksu, 1998: 409-410).

Fazlullâh'ın peygamberlik iddialarını savunanlar olduğu gibi böyle bir iddiasının bulunmadığını da belirten araştırmacılar vardır. Ferišteoğlu, Fazlullâh'ın peygamberlik ya da ilahlık gibi bir iddiasının olmadığını, üstün bir âlim, şeyh, müfessir ve şârih olduğunu söyler. *Hidâyetnâme* isimli eserinde Fazlullâh'ın Allah'ın zuhuru ya da elçisi olduğunu ifade eden en ufak bir imâ da bulunmaz (Şenödeyici, 2015: 125). Yine aynı şekilde, İslam geleneğinde Allah'ın isminden sonra “*celle celâlühû*”, “*celle ismühû*” ya da “*azze ve celle*” gibi terkiplere yer verilir. Hurûfiler de Fazlullâh'ın isminden sonra bu terkipleri kullanmışlardır. Ancak bu kullanım, Fazlullâh'ın ilah olarak kabul edilmesi için yeterli bir delil oluşturmaz (Usluer, 2009: 252).

Anadolu inançlarının derin etkisi altında kalarak gelişen Hurûfilîğin özünü harfler ve bu harflerin meydana getirdiği terminoloji oluşturur. En yüce varlık olan Allah'tan, ruhtan, en düşük aşamada bulunan cansız maddeye değin varlık türlerini doğuran birer harftir. Varlık demek harf ile biçimlenmek demektir. Allah, harftir. Var olmak için belli bir harfle biçim kazanmak gerekir. Harf'in canlılığı hayatın özüdür, oluş ilkesidir ve yaratıcının öğesidir. Harflerin özlerinde birer ışık, nur saklıdır. Harfler olmazsa karanlık bütün evreni kaplar. Evren de bu harflerden oluşan bir bütündür. Yaratıcı özelliğine sahip olan harfler yan yana gelince değişik varlık türleri oluşup biçimlenmektedir (Birdoğan, 1996: 199- 200).

İnsan, varlık türleri içerisinde en yüksek mertebeye sahiptir. İnsanın yüzünde ise harfler bulunmaktadır. Bunlar birleşmiş, kaynaşmış ve bütünleşmiş bir durumdadır. O yüzden Hurûfilere göre semavî kitapların hepsinde de insan, en yüksek mertebedeki varlıktır. Ses; harf'in dile gelmesi, konuşması ve dahası düşüncelerini açığa çıkarması demektir. Harflerin mana âleminde görünüş âlemine, duyularla algılanan evrene gelip ses biçimine dönüşmesi, sesin ortaya çıkması sonucunu doğurur. Bir harf anlam âleminin

den sese dönüşürken varlık türlerinin oluşumunu, görünür evrene çıkışını sağlar. Bu anlayışa göre insanın yüzünü oluşturan göz, kaş, kulak, bıyık, ağız, sakal, burun birer harf olup yedi yazıyı ve yedi Kur'an'ı göstermektedir. Kur'an'ın özü olan Fâtiha suresinin yedi ayet olması insan yüzünde görülen yedi harfle bağlantılıdır (Eyüboğlu, 1998: 430).

Fazlullâh'ın felsefesinde sadece harflere değil âlemin yaratılışı ile ilgili düşüncelere de yer verilmektedir. Ona göre, âlemin yaratılışından kıyamete değin üç aşama bulunmaktadır. Bunlar, nübüvvet (peygamberlik), velâyet (velilik) ve ulûhiyet (tanrısallık)'tir. "Nübüvvet halkası Hz. Âdem'de başlayıp Hz. Muhammed'de sona ererken, velâyet halkası Hz. Ali'de başlayıp Fazlullâh'ta son bulmuştur. Ulûhiyet ise Fazlullâh'ın eriştiği ilahi kudretle başlayıp kıyamete kadar sürecek olan halkadır" (Bashir, 2013: 55).

İshâk Efendi 1873 yılında yazdığı *Kâşifü'l-Esrâr* adlı kitabında, Fazlullâh'ın halifelerinden Aliyyü'l-A'lâ'nın Anadolu'da etkinlik gösterdiğini, 15. yüzyılın başlarında Bektaşî tekkelerine girdiğini ve Hacı Bektaş'ın fikirleriymiş gibi Fazlullâh'ın düşüncelerini yaydığını belirtir (Usluer, 2009: 24). Ancak sözü edilen ifade için herhangi bir tarihî destek verilmemiş, Hurûfilik ve Bektaşîlik birbirlerinden ayrı birer öğreti olarak düşünülmüştür (Noyan, 1999: 257). Burada Aliyyü'l-Alâ'nın Bektaşîliği kötülemek maksadıyla gerçekleştirdiği çalışmalar ne kadar doğru ise Bektaşîliğin Hurûfî tesirler altında kaldığı da o derece doğrudur. Konuyla yakından ilgilenen araştırmacıların görüşleri de bu doğrultudadır (Türkdoğan, 2004: 155; Köprülü, 2003: 323; Köprülü ve Barthold, 2004: 229).

Hurûfiliğin Bektaşîliğe ne zaman nüfuz ettiği konusunda kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte ortaya çıkmasından sonra tüm Bâtınî akımları etkilediği söylenilebilir. Özellikle Bektaşîliğin, Hurûfilikten etkilendiğini savunan düşünce, Bektaşîlikte de kutsal kabul edilen harfler ve sayıların ve yine ebced alfabesinin kullanılmasının bir sonucudur (Gölpınarlı, 1973: 32; Noyan, 1999: 78).

Bektaşîlik, Fatih Sultan Mehmed zamanında sakıncalı bir akım olarak değerlendirilmemiş, yeniçerilerle sıkı ilişkiler içerisinde olmuş bir tarikat olarak görülmüştür. Ancak bir kalender dervişin, II. Bayezid'e yaptığı suikast girişiminden sonra Hurûfîler de dahil olmak üzere Anadolu'da faaliyet gösteren birçok tasavvufî zümre kovuşturmayaya maruz bırakılmıştır (Usluer, 2009: 25). Osmanlı topraklarında süren bu kovuşturma ve cezalandırmalar esnasında Hurûfîler, Bektaşî dergahlarına sığınmışlardır. Bu birliktelik de beraberinde Hurûfî tesirlerin Bektaşîler arasında görülmesine zemin hazırlamıştır (Türkdoğan, 2004: 155; Köprülü, 2003: 323).

8. Ahîlik

Anadolu'da dinî ve sosyal bir zümre olarak önemli roller üstlenmiş tasavvufî zümrelerden biri de Ahîliktir. Hacı Bektaş Veli'nin tavsiyesiyle Ahî Evrân tarafından kurulmuştur (Çağatay, 1973: 24). Ahîlik, tarihî kaynaklarda "Anadolu Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti zamanında Anadolu'da yaşayan, göçebe Türkmen halkın ticaret, sanat, gibi çeşitli meslek alanlarında yetiştirmelerini sağlayan bir örgütlenme biçimi" olarak zikredilmektedir (Kazıcı, 1988: 540). Kendi usûl ve kurallarını geliştiren Ahîler; ticarete dürüst olmaya, güzel ahlâka ve kardeşliğe riayet edip yardımseverliği bir düzen hâline getirmişler, kendi toplumsal kurallarıyla da halkı bir arada tutmayı hedeflemişlerdir.

Ahîlikle ilgili üzerinde en fazla tartışılan konulardan biri ahî kelimesinin kökeni hakkındadır. Araştırmacılar arasında "Ahî" sözcüğünün nereden geldiği ile ilgili iki farklı görüş ortaya atılmıştır: Bu görüşlerden ilki "Ahî" kelimesinin Arapçadaki "Ahiyye"nin tekili olan "ah" kelimesinden türetilip "kardeş", Ahî de "kardeşim" hakkındadır. Bu teze göre Ahîliğin ilk olarak Araplarda Fütüvvet teşkilatı adıyla ortaya çıkması ve Arapça kökünden gelmiş olabileceği ihtimali üzerinde sıkça durulmuştur (Şeker, 1993: 71-72). İkinci görüş ise cömert, yiğit anlamındaki "Ahî" ile Türkçe'de "Akı"nın zamanla değişime uğramasıyla ilgilidir. Türkçe'de "Ahî Baba" şeklindeki ifadelerin de sebebi bu ikinci

görüştten dolaydır. Ahı kelimesi Arapça anlamıyla düşünöldüğünde “Ahı Baba”/“Kardeşim Baba” diye bir tabir Türkçe’ye uygun düşmemektedir. Oysa cömert, ve yiğit anlamını taşıyan “Akı” kelimesiyle düşünöldüğünde Ahı Baba tabirinin daha uygun olduğu görölmektedir (Güllölü, 1977: 18). Köksal ise Ahî kelimesinin kökeniyle ilgili yapılan çalışmalardan bahsettikten sonra, eski metinlerde Ahîlik (Ahılık), teriminin/kavramının geçtiğini, bu kelimenin de anlam olarak “kardeşimlik” demek olduğunu belirtir ve uygunsuzluğu üzerinde durur (Köksal, 2008: 56).

Ahîliğin kuruluşu ve Anadolu’da yayılışı ile ilgili yapılan bazı araştırmalardan hareketle Ahîlik, “Abbasî halifesi Nâsır li-Dînîlâh tarafından kurumsallaştırılan fütüvvet kurumunun millî ve yerlî unsurlarla donanmış bir şeklidir” (Köksal, 2008: 57; Köksal, 2015: 93). Diğeri bir görüşe göre, Bağdat’ta erenlerden ders alan Ahî Evrân, Arapların kurduğu fütüvvet teşkilatından etkilenecek, 1205’te Anadolu’ya gelmesinden kısa bir süre sonra ilk olarak Kayseri’de Ahîlik teşkilatını kurmuştur (Bayram, 1991: 130-132).

Ahîlik, konargöçer Türkmenler tarafından Anadolu halkını Türkleştirme ve İslamlaştırma adına Hacı Bektaş Velî’nin tavsiyesiyle Anadolu’da kurulmuştur. “Anadolu’da Ahîliğin şekillenmesi ve köylere kadar teşkilatlanması ise dinî, sosyo-ekonomik ve politik bir mecburiyetin ürünü” olmuştur (Çağatay, 1973: 24). Günümüzde Ahîliğin Bektaşilikle ilgili olmadığı yolunda yorumlar yapılmakta ve farklı araştırmacılar tarafından Ahîlik, Bektaşilik ve Alevîlikten farklı ve ayrı tutulmaya çalışılmaktadır (Birdoğan, 1996: 161). Oysa Ahîlik bir Bektaşî ve Alevî tarikatıdır (Öz, 2001: 87; Eraydın, 1994: 388-389). Felsefesi ve ilkeleri Hz. Ali sevgisi üzerine temellendirilmiştir. Ahîlik, Bektaşiliğin esnaf ve zanaatkâr kesim içerisinde örgütlenme biçimidir (Öz, 2001: 121).

İsmet Zeki Eyüboğlu’na göre Alevîlik ve Bektaşiliğin Anadolu’da ilk kolu Ahîlik olmuştur (Eyüboğlu, 1998: 101-112). Burhan Kocadağ da, Ahîlerin görüş ve felsefeleri bakımında Horasan erenleri, Babaîler ve Bektaşilerle aynı olduğunu kabul eder (Kocadağ, 1998: 93-94). Köprölü ise Ahîliğin ideolojik yapısını oluş-

turan unsurların Bâtınîlik olduğunu söyler (Köprülü, 2003: 215). Dolayısıyla Bâtınîlikten etkilenen Bektaşîliğin inanç esasları bağlamında Ahîlikle paralellik gösterdiği inkar edilemez. Ayrıca, Ahî Evrân ile Hacı Bektaş'ın Kırşehir'de bir araya geldikleri de *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de bildirilmektedir (Coşan, 1986: XXVII; Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 467, 489, 493, 509).

Ahî Evrân ile Hacı Bektaş Velî arasındaki ilişki Ahî Evrân'ın bir sohbet esnasında “Kim dedi, bizi şeyh edinirse onun şeyhi Hacı Bektaş Hünkâr'dır”, diyecek kadar samimidir. Her iki şeyh de Moğol istilası esnasında Türkmenler tarafından desteklenen Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un yanında yer almış, bu nedenle de resmî takipten kurtulamamışlardır (Gölpınarlı, 1958: 50)

Fütüvvetnamelere göre, Ahîliğin ananevi menşei Hz. Alî'ye dayanmaktadır (Eraydın, 1994: 384). Hz. Muhammed, Hz. Alî'ye “Sen benim yoldaşımın, ben Cebrâîl'in yoldaşımın, Cebrâîl de Allah'ın yoldaşındır” der. Selmân-ı Fârisî'ye Alî'ye yoldaş olmasını söyler. Selmân-ı Fârisî de Hz. Alî'nin elinden tuzlu su içerek ona yoldaş olur. Bundan sonra Hz. Muhammed, Hz. Alî'ye: “Yâ Alî ben seni tamamlıyorum ve olgunlaştırıyorum,” diyerek şalvarını giydirip beline kuşak bağlar (Erdoğan, 1993: 33). Ahîlikteki bele kuşak bağlama bu inancın bir ürünüdür. Ahîliğe mensup kişiler arasındaki “kadeh sunmak, şalvar giydirmek ve bel bağlamak, yani yoldaşlık ve kardeşlik kuralları da buradan gelmektedir” (Çağatay, 1990: 15).

Ahîliğe girmek isteyen bir kişinin bir başka Ahî tarafından önerilmesi gerekir. Üye olmak isteyenler şu ilkeleri benimsemelidir: Yalana karşı doğruyu söylemek; cimriliğe karşı lütfkâr olmak; tembelliğe karşı çalışkan olmak; kibirliliğe karşı alçakgönüllü olmak; tokluk ve lezzete karşı riyazet yapmak; kahır ve zulme karşı halim ve adil olmak; hezeyana karşı marifet sahibi olmak (Kazıcı, 1988: 538).

Ahîler, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde ekonomik faaliyetlerin yanı sıra, askerî ve siyasî faaliyetlerde bulunmuş, Bektaşî ve Yeniçeri ocaklarının yaptığı gibi Osmanlı Beyliği'nin kurulu-

şunda ve güçlenmesinde etkin rol oynamışlardır (Kazıcı, 1988: 541). Horasan ereni, Rum abdâli ve pir, eren, dede, baba olarak adlandırılan Bektaşî ve Ahî dervişler askerlik örgütünün kurulmasında, devlet yapısının oluşmasında, Osmanlı egemenliğinin topluma kazandırılmasında, tarikat eğitiminin yaygınlaştırılmasında ve Balkanların fethedilmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır (Öz, 2001: 123). Hatta, Osmanlı padişahlarından Osman Bey, Orhan Bey ve I. Murad, Ahî olarak da bilinir (Eyüboğlu, 1998: 93).

Ahîlik ve Bektaşîlik arasındaki ilişki hakkında Köprülü, Ahîlerin bir dönem Bektaşî adını aldıklarını ve “Biz, Bektaşîlik ve -ondan pek az farklı olan- Kızılbaşlıkla Ahîlik arasında ayin ve erkan itibarıyla büyük bir müşâbehet görmekteyiz. Binâenaleyh Ahîlerin sekizinci asır sonlarında Bektaşî adını alarak silsilelerini Hacı Bektaş Veli’ye isnad ve îsâl etmeleri bize göre baîd bir ihtimal değildir. Bu ihtimal kabul edilmese bile, her halde Ahîliğin Bâtınî mâhiyeti inkar edilemez” der (Köprülü, 2003: 212). Köprülü’nün Ahîlik ve Kızılbaşlığı bir arada değerlendirmesi muhtemelen Ahîlik içerisindeki Bâtınî öğelerle yakından ilişkilidir. Yine aynı şekilde Kızılbaşlık ve Bektaşîlikte önem verilen ehl-i beyt sevgisine, tevellâ ve teberrâ inancına olan bağlılığın Ahîlikte de yer verilmesi bu birlikteliğin birer kanıtıdır.

Ahîlik ve Bektaşîlik arasında erkan ve ayin yönünden benzerliklerin bulunduğuna dikkat çeken araştırmacılardan biri de Abdülbaki Gölpınarlı’dır. Gölpınarlı bu konuda, “tuğ-bend bağlama, meydan süpürülmesi, eşik ve kabul tercümanları, tâlibi mürşide salavat ile teslim etme, tövbe, on iki imama salavat, telkîn ve şerbet sunma” erkanlarının Bektaşîliğe fütüvvet kanalıyla geçtiğini, Kalenderîlerde görülen “tırâş, sofrâ, tuğ, çerağ ve alem verilmesi”nin ise Bektaşîlikten fütüvvet erkanına geçen uygulamalar olduğunu belirtir (Gölpınarlı, 1931: 54). M. Fatih Köksal da konuyla ilgili “Âyîn, Erkân ve Âdâp Benzerlikleri Açısından Ahîlik-Bektaşîlik Münasebeti” isimli yazısında Ahîlikle Bektaşîliğin benzer yönlerini fütüvvetnâmeler ve buyruklar üzerinden açıklar. Köksal’a göre Köprülü’nün ileri sürdüğü “Ahîlerin sekizinci asır

sonlarında Bektaşî adını alarak silsilelerini Hacı Bektaş Velî'ye isnad ve îsâl etmeleri bize göre baîd bir ihtimal değildir” (Köprülü, 2003: 212) görüşü doğru değildir ancak; “gerek Osmanlı'nın kuruluşu öncesinde gerek kuruluş döneminde ve gerekse sonraki dönemlerde Bektaşîlik ve Ahîlik toplumsal dokumuzun iki güzel rengi, iki zenginliği olmuştur” (Köksal, 2015: 106).

9. Babaîlik

Vefâîye tarikatının piri Şeyh Ebu'l-Vefâ'nın vefatından sonra bu tarikata bağlı olanlar, *Behcetü't-Tevârih* yazarına göre esas adı Şücâaddîn İlyâs olan Baba İlyâs-ı Horasanî'nin çevresinde toplanırlar (Öztoprak, 2009: 31). Vefâî tarikatına mensup bir Türkmen şeyhi olan Baba İlyâs-ı Horasanî tarafından rejime karşı tavır alınmaya başlanmıştır. Baba İlyâs'ın halifelerinden olan Baba İshâk ise 12. yüzyılın başlarında Moğol saldırısı nedeniyle Horasan'dan göçerek Anadolu'ya yerleşen bir dervîştir. Baba İshâk, tasavvufî düşünceleri ve din alanındaki bilgisinden dolayı kısa sürede saygı duyulan bir dervîş olmuştur (Şener, 1997: 28).

Babaîliğe mensup dervîşler, mürşidlerine “baba” kendilerine de “Babaîler” ismini verirler. Babaîlikte Baba İshâk bir peygamber olarak kabul edilir ve bundan dolayı da bir diğer adı “Baba Resûl”dür (Ocak, 2014: 96). Baba İshâk'ın peygamberliğine inanan bu Şiî-Bâtınî Türkmenler, halka mutluluk ve özgürlük getirecekleri, arazileri eşit olarak herkese dağıtacakları, devlete verilen vergileri kaldıracakları propagandasıyla 1239 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'ne başkaldırırlar. Ancak ayaklanma bastırılır ve Baba İshâk öldürülür.

Hacı Bektaş Velî'nin Babaî isyanının başı olan Baba İshâk'la ilgisinden bahseden ilk kaynak *Âşıkpaşazâde Tarihi*'dir. Âşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ın kardeşi Menteş ile birlikte Horasan'dan geldiğini ve Baba İshâk'ın halifesi olduğunu belirtir (Atsız, 2011a: 206). Âşıkpaşazâde'nin verdiği bu bilgilerden hareketle Hacı Bektaş'ın Babaî isyanına katıldığı da ileri sürülür. Baba İshâk'ı bu isyanın içerisine dahil eden kaynaklardan bir diğeri de

Ahmed Eflâkî'nin yazdığı *Menâkıbu'l-Ârifin*'dir. Bu kaynakta da Hacı Bektaş'ın Baba Resûl'ün "halife-i has"ı olduğu üzerinde durulur (Yazıcı, 1973: 370). Benzer ifadelere, Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye* isimli eserinde de rastlanmıştır (Erünsal ve Ocak, 1995: 169-170). Ocak, bu üç kaynakta yer alan Hacı Bektaş'ın Babaî şeyhleriyle olan ilgisini değerlendirmiştir. Ona göre, Hacı Bektaş hakkında ortaya atılan bu iddialar temelsizdir. Çünkü, eğer Hacı Bektaş Velî bu isyanı desteklemiş olsaydı, diğer Babaî şeyhleri gibi ya öldürülmesi ya da cezalandırılması gerekirdi. Ancak, Hacı Bektaş'ın herhangi bir ceza almadığı tarihî kaynaklarda ortadadır (Ocak, 2014: 178). Ocak'ın Hacı Bektaş'la ilgili bir diğer görüşü, ya tasvip etmediği için bu isyana katılmamıştır ya da isyanda aktif bir rol oynamadığından dolayı izini kaybettirmiş ve Sulucakarahöyük'te ortaya çıkmıştır (2014: 179). Aslında yukarıdaki üç eserde yer alan Hacı Bektaş hakkındaki iddialar, taraflı bir bakış açısıyla ortaya atılmıştır. Ocak, Hacı Bektaş Velî'nin *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'den hareketle kendi hâlinde bir derviş olduğunu söyler (Ocak, 2014: 179). Ancak, Hacı Bektaş'ın Resûl Baba adında bir ulu halifesinin olduğu adı geçen velâyetnâmede belirtilir (Duran ve Gümüşoğlu, 2010: 345). Her ne kadar taraflı bir bakış açısıyla yazılan kaynaklarda Hacı Bektaş, Baba İshâk'ın halifesi olarak zikredilse de *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de, Baba İshâk olarak da bilinen Baba Resûl'ün Hacı Bektaş'ın halifesi olduğu görülmektedir. Bundan dolayı da Hacı Bektaş'ın Babaîlerle olan ilişkisi inkar edilemez.

Bektaşilik içerisinde sadece Babaîliğin değil, onun temsil ettiği tarikatların arasında Melâmîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik, Yesevîlik, Haydarîlik gibi farklı tarikatların ve dinî oluşumların etkilerinin olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Bektaşî öğretileri, Bâtınîlik ve tasavvufa dayanmakla birlikte birçok tarikatı, mezhebi ve farklı inanç sistemlerini içerisinde toplayarak eski ve yeni birtakım inançlarla oluşmuştur. Bektaşîliğin ortaya çıkması ve Anadolu'da büyük bir etki bırakması 13. yüzyılda Anadolu'nun karışıklığı ile

de yakından ilgilidir.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğollarla sürekli çatışması nedeniyle bunalıma giren Anadolu halkının kendisini sığınacak dinî ya da sosyal bir zümreye ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemde Bektaşîlik, belirli kuralları olmayan bir tarikat hüviyetindedir. Nitekim “Bektaşîlik” tarikatının adıyla ilgili ilk bilgiler 15. yüzyılda yaşadığı farz edilen Sâdık Abdâl (ö. ?)'ın Divan'ında göze çarpar. Şu anki bilgilerden hareketle 13. ve 14. yüzyılda “Bektaşîlik” adının kullanımına rastlanmamıştır (Yıldırım, 2010: 28). Hacı Bektaş Velî'nin kaynakların verdiği bilgilerden hareketle Vefâî şeyhinin halifesi ve Haydarî bir derviş olarak Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Ayrıca, şu da unutulmamalıdır ki Hacı Bektaş Velî'nin, adına isnat edilen *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* de dış görünüşüyle hem Kalenderî hem de Haydarî dervişlere benzediği görülmektedir. Eğer Bektaşîlik adında bir tarikat yapılmasından 15. yüzyıl öncesinde bahsedilmiş olsaydı, Hacı Bektaş Velî diğer tarikatlarla birlikte değil, doğrudan Bektaşîlik'le birlikte kaynaklarda anılırdı. Zaten Bektaşîliğin oluşumu aşamasında Bektaşî dervişler, Kalenderî, Vefâî ve Haydarî gibi tarikatlara mensup edilmişlerdir. Daha sonra ise Hurûfî ve Safevî etkisiyle Hurûfî ve Kızılbaş adlarıyla da anılmışlardır. Kaynaklarda Bektaşî tabirinin 15. yüzyıldan sonra görülme sebebi de bu yöndedir. Onlar kendilerini tanıtırken Bektaşî değil daha çok “Baba İlyâs müridi” ya da “Seyyid Ebu'l- Vefâ” tarikatından olduklarını söylemişlerdir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 42).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE BEKTAŞİLİK

Bektaşî Şairlerin Divanlarında Bektaşilik

Kitabın bu bölümünde, derlenen terimlerin/kavramların tespiti aşamasında Alevî ve/veya Bektaşî çevrenin kaleme aldığı divanlar, menâkıbnâmeler, buyruklar, makteller, Kerbelâ mersiyeleri, düvazimamlar ve nefeslerden yararlanılmıştır. Terimler/kavramlar seçilirken genellikle hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde kullanılanlar tercih edilmiştir.

Terimlerin/kavramların açıklanması noktasında öncelikli olarak terimin/kavramın sözlük anlamı, tasavvufî manası verilmiş daha sonra ise ilgili terimin/kavramın etrafında türetilen kelime ve/veya kelime grupları sıralanmıştır. Kitabın odak noktası klâsik Türk şiirinde Bektaşîliğin açıklanması olduğu için terimlerin/kavramların her iki sahada da kullanımları karşılaştırmalı olarak ele alınmış, terimlere/kavramlara yüklenen anlamlar seçilen beyitlerden ve bentlerden örneklerle desteklenmiştir.

Abdâl, Abdâlân, Büdelâ

Abdâl terimiyle/kavramıyla ilgili sayıları yedi, yetmiş ya da kırk olarak gösterilen bir evliyâ zümresi (Uludağ, 2002: 21), eskiden bazı gezgin dervişlere verilen ad (Albayrak, 2004: 2), dünyaya değer vermeyip Allah'a yönelen, gönlü temiz kimse (Uslu,

2007: 7) gibi çeşitli tanımlar yapılmıştır. Tasavvufî manada ise belli bir mertebeye ulaşmış, tasavvuf bilgisiyile insanlara rehberlik edebilecek yetkinlikte olan kimselere “abdâl” adı verilir.

Klâsik Türk şiirinde “âbid”, “zâhid”, “veli”, “sûfî”, “derviş”, “büdelâ” gibi adlarla anılan abdâl terimi/kavramı, tasavvufî metinlerde “torlak”, “kalender”, “Haydarî”, “Bektaşî” “ehl-i hak”, “özge abdâl”, “ışık” gibi çeşitli kelime ve terkiplerle ifade edilmektedir. Ayrıca, Alevî ve Bektaşî kültüründe, “abdâl keyfi” ve “abdâl sırrı” terimlerine/kavramlarına da rastlanmaktadır. Abdâl olduğu belirtilen kimseler eserlerde genellikle, az yiyen, az uyuyan, dünya işlerinden elini eteğini çekmiş, kanaatkâr, gönlü Allah sevgisiyle dolu, yetimleri sevindiren, yoksulları doyuran keramet sahibi gibi özellikleri ile anılırlar.

Abdâl terimi/kavramı, 12-14. yüzyıllar arasında İran’da yazılmış edebî metinlerde “derviş” kelimesiyle karşılanmış, özellikle de kalenderlere benzeyen serseri dervişler için kullanılmıştır. 15. yüzyıldan itibaren ise metinlerde derviş yerine “meczip” ve “dîvâne” kelimeleri tercih edilmiştir. Yine 15. yüzyıl metinlerinde abdâl terimi/kavramı için “torlak” ve “ışık” tabirlerine de rastlanmaktadır (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 39).

Abdâl zümresiyle ilgili Vâhidî’nin *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* isimli eserinde geniş bilgilere yer verilir. Eserde, “ışık” olarak tabir edilen zümrenin iman sahibi olmadığı, kabiliyetsiz kişilerden oluştuğu belirtildikten sonra, abdâlların “torlak”lardan farklı oldukları, torlakların Allah’a ve Hz. Muhammed’e olan isyankâr davranışları anlatılır. Ayrıca, abdâllarla ilgili bahsin geçtiği bölümde, “abdâl” sözcüğünü oluşturan “elif”, “be”, “dal”, “elif” ve “lâm” seslerinden hareketle abdâlların özellikleri sıralanır:

Kâfir îmâna gelür gelmez ışık

K’anda vardur kâbiliyyet bunda yok

Bu recâdan çıkdı ol havf içredür

Bunun üzre el-hak anun fazlı çok

“Siz **abdâl** degülsiz torlaksız Hudâ’ya ve Mustafâ’ya

‘âksız meşhûr-ı âfâksız ki lâyıık-ı ihrâksız. Siz kanden abdâl olmak kanden ve **abdâllar** içre ehl-i hâl olmak kanden bârî size **abdâllığı** beyân ideyin ve harflerinün esrârından bir mikdar ‘ayân eyleyeyin. **Abdâl** beş harfdür. **Abdâllı**gun ma’nâsına zarfdur. Harf-i evvel elifdür. Allâh’a ülfete işâretdür ve ülfet muhabbetdür. Ya’nî **abdâl** olan kimesne muhabbetü’llâh tarîkında elif gibi râst-rev ve sâbit-kadem ve sâdik-dem ola ki tâ ol minhâcda kat’-ı menâzil idüp pâye-i mi’râc bula. Harf-i sarf bâdur. Bâ birre işâretdür. Birr eylikdür. Ya’nî **abdâl** olan kimesne kendi nefesine olsun gayrılar nefesine olsun eylik eyleye tâ ki eyliğe yetişe ve dâreynde eyüler gürûhına yetişe. Harf-i sâlis dâldür. Dâl delâlete işâretdür. Ya’nî **abdâl** olan kimesne kendü nefsi olsun gayrılar nefsi olsun hayra delâlet ide ki tâ dünyâdan âhirete sa’âdetle gide. Harf-i râbi’ yine elifdür. Bu elif ilhâma işâretdür. Ya’nî **abdâl** olan kimesne ilhâm-ı İlâhî’ye müterakkıb olup tâ gönline ilhâm-ı İlâhî gelmeyince bir işe ve bir cünbişe ikdâm eylemeye ve tamâm kılmaya. Harf-i hâmis lâmdur. Lâm li’llâha işâretdür. Ya’nî **abdâl** olan kimesne her işi kim işleye Allâh için işleye [...]” (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 168-169).

Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda Anadolu’da faaliyet göstermiş sosyal zümrelerden olan Abdâlân-ı Rûm, İslamiyet’in yayılmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Bektaşiliğin Anadolu’da kuvvetlenmesiyle birlikte özellikle 16. yüzyıldan itibaren bu zümre “Bektaşî” kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır (Albayrak, 2004: 3).

Bektaşî şairler şiirlerinde abdâlları, ayağı çıplak, başları açık, sırtında abası olan, vücudunda zülfikâr ya da yılan biçiminde dövmesi bulunan kimseler olarak zikrederler. Daha çok dış görünüşleriyle tasvir edilen abdâllar, birçok yönden Kalenderî dervişlere de benzerler:

Pâ-bürehne keff-zenân **abdâllar**

Bâga gelsün beng ü bafrâ vaktidür

(Yetîmî Divanı, G. 39/6).

Sîne pür-dag baş açık yalun ayak **abdâl-veş**

Geldi şeyhu'llâha gûyâ lâle-zârî bâğçenün

(Azbi Divanı, G. 145/4).

Yetîmî (ö. 1552), abdâlların, bazen tac-ı Bektaş'ı bazen de tac-ı Kalender'i giydiklerini belirtir. Ona göre abdâllar, kimi zaman mescide kimi zaman da meyhaneye giderler. Farklı tarikat-lara intisap etmek onların huyudur:

Tâc-ı Bektaşî gehî tâc-ı Kalender urunur

Nice kisve urunursa ko urunsun **abdâl**

Reh-i mescidde gehî gâh reh-i mey-kede

Ne tarîka sürünürse ko sürünsün **abdâl**

(Yetîmî Divanı, G. 130/2-3).

Peşteli Hisâlî (ö. 1651-52), Divan'ında "Gül Baba" redifli bir gazelinde Abdâlân-ı Rûm'a mensup kişilerin secde-gâhının Gül Baba'nın dergahı olduğunu belirttikten sonra, Gül Baba'nın müridlerinin bu secde-gâhı Kabe olarak gördüklerini dile getirir:

Âsitânın secde-gâh itmişdür **Abdâlân-ı Rûm**

Ka'be-veş yüz sürse ta'n mı tâlibân-ı Gül Baba

(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 16/4).

Abdâllar, dünya üzerindeki her yeri dergahları olarak benimserler. Uğrak yerleri ise kimi zaman "tecerrüd" kimi zaman "gam tekkesi" kimi zaman ise "aşk tekkesi"dir:

Tecerrüd tekyesin kıldum gönül **abdâl**ına mesken

Libâs-ı dünye-i dünü denîden ictinâb itdüm

(Arşî Divanı, G. 215/3).

Abdâl-veş dil ü cân bu tekye-gâh-ı gamda

Esrâr-ı la'l-i yâre hayrân olur kalur mı

(Arşî Divanı, G. 301/5).

Özellikle Alevî etkilerin görüldüğü Bektaşî şiirinde abdâllar kendilerini Hacı Bektaş Velî'nin ereni olarak görüp, Hz. Alî'yi şâhları sayarlar:

Biz ki Rûm **abdâl**ıyuz her yirde var dergâhumuz

Hân-kâh-ı 'aşk olur her dem ziyâret-gâhumuz

Hacı Bektaş Velî'nün erleri dirler bize

Bende-i mukbillerüz sırr-ı 'Alî'dür şâhumuz

(Cesârî Divanı, Mur. 78/1).

18. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Azbî (ö. 1747), kendisini Hz. Alî, Zeyne'l-Abidîn ve Şâh Hüseyin'in abdâli olarak görmektedir:

Kemlüge eylükden oldı bizlerün irşâdımız

Böyle tembîh böyle ta'lîm eyledi üstâdımız

Hırka-pûşânız 'adûnun ta'nınun kalkanıyuz

Çün muhibb-i hânedân söylendi bizüm adımız

Cây-ı râhatdur bekâ geydük nemed 'âlem-fenâ

Yâ ne var vîrâne görsek sûret-i âbâdımız

Deşt-i gamdan teşne-gânız şâh 'Alî **abdâl**ıyuz

Cismimizde zeyn olan daglar yeter isbâtımız

Kasd-ı âl-i Murtazâ kıldun idüp pejmürde hâl

Büsbütün dünyâyı tutsa vechi var feryâdımız

Gam mıdur daglar yakup kanlar döküp âh eylesek

Baş açık yalın ayak feryâd idüp de inlesek

(Azbî Divanı, Tc. 53/4)

Hâdî-i râh-ı Hudâ'yam mazhar-ı nûr-ı Celî
 Yâ pîrüm şâhı erenler Hacı Bektaş Velî
 Gitdügüm râhum 'Alî'dür tutdugum dâmen Velî
 'Azbi'yem çağırırım Allâh Muhammed yâ 'Alî
 'Âşıkam ser-pâ-bürehne Şâh Hüseyñ **abdâl**ıyam
 (Azbi Divanı, Muh. 40/6).

Bektaşîliğin ilk dönemlerinde şeriat kurallarına bağlı olarak zikredilen abdâllar, zamanla şeriat kurallarını reddeden bir zümre olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunda, daha sonraki dönemlerde Bektaşîliğin içerisinde yer edinen Hurûfliğin ve Safevî tesirlerin doğrudan etkisi bulunmaktadır.

Abdâl Mûsâ

Kaynaklarda daha çok menkıbevî yaşamıyla ele alınan şahsiyetlerden biri olup Bektaşîliğin Hacı Bektaş'tan sonraki Anadolu'daki temsilcilerindendir. "Finike yakınlarındaki Kâfi Baba Tekkesi kitabesinde "pîr-i sâni" olarak anılmakta ve kurduğu tekke, Bektaşîliğin dört dergahından biri sayılmaktadır" (Köprülü, 1988: 64). Balım Sultan'la birlikte Bektaşîliğe yerleşen ve Bektaşî ayininde on birinci post olan "Ayakçı Şâh Abdâl Mûsâ Postu" adlandırması bile Bektaşîlerin ona yükledikleri değeri göstermesi bakımından önemlidir. Alevî ve Bektaşî kültüründe Abdâl Mûsâ postundan başka Abdâl Mûsâ terimi/kavramı etrafında, "Abdâl Mûsâ ayini", "Abdâl Mûsâ cemi", "Abdâl Mûsâ kurbanı" da sıklıkla kullanılan terimlerden/kavramlardır.

Bektaşî şairlerden olan Sâfi Baba (ö. ?), Abdâl Mûsâ'nın menkıbevî kişiliğine divanında yer vermiş ve *Velâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*'da da yer alan Abdâl Mûsâ'nın ateş ile olan münâsebetine telmihte bulunmuştur:

Sâhib-i âteş-zebân **Abdâl Mûsâ**'dur adum
 Bir güvercin gelmiş idüm ben bu hâna ibtidâ
 (Sâfi Baba Divanı, K. 2/136).

Diyâr-ı Rûm'da anun bir adı **Abdâl Mûsâ**'dur

Derûn-ı şehr-i Elmalı'da olmışdur nihân âteş

(Sâfi Baba Divanı, K. 11/42).

Muhtemelen *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde geçen "ateş" ve "Tur Dağı" ile ilgili olan anlatıların kaynağı, Hz. Mûsâ'nın Firavun'la olan hikâyeleriyle yakından ilgilidir. Hikâyede, Hz. Mûsâ daha çocukken, Firavun tarafından sevilme istenir. Firavun onu kucağına aldığımda Hz. Mûsâ Firavun'un sakalından bir tutam kıl koparır. Bu olay karşısında Firavun, İsrailoğulları'ndan birinin kendisini tacından edeceğine inanır ve Hz. Mûsâ'nın öldürülmesini emreder. Hz. Mûsâ daha çocuk olduğu ve akli ermediği için önüne bir tabak altın ve bir tabak da ateş getirirler. Renginden dolayı Hz. Mûsâ'nın ateşi seçeceğini düşünürler. Hz. Mûsâ ateşe atılıp ve bir kor parçası olarak ağzına atar. Dili yandığı için de peltek kalır (Gölpınarlı, 1992: 390). *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde anlatılan olay ise özetle şu şekildedir: Teke Beyi, Abdâl Mûsâ'yı huzuruna getirmesi için asker gönderir. Giden askerler Abdâl Mûsâ'nın yanında kalıp Abdâl Mûsâ'nın dervişi olurlar. Teke Beyi bu duruma kızar. Abdâl Mûsâ'yı sınamak ister. Bu sebeple Teke Beyi köy halkına birer yük odun getirmelerini ve onlara büyükçe bir ateş yakmalarını emreder. Abdâl Mûsâ da dervişleriyle birlikte Teke Beyi'ne doğru yola koyulur. Abdâl Mûsâ ile birlikte dağlar ve taşlar da ardınca gider. Abdâl Mûsâ dağlara "Tur dağım tur" der. Ancak taşlar durmaz, ardınca gelir. Abdâl Mûsâ elindeki kara çomak (Abdâl Mûsâ'nın asası) ile yere bir kez vurur ve taşlar yerinde durur. Abdâl Mûsâ tüm dervişleriyle birlikte yanan ateşin içine girip semâh eder. Ateş kaybolup birden çayıra dönüşür. Teke Beyi bu sırada ormanda gizlendiği yerden çıkar ve Abdâl Mûsâ'ya doğru gelip gösterdiği kerametten dolayı elini öpmek ister. Abdâl Mûsâ eşrafına dönüp "Teke Beyi'ni içinize komayın. O size bey olmaz" der [...] (Güzel, 1999: 142-143). *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde de görüldüğü gibi Abdâl Mûsâ ile Hz. Mûsâ arasında "ateşte yanmama", "Tur Dağı", "asa" gibi çeşitli ortak-

lıklar göze çarpmaktadır. *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde görülen bu benzerlik ilişkisi muhtemelen Bektaşîler arasında saygın bir konumu bulunan Abdâl Mûsâ'ya kutsiyet atfetmek amacıyla.

Âb-ı Hayât, Câvidân, Âb-ı Hızır, Çeşme-i Hayvân

Farsça “âb” ve Arapça “hayât” kelimelerinin terkiibinden oluşan, içene ölümsüzlük sağlayacağına inanılan hayat suyudur (Albayrak, 2004: 3). Türk kültür ve edebiyatında, “âb-ı bekâ”, “âb-ı câvid”, “âb-ı câvidân”, “âb-ı câvidânî”, “âb-ı hayvân”, “âb-ı Hızır”, “âb-ı İskender”, “âb-ı rûh-efzâ”, “âb-ı sermedî”, “âb-ı zindegî”, “âb-ı zindegânî”, “ayn-ı hayât”, “aynü'l-hayât”, “bekâ şarâbı”, “bengisu”, “çeşme-i cân”, “çeşme-i hayât”, “çeşme-i hayvân”, “çeşme-i Hızır”, “çeşmesâr-ı Hızır”, “dirilik suyu”, “hayât âbı”, “hayât çeşmesi”, “hayât kaynağı”, “hayât pınarı”, “hayât suyu”, “Hızır âbı”, “Hızır suyu”, “katre-i hayât”, “mâ'ü'l-hayât”, “mâ'ü'l-Hızır”, “nehrü'l-hayât”, “şarâb-ı bekâ”, “şarâb-ı Hızır”, “şerbet-i Muhyi'l-izâm”, “zülâl-i bekâ”, “âb-ı Kevser”, “âb-ı zülâl”, “cevher-i iksîr-i hayât”, “çeşme-i hürşid”, “feyz-i cân”, “iksîr-i bekâ” gibi kelime ve terkiplerle birlikte kullanılır (TDEKTA, 2001: 3).

Türk edebiyatında âb-ı hayâtla ilgili çeşitli rivayetlere yer verilir: “Bir gün İskender-i Zülkarneyn ordusuyla birlikte bir memlekete uğrar. Burada kendisine ilerde bir memleket olduğunu söylerler. Bu memleketi geçtikten sonra Karanlık Ülkesi denilen bir yere varılacağını, bu ülkede de içene ölümsüzlük vereceğine inanılan âb-ı hayâtın bulunduğu bilgisini verirler. İskender de veziri Hızır'la birlikte söylenen denizi geçerek, Karanlık Ülkesi'ne doğru yola koyulur. Yanlarında İlyâs da gider. İskender, elindeki karanlığı aydınlatan elmaslardan birisini Hızır ile İlyâs'a verip diğerini de kendisi alarak, “Kim âb-ı hayât suyunu bulursa diğerine haber verecek” diye tembih eder. Hızır ve İlyâs dinlenmek için bir pınar kenarında otururlar. Hızır, elini yıkamak için pınara yaklaştığında elindeki yemek için getirdikleri balığa bu pınardan birkaç damla su damlar ve balık o anda canlanır. Hızır,

bu olay karşısında âb-ı hayâtın o pınar olduğunu anlar. Kendilerine bir anda emr-i İlâhî vâkıf olur ve bu pınardan İskender'e bahsetmezler". Başka bir rivayette ise "Hızır ile İlyâs, İskender'e haber vermek için pınarın başından ayrılırlar ve tekrar bu pınarı bulamazlar. Bu sebeple de kıyamete dek Hızır denizde, İlyâs ise karada sıkıntıya düşenlere yardım etmesi için ölümsüz bir hayat sürmeye bırakılmışlardır" (Pala, 2010: 3; Ocak, 2007: 118).

Klâsik Türk edebiyatı şairleri şiirlerinde, Hızır, İlyâs ve İskender'in âb-ı hayâtı aramak için çıktıkları bu meşakkatli yolculuklarıyla ilgili birçok telmihte bulunmuşlardır. Klâsik Türk şiirinde sevgilinin dudağı âb-ı hayâtın kaynağıdır. Dudakları çevreleyen ayva tüyleri ise âb-ı hayâtı bulmak için katlanılan zorlu yolculuğun geçtiği Karanlık Ülkeleri'dir:

Ey Fuzûlî hâk-i kûy-ı yâre yitdüm kanı Hızır
Kim virüp kâmin olam âb-ı hayâta reh-nümûn
(Fuzûlî Divanı, G. 224/7).

Bektaşî şairler, âriflerin tıpkı klâsik Türk şiirindeki âşıklar gibi âb-ı hayâtı içtiklerini bu sebeple de ölümsüzlüğün sırrına erdiklerini şiirlerinde dile getirirler:

Ölürsen ölmedin *mûtû* hadîsi muktezâsınca
Hayât-ı câvidân bulup cihânda ölmedün 'ârif
(Yetimî Divanı, G. 103/5).

Hurûfî şairlerden olan Usûlî (ö. 1538) ise âb-ı hayâtı arayan kişinin kendisine rehberlik edebilecek bir insanı yani Hızır'ı mürşid kılması gerektiğini belirtir:

Eriş bir kâmil insâna ki ya'nî Hızır'ı mürşid kıl
Bu zulmât-ı tabî'atda ararsan **âb-ı hayvânı**
(Usûlî Divanı, G. 127/9).

Yine Hurûfî etkiyle şiirlerini yazan Misâlî (ö. 1541), âb-ı Rahmet ter kibini kullanır ve ölümsüzlüğün bununla olacağını ve Fazlullâh'ın bağışlayıcılığı ile insanın yaratıldığı zamanki gibi temiz ve saf olabileceğini söyler:

Misâlî âb-ı rahmetden hayât-ı lem-yezel bulduk
Günehden pâk olup yunduk çü Fazl oldu bize gâfir
(Misâlî Divanı, G. 191/7).

Âb-ı hayât, Bektaşî şairlerce hem Hz. Alî'nin hem de Hacı Bektaş Velî'nin yerine de kullanılmıştır:

Şâh Takî ravza-i Rıdvân hûr-ı cinân oldur
Havz-ı Kevser ü ber-hayât-ı câvidân oldur
'Aliyy-i bâ-Nakî vü server-i sultân oldur
Kâ'im-makâm ser-fâzıl-ı kevn ü mekân oldur
Yâ şâh-ı Esedu'llâh seyyid-i nesl-i 'Alî
Yâ hazret-i hünkâr yâ Hacı Bektaş Velî
(Behrî Divanı, Mûs. 7/6).

Ahmed-i Muhtâr Postu

Özellikle Bektaşîler tarafından kullanılan terim/kavram, peygamber makamı veya peygamber postu olarak da adlandırılır. Bektaşî tekkelerinde, meydan yerinin sağında bulunan posttur. Bu makam Bektaşîlikte mürşid-i kâmilin makamı olarak geçer ve Bektaşî dervişler, inâbe aldıkları zaman bu post onlara bütün ayrıntılarıyla tanıtılır (TDEKTA, 2001: 73).

Bektaşî şairler, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Ahmed-i Muhtâr'ın yani Hz. Muhammed'in iki gözünün nuru olduğunu, onlara kin duyulursa Hz. Muhammed'in şefâat eylemeyeceğini dile getirirler:

Hüseyn ile Hasan nûr-ı dü-çeşm-i **Ahmed-i Muhtâr**

Biri mehdür, biri hurşîd biri Şeppîr biri Şepper

(Caferî Baba Divanı, K. 44/18).

Evlâd-ı ‘Alî’ye bugz idersün dem-be-dem

Yâ nice şefkat umarsun **Ahmed-i Muhtâr**’dan

(Vîrânî Divanı, G. 18/7).

Ahmed-i Muhtâr, genellikle cihanın padişahı olarak kabul edilen Hz. Muhammed’le birlikte Hz. Alî’nin kendisidir:

‘Alî’dür fâzıl-ı Mikdâd ‘Alî’dür

‘Alî’dür seyyid-i hünkâr ‘Alî’dür

‘Alî’dür hâdî-i huşyâr ‘Alî’dür

‘Alî’dür şu’le-i envâr ‘Alî’dür

‘Alî’dür vâkıf-ı deyyâr ‘Alî’dür

‘Alî’dür sâkî-i ebrâr ‘Alî’dür

‘Alî’dür hikmet-i esrâr ‘Alî’dür

‘Alî’dür **Ahmed-i Muhtâr** ‘Alî’dür

‘Alî’dür Haydar-ı Kerrâr ‘Alî’dür

(Behrî Divanı, Tc. 5/1).

Nidelüm pâdşâh-ı Rûm ile şâh-ı ‘Acem’i

Pâdşâh **Ahmed-i Muhtâr** u ‘Alî şâh yeter

(Vahdetî Divanı, G. 21/2).

Biz bendegân-ı fazl-ı Hudâvend-i ekberüz

Biz pey-revân-ı **Ahmed-i Muhtâr** u Haydar’uz

(Vahdetî Divanı, G. 49/1).

Vîrânî (ö. ?), âriflerin önce Ahmed-i Muhtâr’a daha sonra ise Hz. Alî’ye meyl ettiklerini dile getirir. Şair aşağıdaki beyitinde Gadîr-i Hûm’da Şîilerin Hz. Alî’nin imametini meşrulaştırması

hadisesine telmihte bulunmaktadır. Özellikle Şiîlerin inancına göre “Hz. Muhammed Vedâ haccı dönüşü önemli bir konuyu bildirmek üzere Gadîr-i Hûm adı verilen bir yerde konaklar. Burada kafilenin bütün fertlerinin toplanmasını ister ve kendisine yeni gelen ayeti tebliğ ederek bir konuşma yapar”. Bu konuşmanın ardından “Sekaleyn hadisi” olarak bilinen “Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah’ın kitabını ve ehl-i beytimi. Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz” sözlerinden sonra Hz. Alî’yi sağ tarafına alır, elini tutup kaldırarak şöyle der: “Ben kimin mevlâsı isem Alî de onun mevlâsıdır. Allah’ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!” (Fığlalı, 1996b: 279). İşte Gadîr-i Hûm’da yaşanan bu olay Şiîler tarafından Hz. Alî’nin Hz. Muhammed’den sonra imamet görevini üstleneceğine delil kabul edilmekte ve şiirlerde dile getirilmektedir:

‘Ârif evvel **Ahmed-i Muhtâr**’a döndürmüş yüzün
Ba’de Haydar-ı şeh-i ebrâra döndürmüş yüzün
(Misâlî Divanı, G. 479/1).

Âlem-i Ceberût

Arap dilcileri ceberût kelimesinin kahr, zorlama, hâkimiyet anlamındaki cebr kökünden geldiğini, bu manayı daha kuvvetle ifade etmesi için sonuna bir (t) harfinin eklendiğini ileri sürerler (Gündüz, 1993: 193; TDEKTA, 2001: 518). Hadislerde, kibriyâ, azamet, cebbarlık ve zorbalık olarak geçen kelime tasavvufta varlık mertebelerinin ikincisi olarak kabul edilir. Maddî ve manevî âlem olan “âlem-i lâhût” ile “âlem-i melekût” arasındadır. İlahi ilmin ve sıfatların âlemidir. Tasavvufta, âlemlerin en yücesi âlem-i gayb, en safî âlem-i lâhût, en latifî âlem-i ceberüttur (Şentürk, 2016: 258). Ceberût âleminin Allah’ın bulunduğu dünya olduğuna inanılır ve bu yer fânî dünyanın dışında olan âlemdir. Hz. Alî’den nakledildiğine göre, “Ceberût âlemi, en büyük âlemdir”. Burada nuranî akıllar, temiz ve melekî nefisler bulunur (Gökbel, 2019: 160).

Klâsik Türk edebiyatı şairleri âlem-i ceberûta şiirlerinde çok az yer vermişlerdir. Ahmedî (ö. 1410'dan sonra), Divan'ında ceberût âleminin sırrına mâyil olanların melekût âleminin de sırrına ereceklerini belirtir:

Kime kim irer-ise fazl-ı hazret-i **ceberût**

Temâm keşf ola ana 'acâyib-i melekût

(Ahmedî Divanı, G. 96/1).

Kur'an-ı Kerîm'de En'âm suresinin 59. ayetinde, "Gaybın anahtarları, Allah'ın katındadır. Onları ancak Allah bilir" (En'âm, 59) buyurulmaktadır. Allah bilinmek istediği için ilk olarak "nur-ı Muhammedî"yi yaratmıştır. Nur-ı Muhammedî'yi önce Hz. Âdem'in alnına ordan da Hz. Muhammed'e kadar olan bütün peygamberlerin alnına koymuştur. Böylelikle, bu nur Hz. Muhammed'e kadar gelmiştir (Demirci, 2008: 6). Bektaşî şairler, bu olaya telmihte bulunarak, Hz. Âdem'in yüzünde ceberût âleminin görüldüğünü, Alî ismindeki harflerin de ümm-i kitabı yani, meleklerin dahi anlayamadığı ezeli ve ebedî olan Allah'ın kelamını yazdığını dile getirirler:

Vech-i Âdem'de görindi ne ki var Vahdetiyâ

'Azamût u melekût u **ceberût** u lâhût

(Vahdetî Divanı, G. 6/6).

'Âlem-i vahdet-i sarf idi ne lâ vü illâ

'Ayn-ı cem'-i ehadiyyetde şu'ûn evvelâ

Oldı bu ümm-i kitâb ile hurûf-ı 'Alî

Kalem-i 'ilm ile levh-i **ceberûta** imlâ

(Selâmî Divanı, R. 13/2).

Âlem-i Lâhût

Lâhût teriminin/kavramının sözlük anlamı, Allah'ın zâtına mahsus olan ilk ve en yüce makamdır (Ayverdi, 2005: 1842).

Şiirlerde daha çok âlem-i lâhût olarak zikredilmektedir. Hallâc-ı Mansûr, insanın beşerî yönünü “nâsût”, ilahi yönünün ise “lâhût” kelimeleriyle ifade eder (Uludağ, 2006: 431). Lâhût âlemi, Allah’ın zâtî sıfatlarının ilk tecellî ettiği âlemdir (TDEKTA, 2005: 228). Bektaşî şairler şiirlerinde ilk tecellînin gerçekleştiği bu âleme sıklıkla işaret ederler. Kendilerini âlem-i lâhût içerisinde üryan bir halde beklerken “hû” diyen kimselere benzetirler ve varlığından vazgeçmeleriyle tekrar bu âleme gideceklerine değinirler:

‘**Âlem-i lâhûta** yummazduk kanâd yâ hû diyü

Terk-i nâsût ile açılmasa per ü bâlümüz

(Yetimî Divanı, G. 67/2).

Cilve-gâhum ‘âlem-i nâsût ile **lâhûtd**adur

Baş açık yalın ayak nâlân iderler hû diyü

(Azbi Divanı, G. 212/4).

Ger ‘**âlem-i lâhûta** dilersen sefer eyle

Koy varluğu hep bunda bırak anda ayak bas

(Fenni Divanı, G. 88/3).

Âlem-i Melekût, Âlem-i Gayb

Tasavvufî manada, görünmeyen varlık âlemi olup “âlem-i gayb” ile de ifade edilmektedir (Hançerlioğlu, 1975: 397). Âlem-i melekût şiirlerde genellikle erişilmesi güç olan bir sır olarak zikredilir. Hem klâsik Türk edebiyatı şairleri hem de Alevî ve Bektaşî şairler bu sırta erme arzusundadırlar. Klâsik Türk şiirinde şairler bu sırta erbilmek için söz içerisinde mananın önemine değinirler. Alevî ve Bektaşî şairler ise âlem-i melekûtun sırrının “pîr-i mugân” yani tarikatın yol göstericisi olan şeyhin öğretilerinin izinden gitmekle anlaşılacağını belirtirler:

Her gönül kim ola rûşen ana sırr-ı ceberût

Gelmeye gözine anun ‘**âlem-i milk melekût**

(Ahmedî Divanı, G. 95/1).

Mülk içinde **melekûtı** göreyüm dirsен eger

Lafzda ma'nâya bak nâfede bûyı seyr it

(Nâbî Divanı, G. 28/2).

Gâh ide seyr-i '**âlem-i melekût**

Gâh ola mülke mâlik-i ceberût

(Arşî Divanı, Mes. 3/16).

Dâmen-i pîr-i mugândan elüni çekme sakın

Keşf ola dirsен eger '**âlem-i milk-i melekût**

(Vahdetî Divanı, G. 6/5).

Âlem-i Misâl, Âlem-i Eşbâh, Araf

Tasavvufta, "hazret-i misâl" olarak zikredilmekte olup, eşyanın suretlerinin ve örneklerinin bulunduğu âlemdir. Hâlis ruhlar âlemiyle madde âlemi arasındaki mertebedir (Uludağ, 2002: 248). Genellikle sûfîler tarafından kabul edilen bu mertebe, "âlem-i berzah", "âlem-i eşbâh" ve "araf" olarak da bilinir. Bektaşîlik tarikatında kişinin, insan-ı kâmile gelinceye değin geçirdiği beş âlemden söz edilir. Bunlar, "âlem-i lâhût", "âlem-i ceberût", "âlem-i melekût", "âlem-i nâsût" ve "âlem-i misâl"dir (Korkmaz, 1994: 248).

Bektaşî şairler abdâlların, dervişlerin ve pîrlerin yaşadıkları durumları dile getirebilmek için yukarıdaki âlemlerden bahsederler. Ayrıca, Bektaşî şairler şiirlerinde genellikle ruhlar âlemi olan âlem-i ervâhla, âlem-i misâli sürekli kıyas ederler. Şiirlerde, âlem-i misâl teriminden/kavramından ziyade genellikle cisimler âlemi manasını taşıyan "milket-i eşbâh" terkinbine yer verirler:

Âlem-i ervâhı seyr itsen 'acâyib fitratuz

Milket-i eşbâhı fıkır itsen garâ'ib peykerüz

Gerçi böyle sûretâ dervîş ü 'uryânuz velî

'Âlem-i ma'nîye baksan Zü'l-fikâr-ı Haydar'uz

(Usûlî Divanı, Kt. 4/4).

Arşî (ö. 1620), aşağıdaki gazelinde âlem-i berzahı, cennet ve ceennem ehlinin seçildiği, Hz. Mûsâ'nın Nil ırmağını ikiye ayırdığı yer olarak zikreder:

'Ubûr itdi sıfâtu'llâha çün kim hatt-ı vüstâdan
Anunçün oldı mahşerde makâm-ı Murtazâ **berzah**

Behişt ü dûzah ehlin görmek istersen gel ey tâlib
Olupdur sûret-i Rahmân'a hatt-ı istivâ **berzah**

Emîn oldı bulup râh-ı selâmet Hazret-i Mûsâ
İki şakk itdi bahr-ı Nîl'i gösterdi 'asâ **berzah**

(Arşî Divanı, G. 41/3-4-5).

Hâşim Baba (ö. 1782-83) ise ruhların kıyameti beklediği âlem olan âlem-i berzahtan geçebilmenin yolunun hidayete ermiş olan âl-i evlâda tabi olmaktan geçtiğini, inkar edenlerin hâlinin ise mahşer gününde berzah âleminde perişan olacağını belirtir:

Âl-i evlâdun hidâyet râhını itdi 'ayân
Anlara münkâd olanlar buldı **berzah**dan necât
(Hâşim Baba Divanı, K. 1/9).

Bir gün olur münkirâ bu işleri görürsün
Berzah-ı mahşerde bil hâlün ola pek yaman
(Hâşim Baba Divanı, K. 3/40).

Âlem-i Nâsût

Sözlük anlamı, insanlık âlemidir. Âlem-i lâhût'un zıddıdır. Âlem-i lâhûtta insanın ilahi yönü, âlem-i nâsûtta ise beşerî yönü kastedilmektedir (Uludağ, 2006: 431). Âlem-i nâsût, "âlem-i nâs" olarak da bilinir. Alevîlik ve Bektaşîlik kültüründe beş farklı âlemin varlığından söz edilir. Kesin varlık âlemi "lâhût", bütün varlıkların Tanrı bilgisinde toplandığı âlem "ceberût", Tanrı bilgisinde toplanan gerçeklerin açılıp ortaya çıktığı âlem "melekût",

bütün varlıkların gerçek biçimlerinin ve özlerinin, en olgun nitelikte buldukları âlem “misâl” ve Tanrı bilgisinde toplanan varlıkların madde biçimine girerek görünüş alanına çıktığı âlem “nâsût”tur (Gökbel, 2019: 604).

Alevî ve Bektaşî şiirinde şairler kendilerini âlem-i nâsûta gelmiş gökyüzünü seyreden rind meşrep kişiler olarak zikrederler:

Ehl-i hâlüz ‘ârifüz rindüz harâbâtîlerüz
 ‘**Âlem-i nâsût**da seyr-i semâvât eylerüz
 (Beyânî Divanı, G. 364/3).

Ey Selâmî ‘**âlem-i nâsûta** gelmekden garaz
 İntisâb-ı hazret-i Rahmân’a gelmişlerdenüz
 (Selâmî Divanı, G. 94/5).

Herkesi bir hâle koymışdur Hudâ-yı lem-yezel
 ‘**Âlem-i nâsun** kamusu başka kâr üstindedür
 (Cesârî Divanı, G. 197/2).

‘**Âlem-i nâsûta** halk ‘uryân gelir ‘uryân gider
 Gâh olur erhâmdan bî-cân gelir bî-cân gider
 (Hilmî Dede Baba Divanı, G. 69/1).

Ankâ, Simurg

Dünyanın yaratılışından beri Kaf Dağı’na çekilmiş, orada çeşitli hükümdarlara ve kahramanlara akıl hocalığı yapmış, kanaat-kâr ve münzevî bir hayat süren (TDEKTA, 2005: 8), halk arasında ismi olup cismi olmadığına inanılan (Cebecioğlu, 2009: 59; Kaya, 2007: 57) mitolojik bir kuştur. “Simurg”, “sireng”, “ankâ-yı Magrib” ve “zümrüdüankâ” adlarıyla da anılır. Tasavvufî düşüncede ise ismi olup cismi olmayan yalnız zihinde suret bulan bir “heyûla” olarak nitelendirilir (Cebecioğlu, 2009: 59; TDEKTA, 2001: 167). Anadolu halk inanışlarında Keloğlan’ın koruyucusu olarak da bilinmektedir (Albayrak, 2004: 16).

Mutasavvıfların vücutta “taayyün olmayan, yalnız zihinde suret bulan heyula” diye tarif ettikleri ankâ, klâsik Türk şiirinde kanaat sahibi kimseler için kullanılırken Alevî ve Bektaşî şiirinde Tanrı’ya doğru kanatlanan erenlerin, kırkların simgesidir. Eserlerinde çoğu kez Hz. Alî’yi ön plana çıkaran İranlı mutasavvıf şair Feridüddîn Muhammed Attar, *Kuşların Dili Mantık Al-Tayr* adlı kitabında kuşların “kırklar olarak, erenleri temsilen yaptıkları bir yolculuk”tan bahseder (Şahin, 2009: 314-315). Ona göre kuşlar Tanrı’nın, ilahi gücün önüne varırlar. Güneş ışınlarını bunların üzerine saçtığında ruhları da ışıklar saçar. Kuşlar karşısındaki ilahi gücün yüzünü görmek için telaşa kapılırlar. Onu görünce karşılarında kendilerine benzeyen bir kuş bulurlar. Yazara göre kişi kendi benliğini yok ederse vahdete kavuşur ve Tanrı’yla bir olur.

Klâsik Türk edebiyatı şairleri şiirlerinde kanaat sahibi kişileri kastederek “ankâ-meşreb”, “ankâ-tabîat”, “ankâ-veş”, “ankâ-sıfât” gibi kelimelere yer verirler. Şairler, genellikle Kaf Dağı’nda yalnız kalması yönüyle kendilerini ankâ kuşuna benzetirler:

Ger diyârından irah düşdüyse n’ola Ahmedî
‘Ayb mıdır Kâf’a düşüp olduğu ‘**ankâ** garîb
(Ahmedî Divanı, G. 49/9).

Mâyil olma gördüğün murdâra gel kerkes-misâl
Sâkin-i Kâf-ı kanâ’at ol gönül ‘**ankâ** gibi
(Hayretî Divanı, G. 484/2).

Künc-i ‘uzletde çü ‘**ankâ** âşiyân tuttunsa ger
Bârî tîğ-i zer birûn kıl beyzâdan tuğra gibi
(Nedîm Divanı, G. 14/11).

Yolunda ey perî agyâr-ı dîvi hiçe saymakda
Dilüm ‘**ankâ** vücûdum işte bak kûh-ı Kâf olmuş
(Edirneli Nazmî Divanı, G. 2809/4).

Alevî ve Bektaşî öğretisinin temelini oluşturan dört kapı kırk makam anlayışı içerisinde tarikat kapısının gerekliliklerinden biri de kanaatkâr olmaktır. Bu nedenle Alevî ve Bektaşî şiirinde ankâ kuşunun kanaatkârlığı dile getirilir ve benzetme ilgisi kurularak şiirlerde yerini alır. Şairler genellikle gönüllerine seslenirler ve ondan ankâ gibi olmalarını isterler. Şair, ancak ankâ gibi olursa kanaat sahibi olabilecek ve gönlüne fena uğramayacaktır. Ayrıca, Alevî ve Bektaşî şairlerine göre kişinin vücudu Kâf Dağı, gönlü ise bu dağda yaşamını sürdüren ankâ kuşudur:

Dilâ ‘**ankâ-sıfât** ol kim sana bende ola sultân
Kanâ’at kenzini bul kim fenâ irmez ola ey cân
(Hâşim Baba Divanı, G. 133/1).

Vücûdum kûh-ı Kâf olmuş gönül bir **murg-ı ‘ankâdur**
Kelâmum bî-kavî sûret dehânım da mücellâdur
(Sâcid Divanı, G. 4/1).

‘**Ankâ-tabî’**atüz ne kadar kim gedâ isek
Kâf-ı kanâ’at içre birer pâdişâhlaruz
(Hisâlî Divanı, G. 190/4).

Ârif, Kutb

Arapça irfan sahibi anlamını taşıyan, ilmîni, ilham ve hâl ile elde etmiş kişiler için kullanılan bir tabirdir (Cebecioğlu, 2004: 60). Ârif, Allah’a güven ve bağlılık duygusu içerisinde olan kişidir. Ârifler için “ârifân”, “ehl-i yakîn”, “ehl-i dîn”, “veli”, “kutb” ve “ârif-i billâh”, “ârif-i Rabb”, “ârif-i Yezdân” gibi kelime ve terkipler kullanılır. Klâsik Türk edebiyatı şairleri ârifleri, cahillerden uzak duran, dertlerini zevke dönüştürmüş, dünya işlerine meyletmeyen, sürekli kendi benliğini arayan ve gönlünü arındırma telaşında olan kişiler olarak zikrederler:

Büstânda görinen lâle degül nu’ mân ile
Bâgdan kan aldı şimşek neşter-i bârân ile

‘Ârif isen hoş geçürgil bu demi yârân ile
 ‘Aş u nûş it kim geçer kalmaz bu eyyâm-ı bahâr
 (Mesîhî Divanı, Mur. 2/4).

Bektaşî şairler şiirlerinde ârifleri örnek alırlar ve tâlibin de ârifleri örnek alması için âriflerin vasıflarını sıralarlar. Âriflerin en önemli vasıfları irfana sezgi yoluyla sahip olmalarıdır. Âlimlerden bu yönleriyle ayrılırlar. Bektaşilikte kişinin kendisini tanıması anlamında “*men aref*” sırrına erişmek sıklıkla dile getirilen bir tabirdir. Tâlip, ancak “*men aref*” sırrına erdiğinde Bektaşî olabilecektir. Şiirlerde “*men aref*” sırrının kaynağı âriflerdir ve en büyük ârif ise Hz. Alî’dir:

Nâsır-ı dîn mîr-i livâ vü ‘alem
 Şâh-ı cihân sâhib-i seyf-i kalem
 Nûr-ı Hudâ mîr-i hidâyet-nümâ
 Kân-ı ‘atâ şâh-ı sehâ vü kerem
 Mahzen-i ‘ilm ü ‘amel ü ma’delet
 Ma’den-i ‘ilm ü hüner ü nûr hem
 Âyîne-i zât-ı İlâh-ı kadîm
 Pâdişeh-i taht-ı cihân-ı kıdem
 Menba’-ı ‘irfân u meh-i *men ‘aref*
 ‘Ârif-i ser-cümle vücûd u ‘adem
 Mahrem-i sultân-ı kamu evliyâ
 Şâh-ı harîm ü harem ü muhterem
 Leyse *kemislihi* diyüp her zamân
 Yeşhedü’l-eşyâ lehü bi’l-kasem
 Gayrı ‘Alî kimdür eyâ muttakî
 Her kim anı bilsiyse bildi Hakk’ı

(Caferî Baba Divanı, Tc. 15/2).

Sultânıdır ‘âriflerün burhânıdır ‘âşıklarun
 Hem ol durur hayrû’l-verâ hem ol durur hayrû’l-beşer
 (Caferî Baba Divanı, K. 57/2).

Kimi zaman âriflerin görevi ehl-i beyte dua ve senâ etmek, kimi zamansa peygamberin nuruna mazhar olan Hz. Alî’nin sırrına vâkıf olmaktır:

Murtazâ-yı âfitâb-ı ‘âlemdür
 Mazhar-ı zât-ı pâk-i hâtemdür
 Hem odur bahr-ı ‘ilm-i hilm ü kemâl
 Hem müsemmâ hem ism-i a’zamdur
 İremez sırrına ‘ulü’l-elbâb
 Diller ol ma’rifetde ebkemdür
 Pâdişâh-ı dûna hezâr cihân
 Ol şeh-i safder ü ‘Îsâ-demdür
 Ol vasiyy-i Nebî ‘Aliyyün velî
 Bil ki Hak hazretinde ekremdür
 Nite hayrû’l-beşer dinledi ana
 Anun için ki aslı âdemdür
 Hem kelâm-ı Hudâ-yı ‘azze ve cell
 Hem habîb-i İlâh’a hem-demdür
 Ne yıkılsun esâs-ı hubb-ı ‘Alî
 Çün binâsı gönülde muhkemdür
 Cân kulagina Hak’dan irdi nidâ
 Didi ‘ârif bu sırra mahremdür
 Ki ‘Alî’dür cihâna cism ile cân
 Nûr-ı peygamber-i zemîn ü zamân
 (Caferî Baba Divanı, Tc. 11/2).

Bektaşîler genellikle ârifâne sözler söyler, kelimeleri tasavvuf üzerinedir. Bu sebeple de bilgisiz olan, âlim gibi görünen kişiler onları anlayamaz:

Hep tasavvuf söyler anlar anı anlamaz nâdân

‘**Ârifâne** nutk her ân eyleyen Bektaşîdür

(Cesârî Divanı, G. 192/6).

Arş u Kürsî, Arş u Ferş

Kelime anlamıyla yükseklik, yüksek yer, yüksek şey manasına gelen arş terimi/kavramı, maddî âlemin ilk katı olarak kabul edilir. Allah’ın ilminin başladığı, Levh-i Mahfûz’un bulunduğu yer olmasından dolayı İslam literatüründe çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Edebî metinlerde “arş u âlâ”, “arş-ı Rahmân”, “arş-ı İlâhî”, “arş-ı Yezdân”, “arş u mu’allâ”, “arş u ferş”, “arş u kürsî”, “arş u zemîn” gibi terkiplerle birlikte kullanılır. Tasavvufî manada ise arş, insan-ı kâmilin kalbidir. Yani gönüldür (TDK-TA, 2001: 203). Klâsik Türk edebiyatı şairleri şiirlerinde arş u kürsînin yaratıcısı olarak Allah’ı zikrederler. Arş aynı zamanda, Cebrâîl’in mekânıdır ve Cebrâîl buradan öteye geçemez. Arştan, miraca çıkmak için sadece Hz. Muhammed geçmiş, Allah’la görüşmüştür (Pala, 2010:27).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de arş u kürsînin yaratıcısı Allah olarak zikredilmekte olup genellikle “on sekiz bin âlem” ile birlikte kullanılır. Bektaşî bir şair olan Şeyh Hasan Haydar (ö. 1901-02), arş-ı a’lâ olarak tabir edilen yerin Allah’ın resûlü Hz. Muhammed’in yeri, hükümdarların da onun dilencisi olduğunu belirtir:

Yaradan ‘**arş u kürsî** on sekiz bin ‘âlemi Hak’dur

‘Ayândur gün gibi sun’ı Hisâlî cümle eşyâda

(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 420/6).

Kâ’inâtı var iden ol ‘izz-i Yezdân u Rabbimiz

Kudretinden çün kuşatmış ‘**arş u semâmuz**

(Cesârî Divanı, G. 356/1).

Sen ol sultân-ı ‘âlemsin ki tahtın ‘arş-ı a’lâda
 Kapunda Hüsrevân kemter gedâdur yâ Resûla’llâh
 (Hasan Haydar Divanı, G. 14/2).

Ser-firâz-ı enbiyâsın pâdişâh-ı mülk-bekâ
 Taht-gâhun kıldı Rabbü’l-‘âlemîn ‘arş-ı a’lâ
 Zât-ı pâkûn nûr-ı Hak’dur zâtına yok intihâ
 Salli ‘alâ nebiyyinâ nûr-ı Hudâ Mustafâ
 Yâ şefi’a’l-müznibîn irham lenâ⁸ rûz-ı cezâ
 (Hasan Haydar Divanı, Muh. 97/1).

Hiz. Alî’nin lakaplarından birisi Allah’ın aslanı anlamına gelen “Esedu’llâh”tır. Bektaşî şairlerinden Caferî Baba (ö. ?), arşın ve ferşin yaratılmasını vesile olanın Hiz. Alî olduğunu, arş-ı muallânın ve levh-i mücellânın ise Hiz. Alî’ye nispet edildiğini dile getirir:

Haydar-ı kerrâr Esedu’llâh’dur
 Mahzen-i esrâr Esedu’llâh’dur
 Oldı yakîn muhyi vü emvât hem
 Şâfi-i bîmâr Esedu’llâh’dur
 Merhemidür zahmı olan dillerün
 Dertlere timâr Esedu’llâh’dur
 ‘Arş u ferş ü felek-i kün fekân⁹
 Dârına mi’mâr Esedu’llâh’dur
 Hûr ile mü’mînler cennet viren
 ‘Ârife didâr Esedu’llâh’dur
 Cân gözi ile eger itsen nazar
 Ma’nî-i muhtâr Esedu’llâh’dur
 Bil ki ‘Alî sırrıdır ol evliyâ

8 Ey günahkarların şefaâtçisi! Bize merhamet eyle.

9 *Kün feyekün* ifadesinin kısaltılmış biçimi. Anlamı: “Ol” der, oluverir.

Şek degül ey yâr Esedu'llâh'dur
 Dinle bu remzi ki beyân eylerem
 Cân kulagın aç ki sana söylerem
 'Ayn-ı 'Alî ibni Ebî Tâlibest
 K'ez heme merdân-ı Hudâ gâlibest
 (Caferî Baba Divanı, Tc. 13/2).

'**Arş-ı mu'allâ** Esedu'llâh'dur
 Levh-i mücellâ Esedu'llâh'dur
 Tûr ile Mûsâ Esedu'llâh'dur
 Kâf ile 'Ankâ Esedu'llâh'dur
 'Âlim ü 'Allâm ü Semî' ü Basîr
 Vâhid-i yektâ Esedu'llâh'dur
 Mûsî-i 'İmrân ü münâcât-ı Tûr
 Hem yed-i beyzâ Esedu'llâh'dur
 İsm'e eger buldun ise râh sen
 Bil ki müsemmâ Esedu'llâh'dur
 Haşr günü Ca'ferî mü'minlere
 Melce' ü me'vâ Esedu'llâh'dur
 Dinle bu remzi ki beyân eylerem
 Cân kulagın aç ki sana söylerem
 'Ayn-ı 'Alî ibni Ebî Tâlibest
 K'ez heme merdân-ı Hudâ gâlibest
 (Caferî Baba Divanı, Tc. 13/7).

'Alî'dür '**arş u kürsî** levh ü hâme
 'Alî'dür rakk-ı menşûr ile nâme
 (Caferî Baba Divanı, Mes. 17/9).

Hurûfî şairlerden olan Misâlî (ö. 1541) ise yeryüzünün ve gökyüzünün şâhı olarak Fazlullâh'ı görür. Divan'ında yer verdiği

bir murabbasının tekrar eden dizelerinde “Hazret-i *fi dâd* u *lâm* ol pâdşâh-ı her dü-kevn” ifadelerini kullanır. Burada geçen “fi”, “dâd” ve “lâm” sesleri yan yana yazıldığında Fazlullâh’ı işaret eden “Fazl” kelimesini ortaya çıkartmaktadır:

‘**Arş u ferşün** berr ü bahrün ins ü cinnün şâhıdur
 On sekiz bin ‘âlemün esrârınun âgâhıdur
 Neyyir-i a‘zam nücûm ile semânun mâhıdur
 Hazret-i fi dâd u lâm ol pâdşâh-ı her dü-kevn
 Her yana kim nâzır olsam *semme vechu’llâhdur*
 Kande kim ‘azm eyler isem Hakk’a togrı râhdur
 Zât-ı mutlak hem sıfâtu’llâh u ‘**arşu’llâhdur**
 Hazret-i fi dâd u lâm ol pâdişâh-ı her dü-kevn
 (Misâlî Divanı, Mur. 11/2-3).

Misâlî (ö. 1541), şiirlerinde ayrıca Hacı Bektaş’ın yuvasının arş olduğunu, yeryüzünün, gökyüzünün, insanların ve cinlerin ona boyun eğdiğini de dile getirilir:

Lâledür vasf itmede vasfunı halk *kün fe-kân*
 Şâh-bâz-ı lâ-mekânsın sana ‘**arş**dur âşiyân
 Gün gibi oldun velâyet ile meşhûr-ı cihân
 Tapuna münkâd olupdur ‘**arş u ferş** ü ins ü cin
 Şem‘-i cem‘-i evliyâ ey Hacı Bektaş Velî
 (Misâlî Divanı, Muh. 6/4).

Misâlî’nin yukarıdaki muhammesinden alınan bölümde Hacı Bektaş Velî Allah’ın vasıflarıyla anılmıştır. İ. Zeki Eyüboğlu bu durumu Tanrı’da bulunan bütün niteliklerin, Tanrı adı anılarak insana yani Hacı Bektaş Velî’ye yüklediği şeklinde açıklar. Ona göre Tanrı ile insan bir bütündür ve insan da bütünlüğü ile bir Tanrı’dır (Eyüboğlu, 1968: 70).

Harf simgeciligi esasına dayanan Hurûfîlik, insanın yüzün-

de bulunduğu kabul edilen ve birine “hutût-ı ebiyye” diğerine “hutût-ı ümmiyye” denilen yedişer hatlı iki görünüşle açıklanır (Aksu, 1998: 409). Hurûfilikte bütün dinî hükümler yirmi sekiz ve otuz iki sayısına dayandırılır ve bu hükümlerin insan yüzünde temsil edildiği inancı hâkimdir. Bu sebeple de Hurûfî şairler şiirlerinde insanın yüzünü, bedenini ulaşılması güç yeri olarak kabul ederler ve yüzü arşa benzetirler:

Yüzün Hak Fâtiha’dur sidre boyun

Cemâlüne ‘**arş-ı Rahmân**’ didiler

(Muhyiddin Abdâl Divanı, G. 56/6).

Yüzün ‘**arş-ı İlâhî**’dür kaşun *kavseyni ev ednâ*

Dehânun kürsî-i a’zam kelâmun Hazret-i Mevlâ

(Arşî Divanı, G. 4/1).

Sûret-i Rahmân yüzün ‘**arş-ı Hudâ**’dur sûretün

Ger uyarısa sûret-i ‘**arş-ı Hudâ**’ya sîretün

(Vahdetî Divanı, G. 79/1).

Ayne’l-Yakîn

Sözlükte, kalbin müşahede yoluyla hakiki vahdeti görmesi anlamına gelmektedir (Uludağ, 2002: 58). Tasavvufî manada Allah’a ulaşmak üç yolla olur. Bunlar: İlme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve Hakke’l-yakîndir. Sûfî, ilme’l-yakîn ile Allah’ı bilgisiyile idrâk eder, ayne’l-yakînle gönül gözüyle görür, Hakke’l-yakînle de fenâfillâh mertebesine ulaşır (Kaya, 2007: 128).

Klâsik Türk edebiyatı şairleri, ayne’l-yakîni apaçık, birebir, benzer, gerçek ve gözle görünen gibi yan anlamlarıyla da kullanmışlardır:

Hızr kim dirlersen anun ‘aynısın ‘**ayne’l-yakîn**

Çeşme-i hayvân bana lâ’l-i şeker-bârun gelür

(Ahmed Paşa Divanı, G. 97/7).

Bektaşî şairlerden Caferî Baba (ö. ?), Allah'ı ayne'l-yakîn mertebesiyle görerek olanların on iki imamdan olan İmam Takî ve İmam Nakî olduklarını, Hz. Muhammed'in de ayne'l- yakîn'in rehberi olduğunu söyler:

Kimdür Takî yâhûd Nakî bilmez bunu her bir şakî
 'Ayne'l-yakîn gören Hak'ı bunlar durur ey bî-haber
 (Caferî Baba Divanı, K. 57/13).

Es-selâmü'llâh eyâ 'ayne'l-yakîne râh-ber
 Es-selâmu'llâh eyâ Hakkel'-yakîne reh-nümâ
 (Caferî Baba Divanı, K. 70/8).

Usûlî (ö. 1538) ise ayne'l-yakîn mertebesine ulaşırsa duyduğu şüpheden uzaklaşacağını belirtir:

Aç Usûlî-veş benüm ayne'l-yakînden dîdemi
 Şekk ü zannı terk idüp vehm ü gümâna bakmayam
 (Usûlî Divanı, G. 79/9).

Arşî (ö. 1620), Hz. Muhammed'in ayne'l-yakîn mertebesine ulaşmasını Hurûflikle bağlantı kurarak Hz. Âdem'in yüzündeki istivâ çizgisinin sırrına ermesiyle ilişkilendirir ve Hz. Âdem'in "nur-ı Muhammedî" olayına telmihte bulunur. İnanişâ göre, Hz. Âdem'in alınına Hz. Muhammed'in nuru konulmuş, diğer peygamberler aracılığıyla bu nur Hz. Muhammed'e kadar ulaştırılmıştır¹⁰:

İrmeyince istivâ-yı hatt-ı vech-i Âdem'e
 Olmadı rü'yet müyesser Ahmed'e 'ayne'l-yakîn
 (Arşî Divanı, G. 220/9).

Edîb Harâbî (ö. 1916), ayne'l-yakîn mertebesine ulaşanların enrenler bezmine girenler olduğunu, Hâmî (ö. 1891-92) ise Hz.

10 Divan şiirinde de bu olayla ilgili söylenmiş çokça beyit bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Demirci, Mehmet (2008) *Nûr-ı Muhammedî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Alî'nin cömertliğin sahibi, ihsanın kaynağı oluşunun ayne'l-yakîn ile anlaşılabilceğini söyler:

Herkesin matlûbı bir gül olurdun
 Bu gülşende gonca dermiş olaydun
 'Ayne'l-yakîn görüp Hakk'ı bulurdun
 Bezm-i erenlere irmiş olaydun
 (Harâbî Divanı, Koş. 506/1).

Menba'-ı lutf-ı 'atâ vü ma'den-i cûd u sehâ
 Melce'-i erbâb-ı himmetdür 'Alî 'ayne'l-yakîn
 (Hâmî Divanı, K. 4/9).

Âyîn-i Cem, Bezm-i Cem

Hazret-i Muhammed'i temsilen bir inanç önderinin yönettiği; ocaklara göre değişmekle birlikte on iki hizmetin icra edildiği, kurban olarak kesilen bir hayvanın etinden yapılan lokmanın ve hizmetlilerin yaptıkları yemek ve yiyeceklerin yenildiği; inanç önderleri ve tâlip kardeşleri huzurunda kul haklarından tövbe edilerek arınılan, nefes, düvaz miraçlama, tevhid ve ayet gibi kutsal olduğuna inanılan şiirlerin âşıklar tarafından okunduğu, müzik ve söz eşliğinde semâhların dönüldüğü ve kadın ile erkek bireylerin bir arada icra ettikleri Alevî toplulukların ibadetine cem adı verilir (Ersal, 2016: 201). Terim/Kavram, Hz. Muhammed'in başkanlığında miraçta icra edildiğine inanılan "kırklar meclisi" ile de yakından ilgilidir.

Genel olarak, tarikata yeni girenler, dervişlik mertebesine yükselenler, babalık makamına erişenler, halifelğe oturanlar, büluğ çağına erişen mücerretler için (TDEKTA, 2001: 287) ve tarikatın ulu bir kişisinin anılması vesilesiyle düzenlenir ve töreni "dede" yürütür (Kaya, 2007: 126). "Bezm-i cem", "aynû'l-cem", "ayn-ı cem" ve "meclis-i cem" olarak da bilinir. Ayrıca Alevî ve Bektaşî kültüründe "âyîn-i ehlullâh", "âyîn-i sükvârî" terimleri/kavramları da kullanılmaktadır.

Cem, hangi amaçla yapılıyor olursa olsun temelde on iki hizmetin yerine getirildiği meclislerdir. Buyruk metinlerinde on iki hizmetin yerine getirilmediği toplantıların cem özelliği taşımayaacağı ve bu esnada yenilen ve içilenlerin helal olmayacağı belirtilir. Bu hizmetler yörelere ve dönemlere göre bazı farklılıklar arz etmekle birlikte genelde dedelik, rehberlik, gözcülük, çerağcılık, zâkirlik, süpürgecilik, suçuluk (saka, ibrikdar), sofracılık (kurbancılık), semâhcılık (pervâne), okuyuculuk (peyk), iznikçilik ve bekçilik olarak sıralanabilir (Gökbel, 2019: 162).

Alevîliğin sırrı olarak kabul edilen cem törenleri kökeni itibarıyla Türklerin İslamiyet'e girmeden önceki devirlerde belli disiplin kuralları çerçevesinde gerçekleştirdikleri kıymızlı dinî toplantılar olup, İslam'ın kabulünden sonra bu dinin bazı unsurlarını bünyesine katarak yeniden şekillendirilip geliştirilmiş biçimdir (Gökbel, 2019: 162).

Cem ayininde, yukarıdaki tanımda da bahsedildiği gibi Hz. Muhammed'e, on iki imama ve âl-i 'abâya selam gönderilir, müzik eşliğinde semâhlar yapılır. Azbî (ö. 1747) bu durumu şiirinde şöyle dile getirir:

Ben erenler râhına bin cân ile pervâneyum

'Ayn-ı cem âl-i 'abâya âşinâyâ sad selâm

(Azbî Divanı, K. 8/23).

Çü gördüm 'ayn-ı cem olmuş durur dâna vü rindâne

Bu sahn-ı künc-i gülşenün çalındı defle tanbûri

(Azbî Divanı, K. 20/23).

Hâşim Baba (ö. 1782-83) ise Divan'ında, on iki imama gönderme yaparak cem ayininde "semâh" ve on iki imam için okunan nefeslerden bahseder:

Nübüvvet gencini açdum velâyet dürlerin saçdum

Semâ'um 'ayn-ı cem zikrüm düvâzdeh rütbedür her bâr

(Hâşim Baba Divanı, G. 63/2).

“Bâ” Noktası

Tasavvufta, bazı sûfiler Kur’an’ın Besmele’de, Besmele’nin “b” harfinde, onun da altındaki noktada özetlendiğine inanır. (TDEKTA, 2001: 408). Bâ noktası, “varlığın ikinci mertebesi olan mümkün mevcutların ilkinde işaret eder. İlk taayyünün remzi ve varlığın zuhur etmesine vasıta olan “hakikatü’l-hakâ’ik’in” simgesidir (Uludağ, 2002: 63). “Allah, ilk önce benim nurumu yarattı. Sonra her şeyi nurumdan yarattı,” hadisinde söz konusu edilen nurdan maksat da bâ’dır. “Besmeledeki bâ’nın altında bulunan nokta benim,” diyen Hz. Alî de bu sözüyle ilk taayyüne, yani ilk akla işaret etmiştir.

Bektaşî şairler de nokta-i bâ’yı Hz. Alî’ye nispet ederler. Cümle âlemin yaratılışının altında, tasavvuftakine benzer olarak “nokta” nazariyesine dikkat çekerler ve âlemin sırrının elif harfinde ve bâ’nın altındaki noktada aranmasını dile getirirler:

‘Alî’ dendür eyâ mü’min vücûdî cümle mevcûdun
Hem oldur **nokta-i bâ** hem kitâb-ı Hak Te’âlâ’dur
(Caferî Baba Divanı, K. 53/10).

Nokta-i bâ vü elif sırrını bil Vahdetiyâ
Bilmek istersen eger ‘âlem-i ma’nâ dilini
(Vahdetî Divanı, G. 127/6).

Cümle ‘ilmün asl u fer’i ibtidâ bir noktadır
Menba’-ı feyz ü hakikat **harf-i bâ** bir noktadır
(Sıdkî Baba Divanı, G. 159/1).

Misâlî (ö. 1541) ise nokta-i bâ’nın sırrını Hz. Alî’nin çözdüğünü, on sekiz bin âlemi, bâ’nın noktasından keşfettiğini söyler:

Nokta-i bâ’yı Misâlî derk iden Haydar gibi
Anladı nakkâş nakş u münşî-i inşâ nedür
(Misâlî Divanı, G. 105/11).

On sekiz bin ‘âlemi bir **nokta**dan keşf eyleyen
 Sâhib-i Duldül ‘Alî’dür kim veliyyu’llâhdur
 (Misâlî Divanı, G. 128/1).

Bektaşî şairlerden olan Arşî (ö. 1620), “*men aref*” sırrını “nokta-i bâ” ile ilişkilendirip tâlibe seslenmektedir. *Men aref* sırrına kâbil olmalarının sebebi ise kendilerini nokta-i bâ olarak görmeleridir:

Çâr ‘unsûrla ger hüveydâyuz
 Lîk mecmû’-ı genc-i ma’nâyuz
 ‘Âdem ü Hâtem olalı üstâd
 Yetmiş iki lisâna gûyâyuz
 Sî vü dû isme olmuşuz mazhar
 Başdan ayaga biz müsemâyuz
 ‘Ârifân ile bâde-i vahdet
 Nûş idüp rind-i bî-ser ü pâyuz
 Pâk idüp sînemüz kudûretden
 Saykal-ı ‘aşk ile mücellâyuz
 ‘Âşıkân-ı cemâl-i Fazl-ı Hak’uz
 Hâk-i pây-ı ‘Aliyy-i a’lâyuz
Men ‘aref sırrını gel ey tâlib
 İşte bizden ki **nokta-i bâ**yuz
 Bende-i Fazl-ı kibriyâyuz biz
 Vâris-i ‘ilm-i enbiyâyuz biz
 (Arşî Divanı, Tc. 1/3).

Cesârî (ö. 1829) de nokta-i bâ’nın sırrını Hz. Alî’ye bağlı olanların bildiğini söyler:

Rumûz-ı nokta-i bâyı yüri benden su’âl itme
 O sırrı bilmege var Haydar-ı Kerrâr olandan sor
 (Cesârî Divanı, G. 249/2).

Bâde, Bâde-i Kevser, Şarâb, Tolu/Dolu

Farsça'da şarap anlamını taşıyan kelime (Cebecioğlu, 2004: 76), Türk halk edebiyatı metinlerinde, rüyada içildikten sonra insanlara şiir söyleme yeteneği kazandırdığına inanılan manevî içki (Kaya, 2007: 130), klâsik Türk edebiyatı metinlerinde ise sevgilinin dudağı, yanağı, aşığın gözyaşları, naz ve gurur için bir tahayyül maddesi (TDEKTA, 2001: 310) olarak kullanılır. Tasavvufta bade ile ilgili olarak, bezm-i elest bir "işrethâne-i kudsi" yeridir. Ruhlar bu mecliste aşk badesini içtikten sonra yeryüzüne inmişlerdir (Albayrak, 2004: 61).

Klâsik Türk edebiyatı şairleri bade kelimesini, "bâde-i elest", "bâde-i çün nâr", "bâde- fûrûş", "bâde-nûş", "bâde-i irfân", "kevser bâdesi", "bâde-hâr", "şûrb-i bâde", "bâde-i hamrâ", "bâde-i gülgün", "bâde-i nâb", "bâde-i âl", "bâde-i la'l", "bâde-i ahmer", "bâde- i gül-fâm", "câm", "sâgar", "ayak", "kadeh", "peymâne" gibi kelime ve terkiplerle kullanmışlardır. Alevî ve Bektaşî yazınında bunların dışında, "bâde-hor", "bâde-i çün- nâr", "bâde-i gül-reng", "bâde-fûrûş" terimlerine/kavramlarına da yer verilir.

Bektaşî şairler, bade terimini/kavramını sadece bir içki olarak görmemişler, gerçek anlamı itibarıyla da şiirlerinde işlemişlerdir. Bektaşî şairlere göre bade, pirlere asasıdır. Pirlere gönlü o asaya düşer ve onu elinden düşürmek istemezler:

Bâde çünkim 'asâ-yı pîrândur

Pîr oldum 'asâya düşdi gönül

(Yetimî Divanı, G. 126/3).

Bâdesüz 'ârif 'asâsuz pîre benzer yâ benüm

Lâm iderse bu elif kaddüm 'aceb mi lâ-yı mey

(Hayretî Divanı, G. 439/2).

Bektaşîler, Kevser şarabını sunacak olanın Hz. Alî olduğunu söylerler ve bu sebeple de onu "sâkî-i Kevser" olarak görürler. Caferî Baba (ö. ?) bu durumu şöyle izah eder:

Peyk-câm u **bâde** sâkî-i Kevser elindedür

Mahmûr-ı câna fikr-i ilâc-ı humâr kıl

(Caferî Baba Divanı, K. 23/5).

Hakkın yolundaki kişi eğer vahdet badesini içmek dilerse çalışıp çabalayıp rindlerin meclisine ulaşması gerekmektedir:

Bâde-i vahdet içem dersen eyâ tâlib-i Hak

Ced ü cehd eyle hemân meclis-i rindâna ulaş

(Arşî Divanı, G. 132/3).

17. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) ise Allah’a mensup Kur’an ehli olduğunu söyledikten sonra, elest bezmine telmihte bulunarak elest bezmi badesinin sarhoş olduğundan bahseder:

Bâde-i bezm-i elestün mest-i ser-gerdâniyuz

Bir belâya bin belî dir ‘ahd ü peymân ehliyüz

(Vahdetî Divanı, G. 54/2).

Bektaşilikte dar, muhibin canını feda etmek üzere ikrar verdiği yerin adıdır. Meydanın tam ortasında bulunur. Hâşim Baba (ö. 1782-83) da elest meclisine gönderme yaptıktan sonra, muhabbet badesinden içen kişilerin mest olduklarını, dara mertçe geldiklerini dile getirir:

Belâ diyen elestde mürşidine

Mahabbetle bu devrâna gelenler

Mahabbet **bâde**siyle cümle serhoş

Gelürler dâra merdâne gelenler

(Hâşim Baba Divanı, N. 44/3).

Alevî ve Bektaşî cemlerinde sefalama bitiminde Dede: “Musâhib olmak için meydana çıkmış bu canların lokmalarını yiyeceğiz.

Bu canlardan ağrınmış, incinmiş var ise meydan açılmadan söy-
leyin” diyerek cemdekileri uyarır. Herkes: “Eyvallah” der. Dede
de bunun üzerine hizmetlerin başlaması için destûr verir (Ersal,
2016: 390). 19. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Sıdkî Baba (ö. 1928),
Divan’ında âyîn-i cem ritüelinde destûr alıp ceme katılmaktan
bahsederken, “yediler” elinden bade içtiğini, “*men aref*” ilmine
vâkıf olduğunu belirtir¹¹:

Destûr oldı beşler cem’ine geçdüm

Yediler elinden bir **bâde** içdüm

Men ‘aref ilmini okuyup seçdüm

Gaffâr’a seyrettdüm Cum’a gicesi

(Sıdkî Baba Divanı, N. 121/2).

Edîb Harâbî (ö. 1916) ise “Kızılbaş” olduklarını, daima bade
içtiklerini, meclislerine bir sâkî bulduklarını bu sebepten ötürü de
sarhoş gezdiklerini dile getirir:

Bîçâre zâhidâ Kızılbaş olduk

Dâ’imâ **bâde-i gülfâm** süzerüz

Bezmimüze mahbûb bir sâkî bulduk

Anun için böyle sarhoş gezerüz

(Harâbî Divanı, N. 493/1).

Bektaşî şairler, aşk badesini bezm-i elestten beri içtiklerini,
Hacı Bektaş Velî’yi mürşid olarak gördüklerini, dervişlerin yap-
tıkları gibi dağ ve çölleri geçtiklerini, kâmil insanı da gözünden
seçtiklerini söylediler:

11 Bektaşîlik’te yedilerle, Hz. Muhammed, Hz. Hatice, Hz. Fâtımâ, Hz. Ali, Hz. Hasan,
Hz. Hüseyin ve Selmân-ı Fârisî kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gülçiçek,
A. Duran (2004). Her Yönüyle Alevilik (Bektaşîlik-Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İn-
ançlar . Köln: Ethnographia Anatolic.; Günşen, Ahmet (2007). “Gizli Dil Açısından
Alevilik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”. Turkish Studies Dergisi . c.2
ss. 328-350.

Bâde-i ‘aşkı içeli haylî zemân oldu belî
Mürşidümden aldum eli pîrüm Hacı Bektaş Velî
(Kadîmî Divanı, N. 16/1).

Bezm-i elestten beri biz **bâde-i Kevser** içeriz
Tag ile sahrâ aşarız kâmili gözden seçeriz
(Kadîmî Divanı, N. 18/1).

19. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Sâcid (ö. 1844) de bezm-i eleste gönderme yaparak, dünyada var oluş sebebinin tıpkı *Levlâke Levlâke Lemâ Halaktü’l-Eflâk* (Sen olmasaydın, sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım) hadisinde de belirtildiği gibi Hz. Muhammed ve Hz. Alî’ye bağlar:

Çün bana aşk **bâdesinden** sundu onlar evvelî
Nûş edip ol ahd-i peymânî dedim *kâlû belî*
Levhe yazdı bir kalemden nokta-i zât müncelî
İki demle var olup geldim cihân içre velî
Bir demim der yâ Muhammed bir demim der yâ Alî
(Sâcid Divanı, Muh. 4/1).

Bâtın ve Zâhir

Sözlük anlamı iç, öz, sır, gizli olan şey anlamına gelen bâtın, gözle algılanamayan, zaman ve mekâna nispet edilemeyip her bakımdan yegâne olan, açık olan nesne ve olayları bildiği gibi gizli olanları da bilen manasında Allah’ın isimlerindedir (TDEKTA, 2001: 355). Alevî ve Bektaşî kültüründe görünen alan “zâhir, görünmeyen alan “bâtın” ile ifade edilir. Tasavvufta ise yalnızca görünen alan olan zâhire aldananların manevî gerçekliğin bilgisine ulaşamayacakları mutasavvıflar tarafından sıklıkla dile getirilir (Gökbel, 2019: 124). Zâhir ise varlığı kâninatta tecellîsiyle âşikâr olan, açık olarak görünen demek olup Allah’ın isimlerindedir (Ayverdi, 2005: 3468).

Alevî Bektaşî şairler, zâhir ve bâtın ile tarikat ehlerinden bahse-

derler. Sadece zâhiri değil bâtını görmek bu tarikat ehlinin işidir. Bu sebeple Hz. Alî, Alevî ve Bektaşî yazınında zâhir ve bâtın sıfatlarıyla sıkça şiirlerde yer alır. Caferî Baba (ö. ?), Hz. Alî'nin zâhir ve bâtın ilminde mâhir olduğunu işleyen şairlerdendir ve onun görünen ve görünmeyen nur olduğunu, 'alleme'l-esmâyı bildiğini belirtir¹²:

'Alî'dür '*alleme'l-esmâda* mâhir

'Alî'dür nûr-ı **bâtın** nûr-ı **zâhir**

(Caferî Baba Divanı, Mes. 17/33).

'Alî **bâtın** 'Alî **zâhir** 'Alî hâzır 'Alî nâzır

'Alî hâdî 'Alî mehdî 'Alî reh-bîn 'Alî rehber

(Caferî Baba Divanı, K. 44/6).

Evvel âhir dilümüzde harf-i bismi'llâh 'Alî

Zâhir ü **bâtında** gördük *küntü kenzu'llâh* 'Alî

(Vîrânî Divanı, G. 131/1).

16. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Misâlî (ö. 1541), evvel ve âhir olanın Hz. Muhammed, zâhir ve bâtın olanın ise Hz. Alî olduğunu söyler:

Ey dakâyık gülsitânun hoş-elhân 'andelîbi

İstimâ' eyle Süleymân mantıkından koş deli

Sana râz ile beyân eyler mutarrâ sünbülü

Evvel ü âhir Muhammed **zâhir** ü **bâtın** 'Alî

(Misâlî Divanı, Mur. 14/1).

12 'Alleme'l-esmâ tabiri ile Bakara suresi 31 ve 32. ayetlerine gönderme yapılmaktadır. "Allah, Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek", "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi. Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin" dediler (Bakara, 31-32).

Bekâ, Bekâbillâh ve Fenâ, Fenâfillâh

Tasavvufta, dervişlerin nefsinin yok ederek fenadan sonra eriştiği son mertebeye bekâbillâh adı verilir (Ayverdi, 2005:319). Temelinde, Allah'tan başka varlık olmadığını savunan “vahdet-i vücûd” felsefesi yatmaktadır. Sûfilere göre tasavvuf terbiyesini tamamlayarak olgunluğa ulaşmış kişinin zihnini tamamen Allah düşüncesi kaplar. Bu hâlin bitimiyle de bekâ hâli başlar (Kara, 1992: 44). Fenâfillâh ise, kişinin beşerî vasıflarından ve arzularından sıyrılıp ilahi vasıflarla donanmasıdır (Uludağ, 2002: 134).

Bektaşî şairler, kişinin fenadan vazgeçip, kendi benliğinden uzaklaşmasıyla bekâbillâh mertebesine ulaşabileceğini şiirlerinde işlerler:

Cân virüp buldı **bekâ** birlikde yârün lezzetin

Rehber-i ehl-i bekâ terk-i fenâyâ sad selâm

(Azbi Divanı, K. 8/28).

Tecellî zâta irişdüm **fenâ-ender-fenâ** buldum

Bekâ-ender-bekâ buldum bana feryâd ider herkes

(Hâşim Baba Divanı, G. 73/2).

Görmemiş bir yirde râhet ‘aşk ile sûzân olan

Bu **fenâ**da bulmamış zevk fakr ile şâdân olan

(Kadîmî Divanı, G. 59/1).

Bektaşî bir şair olan Behrî (ö. ?) ise on iki imamdan Ali Rızâ'nın bekâbillâh makamına eriştiğine işaret eder:

‘Alî Rızâ sultân-ı **bekâbi’illâh**

Mefhar-ı kevneyn ü şu’ûn-ı İlâh

Manzar-ı kevneyn ü şu’ûn-ı İlâh

Şu’le-i hurşîd ü tâb-ı mihr ü mâh

Şâh Takî feyyâz-ı Hak püşt-penâh

Hep nazar-gâhından ‘âlî bâr-gâh

Server-i şeh-bâz cümle kible-gâh
 ‘İzzetinden kâm-yâb hep ‘izz ü câh
 Cılve-gâh-ı Hak Muhammed Mustafâ
 Pîş-gâh-ı Şîr-i Hak Şâh Murtazâ
 (Behrî Divanı, Tc. 1/5).

Şiirlerini Hurûfî etkiyle kaleme alan Arşî (ö. 1620) ise bekâbil-lâha ulaşabilmenin yolunun, Fazlullâh’ın dergahında kul olmanın geçtiğini söyler:

Gulâm-ı dergeh-i Fazl-ı Hudâ ol
 Bulup ‘ömr-i ebed hayy u **bekâ** ol
 (Arşî Divanı, Mes. 2/23).

Bende, Bende-i Âl-i Abâ, Bende-i Şâh, Abd

Sözlükte Allah’a kul olmak anlamını taşıyan bende, tasavvufî literatürde mürid, şakird ve tasavvuf yoluna yeni girmiş çömez-lere denir (Uludağ, 2002: 72). Alevî ve Bektaşî kültüründe ise bir alçakgönüllülük ifadesidir. Muhtemelen terimin/kavramın aslı bağlanmak manasına gelen “bend” ile ilgilidir. Tasavvufî zümre-lerde de bu anlam doğrultusunda “bende” tabirine rastlanmaktadır.

Klâsik Türk şiirinde âşık, sevgilinin bendesi olarak kabul edilir. Sevgililer ise bu bendeleri esircinin eline düşmüş köle olarak görür. Bâkî (ö. 1600) kendisini aşkın kölesi olarak düşünür ve köleliği ezelden kabul etmiştir:

Dizin dizin olur ardınca **bendeler** her ân
 Esîrci sanur ol şûhı seyr iden yârân
 (Şeyhî Divanı, Mat. 17).

Ezelden şâh-ı ‘aşkun **bende-i** fermâniyuz cânâ
 Mahabbet mülkinün sultân-ı ‘âlî-şâniyuz cânâ
 (Bâkî Divanı, G. 13/1).

Alevî ve Bektaşî kültüründe bende olmak bir mürşide bağlanıp onun yolundan Allah'a ulaşmayı temsil eder. Mürid ancak mürşidinin sözlerine uyarsa Allah'a ulaşabilir. Alevî ve Bektaşî şairlerden Vâhdetî, kendisini mürid-mürşid ilişkisi bağlamında on iki imamdan olan Mehdî'nin kulu olarak görür. Hâşim Baba (ö. 1782-83) da tıpkı Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) gibi bir mürşide bağlanmayı bendelik olarak değerlendirir:

Biz 'Askerî'nün 'askeriyüz **bende-i** Mehdî
Fazl'un kereminden dem-i nutk-ı ebediyüz
(Vahdetî Divanı, G. 40/6).

Selâmet bulmak istersen olagör mürşide **bende**
İrâdet vir murâdına göresin tâ seni sende
Ki âhir öz ki sûretle görünür olma şermende
Hayâl-i zıll yiter 'ibret görinen hayme-i tende
Degüldür nutk iden sûret derûnında turan söyler
(Hâşim Baba, Muh. 49/6).

Sâcid'im ben **bendeyim** efgendeyim her vech ile
Er olup basdı kadem hâşâ ki dönmez ökçesi
(Sâcid Divanı, G. 201/7).

Berrânî

Sözlükte, hâricî, zâhirî (Cebecioğlu, 2004: 97; Uludağ, 2002: 73), okuma yazma bilmeyen, ümmî (Kanar, 2013: 290) anlamlarına gelen terim/kavram, Bektaşilikte tarikattan olmayan yabancı kimseler için kullanılır (Korkmaz, 1994: 60). İncelenen şairlerden yalnızca Edîb Harâbî'nin Divan'ında bu tabire yer verilmiştir. Edîb Harâbî (ö. 1916), berrânî olanların hasletlerini sıralar, onları yoldan çıkmış kimseler olarak görür:

Bir takım **berrânî**ler vardur teberrâlar gibi
Hânedân-ı ehl-i beyte karşu a'dâlar gibi

La'net olsun çünkü bunlar doğru Bektaşîlerdür
 Sokmak isterler ma'za'llâh sâyyâlar gibi
 Kalmamış bunlarda birlik dirlik âdâb-ı tarîk
 Oldılar zîrâ nebîden ayrı tersâlar gibi
 Döndiler râh-ı hakîkatden dalâlet râhına
 Bağrışurlar bir yire geldükde gurbalar gibi
 (Harâbî Divanı, G. 112).

Beşler

Bektaşî şiirinde, Hz. Muhammed, Hz. Fâtımâ, Hz. Alî, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için kullanılan bir tabirdir (Kaya, 2007: 158). Tasavvufî olarak kalpleri Cebrâil'in üzerinde bulunan beş veli için de kullanılmıştır. Bu beş şahsiyetin nefes ve ilimleriyle gönülleri dirilteceği inancı hâkimdir (Cebecioğlu, 2004: 98).

Diğer İslamî bütün tarikatlarda olduğu gibi Bektaşîlik içerisinde de ehl-i beyt sevgisi ön planda tutulmaktadır. Bu sebeple Bektaşî şairler, şiirlerinde ehl-i beyte olan duygularını sürekli dile getirmişlerdir. Ancak şiirlerinde “beşler” terimi/kavramı yerine “ehl-i beyt”, “âl-i abâ”, “âl-i evlâd” gibi beşleri kasteden kelimeleri tercih etmişlerdir. Beşler terimine/kavramına yer veren çok az Bektaşî şair bulunmaktadır.

Yediler üçler hakkı
 On iki **beşler** hakkı
 On yedi kemerbeste
 Hem on dört hâslar hakkı

(Muhyiddin Abdâl Divanı, Mn. 165).

Üçler ile **beşler** cismimin canı
 Yedilerde fark eyledim erkânı

Nesl-i İmam Bakır keremler kanı
 Gönül gitmek ister Sultân Haydâr'a
 (Sıdkî Baba Divanı, N. 22/2).

Bevvâb, Bekçi

Sözlükte kapıcı, kapı bekçisi anlamına gelen terim/kavram, Osmanlı Devleti'nde hükümdarın sarayının kapılarını bekleyen görevliler için kullanılmıştır (Özcan, 2001: 345). Bektaşîlik tarikatında on iki hizmetliden biridir ve Abdülhalîl b. Alî tarafından temsil edilir (Gökbel, 2019: 144).

Klâsik Türk edebiyatı şairleri tarafından, gözetleme, koruma, kapıcılık ve bekçilik işlerini yapan “harîs”, “emîn”, “pâsbân” gibi kelimelerle şiirlerde yerini alır. Bu terim/kavram, genel itibarıyla sevgilinin kapısını bekleyen ve âşığa eziyet eden “rakîb” için de kullanılır (Şentürk, 1996: 35).

Sen sa'âdet burcına hergiz güneş bulmazdı râh
 Yüz sürüp kapında zer saçmasa **bevvâb** üstüne
 (Ahmed Paşa Divanı, G. 16/27).

Biz biri birümüzi çü dün içre buluruz
 Pes fâ'ide ne bu kamu **bevvâb** u haresden
 (Kadı Burhaneddin Divanı, G. 711/6).

Bektaşîlik tarikatında, on iki hizmet sıralamasında yer alan kapıcı/bekçi yerine kullanılan bevvâb, cemin ve ceme gelenlerin güvenliğini sağlamakla meşgul olur. Ayrıca, Mevlânâ türbesi kapıcılarına (Pakalın, 1971: 212), mahalle okullarındaki hademelere de bevvâb adı verilmiştir (TDEKTA, 2001: 412).

Görinür kubbesi hadrâ 'anâsır ferşidür anun
 Olur lâhûti **bevvâbı** mutî' olur buna bu çarh
 (Hâşim Baba Divanı, G. 30/3).

Kâşif-i gayb-ı ehad mazhar-ı mîm-i Ahmed

Bevvâb-ı Hak Muhammed pîrüm azîzüm yâ hû

(Hâşim Baba Divanı, G. 138/3).

Şâh-bâz-ı ‘âdil ü feyyâz-ı hikmet manzarı

Hâdî-i kenz-i hidâyet nusret-i heft **bevvâb**

(Behrî Divanı, G. 21/2).

Bezm-i Elest, Kâlû belâ

Farsça’da sohbet meclisi anlamına gelen terkip, “ben değil miyim” manasına gelen “*elestü*”yle toplantı anlamını taşıyan “bezm” kelimesinin terkibinden oluşur. Allah’ın, kainatı yaratmadan önce ruhları toplayıp, “*Elestü bi-Rabbiküm* (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)” diye sorduğu, ruhların da *Belâ* (Evet) (A’râf, 172) dedikleri yerin adıdır. Tasavvufî manada, ruhların Allah’la sözleştiği yer olarak kullanılmıştır. Bektaşilikte “tanışıklık ezeldendir” hitabı meşhurdur. Bu sebeple Bektaşiler “elest” kelimesini sıklıkla kullanırlar (Gökbel, 2019: 266). Terim/kavram, Alevî ve Bektaşî kültüründe “elest demi”, “elestü bezm”, “elestü mihrâbı” ile de ifade edilir.

Klâsik Türk şiirinde yaygın olan inanişâ göre âşık, sevgiliye elest bezminde âşık olur. Elest gününde, âşığın ruhu uyanıktır ve sevgiliyi görür görmez ona gönlü düşer. Âşığın, sevgilisine olan aşkı, elest bezminden beri devam etmektedir ve âşık, muhabbet badesini de elest bezminde içmiştir (Pala, 1992: 108).

Elest bezminde, “*Belâ*” diyenlerin mümin, “Hayır” diyenlerin ise kafir olduklarına inanılır. Aşk badesi içen âşıklar, mestânlıkları sebebiyle hayır demiş ve küfre düşmüşlerdir:

‘Aşkun şarâbı beni bugün mest itmedi

Vakt-i **Elest** bana sunulmuş idi bu kadeh

(Ahmedî Divanı, G. 110/6).

Şol sırr ki **elest**de dilüme sevgüli oldı
 Ol sırr-ı nihânum gibisin sevgüli mahbûb
 (Karamanlı Aynî Divanı, G. 55/6).

Bektaşî şairler, **elest** bezminde verdikleri söze telmihte bula-
 narak şiiirlerinde yer verirler. **Elest** meclisinde olan hitâbı duy-
 duklarından beri, her belâya evet demişlerdir. Kimi zamansa **elest**
 meclisinde verdikleri sözü unutmışlardır. Şiiirlerde genellikle,
 Hz. Alî'nin **elest** meclisinden beri onlarla dost olduğunu, bu dost-
 luktan da minnet ve şükran duyduklarını işlerler. Ayrıca Bektaşî
 şairler, **elest** bezminde Allah'a karşı verdikleri sözü, Bektaşîlikte
 tarikata giren kişinin ikrar vermesine de benzetirler:

Tâ **hitâb-ı elesti** gûş itdüm
 Didüm ol demde her belâya *belî*
 (Yetimî Divanı, G. 202/3).

Az belâ mıdur bu gaffet başuna ey Hayretî
 Unıdup **rûz-ı elesti** anmadun ma'hûdunı
 (Hayretî Divanı, G. 465/5).

Şükr ü minnet **devr-i elest**den bize hem-demdür 'Alî
 Şimdi dahı her nefesde bu gelen demdür 'Alî
 (Vîrânî Divanı, G. 130/1).

Mü'miniz ikrâra geldük biz **elestün** 'ahdine
 Çün **elest bezminde** oldı bizlere Hak'dan hitâb
 (Azbi Divanı, G. 65/4).

Câm-ı Cem, Sâgar-ı Cem

Şarabın mucidi kabul edilen İran hükümdarı Cemşîd'in yedi
 çeşit maden karışımından oluşan yedi köşeli efsanevî kadehinin
 adı olup (Şentürk, 2017: 379), "câm-ı Cem", "câm- ı gîtî-nümâ",
 "câm-ı cihân-nümâ", "âyîne-i câm-ı Cem" ve "sâgar-ı Cem" gibi

adlarla şiirlerde sıkça kullanılır. Rivayete göre Cem'in kadehinin üzerinde yedi yazı bulunmaktadır. Cem, bunlara bakarak dünyada meydana gelen olayları önceden görebilmektedir.

Câm-ı Cem'le ilgili olarak birçok hikâye anlatılır. Hikâyeye göre, "Cem, bir gün kır gezisindeyken gökte bir kuş görür. Kuşun ayaklarına bir yılan sımsıkı sarılmıştır. Okçularına, kuşa zarar vermeden o yilandan kurtulmalarını emreder. Kuş kurtulunca Cem'e gagasından çıkardığı birkaç taneyi verir. Cem, bu taneleri toprağa eker ve topraktan, üzüm ve asma elde eder. O zamandan beri üzümün suyunu içmek âdet hâline gelir" (Pala, 2010: 83). Bu su, şaraptır. İçince insana mestlik verir. Klâsik Türk şiirinde şarabın mestlik vermesi, bu mestliğin de âşğın gözünü sevgilinin aşkıyla kör etmesi ve âşğı kederden uzaklaştırdığıyla ilgili birçok beyit yazılmıştır. Kimi zaman bu şarap, yukarıda bahsedilen elest bezminde içilen "bade" yerine de kullanılmıştır:

Safâ-yı hâlet-i tab'un yiter eğlence ey Bâkî
Bî-hamdi'llâh ne gam yirsin elünde **sâgar-ı Cem** var
(Bâkî Divanı, G. 63/5).

Bezm-i fenâda 'ârif olanlar ne gam çeker
Gül gibi elde turmayup ol **câm-ı Cem** çeker
(Behiştî Divanı, G. 163/1).

Bektaşî şairler, on sekiz bin âlemin câm-ı Cem'den göründüğünü, abdâlların câm-ı Cem'in sarhoşluğuyla dünyada hayran hayran gezdiklerini ve câm-ı Cem'i pirlerin elinden içip aşk meclisine mestâne geldiklerini söylerler:

On sekiz bin 'âlemi andan temâşâ eyledüm
Câm-ı Cem'dür gözünü İskenderî nisbetlidür
(Misâlî Divanı, G. 175/6).

Cur'a-i Kâzım 'Alî Mûsâ Rızâ'dan içdiler
Câm-ı Cem nûş eyleyüp hayrân durur abdâllar
(Vîrânî Divanı, G. 109/6).

Edeb ü erkâna yollı yolından
 Dürr çıkar kâmilün bahr-i dilinden
 Meclis-i ‘aşk içre pîrlere elinden
 Nûş idüp **câm-ı Cem** mestâne geldüm
 (Cesârî Divanı, Ş. 150/3).

Can ve baştan vazgeçmek/geçmek

Klâsik Türk şiirinde can ve baştan geçmek gerçek anlamda sevgili, tasavvufî manada ise Allâh için kullanılır. Âşık, aşkı için canından ve başından vazgeçer. Bu öyle bir vazgeçiştir ki âşık için boş bir laf değildir. Can ve baş sevgili için feda edilebilir:

‘Aşkdur bu geçürür ‘âşıkı **başdan cândan**
 ‘Âşıkun yoluna **cân virdüğünü** sanma güzâf
 (Bâkî Divanı, G. 231/4).

Senündür **baş u cân** yârüm senündür
 Nedür bu **baş u cân** varum senündür
 (Karamanlı Aynî Divanı, G. 167/1).

Alevîlik ve Bektaşîlikte özellikle cemde, sakka hizmeti sırasında can ve baştan geçme deyimine rastlanır. Sakka hizmeti, cem ritüelleri içerisinde icra edilen on iki hizmetten biri olarak kabul gören bir inanç pratiğidir (Ersal, 2016: 360). Dua kısmında, “Bismi Şâh, Allâh Allâh. Can u baştan geçmişiz biz Şâh Hüseyin aşkına. Kerbelâ-yı deşt-i gamda ser verenler aşkına. Dem-be-dem hem can gözüyle hak görenler aşkına. Ol Yezîd’ler elinde teşne-lebler aşkına. Kerbelâ’da su su diye can verenler aşkına. Gözüm yaşı sebîl ettim on iki imamlar aşkına. Ber-cemâl-i Muhammed kemâli imam Hasan imam Hüseyin Alî (ra) bülend salâvât” söylenir (Engin, 2005: 368).

Alevî ve Bektaşî şiirinde can ve baştan vazgeçmek kimi zaman Hz. Hüseyin’in şehit edildiği Kerbelâ hadisesine telmih ya-

pılarak kimi zaman da Hallâc-ı Mansûr'un darağacındaki ölümüne gönderme yapılarak şiirlerdeki yerini alır. Özellikle Bektaşî çevrenin ele aldığı Hallâc-ı Mansûr, Allâh yolunda şehit edilmiş, canı ile başı için yalvarmamış ve doğru bildiği yolda ilerlemiş bir mücahittir:

Başın eline almayan râh-ı ‘Ali’de tob gibi
Çevgân-ı Hak’dan oynamaz meydânı yokdur zerrece
(Vîrânî Divanı, G. 339/3).

Elhamdüli’llâh kim bugün Haydar durur sultânımız
Kurbân anun ‘aşkına kim hem **baş**umuz hem **cân**ımız
(Caferî Baba Divanı, K. 60/1).

Baş çeküp serdâr-ı iklim-i Ene’l-Hakk olmadı
Baş virüp meydânda Hallâc olmadın ber-dâr-ı ‘aşk
(Hayretî Divanı, K. 7/9).

Cennet, Firdevs, Adn ve Cehennem, Dûzah, Cahîm

Cennet, kelimesi örtmek, gizlemek anlamında “cenn” kökünden türemiş olup bağ, bahçe, ferah ve havadar yer anlamına gelmektedir. Eski Türkçe’de “uçmak”, Farsça’da “behişt”, Arapça’da ise “firdevs” kelimeleri cennet için sıklıkla kullanılan kelimelerdir (TDEKTA, 2001: 539). İslamî terminolojide Allah’a inanan ve iyi işler yapan kişilerin ölümlerinden sonra ebedî bir yaşam sürecekleri ve manevî huzuru bulacakları yer olarak tasavvur edilmektedir.

Genellikle uçsuz bucaksız bir bahçe olarak düşünülen cennet, “firdevs”, “adn”, “me’vâ”, “na’im”, “huld”, “hüsna”, “dârü’s-selâm”, “cinân”, “behişt”, “berîn” gibi isimlerle klâsik Türk şiirinde kullanılmıştır. Şairler, sevgilinin güzelliğini ifade etmek için sevgilinin yaşadığı yeri cennete benzetmişlerdir. Cennet, sevgilinin yüzü ve yanağı için de kullanılmış, âşığın ulaşması gere-

ken bir yer olarak düşünölmüştür. Şiirlerde sadece cennet değil, cennette bulunan Kevser ırmağı, hûrî, gılmân, tûbâ ağacı gibi terimlerle/kavramlarla da sevgiliye işaret edilmiştir. Bazen, Kevser ırmağının kaynağı sevgilinin dudağına, tûbâ ağacı da sevgilinin boyuna teşbih edilir. Kimi zaman bu teşbihler öyle abartılmıştır ki anlatılan yerin cennetten daha güzel olduğı kanısına varılmıştır. Hatta bazen sevgiliye olan muhabbet, cennetin önüne geçmiştir:

Ne dille vasf idem seni kim **hâzin-i behişt**

Virürdi **cenneti** seni bir görmege behâ

(Ahmed Paşa Divanı, G. 42/4).

Götürdi zevk-i vaslun hâturumdan ravza pervâsın

Sözün kevser münevver meclisün huld-ı **berînümdür**

(Fuzûlî Divanı, G. 76/6).

Ser-i kûyun sanemâ **cennet-i a'lâ** bilürin

Müntehâ kâmetüni Sidre vü Tûbâ bilürin

(Bâkî Divanı, G. 369/1).

Alevîlik ve Bektaşılıkte de cennet terimi/kavramı klâsik Türk edebiyatı şairlerinin kullandıkları gibi şiirlerde yerini alır. Ancak, sekiz cennetin var olduğı inancından dolayı sekiz sayısıyla ilişkilendirilir. Dedenin, görgü sırasında sağ eliyle tâlibin sırtına vurduğı “erkan çubuğı” ise, cennetteki Sidre ağacından yapılmıştır ve Hz. Muhammed’in eli olarak düşünölmüştür. Genel olarak Bektaşî şairlerin daha bu dünyada yapılması gereken işlerinin olduğı, bundan dolayı da cenneti arzulamadıkları görölmüştür. Bu nedenle de dünya üzerinde güzel gördükleri yerleri cennetten üstün tutarlar:

Bâğçe bâgun seyrine mâ'il olup kendüzine

Kûy-ı yârı **cây-ı cennet** eyleyen Bektaşîyüz

(Cesârî Divanı, G. 361/4).

Cennet-âbâd çemen-zâr-ı cihân çok ammâ

Südlüce cânibidür bâg-ı İrem dünyâda

(Yetîmî Divanı, G. 173/5).

Bırakdı tâc u **taht-ı cenneti** ‘uryân olup çıkdı

İşid bu pendi âbâdân kalender ol kalender ol

(Arşî Divanı, G. 181/7).

Cehennem ise, günah işleyenlerin gideceğine inanılan yerin adıdır. Şiirlerde genellikle cennet kelimesiyle tezatlık ilişkisi kurularak kullanılır. Eski Türkçe’de “tamu”, “tamuğ” kelimeleriyle ifade edilen terim/kavram klâsik Türk şiirinde, “dûzah”, “cahîm”, “âteş”, “nâr” gibi kelimelerle ifade edilir ve âşığın çektiği ayrılık acısı ve sevgilinin öfkesiyle ilişkilendirilir (Pala, 2010: 86). Âşığın bu dünyada sevdiğinden gördüğü elem âşığın cehennemidir:

Ravza-i Rıdvân ki dirler ârız-ı cânân imiş

Âteş-i dûzah bi-‘aynîh âteş-i hicrân imiş

(Kavsî Divanı, G. 240/1).

Keşf ider Şeyhî bize vâ‘iz **cehennem** sûretin

Yanına varanlara **dûzah** ‘azâbın gösterür

(Şeyhî Divanı, G. 53/5).

Bektaşî şairlere göre cehennem azabından kurtulmak için kalender-meşrep olmak gerekir. Ancak bu şekilde cehennem ateşinden korunulabilir. Hurûfî etkiyle şiirlerini yazan şairler genellikle, insanda zuhur eden yedi hattın yani “iki kaş, dört kirpik ve saçtan ibaret olan hutût-ı ümmiyye”den geçmeyenlerin yedi cehennemin azabına mübtelâ olacaklarını söylerler. Burada hutût-ı ümmiye ile dünya kastedilmektedir (Korkmaz, 1994: 173). Ayrıca şiirlerde cehennem ateşinde yanması için Yezîd’e ve onun gibi olanlara da belâ okunur:

Kalender-meşreb ol ‘Azbî bu terki dahı terk eyle

Cezâ-yı dūzahı çekme geçegör kibr ile kînden

(Azbî Divanı, K. 12/36).

İtmeyenler yedi hattun istivâsından ‘ubûr

Oldılar yedi **cehennem**de ‘azâba mübtelâ

(Arşî Divanı, G. 6/12).

Kör olsun gözlerün Şimr kırılısın ellerün mel’ûn

Cehennem âteşi yaksın be hey hûn-hâr-ı hâm-ervâh

(Kadîmî Divanı, G. 7/2).

Cin ve Şeytân

Örtmek, örtünmek anlamındaki Arapça “cenn” kökünden türeyen kelime, gözle görülmeyen, latif cisimlerden ibaret olan yaratıklar için kullanılır (TDEKTA, 2001: 558). Cinler, şeytan gibi ateşten yaratılmışlardır ve beş duyu organıyla algılanamazlar. Allah’ın emirlerine ve yasaklarına uymakla yükümlü varlıklardır. Halk anlatılarında cinlerin de tıpkı insanlar gibi dişi ve erkek oldukları belirtilir. Dişi cinler için Farsça’da daha çok “perî” kelimesi tercih edilir (Albayrak, 2004: 98). Halk arasında perîlerin çok güzel ve çekici oldukları, insanlara musallat olarak onları çeşitli hastalıkları sürüklediklerine inanılır.

Cin ya da perî kelimesine klâsik Türk şiirinde daha çok Hz. Süleymân’la ilgili beyitlerde rastlanır ve şairler, Hz. Süleymân’ın cinlere hükmetmesi olayına sıkça değinirler. Yaygın bir rivayete göre Hz. Süleymân Mescid-i Aksâ’nın yapımı sırasında cinleri çalıştırmıştır (Pala, 2010: 411). Kelime genellikle de “Süleymân-ı ins ü cin”, “Süleymân-ı ins ü cân”, “ins ü cân” gibi tamlamalarla birlikte kullanılır.

Dehânun dürcü kim kaydın çekerler hûr-peykerler

Perîler tâ’atîcün hâtem-i hükm-i Süleymân’dur

(Fuzûlî Divanı, G. 102/4).

Şeh-i zemâne **Süleymân-ı ins ü cin** ki anun

Cihân emrine tâbi' durur vuhûş u tuyûr

(Hayâlî Bey Divanı, G. 1/21).

Melekler hûr u **ins ü cin** ruh u zülf ü leb ü gamzen

Görûben oldılar hayrân u zâr u vâlih ü muztar

(Ahmedî Divanı, G. 4/3).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de cin ve perî kelimelerine sıkça yer verilir. Klâsik Türk şiirinde genellikle Hz. Süleymân'la birlikte anılan terim/kavram, bazı Alevî ve Bektaşî şairler tarafından Hz. Alî'nin ins ü cinin serveri, Hz. Hüseyin'in ise ins ü cinin imamı olduğu üzerinde dururlar. İns ü cinin hayat bulmasında ise Mûsâ-yı Kâzım'ın rolünden bahsederler:

'Alî'dür pertev-i nûr-ı İlâhî

'Alî'dür **ins ü cinnün** pâdişâhî

(Caferî Baba Divanı, Mes. 17/6).

Mûsâ-yı Kâzım ile buldı hayâtı **ins ü cân**

Oldurur derd ehlinün zahmına nutk-ı hoş devâ

(Behrî Divanı, K. 3/7).

La'net it sen de Selâmî melek ü **ins ü perî**

Hüseyin ibni 'Alî kâtiline la'net ider

(Selâmî Divanı, G. 76/7).

Cur'a, Cur'a-dân

Cur'a, şarabın yudumu anlamına geldiği gibi daha çok şarabın dibinde kalan tortuya denir. Şarabın içilmeyen bu tortusu, bahçelik alanlarda toprağa kapalı alanlarda ise cur'adân adı verilen kaplara boşaltılır (Şentürk, 2017: 426). Cur'adân, Farsça yudumluk demek olup (Gölpınarlı, 2004: 70) Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda büyük hizmetleri olan Anadolu Abdâlları'nın esrar

muhafaza etmek için kemerlerine astıkları üzerinde çifte “Yâ Alî” işlemeli deri kabın da adıdır (Kurnaz, 2000: 143). Cur’adân terimi/kavramı, beyitlerde genellikle gezginci derviş anlamına gelen “abdâl” terimiyle/kavramıyla birlikte kullanılır.

Klâsik Türk şiirinde ilahi aşkı sembolize etmesi hasebiyle şarap üzerine birçok şiir yazılmıştır. Hatta şarabın içilmeyen tortusunu oluşturan cur’a da kutsal sayılmış, şiirlerde çeşitli benzetme unsurlarına konu olmuştur. Klâsik Türk edebiyatı şairleri, sevgilinin dudağının sevdasıyla âşığın toprağa düşmesini cur’anın toprağa dökülmesi olayıyla ilişkilendirirler:

La’l-i nâbun hâke saldı **cur’a-veş** ‘âşıkları
İtdi bir bezm ehlini bir katre mey mest-i harâb
(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 21/2).

Şarabın dibinde olan son damlanın yere dökülmesi bir âdettir ve bu âdetin altında da şarabın mucidi olan Cem’in ruhuna bir hediye olduğu inancı yatmaktadır. Bu sebeple de şarabın son damlası kutsal kabul edilmiştir (Pala, 2010: 94). Aşağıdaki beyitte bu kutsîlik, şairin gönlünün bir cur’adân olması, sevgilinin de bu cur’adânın içerisinde bulunması biçiminde bir ilgi ile ortaya konulmuştur.

Bana ‘âlem nice hayrân olmasun kim ‘aşk-ı yâr
Cur’adân-ı sînem içre gizlü esrârüm komaz
(Hayâlî Bey Divanı, G. 18/3).

Alevî ve Bektaşî şiirinde Hz. Alî’nin Kevser ırmağının sâkîsi oluşu sıklıkla dile getirilir. Vîrânî (ö. ?)’nin bir şiirinde de şair ezel şarabının cur’asını Hz. Alî’nin elinden içtiğini bu sebeple de Hz. Alî’den vazgeçmeyeceğini belirtir:

Cur’a-i câm-ı ezel destinden içdüm yâ ‘Alî
Şol cihetden sâkî-i ebrâr senden geçmezem
(Vîrânî Divanı, G. 48/2).

Klâsik Türk şiirinde genelde toprağa dökülen cur'a, Alevî ve Bektaşî şairlerinin şiirlerinde âşıkların içtikleri ve bu sebeple de kıyamet gününe kadar aşk mestânesi olarak gezmelerine sebep olan bir şarap olarak zikredilmektedir:

Mahmûr-ı câm-ı 'aşkam sâkî getür şarâbı

Kim **cur'**ası gönülden ref' eyler ıztırâbı

(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 482/1).

Nûş eylemişem **cur'**asını bezm-i elestün

Tâ haşra dek ol mey ile mestâne-i 'aşkam

(Cesârî Divânı, G. 573/2).

Çehâr-Darb/Çâr-Darb, Tıraş

Kalenderî ve Şemsî dervişlerin saçlarını, sakallarını, bıyıklarını ve kaşlarını tıraş etmeleri çehâr-darb olarak adlandırılır. Daha çok Alevî ve Bektaşî geleneğine mensup şairlerin şiirlerinde kullanılmıştır (Kaya, 2007: 193; TDEKTA, 2003: 13). Kalenderî dervişlere göre insanın yüzü güneş gibidir, saç ve sakal ise bu güneşi kapatan kara gölgelerdir. Bu sebeple yüz tıraş edilmelidir. Bektaşî şairlerinin şiirlerinde bu terime/kavrama sıkça rastlanmasında Bektaşîliğin ilk zamanlarında etkili olan Kalenderîlik öğretilerinin etkisinden söz edilebilir. Şentürk, Kalenderîliğin piri Cemâleddîn Sâvî'nin Hint geleneklerini bilmesi dolayısıyla çâr-darbın Hint kökenli olduğunu söyler. Ona göre çâr- darb, Bâtınî zümreler arasında da yaygın olan "Hz. Âdem cennetten çıkartıldığında çıplak olup vücudunda hiç kıl yoktur ve bu hâlimden utandığı için bedenini incir yapraklarıyla örtmüş, daha sonra Allah onun vücudunu utanmasın diye kıllarla sarmıştır. Dolayısıyla vücuttaki kıllar insanda aslî değil arızî bir fazlalık olup insanın gerçek hâli kılsız bulunmasıdır" anlayışından dolayı gerçekleştirilmektedir (Şentürk, 2017: 468). Şentürk'ün çâr-darb ile ilgili bir diğer görüşü, yüzün Allah'ın insandaki tecellî-gâhı olması, kıl ve tüylerin ise bu tecellîyi engellemesi hakkındadır (2017: 468).

Vâhidî'nin “*Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*” isimli eserinde Kalenderilerin anlatıldığı bahiste çâr-darba yer verilir. Burada Kalenderilerin saçlarını, sakallarını, bıyıklarını ve kaşlarını tıraş ettikleri, ayakları çıplak dolaştıkları, başlarında ise yünden yapılmış taçlar taşıdıkları zikredilir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 119). Kalenderilerin bu durumunu ifade etmek için “cavlâklar” terimi/kavramı da kullanılır. Kalenderilerde çâr-darb yapılmasının nedeni, “Derviş, Allah’ı zikirle meşgul iken kendisine bir hâl gelir, o sırada dervişin kalbi dört darb ile zikreder. Bu durumdaki bazı dervişlede neşe zâhir olur, bu neşenin etkisiyle saç, sakal, bıyık ve kaşını tıraş ederler” (Gökbel, 2019: 181) şeklinde izah edilir.

Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Hayâlî Bey Divanı’nda da Kalenderilere gönderme yapılır. Hayâlî (ö. 1557), kendisini Hak dergahında tıraş olmuş bir abdâl olarak görür. Behiştî (ö. 1571-72) ise sevgilinin yüzünün tıraş edilmesi gerektiğini, o zaman yüzünün ışığının âlemi aydınlatacağını söyler. Kimi zaman sevgili berberlerin başıdır. Kendisini tıraş etmesi için berberlerin başı olan sevgiliden yardım bekleyenler ise âşıklardır:

İsm ü resminden cihânun fârig ü âsûde hâl
Tekye-i Hak’da **tırâş** olmuş bir abdâlam bugün
(Hayâlî Bey Divanı, G. 65/2).

‘Ârız-ı nev-hattunı gördüm **tırâş** itmiş yine
Hamdüli’llâh âfitâb-ı ‘âlem olmuş mehveşüm
(Behiştî Divanı, G. 329/2).

Baş açık abdâlunam lutf it beni gel kıl **tırâş**
Tekye-i dükkânuna basdum kadem ey **ser-tırâş**
(Enverî Divanı, G. 123/1).

Alevî ve Bektaşî geleneği içerisinde şairlerini yazan şairler ise genellikle Kalenderileri tanımlamak için bu terime/kavrama yer verirler. Ancak Misâlî (ö. 1541), Kalenderî olmak için taca, hırkaya ve tıraş olmaya ihtiyaç olmadığını, Kalenderiliğin saf bir

gönülde yattığını belirtir. Peşteli Hisâlî (ö. 1651-52) ise, mürid olmak için, Bektaşîlikte yaygın olan evlenmeme, pirin müridini tıraş etmesi gibi uygulamalara şiirlerinde yer verir. Vîrânî (ö. ?)'de ise Bektaşîlik uygulamalarından olan tıraş olma, evlenmeme, eline-beline-diline sahip olma inancının izleri görülmektedir:

Secdeler eylen gelin abdâllar kim bunda bir
Tekye-i Hak'da **tırâş** olmuş Kalender var imiş
(Usûlî Divanı, G. 51/6).

Başdan gel ey Kalender kıl ü kâli kıl **tırâş**
Yoksa kılca ne bıyık virür zarar sana ne kaş
(Hayretî Divanı, G. 153/1).

Oldur Kalenderî k'ola mir'ât-ı sâf gönül
Tâc u **tırâş** u hırka degüldür Kalenderî
(Misâlî Divanı, K. 11/13).

Zâhidâ gel bir nazar kıl hâ vü mîm ü dâliyüz
Münkire zehrüz velî 'irfânun yağı balıyuz
Terk ü tecrîdüz muhakkak kâl ü kıl hâlîyüz
Tırâş olup ser-pâ-bürehne biz Rûm Abdâlîyuz
(Vîrânî Divanı, Mur. 91/1).

Nukûş-ı mâsivâyı safha-i dilden **tırâş** idüp
Mürîd-i pîr-i 'aşk olmak demi bi'ât zamânıdur
(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 139/6).

N'ola tâze **tırâş** olsa serîr-i hüsne geçdi yâr
Ki muhtâc olur 'âdetdür berât-ı şâhı tecrîde
(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 403/2).

Çerâğ, Delil, Rehber

Farsça'da mum anlamına gelen kelime, toprak ya da madenden yapılmış, içine yağ konularak yan tarafındaki fitil yardımıyla yakı-

lan bir çeşit aydınlatma aracıdır. Bektaşî tarikatında ise meydandaki makamlardan birinin adıdır. Meydana girildiğinde, on iki imamı çağrıştıran on iki çerağ yakılır. Bu işleme çerağ yakmak anlamında “çerağ uyarmak” adı verilir. Çerağ uyandırıldıktan sonra canlar, önce çerağa sonra babaya sonra da diğer makamlara niyaz eder. Çerağdan sonra gülbanklar çekilir ve tören bitirilir. Çerağ, nefesle değil el hareketleriyle söndürülür. Buna da çerağ söndürmek yerine “çerağ dinlendirmek” adı verilir (TDEKTA, 2003: 29).

Alevî ve Bektaşî kültüründe çerağ, “Hz. Muhammed’in Tanrı’dan gelen ilk ışık olması anısına, ruhun aydınlanmasının bir sembolü” olarak algılanır ve cem törenlerinde uyandırılır. Ayrıca çerağ, insan beyni olarak algılanan akıl kiblesidir. Nasîp alan yeni tâlip, rehberinin kılavuzluğu ile buraya geldiği zaman, rehber kendisine şöyle der: “Buna çerağ derler. Bu çerağ, nur-ı Muhammed Alî’dir. Cümle canların, bunun nuruyla münevverlendiği, onların cemaliyle müşerref olduğu ve Hakk’a eriştiği makamdır. Hz. Muhammed çerağa benzetildiği için de Bektaşîlerce kutsaldır” (Gökbel, 2019: 188). Ayrıca çerağla, manevî açıdan “peygamberlik nurunun kaynağı” olarak Hz. Muhammed, “velilik nurunun kaynağı” olarak da Hz. Alî zikredilir (189).

Alevî ve Bektaşî kültüründe önemli bir yere sahip olan çerağ teriminden/kavramından, “çerağ akçası”, “çerağ dinlendirmek”, “çerağ gülbangi”, “çerağ hakkı”, “çerağ kürsüsü”, “çerağ makamı”, “çerağ tahtı”, “çerağ töreni”, “çerağ uyandırma”, “çerağ uyarma”, “çerağcı”, “çerağ-ı Alî”, “çerağ-ı dâim”, “çerağ-ı dil”, “çerağ dinlendirme”, “çerağ-ı mürde”, “çerağ-ı sırlama”, “çerağ-ı tekbîrleme” gibi terimler/kavramlar ortaya çıkmıştır.

Klâsik Türk edebiyatı şairleri bezm meclisinin aydınlatıcısı olarak çerağı kullanırlar. Bu sebeple de genellikle meyhâne ve içkiyle alakalı unsurların bulunduğu beyitlerde yer verilir. Kimi zaman çerağ sevgilidir ve âşığın yol göstericisidir:

Sâgar u bâdeye dirlerse Hayâlî yiridür

Âbrûy-ı hükemâ **çeşm-i çerâğ-ı şu’arâ**

(Hayâlî Bey Divanı, G. 10/7).

Çeşm ü çerâg-ı merdüm-i sâhib-nazar yiter
 Câm-ı şarâb-ı nâb ki Cem yâdigârıdur
 (Bâkî Divanı, G. 99/6).

Benüm fûrûg-ı kamerden ferâgatüm var kim
 Çerâg-ı mihr-i ruhundur delî'l-i râh bana
 (Ahmed Paşa Divanı, G. 4/9).

Rehber durur belâya gözünün işâreti
 Kânûn durur şifâya lebünün beşâreti
 (Ahmedî Divanı, G. 660/1).

Kurtara nûr-ı hidâyetle dalâletden seni
 Bir tarîkinde mükemmel mürşid ü **rehber** gözet
 (Edirneli Nazmî Divanı, G. 964/3).

Ne yana ‘azm-i hümâyûn idersen ola şehâ
 Nesîm-i subh-ı sa’âdet yolunda ferrâşun
 Önce peyk-i hidâyet **defil ü rehber** ola
 Yanunca Hızr ‘aleyhi’s-selâm yoldaşun
 (Bâkî Divanı, Kt. 1/4).

Tasavvufta mürşid, yol gösterici ve rehber anlamlarına gelen çerağ, Alevî ve Bektaşî inancında da kutsaldır. Bu kutsallık “Biz seni Allah yoluna ışık saçıcı bir güneş olarak gönderdik” ayetinden kaynaklanmaktadır (Ahzâb, 45-46; Sunar, 1975: 72). Bu ayetten hareketle Bektaşîler, çerağa çeşitli anlamlar yüklemiş, insanı karanlıktan kurtaracak, gideceği yolu aydınlatacak bir nur olarak şiirlerinde işlemişlerdir. Çerağ, Hz. Muhammed’in ve Hz. Ali’nin nurudur. Bütün tarikat ehli bu nurla aydınlanır (Kaya, 2007: 195). Âlemin yaratılışı da bu nurdan dolaydır. Bektaşî şairler, çerağı dedenin yaktığını ve müridlerine yol gösterdiğini belirtirler. Klâsik Türk edebiyatı şairleri çerağı, daha çok gerçek anlamıyla şiirlerinde kullanırken, Bektaşî şairler tasavvuftaki manasına çok

yakın olarak özellikle kalbi aydınlatan bir araç ya da yol gösterici bir rehber olarak düşünürler:

Her kûşede o şâhun çokdur çerâğı ammâ
Yokdur Yetîm'e mânend ehl-i hüner ıragı
(Yetîmî Divanı, G. 215/5).

Cânun **çerâğı** Hayder-i safder degül midür
Anun fûrû'ı nûr-ı peyâmbere degül midür
(Caferî Baba Divanı, K. 27/1).

Vücûdum âteş-i 'aşkunla yandur yâ Resûla'llâh
Çerâğ-ı kalbi şevkûnle uyandur yâ Resûla'llâh
(Selâmî Divanı, G. 187/1).

Yakdun **çerâğ-ı şer'**ünü kıldun cihânı nûr
Oldun kamuya rehber ü reh-bîn ü reh-nümâ
(Hayretî Divanı, K. 2/5).

Özüne **rehber** tutun gel ölmeden evvelce öl
Bu erenler meclisinde kan akarsa cân biter
(Azbi Divanı, K. 5/2).

Seni **rehber** çeküp dâra gelürsen 'ahd-i ikrâra
Bilürsün zât-ı mürşid kim senünle âşinâyız biz
(Hâşim Baba Divanı, K. 71/18).

Tâlib olan Hak yolların gelsün biz İrşâdiyâ
Rehber olup göstermege tâliblerün matlûbuyuz
(İrşâdî Divanı, G. 32/5).

Çile, Çille

Tarikatlarda bir dervişin olgunlaşması ve manevîyâtıyla başbaşa kalmak maksadıyla şeyhinin izni doğrultusunda dünya nimetlerinden el çekip kendisini ibadete adanması biçiminde gerçekte

leşen, genellikle de kırk gün süren zorlu imtihana çile adı verilir (Soyyer, 2019: 138; Ayverdi, 2005: 583) ve Farsça “çihil” (kırk) kökünden türemiştir (Ayverdi, 2005: 583). Tasavvufta, dervişin bu kırk günlük imtihanının onu Allah’a ulaştıracağına inanılır. Alevî ve Bektaşî geleneğinde mürşid, “çileye girecek dervişin elinden tutar ve onu çile evine götürür. Hücre biçiminde olan bu yerde ibadetle ilgili şeylerin dışında hiçbir şey bulunmaz. Yemek ve su dahi dışarıdan getirilir.” Çile boyunca derviş Allah’a saygısızlık etmemek için oturduğu yerde alnını sert bir zemine koyar. Dervişin uyku dışında bütün zamanı ibadetle geçer. Çile sonunda ise mürşid çile evine giderek dervişin çile sırasında gördüğü rüyalarını dinler. Çilesini tamamlayan derviş yıkanır, üzerini değiştirir ve ona kurban eti yedirilir (Gökbel, 2019: 193-194).

Çile kelimesi etrafında Alevî ve Bektaşî kültüründe “çile çekme”, “çile çıkarma”, “çile damı”, “çile evi”, “çilehâne”, “çile-i merdân”, “çile-i zenân”, “çilekeş”, “çile-nîşin”, “çile-şiken”, “çileye girme”, “çile kırmak”, “çilesi dolmak” ve “çileye soyunmak” gibi kelimeler de kullanılmaktadır.

Klâsik Türk şiirinde sevgili çilesizdir. Çile çekmek, âşığın hasletlerinden biridir. Arpaemînî-zâde Sâmî (ö. 1734), kendisinin çilesi karşısında sevgilinin çilesiz olduğunu bu nedenle de onunla görüşemeyeceğini söyler. Haşmet (ö. 1768), aşağıdaki beytinde sevgili ile görüşmek istemektedir. Bu yolda çektiği gamdan hâsıl olan çileden murâdı ise o sevgiliye ulaşmaktır. Nâbî (ö. 1712) ise zâhidden uzlet hayatı yaşamasını, onun meykedede zevk ve sefayı nereden bileceğini söyler:

Tîr-veş togrılık itsek yine itmez ragbet

Çillesüzdür o kaşı yay ile olmaz ülfet

(Arpaemînî-zâde Sâmî Divanı, Mat. 25).

Bu zıkr ü fikr-i cefâdan bu çille-i gamdan

Murâd o şûh ile bir kerre halvet itmekdür

(Haşmet Divanı, G. 78/4).

Zâhid yüri var savma'ada **çille**-nişîn ol
 Sen meykedenün zevk ü safâsın ne bilürsin
 (Nâbî Divanı, G. 566/3).

Alevî ve Bektaşî kültüründe ise çile genellikle “yedi” ve “kırk” gibi sayılarla ifade edilir. Çilenin insanı insan-ı kâmil mertebesine eristireceğine inanılır. Arşî (ö. 1620) aşağıdaki beytinde çektiği çile neticesinde aklâkını tamamladığını dile getirir. Peşteli Hisâlî (ö. 1651-52) ise çilenin çekildiği yerin yokluk köşesi olduğuna değinir. Fennî (ö. 1888) de çile çekmekle yolun tamamlanacağını, derecesinin artacağını söyler:

Çekdüm yedi kırk çille ol beyt-i mukaddesde
 Tekmîl idüp ahlâkum insân oluban geldüm
 (Arşî Divanı, G. 192/6).

Kûşe-i fakr u felâketde nice **çille** çeküp
 ‘Ömr-i hamsîni geçüp bükdi belüm âhir-kâr
 (Peşteli Hisâlî Divanı, K. 1/62).

Fennî yedi kırk çillede tekâmîl-i sülûk it
 Nâ-kasr koma menzilde merâtibde tamâm ol
 (Fennî Divanı, G. 113/8).

Dâr, Ber-dâr

Kelime manası durulacak yer, konak veya darağacı anlamında olup (Soyyer, 2019: 137), hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde Hallâc-ı Mansûr’un idam edildiği darağacına telmihte bulunularak kullanılmıştır. Ayrıca Alevîlik ve Bektaşîlikte âyîn-i cem yapılan odanın tam orta yerine de dar adı verilir. Başka bir ifadeyle muhibin can ve başını feda etmek için meydana ikrar verdiği yerdir. Dar meydanında salık, tarikata kabul edilir. Suç içleyen de yine darda, sağ ayağının baş parmağını sol ayağının baş parmağı üzerine koyar ve sağ el üstte olmak üzere ellerini çapraz göğsüne koyarak kusurlarını söyler. Buna “ayak

mühürlemek” adı da verilir (Gökbel, 2019: 198-199). Dar sadece hayatta olan tâlip ve dervişler için yapılmaz, vefat etmiş muhib, derviş, dede, baba veya dedebaba da dara çekilebilir.

Alevî ve Bektaşî geleneğinde dar terimi/kavramı etrafında birçok terim/kavram türemiştir. Bunlar: “dardan indirme erkani”, “dar cemi”, “dar kurbanı”, “dar meydanı”, “dar piri”, “dara çekme”, “dara durma”, “dardan indirme”, “dar-ı Fâtımâ”, “dar-ı Fazl”, “dar-ı Hüseyin”, “dar-ı Mansûr”, “dar-ı Nesîmî”, “darına durma”, “dava görme darı” şeklinde sıralanabilir.

Klâsik Türk şiirinde dar ile genellikle Hallâc-ı Mansûr kastedilmiştir. Dar terimine/kavramına yer verilen hemen hemen bütün şiirlerde Mansûr’a da gönderme yapılır. Hamdullâh Hamdî (ö. 1503) sevgilinin saçını darağacının ipine kendisini de Hallâc-ı Mansûr’a benzetmiştir. Necâtî Bey (ö. 1509) ise sevgilinin zülfüne asılan âşığın ayağı yere mi basar, canını ve başını zevk ve şevk ile döne döne verir, der. Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-70) de Mansûr’a ve söylediği *ene’l-Hak* sözüne göndermede bulunmaktadır:

İy zülf-i yâr beni penbe gibi dögse gamun
Koman men ol gamı Hallâc gibi **dâr**una as
(Hamdullah Hamdî Divanı, G. 75/3).

Ayağı yir mi basar zülfüne **ber-dâr** olanın
Zevk u şevk ile virür cân ü seri döne döne
(Necâtî Bey Divanı, G. 472/2).

Çün fenâ **dâr**ında benlik Mansûr’ın **dâr** eyledi
Dost işiginde *ene’l-Hakk* nevbetin urdı bu ‘ışk
(Eşrefoğlu Rûmî Divanı, G. 49/6).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de tıpkı klâsik Türk şiirinde olduğu gibi dar ile genellikle Hallâc-ı Mansûr kastedilir. Misâlî (ö. 1541) sevgilinin gönül çalan zülfüne gönlünü kaptırdığını, bu sayede de Mansûr’un rütbesine eriştiğini söyler. Darı da bir eğlence olarak görür. Çünkü Mansûr’un can verdiği darağacı miraca ulaşmak ve

Hakk'ı görmek için bir vasıtaadır:

Zülf-i tarrârına dil virdük Misâlî ol mehün
Devlet-i Mansûr'a irdük **dârdur** eglencemüz
(Misâlî Divanı, G. 233/7).

Kimisi bulmuş murâdın gayr-ı maksûd istemez
Kimisi sırr-ı *ene 'l-Hak* söyleyüp **ber-dâr** imiş
(Vîrânî Divanı, G. 73/11).

Rumûz-ı *küntü kenzi* menba'-ı esrâr olandan sor
Ene 'l-Hak sırrını Mansûr-veş **ber-dâr** olandan sor
(Hâmî Divanı, G. 85/1).

Dergâh, Âsitân, Hankâh, Tekye, Harâbât, Çilehâne, Zâviye

Tarikat pîrlerinin veya şeyhlerinin ikamet edip irşad faaliyetlerini sürdürdükleri, genellikle de dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları yerlere dergah adı verilir (Ayverdi, 2005: 673). İşlevselliği bakımından aralarında küçük farklılıklar bulunsa da genellikle “âsitân”, “hankâh”, “tekye”, “tekke”, “harâbât”, “çi-lehâne” gibi isimlerle de anılmaktadır.

Klâsik Türk edebiyatı şairleri kendilerini harâbât ehli olarak görmektedirler. Bu sebeple de onlar aşk dergahının misafirleridir. Dergah, mest olmuşların, düşkünlerin uğrak yeridir. Toplumun hangi kesiminden olursa olsun bu dergahta yeri vardır:

Hân-kâh-ı ‘aşkunun mihmânlarıdır cân u dil
Tekyedür hâlî degül evbâşdan kallâşdan
(Bâkî Divanı, G. 376/4).

Her kaçan varsan safâ geldün dinür her güşeden
Varacak pîr-i mugân **dergâhı**dur minnet mi var
(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 108/4).

Bir sınık sâgarda seyr-i mümkinâta mâliküz
 Biz **harâbât** ehliyüz böyle olur irşâdumuz
 (Hayâlî Bey Divanı, G. 6/2).

Alevî ve Bektaşî şairlere göre de dergah tıpkı klâsik Türk şairlerinin şiirlerinde olduğu gibi kurtuluşa ermenin eşiğidir. Dergaha kul olmakla bir şeyhe bağlanmak kastedilmektedir. Misâlî (ö. 1541)'nin bir gazelinde Fazlullâh'ın dergahına kul olunursa iki âlemde de sultan olunacağı dile getirilir. Alevî ve Bektaşî şairlerde dünya bir dergah olarak ele alınmakta olup bu dergahın müridleri de insanlardır.

‘Alî **dergâh**ından özge derde yokdur bil necât
 Cem’-i müncîler hezârân-der-hezârân andadur
 (Caferî Baba Divanı, K. 41/5).

Ey Misâlî ‘abd olan **dergâh**-ı Fazlu’llâh’da
 İki ‘âlem mülkine sultân degüldür bes nedür
 (Misâlî Divanı, G. 151/9).

Musavver kıldı Hak bu **han-kâhı** yed-i kudretle
 Muhakkak cilve-gâh ol şâfi’-i hayrû’l-verâ geldi
 (Behrî Divanı, K. 23/4).

Dervîş, Velî, Fukarâ

Farsça bir kelime olan dervîş, esas itibarıyla muhtaç, yoksul ve dilenci anlamlarına gelse de (Yazıcı, 1994: 188) genellikle “tarikata girip bir şeyhe bağlanan, onun izinden Hak yolunda yürüyüp nefsinin ıslâh eden, varlık iddiasından geçip Allah’ın birliğini bütün kainatta görerek kendini Hakk’a ve onun yarattıklarına adayan kimse” olarak bilinmektedir (Ayverdi, 2005: 680). Terim/kavram, Allah dostu anlamında kullanılan “veli” kelimesiyle de karşılanmaktadır.

Kendisini tarikat yoluna adanmış ve derece olarak muhibden

sonra gelen makamın adı olan dervişlik, Alevîlik ve Bektaşîliğin en zor ve uzun süreli olan kademesidir. Tâlîp özel bir erkan ile dervişliğe yükselir ve bu erkana “dervişlik erkani” adı verilir. Dervişin terk etmesi gereken şeyler vardır. Bunlar: “dünya”, “riyâ”, “vesvese”, “bolluk-rahatlık” ve “şüphe”dir (Gökbel, 2019: 217).

Klâsik Türk edebiyatı şairi Hayâlî (ö. 1557), dervişin kendisini beğenmiş bir biçimde kibirle toprağa bastığını dile getirir ve onu bu saygısız tavrından dolayı uyarır. Yine Hayâlî (ö. 1557) bir gazelinde kişinin gönlü kinle doluysa ona derviş hırkası giymenin bile fayda etmeyeceğini söyler. Bâkî (ö. 1600) de benzer bir ifadeyle kendisinin abdâl tayifesinden olduğunu, bu sebeple de taç sevdasında olmadığını belirttikten sonra dervişlerin tacının geçiciliğine değinir:

Hâke güstâh gibi basma kadem ey **dervîş**
Ayagun altına bak mûr-ı Süleymân’am ben
(Hayâlî Bey Divanı, G. 63/3).

Hırka netsün sûfiye pür-kîne olsa sînesi
Kimseye **dervîş** kılmaz câme-i peşmînesi
(Hayâlî Bey Divanı, G. 11/1).

Abdâllaruz n’eyleyelüm tâc u kabâyı
Dervîşlerün tâcı fenâ başı kabâdur
(Bâkî Divanı, G. 105/2).

Klâsik Türk şiirinde dervişlerin gösteriş peşinde koştukları dile getirilirken, Alevî ve Bektaşî şiirinde ise genellikle olumlu manada ele alınmışlardır. Şairler kendilerini dünyada mestâne biçimde gezen dervişler olarak tanımlarlar. Dervişlerin en temel özelliği tıpkı Kalenderîlerde de olduğu gibi gönlünü dünyevî şeylere kaptırmamış olmalarıdır. Ancak bu durum bütün dervişler için geçerli değildir:

Şevk-ı şem'ine yakup pervâne bigi bâl ü per
 Öldiler ölmezden ön hoş itdiler **dervîşler**
 (Nesîmî Divanı, G. 158/6).

Hâsiyyet-i dervîşi âzâde-dil olmakdur
 Her şahsa eser itmez **hâsiyyet-i dervîşân**
 (Arşî Divanı, G. 231/10).

Maksadı 'âriflerün hikmet-i Yezdân olur
 Matlabı **dervîş**lerün meslek-i îmân olur
 (Hâşim Baba Divanı, G. 39/1).

Murâd-ı dil ise âzâdelük **dervîş-meşreb** ol
 Çekenler gayret-i akrân halâs olmaz meşakkatden
 (Hâmî Divanı, G. 233/4).

Sâkî-i bâkî elinden nûş idüp 'aşk cur'asın
 Kendimüz fark itmeyen mestâne **dervîş**lerdenüz
 (Selâmî Divanı, G. 93/2).

Dirlik ve Birlik

Dirlik, bir tedirginliği, üzüntüsü, sıkıntısı olmama durumu, huzur, rahat yaşam ve iyi geçim anlamlarına gelmektedir (Ayverdi, 2005: 720). Genellikle "dirlik düzenlik" biçiminde kullanılır. Birlik ise toplumun, inançta, düşüncede, yaşayıpta ve istekte bir olmasıdır. Bektaşî gülbanglarında "Hak erenler, dirlikten birlikten ayırmaya" sözü sıklıkla söylenir (Gölpınarlı, 2004: 93). Bektaşîlikteki dirlik ve birlik ile kastedilen şey Bektaşî yolunu seçmiş kişilerin ulaşmak istedikleri makam olan Hak ile birlik olma makamıdır.

Klâsik Türk şiirinde dirlik kelimesi genellikle gerçek anlamı kastedilerek düzen, yaşam biçimi olarak ele alınmış olup şairler dirlik peşinde olmuşlardır. Dirliği sağlayacak olan ise sevgilidir:

Bu katre katre eşküm her gün yolında galtân
 Kapunda **dirlik** ister gûyâ sipâh-zâde
 (Hayâlî Bey Divanı, G. 75/3).

Derdümle ölmesin ben anı öldürem dimiş
 Bir olmayası **dirlik** için ol bana yeter
 (Ahmed Paşa Divanı, G. 107/3).

Ahbâbı devletiyle velî ni'met eylerüz
 A'dâyı ise **dirliğine** hasret eylerüz
 (Şeyhî Divanı, G. 68/1).

Alevî ve Bektaşî şairler bu iki terimi/kavramı genellikle bir arada kullanırlar ve tıpkı Gölpınarlı'nın da dediği gibi inançta ve düşüncede bir olmayı kastederler:

Hakk'a birdür didüm **birlikde** kaldum
 Anun çün tâ ebed **dirlikde** kaldum
 (Arşî Divanı, Mes. 2/18).

Dil-ârâ servi-veş ol kâmetin gülşende görsünler
 Yanagın 'aksini gülde bilen hem anda görsünler
 Benüm mûr-ı za'îf ol tâli'üm her mende görsünler
 Gören tennûr-ı dilde âteşüm külhânda görsünler
 Serîrinde seni sultân beni efgende görsünler
 O gönlüm rişte-i zülfünle bağlı bende görsünler
 Demem bu genc-i dilde gizli sırrum serde görsünler
 Beni **dirlikde birlikde** senünle zinde görsünler
 Murâdum tal'atı dîdârını bu bende görsünler
 İkilik mürtefi' olsun bizi bir tende görsünler
 (Fennî Divanı, Tc. 3/1).

Kuş olup gökde uçarız cân milketine göçeriz

Dirlik suyunu içeriz fenâlarız fenâlarız

(Usûlî Divanı, G. 47/6).

Dört Halife, Çehâr-yâr-ı Güzîn, Hulefâ-yı Râşidîn

Hz. Muhammed'den sonra halifelik makamına gelen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Alî ile dört halife kastedilmektedir. Alevîlik ve Bektaşikle ilgili yazılmış sözlüklerde Hz. Alî dışında dört halifeye genellikle yer verilmez. Hz. Muhammed'in mağara dostu olması hasebiyle Hz. Ebû Bekir, adaletiyle Hz. Ömer, Kur'an'ın çoğaltılmasına olan katkısıyla Hz. Osman ve Kevser ırmağının sâkîsi sıfatıyla Hz. Alî edebî metinlerde sıklıkla dile getirilir. Terim/kavram, klâsik Türk şiirinde “çâr-yâr-ı güzîn”, “çâr-yâr”, “çehâr-yâr” ve “hulefâ-yı Râşidîn” terimleriyle/kavramlarıyla da ifade edilir:

Dahı ey hâme eyle medh ü senâ

Rûh-ı -pâk-i çehâr-yâra sezâ

Cümlenün biri yâr-ı gâr-ı sâdık

Efdalü'n-nâs **hazret-i Sıddîk**

Yâr-ı sâni'si bâg-ı 'adle semer

Serv-i bustân-ı şer' ya'nî **Ömer**

Hem üçüncisi hazret-i **Osmân**

Sâhibü'l-'ilm câmi'ü'l-Kur'ân

Çârümîn yârı sâkî-i Kevser

Kâmi'ü'l-küfr hazret-i **Haydar**

(Nâbî Divanı, Mes. 7/59-63).

Alevî ve Bektaşî kültüründe dört halife metinlerde çokça rastlanan terimlerden/kavramlardan değildir. Ancak, bazı Alevî ve Bektaşî çevreye mensup şairlerin şiirlerinde dört halifenin adları

zikredilmiştir. Arşî (ö. 1620), Divan'ında yer verdiği bir müseddesinde dört halifenin isimlerini sıralar ve onları sevmeyenleri Râfîzî olarak görür. Azbî (ö. 1747) de dört halifeye şiirinde yer verir ve Hz. Alî'nin, Hz. Muhammed'in, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Osmân'ın tek bir nurdan meydana geldiğini söyler. Bir başka Alevî ve Bektaşî şair Hâmî (ö. 1891-92) ise dört halifeyi canı olarak görür ve bu sebepten dolayı da kendisine Râfîzî derlerse bunun iftira olduğunu belirtir:

‘Arşiyâ oldu **Ebû Bekr ü ‘Ömer Osmân ‘Alî**

Her biri dîn-i mübîn-i Mustafâ'nun eklemi

Bunlara nâ-hak diyenlerdür cihânun mühmili

Tîre-bâtındur olar gönlinde yok nûr-ı celî

Râfîzîdür sevmeyen dört yârini peygamberün

Âlini ashâbını ebrârını peygamberün

(Arşî Divanı, Mûs. 1/5).

‘**Alî** nûrdur Muhammed nûr **Ebû Bekr ü ‘Ömer ‘Osmân**

Bular bir cism-i vâhiddür hakikat perdesi ihfâ

(Azbî Divanı, K. 1/19).

Cânımız hubb-ı **Ebû Bekr ü ‘Ömer ‘Osmân ‘Alî**

Râfîzî dirlerse bi'llâhi'l-'azîm bühtân bize

(Hâmî Divanı, K. 2/24).

Dört Kapı Kırk Makam

Tarikat yolcusunun Allah'a ulaşmak için yükselmek ve derinleşmek zorunda olduğu şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarını ve her kapıda on makamın bulunduğu ifade eden terim/kavram, Alevîlik ve Bektaşîliğin temel felsefesini oluşturmaktadır. Dört kapının temelinde Kur'an'ın dört katman anlamına gönderme vardır. Birinci katmanı şeriattir ve en dış yüzey olup sıradan insanlar içindir. Son katmanı ise hakikattir ve insan- ı kâmillere hitap eder (Soyyer, 2019: 149).

Tarikatlarda yol ehli olanlar “dört kapıya bağlı kırk makam”-dan geçerek Allah’a ulaşır. Yani yol ehli “Şeriat gemisine biner, tarikat denizine açılır, marifet dalgıcı olur ve hakikat incisini bulur” (Korkmaz, 2013: 101). Alevîlik ve Bektaşılıkta tâlip şeriat kapısı, derviş tarikat kapısı, rehber marifet kapısı, halifebaba ve dedebalar ise hakikat kapısı olarak zikredilir (Kaya, 1993: 321).

Alevî ve Bektaşî geleneğinin temelini oluşturan dört kapı kırk makam, genellikle şiirlerde bir arada verilmektedir. Nesîmî (ö. 1404-05), şeriatın makamlarını mürşid edinin tarikata girmenin faziletinden bahseder. Ona göre marifet kapısı güzelliklerin bulunduğu hakikat kapısı ise her şeyin bilgisine vâkıf olunan kapıdır. Vîrânî (ö. ?) ise Hz. Alî’nin öğretilerini dört yol üzre görür ve ona göre bu yollar şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir:

Şerî’at emrini mürşid idin **tarîkate** gir

Kim ol **tarîkat** ilen sen içesin âb-ı hayât

Hakîkat ehli olursan görüne her ne ki var

Deminde **ma’rifetinde** buluna bin hasenât

(Nesîmî Divanı, G. 20/2-3).

Hem **şerî’at** hem **tarîkat ma’rifet** ey dil-rübâ

Hem **hakîkat** Murtazâ’dur çâr-ı râhı şübhesiz

(Vîrânî Divanı, G. 83/2).

Düldül, Ofayr

Hz. Muhammed’e Mısır meliki Mukavkis tarafından hediye edilen beyaz/boz bir katır olup bu vasıtayla Hz. Alî’ye verilen ve halk arasında efsanevî kabul edilen bir attır (Şentürk, 2016: 266). Hz. Alî, asıl adı “Ofayr” olan bu atla birçok savaşa katılmış, Hâricîlerle savaşmış, üstün başarılar göstermiştir (Kaya, 2007: 279). Düldül, hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde genellikle Hz. Alî ve kılıcı Zü’l-fikârla birlikte anılmış, üstün vasıfları dolayısıyla da şairler Düldül’ü diğer efsanevî binek hayvanlarıyla karşılaştırmışlardır:

Görmeyenler gamzen ucundan tek ü pûyum benüm
 Bilmediler Zü'l-fikâr-ı Şâh ile **Düldül** nedür
 (Hayâlî Bey Divanı, G. 63/2).

Merdânelik asâleti meydânda bellidür
 Hayber günü babasını kim sordı **Düldül**'ün
 (Şeyh Gâlib Divanı, G. 180/6).

Tab'-ı Bâkî ol şeh-i Haydar-şeca'ât şevkine
 'Arsa-i kevn ü mekânı geşt ider **Düldül** gibi
 (Bâkî Divanı, G. 532/5).

Evvelâ bâb-ı şerî'at içre Ahmed âşikâr
 Ol tarîkatda 'Alî'dür bil anı **Düldül-süvâr**
 Hem vasîsi Hacı Bektaş oldu pîrüm nâm-dâr
 Ey Turâbî bunları bilmek imiş 'âlemde kâr
 Gel Muhammed Mustafâ'yı Haydar-ı Kerrâr'ı bil
 Yek nazar kıl Hacı Bektaş Velî hünkârı bil
 (Turâbî Divanı, Mûs. 6/6).

Düldül-i 'âlem-revân u Kanber ile Zü'l-fikâr
Lâ-fetâ illâ 'Alî lâ-seyfe hem ey nâm-dâr
 Bu kelâmı şerh ider her dem hakîkat âşikâr
 Evvel ü âhir 'Alî'dür zâhir ü bâtın 'Alî
 (Misâlî Divanı, Mur. 15/2).

Bir dem içre irgürür 'âşikları maksûdına
 Cümbüş-i bâd-ı sabâ **Düldül**'dedür Aşkar'da yok
 (Cesârî Divanı, G. 484/3).

Düşkün, Merdûd, Üftâde

Düşkün terimi/kavramı Alevî ve Bektaşî literatüründe tarika-
 tın gerektirdiği adap ve erkana uymayan davranışlar sergileyen

ve bu sebepten dolayı da cezalandırılan kimseler için kullanılır (Ayverdi, 2005: 782). Ahlâkî değerlerin korunması maksadıyla benimsenen yolun ilkeleri dikkate alınmayıp yasaklanan şeylerin işlenmesi hâlinde cem ayininde dedenin kararı ve toplumun onayıyla kişi “düşkün” ilan edilir (Yıldız, 2016: 356). Düşkün terimi/kavramı etrafında Alevî ve Bektaşî kültüründe “düşkün edilme”, “düşkün kaldırma”, “düşkün kaldırma erkanı”, “düşkün kaldırma kurbanı”, “düşkün ocağı”, “düşkünlük erkanı”, “düşkünlük meydanı” gibi terimlere/kavramlara da yer verilmiştir.

Alevî ve Bektaşî kültüründe hırsızlık, kavgâ, zina, katletme gibi toplum tarafından desteklenmeyen davranışlar düşkünlüğe sebep olur. Düşkün sayılan kimseler kendisini affettirmedeği müddetçe cem törenlerine katılamaz (Kaya, 2007: 280). Düşkünlük, Alevî ve Bektaşî geleneğinin yüzyıllar boyunca Anadolu’da yaşatmış olduğu önemli bir kurumdur. Bu kurumun amacı, öncelikle toplumdaki değerler sistemi ile normların korunması sağlamak için gerekli olan yaptırımları ortaya koymak ve bunların uygulanışını düzenlemektir (Gökbel, 2019: 245).

Klâsik Türk şiirinde âşığın sevgilinin karşısındaki konumu günümüz Alevî ve Bektaşî kültüründe merdûd olarak da nitelenen düşkünlükle benzerlik arz etmektedir. Âşıklar, sevgiliyi mürşid, kendilerini ise mürid olarak değerlendirirler ve mürşidene bağlı olmayanları merdûd olarak adlandırırlar:

Yâr durur dünyâda murâdı kamunun

Yâra mürîd olmayan kişi ola **merdûd**

(Ahmedî Divanı, G. 129/7).

Kapunda hâk-i râh olmak bana va’llâhî rif’atdür

Egerçi kim beni **düşkün** sanup üftâdedür dirler

(Bâkî Divanı, G. 185/4).

‘Âşık-ı üftâdeden ‘âr itme kim derd ü gamun

Anı bir şekl itdi ki görseñ dahı bilmek muhâl

(Âşık Çelebi Divanı, G. 28/6).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise düşkünlük, günümüzdeki anlamından uzaktır. Peşteli Hisâlî (ö. 1651-52) düşkünlüğü talihin düşüklüğü manasına gelen yıldız düşüklüğü olarak değerlendirirken, Cesârî (ö. 1829) kendisini vaaz verip nasihatlerde bulunan bir üftâde olarak görür. İrşâdî (ö. 1880-81)'nin aşağıdaki beytinde ise dergahın yüceliği, kapısının herkese açık oluşu ve tüm düşmüşleri kabul eden bir yer olduğu belirtilir:

Tâli' ü bahtum zebûn ı yıldızum **düşkün** katı
Yâr mihr itmez felek kec-rev zamâne bî-vefâ
(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 2/4).

Mahbûb ile meyden geçe mi 'âşık olanlar
Üftâde Cesârî benem ey vâ'iz ü nâsîh
(Cesârî Divanı, G. 122/6).

Cümle **düşmüş**ler kapuna geldiler şâhum sensin
İrdiler maksûdların bir ben miyim böyle kalan
(İrşâdî Divanı, G. 63/8).

Ehl-i Beyt, Âl-i Abâ, Âl ü Evlâd

Kelime anlamı itibarıyla ev halkı, ev sahibiyle eşi, çocukları, torunları ve yakın akrabaları manasını taşıyan ehl-i beyt terkihi literatürde, İslamiyet'le birlikte "Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fâtımâ, damadı Hz. Alî ve onların evlatlarının dahil olduğu ailesi" yerine kullanılmaktadır (Ayverdi; 2005: 816). Alevî ve Bektaşî kültüründe ehl-i beyt terimiyle/kavramıyla ilgili "Meveddet ayeti" olarak da bilinen Şûrâ suresinin 23. ayeti önemli bir yere sahiptir. Alevî ve Bektaşîler bu ayetten hareketle ehl-i beyt sevgisini farz olarak kabul ederler. Ayrıca kaynaklarda ehl-i beytle ilgili Hz. Muhammed'in eşlerinden Ümmü Seleme'ye dayandırılan bir rivayete de yer verilir:

"Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin evinde iken, "Ey Ehl-i beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmaktır" (Ahzâb, 33) meâlindeki âyet nâzil olmuş, bunun üye-

rine Peygamber Hz. Alî'yi, Fâtımâ'yı, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak, "Allah'ım, benim ehl-i beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!" diye dua etmiştir. Bunu gören Ümmü Seleme "Yâ Resûlullah! Ben de onlarla beraber miyim?" diye sormuş, Resûlullah da, "Sen yerinde dur, sen zaten hayırla birlikte-sin" cevabını vermiştir" (Uludağ, 1989: 306).

Ehl-i beyt terimi/kavramı Bektaşîlik tarikatı içerisinde dinî ve kültürel bir değer taşımaktadır. Klâsik Türk Edebiyatı ve Bektaşî metinlerinde; "âl ü evlâd", "âl-i nebî", "âl- i Resûl", "âl-i abâ", "evlâd-ı âl", "âl-i Ahmed", "âl-i Muhammed", "âl-i Mustafâ", "penc fırka", "hamse-i âl-i abâ", "pençe-i âl-i abâ", "bende-i âl-i abâ", "hânedân" gibi kelime ve terkiplerle kullanılmıştır.

Caferî Baba aşağıdaki beytinde ehl-i beyt için canını feda ey-lemekten bahseder ve onlara karşı duyulan sevginin de kişiyi der-gaha yaklaştıracığını belirtir:

Ehl-i beyte cânunı eyle fedâ

Düşmeyesin tâ ki dergehden cüdâ

(Caferî Baba Divanı, Mes. 5/70)

Kelime, ilk dönem Bektaşî metinlerinde anlam kaybına uğra-mamış, Alevî ve Hurûfî etkilerin Bektaşîliğe yerleşmesiyle bir-likte "âl-i Alî", "âl-i evlâd-ı Alî", "âl-i Haydar" gibi terkiplerle şiirlerde yer edinmiştir:

Tevellâ kılmışam **âl-i 'Alî'**ye

Hasan hulk-ı Rızâ'dandur ümîdüm

(Vîrânî Divanı, G. 239/3).

Âl-i evlâd-ı 'Alî'nün kulıyam kurbânyam

Kavm-i bed-baht-i Yezîd'ün bir ulu le'ânıyam

(Hâşim Baba Divanı, G. 115/1).

Ehl-i beyt terimi/kavramı zamanla Hurûfiliğin etkisiyle birlik-te Fazlullâh Hurûfî'nin ailesi yerine de kullanılır olmuştur. 16.

yüzyıl Hurûfî şairlerinden Arşî (ö. 1620), Fazlullâh'ın ehli olmakla insanlığın öğrenileceğini, dünya işlerinden Fazlullâh'ın ehlinden olunarak kurtulabileceğini ve yine Fazlullâh'ın sayesinde sırra mâyil olunabileceğini dile getirir:

Uy **ehl-i Fazl**'a insâniyyet öğren
Ne lâzım ihtilât-ı dîv ü dedden
(Arşî Divanı, G. 248/3)

Biz 'âşık-ı sâdikuz ezelden
İrdi bize feyz lem-yezelden
Âzâde i'tibâr nâ-sezâyuz
Pâk oldı derûnumuz hiyelden
İç câmımızı hayâtı kesb it
Kurtar dili 'illet-i ecelden
Dut dâmen-i **ehl-i Fazl**'ı muhkem
Zâhid ko riyâ-yı zühdi elden
Gel mülket-i vahdete karâr it
Yık hâne-i şirketi temelden
'Aklı olan Âdem-i sühandan
İdrâk ider ekseri ekalden
Her rûzumuz oldı rûz-ı nev-rûz
Gün gibi tulû' idüp hamelden
Sûretde egerçi âb u hâküz
Ma'nîde velîkin nutk-ı pâküz
(Arşî Divanı, Tc. 2/4)

Sûfi sanma ki sûfa mensûbuz
Ehl-i Fazl'uz Hurûf'a mensûbuz
(Arşî Divanı G. 117/1)

Yine 16. yüzyılda yaşamış, Bektaşî çevre tarafından Gül Baba olarak da bilinen Misâlî (ö. 1541), harflerin sırrına erenlerin, Fazlullâh'ın ehli olduğunu belirtir ve Divan'ında "ehl-i Fazl" terkibine sıkça yer verir:

Gel Misâlî'ye okı harf-i kitâb-ı 'aşkı kim

Ehl-i Fazl eyler yine bu ma'nâ sırrın iktibâs

(Misâlî Divanı, G. 50/7).

Ehl-i Fazl'un kible-gâhı Hak cemâlündür senün

Ey kaşun mihrâbına baş egmeyen şeytân imiş

(Misâlî Divanı, G. 251/6).

Ene'l-Hak

Esas itibarıyla varlığın birliği ilkesine dayanan vahdet-i vücûd felsefesinin öğretisini barındıran terim/kavram, meşhur mutasavvıflardan Hallâc-ı Mansûr tarafından söylenmiştir. Kelime anlamı "Ben Hakk'ım" manasına gelmektedir. Hallâc-ı Mansûr bu sözü söyledikten sonra Abbasî vezirlerinden Ebû Hâmid tarafından münkir ilan edilmiş ve idamla cezalandırılmıştır. Ene'l-Hak sözü üzerine hem tasavvuf ehli kimseler hem de İslam hukuku âlimleri arasında çeşitli tartışmalar söz konusu olmuştur. Bir kısım âlimler bu sözün Allah'a şirk koşmak, küfre düşmek anlamlarını taşıdığını belirtirken bazıları ise bu sözü tamamen vahdet-i vücûd nazariyesiyle değerlendirmiştir (TDEKTA, 2003: 365).

Hallâc-ı Mansûr'un Ene'l-Hak demesi bir tanrılık iddiası değil kendisini Tanrı'dan bir parça olarak görmesi hakkındadır (Pala, 2010: 139). Vecd hâlinde söylenmiş olan bu sözün bu yönde değerlendirilmesi gerekmektedir. Klâsik Türk şiirinde şairler kendilerini Ene'l-Hak iddiasında bulunan Hallâc-ı Mansûr'a benzetirler:

O kim Mansûr olur bu kâr-zâr-ı ışkda Haşmet

Bülend itdükce güftâr-ı **Ene'l-Hak** ile gülbangı

(Haşmet Divanı, G. 252/5).

Meydân-ı aşk içinde kim cân terk iden Mansûr olur
Gönlüm Ene'l-Hak dir ise zülfünde berdâr eyleyem
(Şeyhî Divanı, G. 128/4).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise kelime, kâmil insan mertebesine erişen kimseler için kullanılır (Korkmaz, 1994: 116). Ene'l-Hak sözü Alevî ve Bektaşî şiirinde bir sır olarak düşünülmemekte olup bu sırâ vâkıf olanlar ise gerçek tasavvuf ehli olanlardır. Bunun arkasında da yukarıda bahsedildiği gibi sözün âlimler tarafından farklı yorumlanması yatmaktadır:

Dâra çıkmak bu fenâ dârda Mansûr'a düşer
Ol **Ene'l-Hak** diyenün sırrını da'vâ ne bilür
(Nesîmî Divanı, G. 98/3).

Çün bana keşf itdi Ca'fer bu **Ene'l-Hak** sırrını
Mûsâ-yı Kâzım 'Alî Mûsâ Rızâ'dan dönmezem
(Vîrânî Divanı, G. 88/5).

Ene'l-Hak sırrına vâkıf olup Mansûr-ı 'aşk oldum
O târ-ı zülfe sayd olsam n'ola dâr 'âşıkıyam ben
(Cesârî Divanı, G. 664/2).

Sâcidâ tabl-ı **Ene'l-Hak**'dan urulsa bir sadâ
Ol benüm meydân-ı 'aşkda hû diyen Mansûr'uyam
(Sâcid Divanı, G. 147/6).

Ene Medînetü'l-İlmi ve 'Aliyyü Bâbühâ

“Ben ilmin şehriyim, o şehrin kapısı Alî'dir”, anlamına gelen terim/kavram, Alevî ve Bektaşî şiirinde sıklıkla kullanılır. Ancak, sahih hadis kitaplarında böyle bir söze rastlanmamaktadır (Yılmaz, 1992: 40). Genellikle bir rivayet olarak değerlendirilen sözün, Deylemî'nin “Ben ilmin şehriyim Ebû Bekir temeli, Ömer duvarı, Osmân tavanı, Alî kapısı [...]”, Abdullah b. Sa'îd'in, “Ben

ilmin mîzanıyım, Alî kefesi, Hasan ve Hüseyin ipleri, Fâtımâ kulpu, ümmetimin imamları direkleri [...] ve “Ben ilmin şehriyim, Alî kapısı, Muâviye ise halkasıdır” gibi farklı farklı kullanımları görülmektedir (Çiftçi, 2005: 263).

Alevîlik ve Bektaşîlikte Hz. Muhammed’in nuru ile Hz. Alî’nin nuru aynıdır. Bu sebeple de Hz. Muhammed’le Hz. Alî özdeş kabul edilir. Alevî inancına göre İslamiyet’e giriş ancak ilmin kapısı olan Hz. Alî yolundan gitmekle mümkündür (Zelyut, 1992: 302). Bundan dolayı da Alevî ve Bektaşî geleneğine mensup şairler bu sözün anlamını çağrıştıracak biçimde şiirlerinde bu konuyu işlerler:

Mustafâ çünkü **‘ilme şehir** oldu

Bil ki ol **şehir** **Murtazâ** derdür

(Caferî Baba Divanı, K. 42/5).

Muhammed **‘ilme şehrem** men dimişdür anla ey ‘ârif

‘Alî’dür şek degül bil kim yakîn ol **şehir** muhkem **der**

(Caferî Baba Divanı, K. 44/17).

Hem buyurdun *enâ ke’ş-şemsü* ve *‘aliyyü ke’l-kamer*

Hem buyurdun **şehir-i ‘ilmem men ‘alâ bâbühâ**

(Misâlî Divanı, K. 2/14).

‘Alî benven didi **Ahmed** ki **‘ilmün şehridür** ol şâh

‘Alî bâbı durur **‘ilmün ‘Alî**’den feth olur Kur’ân

(Vîrânî Divanı, G. 111/6).

Erenler, Ricâlü’l-Gayb, Gayb Erenler

Eren, Allah’a ulaşan kişi, ermiş ve Allah dostu anlamında kullanılır ve tekke hayatında dervişler birbirine “erenler” biçiminde hitap ederler (TDEKTA, 2003: 381). Arapça’da “ricâlullah”, Farsça’da “merd-i Hudâ”, “merdân-ı Hudâ” şeklinde kullanılan terkipler Türkçe’de “er”, “eren”, “erenler”, “Hak erleri”, “Hak eren-

ler”, “Allah adamı” gibi ifadelerle karşılanmıştır (Uludağ, 1995: 294). Ayrıca, Alevî ve Bektaşî yazınında “erenler cemi”, “erenler hakkı”, “erenler meydanı”, “erenler nefesi”, “erenler postu”, “erenler şâhı” gibi terimlere/kavramlara da rastlanmaktadır.

Alevîlik ve Bektaşîlikte gerçekliğe ulaşan, olgunluk aşamasına erişen ve Allah’ın dostluğunu kazanan, bazı hastalıkları iyileştirdiğine inanılan ve aynı anda farklı yerlerde bulunma gibi özelliklere sahip olan kişiler için kullanılan erenler, Bektaşîlikte üstün bir mevkidir. Bektaşîler kendilerini erenler yolunun müridi, Hz. Alî’yi ise erenler şâhı olarak tanımlar (Gökbel, 2019: 275).

Klâsik Türk şiirinde erenler iki dünyadan da vazgeçmiş kişiler olarak zikredilir. Onlar, dünyayı çamurlu ve kirli bir yer olarak görürler. Genellikle şairler, erenler gibi olmak isterler:

Dimiş iki cihânı terk eyleyen **erenler**

Zevk u safâsı dehrün bir seyr-i hâba benzer

(Hayâlî Bey Divanı, G. 92/4).

Be Nazmî eylük ile dünyeden geç

Erenler anı sevmez bir çepeldür

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1714/6).

Erenler gibi ‘âlî himmet ol tâk-ı semâdan geç

İdüp kat’-ı menâzil gel bu cisreyn-i ‘inâdan geç

(Şeyh Gâlib Divanı, G. 22/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise erenler ümit verici, yol gösterici, dua edici özellikleriyle dile getirilir. Erenler bezmine vasıl olmakla birlikte kişi varlığından soyunup benliğini bulacaktır:

Dilâ kesme **erenlerden** ümîdün

Erenler reh-nümâsıdur ‘abîdün

Olnca tâlib-i râh-ı sedîdün

Kemâl-i zâtıdur rüşd-i resîdün

Sıfâtı reh-nümâsıdur sa'îdün

(Gurbî Divanı, Muh. 174/1).

Gel **erenler** 'aşkına yüz sürüp du'â dile

Du'âya muhtâc isen **erenler** du'âcıdur

(Muhyiddîn Abdâl Divanı, G. 58/5).

Erenler bezmine vâsıl olan varı yogu neyler

Bu ilhâm-ı İlâhî'dür kıyâs itme ki dil söyler

Resûlu'llâh ile her dem bu hâli meşveret eyler

Bize kuş dilini ta'lîm ider cânânımız vardur

(Azbi Divanı, Mur. 29/2).

Esrâr, Sır, Râz

Sözlükte “saklamak, gizlemek, gizli tutulan, bir şeyin iç yüzü, bir nesnenin özü, her şeyin en iyisi gibi anlamlarda isim olan sır kelimesi (çoğulu esrâr, serâir) ahlâk terimi/kavramı olarak genellikle bir kimsenin saklı tuttuğu, başkalarınca öğrenilmesini istemediği, kendisine veya başkasına ait bilgiler için kullanılır” (Çağrı, 2009: 113). Tasavvufî manada ise “sadece Allah’ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrâk mertebesi” olmak üzere iki anlamda kullanılır (Tosun, 2009: 115).

Alevî ve Bektaşî inancında Hz. Muhammed’in Hz. Alî’ye verdiği sırıla ilgili menkıbeler anlatılır. Menkıbeye göre Hz. Muhammed bir gün Hz. Alî’ye bazı ilahi sırlar söyler. Hz. Alî’den de bu sırlardan kimseye bahsetmemesini ister. Hz. Alî dayanamaz ve bu sırrı gidip bir kuyuya söyler. Kuyunun içerisinden kamışlar büyür ve bir çoban bu kamışlardan bir kaval yapar. Bu kavaldan çıkan ses ile de sırlar gönüllere yayılır. Bu sır kuyusu daha sonra “çâh-ı Yûsuf”, “çâh-ı Bâbil”, “çâh-ı Alî” gibi adlarla da anılır olmuştur (Güler, 2006: 200).

Klâsik Türk şiirinde sır ile sevgilinin dudağı kastedilmektedir. Bu sırrı âşıktan başka kimse anlayamaz ve çözemez. Bu sebeple de sevgili ile âşık arasında kalmalıdır inancı hâkimdir:

Cândan diler idüm ki lebün **sırrını** soram
Ben iderem nirede ki şîrîn su'âl ola
(Ahmedî Divanı, G. 33/6).

Hatın evsâfını bir vech ile tahrîr idemem
Dehenin **sırrını** bir nev ile takrîr idemem
(Nef'î Divanı, G. 99/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde şairler, kainatı meydana getirdiği kabul edilen 9 felek, 4 unsur, 3 varlık, insan ve insan-ı kâmil olarak bilinen on sekiz bin âlemin sırrından bahsederler. Onlara göre hakikatin sırrının bilgisiz olanlara söylenmemesi gerekmektedir. Çünkü nâdân olanlar bu sırrı saklayamazlar:

Bizden iste bâb-ı dînde her ne müşkil var ise
K'on sekiz bin 'âlemün **esrârınun** burhânıyuz
(Misâlî Divanı, G. 209/3).

Leyse fi'd-dârı eger fehm eyledünse dervîş ol
Sâlik-i esrâra olmaz pîre hizmetden güzel
(Azbi Divanı, G. 160/2).

Esrâr-ı tahkîki sakın nâdâna ifşâ eyleme
Zîrâ ki nâdânun işi gamz itmedür gammâz olur
(Arşî Divanı, G. 79/2).

İki demle geldim ammâ bir dem oldum yâr ile
Lahmike esrârını gördük bugün dildâr ile
Gülşen-i râzında gonce açmamışdı hâr ile

N'eyleyim ki bülbülüm düşdüm güle âh zâr ile
 Bir demim der yâ Muhammed bir demim der yâ Alî
 (Sâcid Divanı, Muh. 4/4).

Fakr, El-Fakru Fahri

Kelime anlamı, yoksulluk fakirlik demektir. Tasavvufî mana-
 da ise kendisinde varlık görmeyip her bakımdan Allah'a muhtaç
 olduğunu bilme, varlığından sıyrılıp dünyaya ait her şeyden kur-
 tulma ve fenâfillâha erişme hâlidir (Ayverdi, 2005: 916). Kişi fakr
 mertebesiyle fenâfillâh makamına ulaşır ve sûfinin de istediği bu-
 dur. Sûfiler, fakirlikle gelen yoksulluğun kişinin övüncü olduğu-
 nu iddia ederler. Genellikle “fakr u fenâ”, “libâs-ı fakr” terkihiyle
 ya da “*el-fakru fahri*” hadisiyle birlikte kullanılır.

Klâsik Türk şiirinde, gönlün fakr u fena istemesi, dünya ni-
 metlerinden kurtulması işlenen konular arasındadır. Âşık Çelebi
 (ö. 1572) kendi fakrını, altın ve gümüş kalemin karşısında kamış-
 tan yapılmış neyin itibarına benzeter:

Gönül mâl ü menâli terk idüp **fakr u fenâ** ister
 Geçüp ma'mûre-i âfâkdan vîrân serâ ister
 (Âşık Çelebi Divanı, G. 86/1).

Fakr ile görüp beni yeg görme ehli câhı kim
 Ney tururken mu'teber olmadı sîm ü zer kalem
 (Âşık Çelebi Divanı, K. 7/39).

Hüsrevâ kûyun gedâsı tâc-ı Hakan istemez
 Olmaga taht-ı sa'âdetde Süleymân istemez
 İns ü cin emrine cümle bende fermân istemez
İhtiyâr-ı fakr iden dergâh u dîvân istemez
 Zâd-ı gamdan özge hergiz kendine nân istemez
 (Hayâlî Bey Divanı, Tah. 1/1).

Alevî ve Bektaşî şairler için de fakr bir övünç kaynağı olmuştur. Gurbî (ö. 1769-70), Allah'tan kendisini fakr u fena padişahı yapmasını ister. Misâlî (ö. 1541), Kadîmî (ö. 1957) ve Selâmî (ö. 1813) ise fakrın övünç olmasını *El-fakru fahrî* hadisiyle ele alırlar ve dünya nimetlerinden kurtulmayı dilerler. Çünkü fakr, Allah'ın varlığı karşısında yokluğu/yoksulluğu benimsemektir:

Eyle yâ Rabb'i beni **fakr u fenâ** pâdişehi
Zâhir ü bâtın ile ben kulunı koyma tehî
(Gurbî Divanı, G. 18/1).

Okudı çün çâr-deh âyât-ı hattun şâh-ı dîn
'Ârif-i Rab oldu anuçün didi *el-fakru fahr*¹³
(Misâlî Divanı, K. 5/2).

Hırka-pûşam egnüme giydüm 'abâ-yı şalı ben
Fakru fahram ragbetüm yok atlas zîbâya hîç
(Kadîmî Divanı, G. 34/3).

Sülûk ehline besdür fahr iderse **fakru fahr** ile
Melâmet tâcını ber-ser kılıp bu câm-ı Cem'den geç
(Selâmî Divanı, G. 35/3).

Ferrâş, Cârcı, Süpürgeci

Sözlük anlamı, döşeyen, seren, yatak, kilim vb. şeyleri yayan kimse demektir (Ayverdi, 2005: 941). Ferrâş terimi/kavramı yerleri süpürüp temizlemekle görevli kimse, hizmetçiler için de kullanılır. Ka'be'yi temizleyip süpürenlere de ferrâş adı verilir (Pala, 2010: 154).

Ferrâşlar işlerini sabahın erken saatlerinde gördüklerinden dolayı klâsik Türk şiirinde de genellikle sabah ve sabah rüzgarıyla birlikte anılmışlardır. Bu sebeple terim/kavram; sabâ yeli, sevgilinin saç, âşığın âhı ve gözüne teşbih yapılarak kullanılır (Pala,

13 Yoksulluk benim övüncümdür.

2010: 154). Ahmed Paşa (ö. 1496-97)'nın bir gazelinde ferrâş, yaptığı süpürme ve temizlik işinden dolayı yer almıştır. Ferrâşın sabahın erken saatlerinde yapmış olduğu bu iş, sulama işini yapan sakkaya yapması gerekeni hatırlatmıştır. Nef'î (ö. 1635) ise ferrâş terimini/kavramını Behrâm ile birlikte kullanmıştır. Behrâm, İran mitolojisinde yolcuları ve misafirleri karşılamak için görevli meleğin adıdır. Eşiğin temizleyicisi olan ferrâş, aynı zamanda misafirlerin karşısına çıkan ilk kişidir. Nef'î (ö. 1635) bu duruma göndermede bulunmuştur:

Bâd eşigin pâk iderken çeşmüme yaş andırur
Her dem âb-efşânluğı sakkâya **ferrâş** andırur
(Ahmed Paşa Divanı, G. 82/1).

Âhum ile eşigin pâk itmege komış beni
Bâd-ı subhî gülşenin sahnına **ferrâş** eyleyen
(Necâtî Bey Divanı, G. 393/4).

Benzetirdüm kasr-ı Behrâm'a eger
Bunda Behrâm olmasa **ferrâş-ı bâb**
(Nef'î Divanı, K. 6/6).

Alevî ve Bektaşî kültüründe ise ferrâş, on iki hizmetliden birisidir ve “cârcı” olarak da bilinir. Cârcı eline bir süpürge alarak meydana çıkar. Ayakta darda iken süpürge koltuğunun altında dededen duasını alır; “Allah Allah, Allah bir Muhammed Alî, câr-ı Selmân, mülk-i Süleymân, kör ola Yezîd-i Mervân, Şâh gele, Mehdî çıka gerçeğe hû” sözlerinden sonra meydana üç kez süpürerek tekrar dara durup duasını alır; “Bismişâh Allah Allah, cârın temiz, yüzün ak olsun, işlerin ferah olsun, el-Hak kabul etsin, Seyyid-i Farrâş da şefâatçin olsun, gerçeğe hû”, der. Dua bitince yerine oturur. Câr hizmeti aynı zamanda manevî temizliği de simgeler (Ersal, 2016: 215; Ersal, 2015: 364). Yukarıdaki duada, “câr-ı Selmân” ifadesine yer verilmiştir. Behrî (ö. ?) de benzer bir ifadeyle Selmân'ın ferrâşlığına değinir:

Gel ol şâhun pâyına cânlar nisâr it dem-be-dem
 Özüni Selmân gibi meydâna **ferrâş** kıl fûrûş
 (Behrî Divanı, G. 10/5).

Sipürüp sildi reh-i gülşeni **ferrâş**-ı sabâ
 Suladı gûşe-be-gûşe su sepüp ebr-i bahâr
 (Peşteli Hisâlî Divanı, K. 1/13).

Der-i ‘izzet makarı ‘arş-ı berîne hem-ser
 Rûh-ı kudsîdür olan eşigi **ferrâş**ları
 (Vahdetî Divanı, G. 123/6).

Hakke’l-Yakîn

Gerçek varlık, doğru hüküm anlamındaki “hak” ile gerçeğe uygun kesin bilgi anlamındaki “yakîn” kelimelerinden oluşan terim/kavram, “iç duyu veya iç tecrübe yoluyla ulaşılan ve kesinlik bakımından en son merhaleyi teşkil eden doğru bilgi” demektir (Yavuz, 1997: 203). İç duyu ve iç tecrübe esasına dayanan en kesin bilgi hakke’l-yakîn derecesidir ve en açık bilgidir. Tasavvufta doğru bilginin kesinlik derecesi, “ilme’l-yakîn”, “ayne’l-yakîn” ve “hakke’l-yakîn” olarak üç biçimde derecelendirilmiştir. Sûfîlerin bu üç dereceden de beklentileri farklıdır. İlme’l-yakîn ile dünyevî ilimleri, ayne’l-yakîn ile dünyadan ayrılma vaktinde can çekişme hâline dair olan ilimleri, hakke’l-yakîn ile de cennetteki ilimleri öğrenmeyi amaçlamaktadırlar (Komisyon, 2006: 449).

Alevî ve Bektaşî şiirinde yukarıda bahsedilen “ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakke’l-yakîn” terimleri/kavramları genellikle bir arada kullanılır. İlme’l-yakîn bilgisi ayne’l-yakînin, ayne’l-yakîn bilgisi de hakke’l-yakînin kapısını aralar. İnsan-ı kâmil olmak bu üç dereceye vâkıf olmaktan geçer:

Ol hakikat manzar-ı cûd u kerem **hakke’l-yakîn**
 Hânedân-ı ehl-i beyt oldur imâmü’l-muttakîn
 Ol ‘ulûm u hâde-i envâr-ı **Hak ‘ayne’l-yakîn**

Bâr-gâh-ı zü'l-kerem feyyâzı cümle şâh-ı dîn
 Cilve-gâh-ı fazl-ı Hak feyz-i celî mîr-i livâ
 Şehsüvâr-ı şâh-ı dîn ser-çeşme-i fahr-ı fenâ
 (Behrî Divanı, Mûs. 41/7).

‘İlme’l-yakîn bildün ise **hakke’l-yakîn** irmek dile
 ‘Ayne’l-yakîn gördük ‘ayân ref’ eyledük inkârumuz
 (İrşâdî Divanı, G. 28/3).

Eger ‘ilme’l-yakînde ireyüm dirsen bu esrârı
 Görüp **hakke’l-yakîn** ol gel çü îmân olmak istersen
 (İrşâdî Divanı, G. 41/4).

Hallâc-ı Mansûr

Asıl adı Ebû'l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansûr el-Beyzâvî'dir. Lakabı ise pamuk atan manasına gelen Hallâc'tır (TDEKTA, 2004: 204). Abbasî halifesi Muktedir zamanında şeriate uymayan sözleri nedeniyle vezir Ebû Hâmid'in emriyle cezalandırılmıştır. Özellikle *Ene'l-Hak* (Bek Hakk'ım) sözünden dolayı kamçı cezasına çarptırılmış; elleri, ayakları, başı kesilerek gövdesi darağacına asılmış ve vücudu yakıldıktan sonra Dicle nehrine atılmıştır (Kurnaz, 2007: 266).

Hallâc-ı Mansûr'a birçok menkıbede yer verilmiştir. Bunlardan birinde “Hallâc-ı Mansûr idam edileceği gece 500 rekat namaz kılar. İdama götürülürken minarede ezan okuyan kişiyi görür ve ona “Utanmaz, yalancı!. İn oradan aşağıya!” der. Çevresindeki herkes tevbe etmesini isterken, o “Eğer bu müezzin ta yürekten bir kere Allâhuekber deseydi o minare ayağının altında erirdi” der ve bir kayanın üzerine çıkarak bir kez “Allâhuekber” dedikten sonra kaya ayağının altında su gibi erir. Bir diğer menkıbe ise elleri kesilen Hallâc-ı Mansûr'un ellerinden akan kanın yerde Kelime-i Tevhid'i yazmasıyla ilgilidir. Hallâc idam edildiğinde ellerinden akan kanlar hiç dinmez, Dicle nehrine kadar akar. Dicle nehri ne karıştıktan sonra ise nehir, Kelime-i Tevhid'i söyleyerek taşar

ve etraftaki bitkilere kadar ulaşır. Bitkiler de Kelime-i Tevhid'i söylemeye başlar. Bunu durduramayan halk nihayet Mansûr'un bir beytinden hareketle bu duruma bir çözüm düşünüp yaktıkları cesedini Dicle nehrine savururlar. Böylelikle her şey normale döner (Pala, 2010: 186). Halk arasında büyük etkiler bırakan şahsiyetler hakkında çeşitli rivayetlerin ortaya atılması gayet doğaldır. Mansûr hakkında ortaya atılan bu hikâyeler her ne kadar onu münkir olarak nitelendirenler tarafından farklı yorumlara açık olsa da onun tasavvufî düşüncesini ilahlık olarak değil de her şeyde Allah'tan bir parçanın olduğu fikrini savunan vahdet-i vücûd felsefesinin savunucusu olarak görmek gerekmektedir.

Klâsik Türk edebiyatı şairleri, Hallâc-ı Mansûr'un Allah'a ulaşma çabasını sevgiliye ulaşma çabası içerisinde olan âşıkla ilişkilendirirler. Hatta bununla ilgili Hallâc-ı Mansûr'un zikredildiği beyitlerde çeşitli benzetmelere de rastlanmaktadır. Klâsik Türk şiirinde sevgilinin saçını genellikle Mansûr'un asılı kaldığı darağacıdır. Âşık da o ağaçta canını veren Mansûr'un kendisidir. Sevgilinin saçına asılı kalan âşık kimi zaman kendisini miraca yükselmiş olarak kabul etmekte kimi zaman ise bu yolda şehit düşmüş görmektedir.

Mecnûnı Leylî görse beşâret olur ana

Mansûr'a yâr zikri ile dâr hoş gelür

(Ahmedî Divanı, G. 256/3).

Her ki **Mansûr** gibi zülfüne ber-dâr oldu

Şühedâ hayline mahşerde 'alem-dâr olsun

(Âşık Çelebi Divanı, G. 68/2).

Çekse dâr-ı zülfüne dildâr dil düzdin n'ola

Âhir asılmak anun **Mansûr-veş** mi'râcıdur

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1892/4).

Helâk olmuş durur el uzadanlar mâr-ı zülfüne

Niçe **Mansûr** asılmışdur sebebsüz dâr-ı zülfüne

Miyân-beste niçe zühd ehli var zünnâr-ı zülfine
 Kayurmaz ey gönül bend oldun ise târ-ı zülfine
 Sinuk diller hezârân bağıdır her bir şikenlerde
 (Emrî Divanı, Tah. 2/5).

Hallâc-ı Mansûr, Alevî ve Bektaşî inancında da tıpkı klâsik Türk şiirinde olduğu gibi Hak yolunda şehit düşmüş bir karakter olarak anılır. Hem klâsik Türk edebiyatı şairleri hem de Alevî ve Bektaşî geleneği içerisinde yetişmiş şairler Hallâc-ı Mansûr'u bir münkir olarak görmezler. Aksine onu gâyesi uğrunda canını vermiş aşk şehidi olarak tasvir ederler.

Mansûr olmak, aşk meydanında canından vazgeçmekle mümkündür. Alevî ve Bektaşî şairler, gerçek sûfi olmayanların Mansûr'un söylemek istediklerini anlayamadıklarını, kendilerinin ise Mansûr gibi çeşitli zorluklara katlandıklarını dile getirirler:

Meydân-ı 'aşk içinde kim cân terk ider **Mansûr** olur
 Gönlüm Ene'l-Hak dir ise zülfünde ber-dâr eyleyem
 (Nesimî Divanı, G. 285/4).

Dil-i Mansûr'da Hak'dur ki Ene'l-Hak söyler
 Velî idrâk idemez sûfi-i bî-hûde-kıyâs
 (Arşî Divanı, G. 129/4).

'Âlem-i münîre gör **Mansûr-veş** dâr olmuşuz
 Fırka-i Nâcî olup bir nutk ile var olmuşuz
 Geymişüz fahr-ı fenâ hâlimüze yâr olmuşuz
 Hamdüli'llâh bende-i evlâd-ı Haydâr olmuşuz
 (Vîrânî Divanı, Mur. 87/2).

Hâricî, Havâric

Hâricî kelimesi, çıkmak, çıkarmak, birini öldürmek için ortaya çıkmak, borcunu ödemek, ilimde mütehassis olmak, isyan etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Demircan, 2015: 29).

Sıffın savaşı esnasında hakem tayinine karşı çıkararak Hz. Alî'ye isyan edenlerden her birine de Hâricî adı verilir (Ayverdi, 2005: 1186). “Hâricîler adıyla anılan bu grubun doğuşunun tamamen hakem olayına bağlanması isabetli gibi görünürse de, tahkimden çok önce Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında meydana gelen sosyal karışıklıklar sebebiyle Müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı fikir ve davranışlar göz önüne alındığı zaman, Hâricîliğin hakem olayı üzerine birden bire çıkmış bir grup olmadığını ileri süren görüşler de söz konusudur” (Gökbel, 2019: 369).

Bektaşilikte tarikata girecek olanlara da hâricî denilir (Hançerlioğlu, 1984: 41). Ancak hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde hâricî terimi/kavramı bu anlamıyla kullanılmamıştır. Hâricîler, şiirlerde genellikle Hz. Alî ve ailesine karşı olan durumları dolayısıyla olumsuz sıfatlarla birlikte anılmıştır.

Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Edirneli Nazmî (ö. 1585-86), Hâricîleri Râfizîlerle aynı kefeye koyup, bu iki zümreyi şer zümresi olarak değerlendirir. Caferî Baba (ö. ?) ise ilahi sırrın lanetlenmiş olan Hâricîlere bildirilmediğini bu sebeple de Hz. Alî'nin hakikatini Hâricîlerin anlayamayacağını söyler:

Resûle ümmet olanlar severler çâr-yârı hep
Velîkin Râfizî vü **Hâricî**'dür zümre-i eşrâr
(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1550/4).

Her **Hâricî** ne bile 'Alî'nün hakikatün
Dîv-i la'îne sırr-ı İlâhî 'ayân degül
(Caferî Divanı, K. 34/4).

Hâricîler ehl-i beyti zul ile itdi esîr
Dökse kan her dem revâdur çeşm-i giryânım Hüseyin
(Hâmî Divanı, G. 215/3).

Kâtil-i nefis-i Hüseyin olup Hudâ-cûyam diyen
Hâricî cumhûrünün sa'y ile ikdâmına yuf
(Arşî Divanı, G. 150/3).

Helâl ve Harâm

Sözlükte “masdar olarak mübah, câiz ve serbest olmak, ruhsat vermek, haremde veya ihramdan çıkmak anlamlarına gelen “helâl” kelimesi isim olarak haramın karşıtıdır” (Demirci, 1998: 173). Şairler genellikle helâl ve harâm terimini/kavramını bir arada kullanırlar.

Klâsik Türk şiirinde sevgilinin güzelliğini âşığından saklaması harâm oluşu dolayısıyladır. Ahmed Paşa (ö. 1496-97)’nın bir şiirinde âşığın kanını sevgilinin uğruna dökmesi helâl terimiyle/kavramıyla ilişkilendirilmiştir:

Âyet-i hüsnüle sen vaslın **harâm** itdün bana
Ben harâmî çeşmine kanum **helâl** itmek neden
(Ahmed Paşa Divanı, G. 233/2).

Getür ey pîr-i mugân câm-ı safâ-encâmı
Bize ansız nice gündür ki safâ oldu **harâm**
(Nev’izâde Atâyî Divanı, G. 144/2).

Alevî ve Bektaşî kültüründe Muharrem ayı Kerbelâ hadisesinin yaşandığı aydır. Bu ay için “mâtem-i Muharrem” ve “Muharremü'l-Harâm” ifadeleri de kullanılır. Bu sebeple bu ayda yapılan eğlenceler harâm olarak nitelendirilir. Azbî (ö. 1747)’nin aşağıdaki terkîb-bendinde ve Fennî (ö. 1888)’nin gazelinden alınan beyitlerde bu duruma dikkat çekilmiştir:

Bu eyyâm özge eyyâm işbu mâtem pür şer ü şûrdur
Bu eyyâm içre hürremlik **harâm** oldu Muharremdür
Bu demde âh ü efgân eyleyüp kan dökmeven nâdân
Ki kurb-ı Hazret-i Hak’dan nebîden velîden dûrdur
Bu dem erbâb-ı tahkîkun yakar bagrın döker kanın
Anınçün miskîn ü mazlûm olanun kalbi meksûrdur

Gazâ vaktinde seyrân eyleyen etfâle ta'n itme
 Kinâyetden galatdur bu yirün dûzâhda rnestûrdur
 Güm itdüm cismini şânına şâhun bâkîdür rahmet
 Bu dem vakt-i ganîmetdür bişer yirde 'aşûredür
 Vücûdun çâk çâk olsun gözün kan döksün ey abdâl
 Libâs-ı 'âriyetdür câna cismün terki rnezkûrdur
 Bu mâtemde dögün taşlarla efgân eyle ey 'Azbî
 Bu demde dîde giryân sîne püryân eyle ey 'Azbî
 (Azbî Divanı, Tb. 55/4).

Geldi ol mâh-ı Muharrem 'âşıkân aglar bugün
 Karalar geyer zemîn ü âsumân aglar bugün
 'Ayş u 'işret mü'nine gülmek **harâm** oldu **harâm**
 Mülhak-ı âl-i 'abâ durmaz hemân aglar bugün
 (Fennî Divanı, G. 121/1-2).

Hel Etâ

Kur'an'da İnsân suresinde geçmekte olup "Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelmiştir" ayetinin kısaltılmış biçimidir (İnsân, 1). Alevî ve Bektaşî şairler *hel etâ* teriminin/kavramının geçtiği beyitlerde Hz. Ali'nin özelliklerinden de bahsederler. Bunda muhtemelen İnsân suresinde geçen ahiret hayatı ile ilgili meseleler ve takvâ sahibi kimselerin cennette kavuşacakları çeşitli nimetler etkili olmuştur:

Ol Esedu'llâh-ı gâlib hüsrev-i her dü-cihân
 Kim anun şânında Hak'dan nâzil oldu **Hel etâ**
 (Misâlî Divanı, K. 2/15).

Geldi şâhun hakkında Hak'dan kelâm-ı **Hel etâ**
 Vâris-i nûr-ı nebîdür uş hadîs-i Mustafâ

Ger dilersen olmayasın andan bir dem cüdâ

Vird idüp söyle dilünde *lâ fetâ illâ 'Alî*

(Vîrânî Divanı, Mur. 85/5).

Tırâz-ı minber-i 'izz-i hilâfet hâdî-i millet

'Ulüvv-i şânı izhâr **Hel etâ** Hak'dan bir âyetdür

(Mustafâ Refîk Divanı, K. 2/15).

Ol şehinşâh-ı velâyet pîşvâ-yı rûy-ı 'arz

Şîr-i Merdân-ı Hudâ'dur *lâ-fetâ* vü **Hel etâ**

(Behrî Divanı, K. 3/3).

Men ne haddim vasfedem Allâh medh edermiş seni

Hel etâ şânunda münzel ey Veliyy-i pür-himem

(Hilmî Dedebaba Divanı, G. 144/2).

Hırka, Aba, Nemed, Abâ-pûş, Hırka-pûş, Kabâ-pûş

Dervişlerin üzerlerine giydikleri, “biçimi ve rengi mensup oldukları tarikata göre değişen, kollu, yakasız, pamuklu” giyecektir (Ayverdi, 2005: 1260). Merâsimle bir kimse dervişliğe kabul edilirken hırka giydirilir. Kişi bu sayede dervişliğe intisap eder. Şeyh tarafından giydirilen bu hırka, o şeyhe bağlılığın da bir nişanesidir. Hırka giydirilen derviş artık dünya nimetlerinden elini eteğini çekmiş, aslında hırka-i tecrîdi giymiştir (Pala, 2010: 204).

Hırkaya şekillerine göre “abâ”, “kisâ”, “fûta”, “hulle”, “bürde ferecî”, “bürde tennûre”, “delk-i Haydariyye” gibi isimler verilmiştir. Hırkanın genellikle mavi olması tercih edilir ve bu rengin çok kullanılması sebebiyle sûfî ve dervişlere “ezrak-pûş” denildiği gibi tasavvufta da “ezrak-pûşî” tabiri kullanılmıştır (Uludağ, 1998: 373). Burada hırkanın renginin mavi olarak tercih edilmesi muhtemelen mavi rengine yüklenen anlamlarla alakalıdır. Mavi renk “dirilik/diriliş”, “canlılık”, “hareket”, “türeyiş”, “sonsuzluk”, “ululuk/yücelik”, “erdem”, “yenilenme”, “süreklilik”, “koruyuculuk”, “emniyet” ve “huzur” gibi kavramları çağrıştırır

(Durbilmez, 2017: 72). Dervişlerin mavi rengi tercih etmesi de bir nevi onların hem ululuk/yücelik hem de müridleri üzerindeki koruyuculuk vasıflarını göstermesiyle yakından ilgilidir. Alevî ve Bektaşî yazınında hırka ile ilgili olarak “hırka altında sultan”, “hırka-i fakr”, “hırka-i Alî”, “hırka-i irâdet”, “hırka-i teberrük” gibi kullanımlar da görülmektedir.

Hırka, mürşidle müridi arasındaki manevî bağı simgeler, dünya nimetlerinden ve nefsinden sıyrılıp kurtulmayı temsil eder. Pir emaneti olarak algılandığı için kutsaldır ve içi sırlarla doludur. Bu nedenle hırkaya büyük bir saygı ve sevgi göstermek gerekir. Hırkanın tamamlayıcı parçaları, “tennûre” ve “Haydariyye”dir (Gökbel, 2019: 384).

Klâsik Türk şiirinde şairler, sevgilinin saçının hayâlini bile bir müridlik alâmeti olarak görürler ve kendilerini bu hayâlin peşindeki gönül mürşidi sayarlar. Ahmed Paşa (ö. 1496- 97)’nın bir şiirinde ise derviş kişinin bir hırka ve bir lokma yiyecekle bile yetineceği dile getirilir. Şeyhülislâm Yahyâ (ö. 1644) ise cübbe ve sarığın insana keramet vermeyeceğini, gönül sıkıntısını hırka ve taç giyip dervişlik yaparak giderileceğini söyler:

Dil mürşidine hayâl-i zülfün

Hem **hırka** vü hem asâdur ey dost

(Ahmed Paşa Divanı, G. 19/4).

Dil zülf-i siyâhında gam yemege kâni’dür

Dervîşe hemân besdür bir lokma ve bir **hırka**

(Ahmed Paşa Divanı, Müf. 4).

Hırka vü tâc ile zâhid kerem it sıkleti ko

Âdeme cübbe vü destâr kerâmet mi virür

(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 107/5).

Ben ol abdâlam ki oldum mahrem-i esrâr-ı ‘aşk

Tekye-i gamda ‘abâ-pûş olmayan bilmez beni

(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 446/3).

Bu rüyâdan **hırka** sıklet virmiş ey zâhid sana

Câme tebdîl ile gel terk-i rüyâ it sen dahı

(Şeyhî Divanı, G. 158/4).

Alevî ve Bektaşî şiiirinde ise hırka giymenin sorumluluğu genellikle dile getirilen konulardandır. Hırka giyen herkesin doğru yolda olacağına inanılmamalı, asıl dervişliğin gönül temizliği ile olacağı bilinmelidir:

Hak **hırkaya** ey sûfî bakmaz içini artı

Gir âlem-i tevhîde çık **hırka** hicâbından

(Nesîmî Divanı, G. 321/9).

İbtizâli ne belâ mansıb-ı dehr-i dünün

Egnüme **hırka** geyüp ‘âleme sultân olayın

(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 325/2).

Gey melâmet **hırkasını** ‘âr u nâmûs kalmasın

Mâsivâdan kalbünü pâk eyle turma ‘âcilâ

(Kadîmî Divanı, G. 50/2).

Her ‘abâ **hırka** geyen dervîş degildür hâliyâ

Gel harâbât ehline kim nûr-ı ‘irfân andadur

(Kadîmî Divanı, G. 78/2).

H. Alî, Esedu’llâh, Haydar-ı kerrâr, Şâh-ı Merdân, Murtazâ, Şîr-i Yezdân

H. Muhammed’in damadı ve amcası Ebû Tâlib’in oğludur. Dört halifeden biri olup ilk iman edenlerdendir. Savaşlarda göstermiş olduğu kahramanlıklardan dolayı kendisine Allah’ın arslanı manasına gelen “Esedu’llâh” lakabı verilmiştir. Eserlerde, genellikle Esedu’llâh lakabından başka “Haydar”, “Haydar-ı Kerrâr”, “şîr-i Yezdân”, “şâh-ı merdân”, şâh-ı velâyet”, “imâm-ı

pişvâ”, “fâtih-i Hayber”, “vasiyy-i nebî” gibi isimlerle zikredilir. Göstermiş olduğu kahramanlıklar neticesinde halk anlatılarında da bir destan kahramanı gibi tasvir edilmiş olup çeşitli tarikatlar arasında rehber olarak kabul görmüştür.

Alevî ve Bektaşî edebiyatının merkezî terimlerinden/kavramlarından olan Hz. Alî, bazı Şîî kaynaklarca tanrılık ve ulûhiyet kisvesi altında değerlendirilmiştir. Alevîliğin ve Bektaşîliğin yazılı kaynaklarında açıkça Hz. Alî’ye nispet edilen bir tanrılıktan bahsedilemez. Sadece Buyruk metinlerinde Hz. Muhammed’in miraca çıktığı gece orada Hz. Alî ile görüşmesi meselesinde bu durum söz konusudur. Aslında bu metinlerde de tanrılık iddiasında bulunulmaz. Hz. Alî’ye ulûhiyet yükleyenler genellikle Alevî ve Bektaşî şairler olmuştur. Özellikle de Hurûfî etkiyle şiirlerini meydana getiren şairlerde görülen bu durum bir ilahlık iddiası biçiminde değil vahdet-i vücûd felsefesi ekseninde değerlendirilmelidir (Gökbel, 2019: 57-58).

Klâsik Türk edebiyatı şairleri Hz. Alî ve kahramanlıklarına birçok manzumede yer vermiş, ona methiyeler düzmüşlerdir. Bu manzumelerdeki konular genellikle; Hz. Alî’nin ilmin kapısı oluşu, Kevser ırmağının sâkîsi oluşu, Allah’ın arslanı olarak kabul görmesi, Hayber Kalesi kahramanı oluşu, güç ve kuvvetin sembolü olması gibi birbirinden farklı özellikleri hakkındadır. Hatta kimi manzumelerde Hz. Alî, ejderhalarla savaştan bir figür olarak zikredilmektedir. Şairler, genellikle kendilerine cesaret timsali olarak Hz. Alî’yi örnek alırlar ve kendilerini şiir ikliminin Haydar-ı Kerrâr’ı olarak nitelendirirler:

Nîyâm-ı bâtınından Zü’l-fikârın âşikâr eyle
 Doİup hurşîd-veş deycûr-ı küfrü târumâr eyle
 Yine **Haydar**lığın isbât idüp bir kâr-zâr eyle
 Bozulmuş çâresiz ‘askerlere lutfun hisâr eyle
 Bizi pür-zahm iden nefsi habîsi zahm-dâr eyle
 İnâyet vaktidür bir tesliyyet himmet nisâr eyle

Yetiş ey seyf-i meslûl-i tarîkat şîr-i yezdânî
 Erenler pîşvâsı Hazret-i Sultân Dîvânî
 (Şeyh Gâlib Divanı, Tc. 3/2).

Hayder-i Kerrâr'ıyam meydân-ı nazmun Bâkıyâ
 Nevk-i hâme Zü'l-fikâr u tab' Döldül'dür bana
 (Bâkî Divanı, G. 12/5).

Alevî ve Bektaşî şairler şiirlerinde Hz. Ali'nin kahramanlıklarının yanı sıra onu bir sultan olarak görmüşler ve ona köle ya da yoldaş olmak istemişlerdir. Bu isteklerini ise kendilerini Hz. Ali'nin hizmetkârlarından Kamber'in yerine koyarak göstermişlerdir:

Kamber'ündür bu Yetîm üftâde olsun behre-mend
 Bâb-ı lutfundan senün ey **Haydar-ı Kerrâr**-ı fenn
 (Yetîmî Divanı, G. 157/5).

Hâce-i Kamber Esedu'llâh'dur
 Hayder ü safder Esedu'llâh'dur
 Piş-rev-i Cennet ü Rıdvân hem
 Sâkî-i Kevser Esedu'llâh'dur
 Şâh-ı cihân hâlik-i her dîv-i der
 Kâtil-i 'Anter Esedu'llâh'dur
 Menba'-ı cûd u kerem ü ma'rifet
 Nûr-ı peygamber Esedu'llâh'dur
 Server-i dîn kâdî-i rûz-ı cezâ
 Müftî-i mahşer Esedu'llâh'dur
 'Îlme çü şehr oldı habîb-i Hudâ
 Bil kim ana der Esedu'llâh'dur
 Nûr-ı Hudâ çeşm-i çerâg-ı cihân
 Şems-i münevver Esedu'llâh'dur

Dinle bu remzi ki beyân eylerem
 Cân kulagın aç ki sana söylerem
 ‘Ayn-ı ‘Alî ibni Ebî Tâlibest
 K’ez heme merdân-ı Hudâ gâlibest
 (Caferî Baba Divanı, Tc. 13/3).

Hız. Muhammed’in Vedâ haccı dönüşü Gadîr-i Hûm’da Hız. Alî’yi işaret ederek “Ben kimin mevlâsı isem Alî de onun mevlâsıdır. Allah’ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!” (Fığlalı, 1996b: 279) sözleri Şîi inancına mensup kişilerce farklı yorumlanmış ve Hız. Alî’nin imametinin meşrulaştırılmasına zemin hazırlanmıştır. Hız. Alî’ye olan bu bağlılık tarihî süreç içerisinde Şîiliğin Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye-İsnâaşeriyye, İsmâiliyye, Sebeiiyye ve Gâliyye gibi çeşitli kollara ayrılmasını sağlamıştır (Öz, 2010: 111-114). Şîiliğin aşırı kollarından Sebeiiyye ve Gâliyye Hız. Alî’yi ilahlaştırma eğiliminde bir düşünce sistemini benimser (Fığlalı, 1988:133). Bazı Alevî ve Bektaşî şairlerin şiirlerinde de bu akımların kırıntılarına rastlamak mümkündür:

‘Alî’dür evvel ü âhir ‘Alî’dür bâtın u zâhir
 ‘Alî’dür dîn ile îmân ‘Alî’dür nûr-ı dırahşân
 ‘Alî’dür hükm iden kevine ‘Alî’dür Allâhu ekber
 ‘Alî’dür vahy-i resûl ‘Alî’dür rahmet-i Rahmân
 ‘Alî’dür sâhib-i Kevser ‘Alî’dür fâtiğ-i Hayber
 ‘Alî’dür derdlere dermân ‘Alî’dür cümleye sultân
 ‘Alî’dür gösteren sûret nice yüz bin sıfât ile
 ‘Alî’dür bu Kadîmî’nün gıdâsın eyledi îmân
 (Kadîmî Divanı, N. 25/4).

Ey Misâli kible-gâh u secde-gâhum Şâh’dur
 Kim Hakikat Ka’be oldur vechi vechu’llâhdur

Evliyâdandur şu kim bu nükteden âgâhdur

Evvel ü âhir ‘Alî’dür zâhir ü bâtın ‘Alî

(Misâlî Divanı, Mur. 15/11).

Hz. Hasan, Şepper, Şibr ve Hz. Hüseyin, Şübeyr, Şeppîr

Hz. Hasan, Hz. Muhammed’in torunu, Hz. Alî ile Hz. Fâtımâ’nın en büyük oğludur. Hicretin 3. Yılında Medîne’de doğmuştur. Hasan adını Hz. Muhammed vermiştir. Lakabı “Müctebâ”dır. Hz. Muhammed’e benzediği için kaynaklarda Hz. Ebû Bekir’in onu “Ey nebîye benzeyen, Alî’ye benzemeyen” diye sevdiği ve “Hz. Alî’nin de buna tebessüm ettiği” belirtilir (Fığlalı, 1997: 282). On iki imamdan ikincisi olup, Hz. Muhammed tarafından cennet gençlerinin seyyidi unvanı verilmiştir. Muâviye kendisinden sonra Hz. Hasan’ı halife yapacağını duyurunca, Muâviye’nin oğlu Yezîd Şam’dan Medîne’ye zehir göndermiş ve Hz. Hasan’ın eşini kandırarak Hz. Hasan’ı zehirletmiştir (Zavotçu, 2006: 213). Çocuklarına ve soyuna “şerîf” denilir.

Hz. Hüseyin ise Hz. Hasan’ın küçük kardeşidir. Hicretin 4. yılında Medîne’de doğmuştur. Kerbelâ şehidi olması dolayısıyla “şehid” lakabıyla bilinir. Hz. Hüseyin de ağabeyi Hasan gibi ilk iki halife döneminde cereyan eden önemli olaylarda fiilen yer almamıştır. Babasının halifeliği sırasında Hz. Hüseyin Kûfe’ye giderek onun bütün seferlerine katılmış; şehadetinden sonra da yine onun vasiyetine uyarak ağabeyine itaat etmiştir. Rey valiliğine getirilen Ömer b. Sa’d b. Ebû Vakkâs ile yaptığı savaşta Sinân b. Enes en-Nehâî tarafından öldürülmüştür (Fığlalı, 1998: 518; Zavotçu, 2006: 234).

Hz. Hasan için “Şepper”, “Şibr”, Hz. Hüseyin için ise “Şeppîr” ve “Şübeyr” isimleri de sıklıkla kullanılır. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e Süryanice olan bu isimleri Hz. Muhammed vermiştir (Gökbel, 2019: 830). Hz. Mûsâ’nın kardeşi Hz. Hârûn’un çocuklarından birisinin adı Şibr, diğeri ise Şibbîr’dir (Kaleli, 1996: 238;

Sarı, 2016: 157). Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ'ya yardımcı tayin edildiği Kur'an'da açıkça belirtilmektedir (Furkân, 35; Tâhâ, 29-32; Kasâs, 34; Şuarâ, 13; Mü'minûn, 45; Meryem, 53; Yûnus, 75; A'râf, 142;). Hz. Muhammed'in Gadîr-i Hûm'da Hz. Alî'yi işaret ettiği ve "Sekaleyn hadisi" olarak da bilinen "Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve ehl-i beytimi. Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz" sözlerinden sonra Hz. Alî'yi sağ tarafına alıp, elini tutup kaldırarak şöyle demiştir: "Ben kimin mevlâsı isem Alî de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!" (Fığlalı, 1996a: 279) ifadesi Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn arasındaki ilişkiyle benzerlik arz etmektedir. Özellikle de peygambere yardımcı olma görevini üstlenen Hz. Hârûn'un çocuklarının isimleriyle yine bir başka peygambere yardımcı olan Hz. Alî'nin çocuklarının isimlerinin ortaklığı dikkat çekicidir. Anlatılardaki bu benzerlik ya velâyetin meşrulaştırılması ya da Hz. Alî ve ailesinin yüceltilmesi çabasından dolayıdır.

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, klâsik Türk şiirinde daha çok toplumda derin izler bırakan Kerbelâ hadisesiyle birlikte anılır. Hz. Hasan gülün üzerindeki jâleye, Hz. Hüseyin ise açılmamış bir güle benzetilir:

Nice âsâr olur andan hüveydâ

Mu'înidür anun **Şeppîr** ü **Şepper**

(Şeyh Gâlib Divanı, Tar. 38/6).

Göz göre kıydı **Hasan** birle **Hüseyin**'e nâ-hak

Hakk'a pes ne yüz ile varısar âl-i Mervân

(Edirneli Nazmî Divanı, K. 8/93).

Hasan'dur ol güle jâle **Hüseyin** ana gonçe

Ki oldı revnak-ı bâğ anlarunla efzûn-ter

(Âşık Çelebi Divanı, K. 14/81).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in daha çok güneşe ve aya benzetildiği görülmüştür. Aynı zamanda müridlerin yol göstericisi olarak da şiirlerde yer verilirler:

Tulû' itdi cebînün mâhı tâ gîsû-yı **Şepper**'den
Ser-â-ser zerre-i 'âlem dem urdı mihr-i hâverden
(Misâlî Divanı, G. 484/1).

Cân u dil râh-ı mahabbetde kemer-beste olup
Şepper ü Şeppîr iki envâra döndürmüş yüzün
(Misâlî Divanı, G. 479/3).

Hüseyin ile **Hasan** nûr-ı dü-çeşm-i Ahmed-i Muhtâr
Biri mehdür biri hurşîd biri Şeppîr biri Şepper
(Caferî Baba Divanı, K. 44/18).

Hızır

Kur'an'da Hz. Mûsâ döneminde yaşadığı, Allah tarafından kendisine ilahi bilgilerin öğretildiği (Kehf, 59-81), âb-ı hayâtı içip ölümsüzlüğe kavuştuğuna inanılan kişidir. Halk arasından peygamber ve veli olduğu inancı hâkimdir. Mutasavvıflar ise onu gizli ilimleri bilen bir veli olarak değerlendirir. Hz. Hızır'ın İlyâs peygambere verilen bir lakap olduğunu söyleyenler de vardır. Anlatılarda genellikle Hz. Mûsâ, Hz. Nûh ve İskender-i Zülkarneyn'le birlikte yer alır ve Hz. Nûh'un Hz. Hızır'ın ömrünün uzun olması yönünde dua ettiği ileri sürülmektedir (Pala, 2010: 204). Hz. Hızır'la ilgili bir diğer hikâye Hz. İlyâs ve İskender-i Zülkarneyn'le birlikte âb-ı hayâtı aramaları hakkındadır. Hikâyeye göre "Hz. Hızır ve Hz. İlyâs İskender'in maiyetinde bulunup ona kılavuzluk ederler. Üçü birlikte âb-ı hayâtı aramak için zulmât ülkesine doğru yola koyulurlar. Başlarından geçen çeşitli hadiselerden sonra sonra Hızır ile İlyâs bir su kenarında oturup yanlarında getirdikleri balıkları yerler. Hızır'ın elinden bir damla su ölü balığın üzerine damlar ve balık o anda canlanır. Bu olaydan

sonra aradıkları âb-ı hayâtın bu su olduğunu sezerler ve İlyâs'la birlikte o sudan içerler. Daha sonra İskender-i Zülkarneyn'e haber vermek için oradan ayrılırlar. Ancak âb-ı hayâtın kaynağını tekrar bulamazlar". Ölümsüzlüğe kavuşan Hızır ve İlyâs Allah'ın emriyle dünyada sıkıntıya düşenlere yardım etme görevini üstlenirler. Hızır ve İlyâs senede bir gün buluşurlar ve hacca giderler. Onların bu buluşma günü her yıl mayıs ayının altıncı günüdür ve "Hıdrellez" olarak bilinir.

Alevî ve Bektaşî kültüründe kutsal bir kişi olarak kabul edilen Hızır, Ricâlü'l-Gayb'dandır ve hâlâ yaşadığına inanılmaktadır. Alevîlikte "Hızır-İlyâs Kurbanı" vardır ve mayıs ayının altıncı günü yapılan törenle kurban tığlanır. Ayrıca, "Hızır orucu" ve "Hızır postu" da Alevî ve Bektaşî kültüründe geçen terimlerden-dir/kavramlardandır (Gökbel, 2019: 386).

Hızır, klâsik Türk şiirinde daha çok âb-ı hayât, İskender-i Zülkarneyn, zulumât ülkesi ve Hz. Mûsâ ile birlikte sıkça anılır. Bazı gazellerde sevgilinin birçok özelliği Hızır'ı andırırken bazı-larında ise âşık âb-ı hayâtı sevgilinin dudaklarında arayan Hızır'a benzetilir. Sevgilinin bulunduğu yer zulumât ülkesi iken onun dudakları ise âb-ı hayâtın kaynağıdır. Yine aynı şekilde sevgilinin ayva tüyleri Hızır olarak değerlendirilir. Hatta şairler sevgilinin ayva tüyleri için "Hızır-hat" tabirini kullanırlar:

Kaldı zulmetde saçun hattun kenâr itdi lîk
Çekdi İskender emek **Hızır**'a nasîb oldı yimek
(Âşık Çelebi Divanı, G. 22/7).

Hızır'dur hattun saçun zulmet lebün âb-ı hayât
Hem-dem olan sana ol vech ile görür mi memât
(Edirneli Nazmî Divanı, G. 929/1).

Bu 'aşk vird-i İlâhî'dür gidenün **Hızır** emrindedür
Bu 'aşk berk yapış zinhâr kalma dünyâya 'ukbâya
(Eşrefoğlu Rûmî Divanı, G. 119/8).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de Hz. Hızır'la ilgili tıpkı klâsik Türk şiirinde olduğu gibi birçok benzetme unsuruna rastlanır. Behrî (ö. ?) bir gazelinde Hz. Hızır'ın sıkıntıları gidermekle olan yükümlülüğüne dikkat çeker ve Bektaşîleri Hızır olarak değerlendirir. Vîrânî (ö. ?) ise âb-ı hayâta ulaşmak için Hızır makamına erişmek istediğini, bu isteğinin sonucunda ise âb-ı hayâtın kaynağının Hz. Alî olduğunu gördüğünü söyler. Fennî (ö. 1888) ise Fırka- i Nâcî ile Bektaşîleri kasteder ve onların âb-ı hayâtı Hızır elinden içtiklerini belirtir:

Olardur **Hızır**'ı zulmetden necâta ırgüren perver
Bular cân zahmına merhem dü-çeşme tûtüyâ oldu
(Behrî Divanı, K. 1/40).

Hem **Hızır**'a irüp istedüm uş âb-ı hayâtı
Gördüm o sâ'at çeşme-i hayvân 'Alî geldi
(Vîrânî Divanı, G. 15/9).

Hızır elinden 'aşk ile âb-ı hayâtı nûş idüp
İçdiler uş çeşme-i hayvânını dervîşler
(Vîrânî Divanı, G. 98/7).

Gözle kendin hüsnüne âyîne düşdi şeş-cihet
Kalmadı zevk-i nihân feth oldu cümle müşkilât
Yetmiş iki firkadur kün 'arsasın kaldı memât
Fırka-i Nâcî'denüz biz bulmuşuz gamdan necât
Mest-i 'aşkız **Hızır** elinden işmişiz âb-ı hayât
(Fennî Divanı, Tah. 29/1).

Hz. İlyâs

Hz. İlyâs, Hârûn peygamberin oğlu olup İsrailoğullarına gönderilmiştir. Kavmi "Ba'l" adındaki bir puta tapmaktadır. İlyâs peygamberin sözlerine inanmayan halkı Allah tarafından açlık ve kıtlıkla cezalandırılmıştır (Pala, 2010: 230-231; Zavotçu, 2006:

247). Hz. İlyâs'la ilgili anlatılar genellikle Hz. Hızır, İskender-i Zülkarneyn ve âb-ı hayât macerası etrafında şekillenmiştir. Klâsik Türk şiirinde daha çok Hızır'ın denizde İlyâs'ın ise karada sıkıntıya düşen insanlara yardımcı olma görevleri üzerinde durulur. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86), gönül mülküne sefer eyleyenlerin kuruda ve yaşta yardımcılarının Hızır ve İlyâs olacağını söyler. Şeyhülislâm Yahyâ (ö. 1644) ise denizin ve karanın gözetleyicisinin Hızır ve İlyâs olduğunu belirtir:

Sefer eylersen eger dîde vü dil milketine
Kuruda yaşda sana yâr ola Hızır u İlyâs
(Edirneli Nazmî Divanı, G. 2763/2).

Sirişkümle ten-i hâkûme 'aşkunda zarâr gelmez
Mahabbet Hızır u İlyâs'ı ki dâ'im bahr u ber gözler
(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 121/5).

Alevî ve Bektaşî şairlerinden Caferî Baba (ö. ?), âb-ı hayâta ulaşmanın yolunun tâlib olmakla elde edileceğini söyler ve Hızır ve İlyâs'ın bunu başardıklarını dile getirir. Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) ise "Ricâlü'l-gayb" olarak da bilinen Hz. Hızır ve Hz. İlyâs'ın Allah'ın insanlardan gizlediği evliyâlardan olduğuna işaret eder:

Hızır u İlyâs buldılar andan hayât-ı sermedi
Tâlib ol sen ana kim âb-ı hayvân andadur
(Caferî Baba Divanı, K. 41/6).

Kutb-ı âfâk u ricâlu'llâh u Hızır u İlyâs
Ekser ey dil görünürler büdelâ şeklinde
(Vahdetî Divanı, G. 107/6).

İbrâhîm b. Edhem

Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Ailesi Arap kabilelerinden Benî İcl'e veya Temîm'e mensuptur. Genç yaşta

zühhd yolunu seçmiş, zâhid, sûfî ve muhaddis olup tanınmış velilerdendir. Zühhd yoluna girmeden önce birçok hizmetçisi bulunan zengin ve itibarlı bir ailenin çocuğu olduğu belirtilir (Öngören, 2000a: 293). İbrâhîm b. Edhem'in zühhd yolunu seçmesiyle ilgili de çeşitli rivayetler ortaya atılmıştır. "İbrâhîm b. Edhem bir gün ava çıkar. Av sırasında gâibden sesler duyar. Ses ona bu iş için yaratılmadığı hakkındadır. İbrâhîm b. Edhem benzer bir sesi atının eyerinden de duyar. Bu sesler sebebiyle avdan vazgeçer. Av dönüşünde bir çobanla karşılaşır. Elindeki bütün varını yoğunu çobana bırakır ve çobandan yünden yapılmış hırkasını alır". Maddî şeylerden kurtulan İbrâhîm b. Edhem daha sonra bir mağarada inziva hayatı sürer (Zavotçu, 2006: 243).

Klâsik Türk şiirinde daha çok aşk şarabından içmesi, zenginliği, malını mülkünü bırakıp zühhd yolunu seçmesi, inziva hayatını seçmesi, Hz. Hızır'la arkadaşlık yapması ve cömertliği gibi konularda örnek bir kişilik olarak ele alınmıştır. Bâkî (ö. 1600) bir gazelinde âriflerin şarabı Edhem'in tacından içtiğini belirtirken, Ahmedî (ö. 1410'dan sonra) ise her dergaha giren Edhem'in yani dervişin, İbrâhîm b. Edhem gibi olamayacağını söyler:

Her kişi bu harem-i 'aşkda mahrem olmaz
Her Birâhîm bu dergâhda **Edhem** olmaz
(Ahmedî Divanı, G. 287/1).

Nihânî işrete mâni' degüldür kisvet ey zâhid
İçerler bunda 'ârifler toluyı **tâc-ı Edhemden**
(Bâkî Divanı, G. 360/3).

Şâh-ı 'aşkam âlem-i ma'nâ müsellemdür bana
Ser-nigûn peymâne-i Cem **tâc-ı Edhem**'dür bana
(Nef'î Divanı, G. 1/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde İbrâhîm b. Edhem'in özellikle tacından ve tahtından vazgeçişini üzerinde sıklıkla durulur. İbrâhîm b. Edhem'in yaptıkları tasavvuf yoluna giren müridin yapması gere-

kenlerle aynıdır. Bu sebeple mürid, kendisine İbrâhîm b. Edhem’i örnek almalıdır. Cesârî (ö. 1829), kendisini tacından ve tahtından vazgeçmiş Edhem olarak tanımlarken, İrşâdî (ö. 1880-81), bu durumu “*fakru fahrî*” hadisine göndermede bulunarak açıklar:

Bir cur’aya satsam n’ola şol tâc u kabâyı
Ey pîr-i mugân meşreb ile **Edhem**-i ‘aşkam
(Cesârî Divanı, G. 598/8).

İbrâhîm Edhem’i gör tahtını terk eyleyüben
Dün ü gün kendi özün eyledi mihmân kepenek
(Vahdetî Divanı, G. 72/10).

Soyundu taht u tâcından o şâh-ı **Edhem İbrâhîm**
Giyindi *fakru fahrî*den odur ‘âlemde burhânım
(İrşâdî Divanı, G. 53/2).

İkrâr, Görgü, Nasîb

Sözlükte gizlemeyip, açıklamak olan terim/kavram, tasavvuf-ta tarikat kurallarını kabul edip tarikata girmek, bir şeyhe bağlanmak anlamında kullanılan tasavvufî bir terimdir. Muhib tarikata girmek istediğinde ikrar ayini yapılır (Pala, 2010: 228; Ayverdi, 2005: 1377). Görgü cemi olarak da bilinen ikrar ayini, farklı bölgelerde “baş okutma”, “hizmet görme” olarak çeşitli biçimlerde isimlendirilir ve her yıl Alevîler ve Bektaşîler arasında düzenlenir. Görgü cemindeki amaç, yıl içerisindeki problemlerin çözüme kavuşturulması ve tâliplerin kendilerini temize çıkarması hakkındadır (Rençber, 2013: 198).

Alevî ve Bektaşî kültüründe “ikrar vermek”, “ikrar kırma”, “ikrar kurbanı”, “ikrar tazeleme”, “ikrar cemi”, “ikrardan dönme”, “ikrara çağırma”, “ikrar bozma”, “ikrar- bend”, “ikrar alma” sıklıkla kullanılan terimlendendir/kavramlardandır. İkrar vermek, başka bir ifade ile nasîp almak “mecazî anlamda farklı bir ane-babadan yeni bir hayata doğuşun başlangıcı” kabul edilir.

Mürşid baba; rehber ise anne hükmündedir (Gökbel, 2019: 418).

Klâsik Türk şiirinde verilen ve yerine getirilmesi gereken sözler ikrar terimiyle/kavramıyla ifade edilir. Genellikle de Allah'ın, kainatı yaratmadan önce ruhları toplayıp, “*Elestü bi-Rabbiküm* (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)” diye sorduğu, ruhların da *Belâ* (Evet) (A'râf, 172) diye cevap verdikleri Elest bezmindeki söz, ikrar olarak kabul edilir:

Bize geldükde inkâr eyleme **ikrâr**ını zâlim
Demişsin yok dimezdüm bâde-i şîrîn-güvâr olsa
(Nedîm Divanı, G. 118/3).

‘Âlem-i vahdetde ey sâkî bizi mest-i Elest
İtdi **ikrâr**-ı safâ mey-hânesinde şöyle mest
(Bâkî Divanı, G. 24/1).

Yahyâ alurdı nakd-i dil ü câna vaslını
Ol dil-rübânun itdügi **ikrâr**ı bozdılar
(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 75/5).

Alevî ve Bektaşî şiirinde dervişlerin ikrar ehli olmasıyla muhtemelen verdikleri sözlerde durmaları istenmektedir. Yetîmî (ö. 1552) dervişliğin ikrar ehli olmaktan geçtiğini söyler. Cesârî (ö. 1829) ise tıpkı klâsik Türk şiirindeki gibi Elest bezmindeki ikrara değinir. Yine Cesârî (ö. 1829) başka bir gazelinde Elest bezminde yaptıkları ikrarın gönül ile yapıldığını belirtir:

Ehl-i **ikrâr** ol gözüm dervîşlük itsün zuhûr
Kim gözinden münkirün pinhân imiş dervîşlük
(Yetîmî Divanı, G. 112/3).

Zâhidâ kendün gibi münkir mi sandun sen bizi
Tâ ezelden ol Hudâ'ya var durur **ikrâr**umuz
(Cesârî Divanı, G. 345/4).

Dil ile hem kalb ile **ikrâr** u tasdik eyledük
Tâ elestendür Hudâ'ya 'ahdümüz peymânumuz
(Cesârî Divanı, G. 364/5).

Tâ elestden bahş olunmuş virdüğüm **ikrâr** bana
Vâkıf-ı esrâr degüldür gerçi kim agyâr bana
(Turâbî Divanı, G. 22/1).

Tevbe kıldun turş meyden fârig oldun bir zamân
Şimdi döndün zâhid **ikrâr**ın gerekmez mi sana
(Turâbî Divanı, G. 27/7).

İlm-i Ledün, Ledünnî, Bâtın İlmî

İslam literatüründe zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilginin olduğu görüşü ilk defa Şiîler tarafından ortaya atılmış olup Hz. Ali'nin bâtın ilminin bilgisine sahip olduğu ileri sürülmüştür (Uludağ, 1992: 188). Gizli gerçekleri konu alan ve başka insanların vâkıf olmadığı bâtın ilmi "ilm-i ledün" olarak da bilinmektedir. İçerisinde ilahi sırları barındırır. Allah tarafından öğretilen bu ilim, Kehf suresinde Hz. Mûsâ'nın Hz. Hızır'dan talep ettiği ilimdir (Kehf, 60-82).

İlm-i ledün terimi/kavramı, klâsik Türk şiirinde fazla kullanılmamaktadır. Yahyâ Bey (ö. 1582) bir şiirinde, hevesli ve istekli olanların ilm-i ledün gibi gizli olması gerektiğini söyler ve bu âlem denizinde yüzeye çıkan çalı çırpılar gibi olunmaması öğütünü verir. Ahmedî (ö. 1410'dan sonra) ise ilm-i ledünün gizli bir ilim olduğunu ve içerisinde çeşitli sırların bulunduğunu belirtir:

Olagör '**ilm-i ledün** gibi nihân ey bü'l-heves
Yüze gelme bahr-i 'âlemde misâl-i hâr u has
(Yahyâ Bey Divanı, Mua. 13/4).

İtdi ana çoh dürlü sırrı âşikâr
Kıldı anı '**ilm-i ledünnî**de sுவâr
(Ahmedî Divanı, Mev. 466).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise ilm-i ledün, derviş tabiatlı kişilerin sahip oldukları bir ilimdir ve dervişler bu ilmin sırlarına vâkıftır. Bektaşî ve Hurûfî bir şair olan Sâcid (ö. 1844), ism-i azamın esrarının ilm-i ledün mektebinde öğretildiğini, Turâbî (ö. 1868) ise her kişinin bu ilmin sırlarını bilmeye lâyük olmadığını söyler. Hâşim Baba (ö. 1782-83)'nın bir gazelinde Ledün ilminin gönül mektebinde öğretildiği ve bu mektebin hocasının sözünün Kur'an üzere olduğu belirtilir:

Muttali'lerdür kamu '**ilm-i ledün** esrârına
Her rumûza tâlib ü matlûb olur dervîşler
(Cesârî Divanı, G. 199/3).

Mekteb-i '**ilm-i ledün** esrâr-ı ism-i a'zamım
Hızr u İlyâs hayâtım çeşme-i hayvân benim
(Sâcid Divanı, G. 141/11).

Her kişi lâyük mıdır '**ilm-i ledün** esrârına
Gam degildür her zebân fethinde cânâ olsa tat
(Turâbî Divanı, G. 192/6).

Ledünnî '**ilm**idür dâ'im okınan mekteb-i dilde
Alup ders hâce-i dilden sözi Kur'ân olan gelsin
(Hâşim Baba Divanı, G. 128/4).

İstevâ, 'Ale'l-'arş'istevâ

Kur'an'da Hadîd (4), A'râf (54), Ra'd (2), Tâhâ (5), Furkân (59), Secde (4) surelerinde geçen terim/kavram, "Emri arş üzerine egemendir" anlamına gelmektedir. Alevî ve Bektaşî yazınında Allah'ın sonsuz kudret ve hâkimiyetiyle arşı kuşattığını ve arşın gerçek sahibi olduğunu, tüm yarattıklarının da onun denetiminde bulunduğunu belirtmek için kullanılır (Yılmaz, 1992: 17). İstevâ terimiyle/kavramıyla bazen de Hz. Alî kastedilir:

Yazılmış sûretün levhine satr-ı bâ-yı bismi'llâh
 Cemâlin *istevâ*sı hatt-ı kudret zî-keîâmü'llâh
 (Behrî Divanı, G. 45/1).

Dü harfin emrine mazhar düşürdün cümle eşyâyı
 Anınçun ehline ma'lûm olur hat *istevâ* peydâ
 (Turâbî Divanı, G. 6/2).

Behişt ü dûzah ehlin görmek istersen gel ey tâlib
 Olupdur sûret-i Rahmân'a hatt-ı *istevâ* berzâh
 (Arşî Divanı, G. 41/4).

Sen meh-i burc-ı '*ale'l-'arş'istevâ*sun yâ 'Alî
 Âftâb-ı 'âlem-i her dü serâsun yâ 'Alî
 (Hilmî Dedebaba Divanı, G. 206/1).

Ka'be, Beytu'llâh, Beytü'l-harâm, Ka'betu'llâh, Kible, Kible-gâh, Mihrâb

Mekke'de harem-i şerîf içerisinde bulunan ve İbrâhîm peygamber ile oğlu İsmâîl peygamber tarafından bugünkü yerine inşa edilmiş olan kutsal binadır (Pala, 2010: 245). İslâmî inanışa göre yeryüzünde yapılan ilk mâbeddir (Ünal, 2001: 14). Ka'be'ye olan ziyaretler Hz. İbrâhîm zamanından putperestliğin yayılışına kadar tevhid esasına uygun olarak devam ettirilmiş, Mekke'de putperestliğin yayılmasıyla birlikte çevresine birçok put dikilmiştir. Ka'be Hz. Muhammed döneminde putlardan tamamen temizlenmiştir (Ünal, 2001: 19). Ka'be tasavvufta ise ilahi aşkın başladığı gönüldür. İlahi aşk gönülde tecellî ettiği için gönül de bir Ka'be'dir (Pala, 2010: 245).

Klâsik Türk şiirinde sevgilinin bulunduğu yer Ka'be, yüzü ise âşığın kiblesi olarak tasavvur edilir. Hatta âşığın sevgilinin bulunduğu yerde dolaşması da tavafa benzetilir. Sevgilinin kaşı, şekil benzerliği nedeniyle genellikle mihraptır. Tasavvufî terminolojide sevgilinin yüzü Allah'ın tecellî ettiği yerdir. Bu sebeple âşığın

secde ettiği yer olan kıblesi sevgilinin yüzü, mihrap ise kaşı ya da kaşlarının arasındır. Şiirlerde genellikle, aşk, sevgi, kavuşma, güzellik gibi unsurlara vurgu yapmak için Ka'be terimine/kavramına yer verilir:

Mihrâb itmişem kaşunı **kible** yüzünü
Kim cân u ‘akl **Ka’be**’si bu âsitânedür
(Ahmedî Divanı, G. 220/3).

İşigün Mescid-i Aksâ’ya mânend
Yüzün **kible** kaşun **mihrâba** benzer
(Bâkî Divanı, G. 116/3).

Tâ görelden iki şehlâ gözlerinün karasın
Kible-i mihrâb idindüm kaşlarının arasın
(Necâtî Bey Divanı, G. 391/1).

Ol güzel kâşun tırâş itse yüzinde vechi var
Kible-i ‘uşşâkdur **mihrâb** neyler **Ka’be**’ye
(Hayâlî Bey Divanı, G. 36/2).

Alevî ve Bektaşî şiirinde Hz. Muhammed “kible-gâh”, Hz. Alî ise “secde-gâh” makamlarını temsil eder. Kible tabiri ile şeytanın Hz. Âdem’in önünde secde etmemesi hadisesine de sıklıkla telmihte bulunulur. Sıdkî Baba (ö. 1928), Hacı Bektaş’ı âlemin ser-çeşmesi olarak görür ve onun dergahını da hakikat ehlinin kıblesi olarak nitelendirir:

Şol İmâm-ı Mûsâ-yı Kâzım Rızâ’dur ehl-i Hak
Şâh-ı İrân ‘Alî’nün ‘aşkı ile sînesi çâk
Gel Takî ile Nakî’nün sözlerine tut kulak
‘Askerî sâhib-livâdur ana tergîb ile bak
Men aref sırrın bilüp ‘ilm-i ledünden al sebak
Kible-gâhumdur Muhammed **secde-gâhumdur** ‘Alî
(Cesârî Divanı, Mûs. 219/4).

Dîdâruna karşı çü melek kılmadı **secde**

Şeytân-ı la'în **kible**-i yezdânı ne bilsün

(Misâlî Divanı, G. 454/3).

Hacı Bektaş Velî'dür 'âlemin ser-çeşmesi

Kible-i ehl-i hakîkat ol 'azîm dergâhı gör

(Sıdkî Baba Divanı, G. 172/6).

Bektaşî şairler yaşadıkları yer olan âsitanlarını ya da bağlı oldukları pirlерinin dergahını beytullâh olarak tasavvur ederler ve buralar onlar için Allah'ın nurunun görüldüğü yerlerdir. Kimi zaman Hz. Alî, yüceliğinin göstergesi olarak beytullâha benzetilir ve şiirlerde, Hz. Alî'nin beytullâhta doğduğu inancına çağrışım da bulunulur:

Âsitânundur bizüm ey dost **beytu'llâhumuz**

K'anda gösterdi cemâl-i nûrını Allâh'umuz

(Hayretî Divanı, G. 144/1).

İşigün va'llâhi **beytu'llâh**-ı 'ulyâdur bana

Vech-i pâkün ey sanem nûr-ı tecellâdur senün

(Hayretî Divanı, G. 230/2).

Beyt-i ma'mûr u melâ'ik hayme-i mi'âd u Kuds

Sâcid ü mescûd u **beytu'llâh**ı sensin yâ 'Alî

(Misâlî Divanı, G. 596/6).

Kâbe Kavseyni Ev Ednâ

Kelime anlamı, “iki yay aralığı kadar yahut daha az” demek olan terim/kavram, İsrâ ve miraç hadisesinin anlatıldığı, Allah'ın Hz. Muhammed'i kendisine iki yay aralığı kadar hatta ondan da fazla yaklaştırdığı ifadesinin yer aldığı Necm suresinde geçmektedir (Necm, 9). Burada iki yay aralığı kadar mesafe tanımlamasının Arap toplumunda yaygın olan bir âdetle yakından ilişkisi vardır. Anlatılara göre iki dost Arap, yaylaya çıktıklarında dost-

luklarının bir göstergesi olarak çadırlarını birbirlerine iki yay aralığı kadar yakın kurarlar. Bu durum onların samimî dostluklarının nişanıdır (Yılmaz, 1992: 52).

Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Hayâlî (ö. 1557) *Kâbe Kavseyn* rumuzunun manasını kendisinin bildiğini, Hz. Muhammed'in ailesini ise Veysel Karânî'den sorulmasını diler. Şairler, sevgilinin saçını miraca, kaşını ise *Kâbe Kavseyn*'e benzetirler. Nev'izâde Atâyî (ö. 1635) ise *Kâbe Kavseyn*'in bir makam olduğunu, Hz. Muhammed'in de o makamın sahibi olduğunu söyler:

Habîbün *Kâbe Kavseyni* rumûzun sûfi benden sor
Muhammed âlinün mâhiyyetün Veys-i Karen'den sor
(Hayâlî Bey Divanı, G. 25/1).

Kaşunı sevdi gönül işbu *Kâbe Kavseyne*
Meger saçun ola irmege leyletü'l-mi'râc
(Ahmedî Divanı, G. 100/2).

'İbâretdür o dem 'ayne'l-yakînün iki nûnından
Makâmı *Kâbe Kavseyn* olduğu ol hazretün gûyâ
(Nev'izâde Atâyî Divanı, K. 1/73).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise sevgilinin saçı leyletü'l-mi'râca, kaşısı ise *Kâbe Kavseyn*'e benzetilir. Bu benzetmenin temel sebebi, kaşın şekil itibarıyla yaya benzetilmesi dolayısıyladır:

Leyletü'l-mi'râc zülfün *Kâbe Kavseyndür* kaşun
Her kişi kim oldu münkir lâyıık-ı kurbân budur
(Nesîmî Divanı, G. 162/4).

Zülf ile kaş hurûfun fehm idenler bildiler
Kâbe Kavseyn rumûz-ı leyletü'l-İsrâ nedür
(Misâlî Divanı, G. 105/4).

Kâ'inâtun seyrisin hem pâdişâh-ı zü'l-kerem
 Emr-i fermânındadır hep cümle eşyâ-yı 'adem
Kâbe Kavseyn makâmun ravza-i Beytü'l-Harâm
 Hâk-i pâ-y-ı devletünle kâm-yâb oldı 'ilm
 Es-selâm ey Şîr-i Merdân-ı Hudâ seyr-i 'Alî
 Es-selâm ey kutb-ı 'âlem Hacı Bektaş Velî
 (Behrî Divanı, Mûs. 8/3).

Kâf u Nûn, Kûn, Kûn Fe-kân, Kûn Fe-kûn, Emr-i Kûn

Allah'ın bir işin olmasını dilediği zaman verdiği "*kûn*" (ol) emrini ifade eden terim/kavram, özellikle Alevî ve Bektaşî şiirinde "kâf u nûn", "*kûn fe-kân*" ve "*kûn fe-kûn*" gibi kelimelerle de karşılanmaktadır. Tasavvuftaki yaratılış nazariyesine göre kainat daha yaratılmamışken Allah bilinmeyi istedi ve bir nur yaratıp "*kûn Muhammedâ*" dedi. Nur bu emir karşısında utanarak "*lâ ilâhe illâ'llâh*" cevabını vermiştir. Bu cevaba karşılık Allah, "*Muhammeden Resûlu'llâh*" demiştir. Nurun terinden dokuz felek, dört unsur, hayvanlar, bitkiler, cansız nesnelere yaratılmıştır (Pala, 2002: 553). "Kavs-i nuzûl" olarak da bilinen bu süreç, özellikle Alevî ve Bektaşî şiirinde sıklıkla konu edinilen on sekiz bin âlemin yaratılışıyla büyük benzerlik arz eder.

Hurûfler "*kûn*" emri hakkında yorumda bulunurken kelimeyi "kâf" ve "nûn" harflerini oluşturan "kef", "elif", "fe", "nun", "vav" ve "nun" olmak üzere 6 sese dikkat çekerler. Bu altı sayısını mekânı oluşturan altı yönü teşkil eder ve "*kûn*" emriyle âlemin nasıl yaratıldığını açıklarlar (Aksu, 1998: 409; Usluer, 2009: 237).

Klâsik Türk şiirinde, genellikle yaratılıştan bahsedilen yerlerde Allah'ın "*kûn*" emrine telmihte bulunulmuştur. Nâbî (ö. 1712), aşağıdaki beytinde hem "kâf u nûn" hem de "emr-i *kûn*" ifadesine birlikte yer verir:

Emr-i **kûnden** olmagın sâdır cemî'-i kâ'inât
Kâf u nûnı eylemiş Hak nefsi sun'a beyyinât
 (Nâbî Divanı, G. 31/1).

Yüzünün nakşında yazmış nakş-ı bendi **kâf u nûn**
 İnne fi hâzâ'l-âyâtin li-kavmin yu'minûn
 (Ahmedî Divanı, G. 516/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de “kâf u nûn” ifadesiyle yaratılış hadisesine telmih vardır. Kâf u nûn şairler için her şeyin başıdır. Allah, kâf u nûnu kudret kalemiyle yazmıştır:

Kâf u nûnun mebde'i hem kâ'inâtun menşe'i
 Lâ-mekânun şemsi vü bedr ü şeb-i deycûruyam
 (Nesîmî Divanı, G. 240/2).

Sûrettün levhinde hatm itdük kelâmu'llâhı biz
Kâf u nûn içre temâm oldu bugün ma'bûdumuz
 (Arşî Divanı, G. 109/5).

Hâme-i kudretle her yer ki çekilmiş istivâ
 Ey Turâbî **kâf u nûn** remzin kılar perverdigâr
 (Turâbî Divanı, G. 86/7).

Kâfir

Arapça, “kefere” fiil kökünden ism-i fâil olan kafir, sözlükte herhangi bir şeyi örtüp gizleyen anlamını taşıırken, dinî bir terim/kavram olarak Allah'ı tanımayan, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslam dininin Allah'tan olduğu gerçeğini söz, davranış ve kalple örtüp gizleyen, kısaca o gerçeğe inanmayan kişiler için kullanılır (TDEKTA, 2005: 9). Kelime ilk olarak Hz. Muhammed'e inanmayan Mekkeliler ve özellikle Kureyşliler için kullanılmış olup kâfir olanların Allah tarafından cezalandırılacakları Kur'an'da bildirilmektedir (Hançerlioğlu, 1984: 226; Müdessir, 10).

Kafir terimi/kavramı, klâsik Türk şiirinde geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Sevgilinin yüzü imana benzetilir. Sevgilinin yüzünü örttüğü için genellikle siyah saç, kafire teşbih edilmekte olup âşığı küfre teşvik eder. Şairlerin yaptıkları benzetmeler sadece sevgilinin saçının kafire benzetilmesi hakkında değildir. Sevgilinin diğer güzellik unsurlarını meydana getiren, zülûf, hâl, gamze, çeşm ve müjgân da çeşitli özellikleri dolayısıyla kafir olarak nitelendirilir. Ahmed Paşa (ö. 1496-97), sevgilinin bakışının fettân olduğunu, saçının ise imana zarar veren bir kafir olduğunu söyler. Nedîm (ö. 1730), doğrudan sevgilinin kendisini kafir olarak görür. Hayâlî (ö. 1557) ise klâsik Türk şiiri tiplerinden biri olan rakîbin davranışlarını kafirlik olarak değerlendirir:

Ne fettândur gözün kim cân ugurlar

Ne **kâfir**dür saçın k'îmân ugurlar

(Ahmed Paşa Divanı, G. 50/1).

Sana kimisi cânum kimi cânânım diyü söyler

Nesin sen doğru söyle cân mısın cânân mısın **kâfir**

(Nedîm Divanı, G. 30/5).

Nigâr ile aramızda râkib eylerse **kâfirlik**

Gazâ meydânının çâpük-süvârî şâhumuz vardur

(Hayâlî Bey Divanı, G. 53/3).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise kafir, şiirlerin birçoğunda dinî bir terim/kavram olarak yerini almıştır. Özellikle de Allah'ın emirlerine karşı olan davranışlar sergilemeleri yönünde ele alınan kafir, Misâlî (ö. 1541)'nin bir gazelinde Fazlullâh'a iman edip onun yoldundan gitmezse dinsiz olacaktır. Sâcid (ö. 1844), kafirin Allah'ın dinini Zülfikâr'la kabul ettiğini belirtir. Vîrânî (ö. ?) ise on iki imam sevgisini gönlünde barındırmayan kişilerin hangi milletten olursa olsun kafir olduklarını, şehadete mazhar olamayacaklarını söyler:

Fazl-ı Hakk'a kılmayan îmân u ikrârun yakîn

Kâfir-i bî-dîn olur sermed müselmân olmadı

(Misâlî Divanı, G. 589/7).

Zü'l-fikâr'ınla geçirdin dîn-i Hakk'a **kâfiri**

Çün bu şehlä 'âleminden bâtın etdin zâhiri

Pençe-i kudretle düzdün evveline âhiri

Merhabâ ey Mehdî-i sâhib-zamân feth-i livâ

(Sâcid Divanı, Mur. 1/13).

İmâm Kâzım Rızâ mihrin gönülde itmeyen muhkem

Şehâdet ehlidür sanman cemî' milletde **kâfirdür**

(Vîrânî Divanı, G. 252/4).

Kalender, Rind, Rindâne

Genel olarak dünya işlerine sırt çevirip Allah'tan başka hiçbir şeyi umursamayan gizemcilere (Hançerlioğlu, 1984: 483), Bektaşîlik tarikatında ise mürid adaylarına kalender adı verilir (Gündüz, 1998: 210). Kalenderlik fikrini savunan kişilere “Kalenderî” denilmektedir. Kalenderlik, hem klâsik Türk edebiyatı hem de Alevî ve Bektaşî metinlerinde “kalender-meşreb”, “kalender-veş”, “rind”, “rind-meşreb”, “rind-veş” gibi kelimelerle de ifade edilir.

Sade ve gösterişsiz yaşam biçimini benimseyen kalenderîler, Allah'a ulaşmanın yolunun maddî varlıklarından soyunmakla mümkün olacağı inancını taşırlar. Bu sebeple de kalenderîler, dünya malına ve gösterişe önem vermezler. “Abdâl” ve “Cavlâk” adı da verilen dervişleri her şeyden arınma alâmeti olarak “çârdarb” yaparak saç, sakal, bıyık ve kaşlarını keserler. Hasan, Hüseyin, Fâtımâ, Alî, Muhammed diye zikir çekerler ve geçimlerini dilencilikle sağlarlar (Ayverdi: 2005: 1529). Kalenderler beş temel özellikleri ile dikkat çekerler. Bunlar: gönül temizliği, nefsin temizliği, dünyevî pisliklerden arınma, zekatlarla yaşayarak Müslümân âleminde sürekli dolaşma, Tanrı'nın beğenisine ulaşabil-

mek için sadeliğe son derece önem vermedir (Gökbel, 2019: 465).

Klâsik Türk şiirinde şairler kalenderlik yoluna girmekten sıklıkla bahsederler. Bir çeşit varlığından arınmak olarak değerlendirilen tıraş, Hayâlî (ö. 1557)'nin aşağıdaki beytinde yer almaktadır. Şair kalenderlik yolunun, varlığından vazgeçme anlamına gelen tıraş olmakla bilinebileceğini söyler. Nâbî (ö. 1712) ve Nef'î (ö. 1635) de kalenderlikle aynı anlama gelen "rind" kelimesini çokça kullanırlar ve kişileri kalender-meşrep olmaya davet ederler:

Zühdi ko gel beri yek-reng olalum **rindâne**

Ber-taraf eyleyelüm havf ü recâyı bu gice

(Nef'î Divanı, G. 127/3).

'Aşk içinde ser verenler vardı serverlik yolun

Bu tıraşı çekmeyen bilmez **Kalenderlik** yolun

(Hayâlî Bey Divanı, G. 389/1).

Gerçi biz **rind** ü **Kalenderlik**le şöhet virmişüz

Halka der-gûşuz 'ubûdiyyetle hüccet virmişüz

(Nâbî Divanı, G. 294/1).

'Ârif ol ehl-i dil ol **rind** ü **Kalender-meşreb** ol

Ne müselmân-ı kavî ne mülhid-i bî-mezheb ol

(Nef'î Divanı, G. 83/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de kalender, genellikle varlığından soyunmuş kişiler için kullanılır. Nesîmî (ö. 1404-05) kalenderlerin varlığından vazgeçmelerini onların meziyeti olarak görür ve ikilik peşinde koşan hilecilerin kalenderlik yoluna girerek teklik mertebesine erişmeleri ister. Yetîmî (ö. 1552) ve Arşî (ö. 1620) de üzerlerindeki maddî varlıklarından vazgeçen bir kalender olmak telaşındadırlar:

Kalenderin sıfâtıdır fenâ ile tecrîd

Kalender ol ikilükden mücerred ol kallâş

(Nesîmî Divanı, G. 206/11).

Câme-i ‘âriyeden bu ten-i hâkiyi soyup

‘Ârdan ‘ârî olup neng ile nâmûsı koyup

Baş açık yalın ayak kâfile-i ‘aşka uyup

Gel **Kalender** olalum terk-i diyâr eyleyelüm

(Yetîmî Divanı, Mur. 1/3).

Biz ki **rind-i lâ’übâlîyüz Kalender-meşrebüz**

Sanma kim vâbeste-i taklîd-i ehl-i mezhebüz

(Arşî Divanı, G. 116/1).

El çeküp dünyâ-yı dîn-perverden itdük ictinâb

Sâf-ı meşreb **rind-i bî-pervâ Kalender**lerdenüz

(Arşî Divanı, G. 112/3).

Kemer-beste, Kemer-bend, Şed, Miyân-bend, Miyân-beste, Tığ-bend

Alevî ve Bektaşî kültüründe Hz. Alî, savaşta esmâ-yı hüsnâdan birini zikrederek savaşan on yedi evlâdından her birine birer kemer kuşatmıştır. Bu sebeple onlara “kemer-beste” denilmektedir (Ayverdi, 2005: 1640; Cebecioğlu, 2004: 362). Yine Bektaşilikte tarikata giren ve bağlılık belirtisi olarak beline kemer kuşatılıp nasîp veren mürid de kemer-beste olarak isimlendirilir. “Tığ-bend” adı da verilen kemer, özellikle ikrar töreninde mürşid tarafından erkan-ı dille üç yerinden düğümlenerek müride kuşatılır (Kaya, 2007: 425). Kemer-bestelikle, Hacı Bektaş Velî’nin eline, beline ve diline sahip olma düsturuna da gönderme yapılmaktadır (Tuğlacı, 1972: 1498).

Klâsik Türk şiirinde kemer sıklıkla kullanılan terimlendendir/kavramlardandır. Genelde, altın, gümüş ve değerli taşları üzerin-

de barındıran kemer, sevgilinin belini sarması hasebiyle âşığın en büyük rakiplerinden biridir. Şairler kimi zaman sevgilinin süsü olarak anılan kemeri bir yılan ya da ejderhâ olarak tasvir etmişlerdir. Ancak, genellikle kötü anlamlar yüklenen kemer, tıpkı tarikatlarda olduğu gibi bir mürşide bağlanma anlamıyla benzerlik teşkil edecek biçimde sevgilinin kulu olmak, ona bağlanmak yerine de kullanılmıştır:

Hoş kuşatmışdur miyânın çevresin cânâ **kemer**

Ejdehâdur kim dolanmış genc-i Kârûn üstine

(Necâtî Bey Divanı, G. 548/3).

Her kim **kemer** kuşanmadı zülfün hevâsına

‘Ömrini vây vây ile ney bigi itdi bâd

(Ahmedî Divanı, G. 124/6).

Ney-şeker vâsf-ı lebün yazdugum işitdi meger

Ki **kemer-beste-i** kilik-i şeker-efşânumdur

(Bâkî Divanı, G. 118/4).

Alevî ve Bektaşî kültüründe müridin mürşidine olan bağlılığı önem arz etmektedir. Mürid bağlılığının bir göstergesi olarak canından ve başından vazgeçmelidir. Kemer-bestenin de görevi canından ve başından vazgeçip mürşidine olan bağlılığını kemer kuşanarak göstermesidir. Misâlî (ö. 1541)’nin bir gazelinde müridin gönlünü muhabbet yolunda kemer-beste etmesi ele alınır. Ancak bu kemer-bestelikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e yakınlık gerçekleşecektir. Behrî (ö. ?) ve İrşâdî (ö. 1880-81) ise dergaha girmenin yolunun kemer-bestelikten geçtiğini söylerler:

Cân u dil râh-ı mahabbetde **kemer-beste** olup

Şepper ü Şeppeîr iki envâra döndürmüş yüzün

(Misâlî Divanı, G. 479/3).

Gürûh-ı fazl-ı dergâh-ı hakîkat içre gel Behrî
Girenler iş bu erkâna **kemer-beste** miyân oldu
(Behrî Divanı, G. 43/15).

Geydirüp Aksâ'da hil'atler özinde pîr görüp
Tâc u hırka hem **kemer-best** itdi itminân olup
(İrşâdî Divanı, G. 7/6).

Kerbelâ, Mâtem-i Muharrem

Irak'ta Bağdat'ın 100 km. güneybatısında bulunan önemli şehirlerden biridir. Hz. Hüseyin ve aile fertleri 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680)'de Emevîler'ce Kerbelâ'da şehit edilmiştir (Öz, 2002: 271). Arap, Fars ve Türk edebiyatında Hz. Muhammed'in torunlarından olan Hz. Hüseyin'in şehit edildiği bu yer hakkında manzum ve mensur birçok eser kaleme alınmıştır.

Klâsik Türk şiirinde Kerbelâ, genellikle Hz. Hüseyin ve aile fertlerinin şehit edildiği ay olan Muharrem ayı ile birlikte anılır. Şairler, Kerbelâ'da yaşanan olaylara ilgisiz kalmamışlar, Hz. Hüseyin'in susuz bırakılması meselesine de göndermelerde bulunmuşlardır. Ayrıca, Kerbelâ kimi zaman yaşanan hadiseler sebebiyle olumsuz anlamlar taşıyan “deş”, “sahra” ve “çöl” gibi kelimelerle de ifade edilmiştir:

Gam u dünyâ bizi bilmez velî mâh-ı Muharrem'de
Şehîd-i **Kerbelâ** için bir âh u vâhumuz vardur
(Hayâlî Bey Divanı, G. 52/4).

Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan Kerbelâ hadisesi, Alevî ve Bektaşî çevrelerce de sıklıkla şiirlere konu edinilmiştir. Şairler, Kerbelâ'yı mâtem ayı olarak kabul ederler ve bu mâtemi anlatmanın onlar için bir tarifi yoktur:

Hisâbı yok helâk olmuşlarun dil-teşne bu yolda
Budeş-i **Kerbelâ**'dur bunda ehl-i 'aşka âb olmaz
(Beyânî Divanı, G. 302/3).

Meh-i evc-i velâyet mihr-i burc-ı evliyâyuz biz
 Cevâhir ma'deni hâk-i şehîd-i **Kerbelâ**'yuz biz
 (Vahdetî Divanı, G. 42/1).

Hüseyn-i **Kerbelâ** vâdîleri ref' olmaz hâtırdan
 Dolaşmış gönül efgendem hemân aglar hemân aglar
 (Sâcid Divanı, G. 64/2).

Kıyâs itme şehîd-i **Kerbelâ** ahvâlini gayra
 Bu mihnet özge mihnetdür bu mâtem özge mâtemdür
 (Peşteli Hisâlî Divanı, G. 93/3).

Kırklar, Ashâb-ı Suffa

A'râf suresinin 142. ayetinde Hz. Mûsâ'ya Tur Dağı'nda otuz günlük vâde verildiği ve bu vâdenin on günde tamamlandığı bildirilerek "kırk" sayısının tamamlanma sayısı olduğu beyan edildiğinden ve Hz. Muhammed'e kırk yaşında vahiy geldiğinden dolayı kırk sayısı kutsal bir sayı olarak kabul edilmektedir (Göl-pınarlı, 2004: 188). Kırk sayısının kutsallığının bir diğer sebebi de Hz. Alî'nin kırklar meclisinin başı olarak görülmesidir (Korkmaz, 2013: 15-19; Bozkurt, 2009: 13-18). Kırklar ise halk arasında kırk kişilik bir evliyâ topluluğunun oluşturduğu zümrenin adıdır (Albayrak, 2004: 317). Kırklar olarak bilinen bu zümre, sıkıntıya düşen halkın yardımına koşmakta, onların sıkıntılarını gidermektedir. Alevî ve Bektaşî yazınında "kırklar cemi", "kırklar dansı", "kırklar kardeşi olma", "kırklar kurbanı", "kırklar makamı", "kırklar meydanı", "kırklar semâhı", "kırklar şerbeti" gibi terimlere/kavramlara da rastlanır.

Klâsik Türk şiirinde kırklar, genellikle sıkıntıya düşen halkın yardımına koşan kişiler olarak değerlendirilir. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86) sevgilinin aşağıdaki beytinde kırkların sevgilinin yoldaş olmasını diler:

Yola gitse kaçan ol yâr yâ Rab

Ana yoldaş ola **kırklar** yidiler

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1783/2).

Alevîlik ve Bektaşîliğin yazılı kaynaklarından olan buyruk metinlerinde genellikle “Kırklar Cemi” isimli bir başlığa yer verilir (Korkmaz, 2013: 15-19; Bozkurt, 2009: 13- 18). Bu başlık altında Hz. Muhammed’in miraca yükselmesi ve orada Hz. Ali’nin başkanlığını yapmış olduğu kırklar meclisine girmesi hadisesi anlatılır. Olayda, kırklardan birisi olan Selmân, Hz. Muhammed’e bir miktar üzüm getirir ve Hz. Muhammed’den bu üzümü kırklar arasında taksim etmesini ister. Hz. Muhammed üzümü bir tabakta ezer ve kırk kişiye bu üzüm suyundan içirir. Bu suya “bâde-i engûr” adı verilir. Üzümün suyunu içen kırklar mest olup semâya başlarlar (Korkmaz, 2013: 17-18; Bozkurt, 2009: 17-18). Bektaşî ve Hurûfî şairlerden olan Sâcid (ö. 1844), bir gazelinde kırklar ceminde sunulan bâde-i engûra göndermede bulunur. Usûlî (ö. 1538) ise kırkların gâyip erenler olduklarını söyledikten sonra onlardan yardım talep etmektedir:

Biz bâde-i engûrı sıkup **kırklar** içinde

Biz kırklar ile bir gül-i handândan uyanduk

(Sâcid Divanı, G. 100/5).

Hey yediler **kırklar** birler hâzır gâyip olan pîrler

Çağırdugum gerçek erler himmet eylen himmet eylen

(Usûlî Divanı, G. 65/6).

Ayrılık olmaz tarîk-ı evliyâda zerrece

Kırkımız birdir bizim hem birimizdir **kırk**ımız

(Hilmî Dedebaba Divanı, G. 81/2).

Kurbân, Tercemân

Aslı İbrânîce olan kelime, Arapça’da gerek maddî ve gerekse manevî olarak Allah’a yaklaşmak için sunulan şey anlamında

kullanılır (TDEKTA, 2005: 202; Güç, 2002: 433; Hançerlioğlu, 1984: 272). Tasavvufta ise kurban, müridin mensubu olduğu tari-kata olan bağlılığını ifade biçiminin bir göstergesidir. Alevîler ve Bektaşîler arasında en yaygın olarak yerine getirilen ibadetlerin başında kurban gelir.¹⁴ Anadolu Alevîliğinde kurban; “tercümân”, “lokma” ve “rıza lokması” gibi adlarla, kurban kesmek ise çoğu zaman “tığlamak” kelimesi ile ifade edilir (Gökbel, 2019: 529). Alevîler ve Bektaşîler arasında yaygın olan kurban ibadeti ile ilgili “kurban lokması”, “kurban olma”, “kurban tıglama”, “kurban-cı” ve “kurbancı postu” gibi terimler/kavramlar türemiştir.

Klâsik Türk şiirinde kurban terimiyle/kavramıyla birlikte, “Hz. İbrâhîm”, “Hz. İsmâîl”, “Hâbil”, “Kurban Bayramı”, “kan”, “sayd” kelimeleri de sıklıkla kullanılır. Sevgilinin uğruna kendisini adayan âşık, kurbanın kendisidir. Ahmed Paşa (ö. 1496-97)’nın bir gazelinde sevgilinin gamzeli bakışı karşısında yaralanan âşık, diğer âşıkların da kendisi gibi o sevgilinin bakışıyla yaralanıp kurban olacağını söyler. Necâtî Bey (ö. 1509) ve Edirneli Nazmî (ö. 1585-86) de Ahmed Paşa (ö. 1496-97) ile benzer bir kullanımla gamzeli bakışın kendilerini yaralayıp sevgilinin uğruna kurban ettiğini belirtirler:

Bir dil mi kalmışdur bu tîr-i gamzenden kan olmamış

Bir cân mı vardur ol kemân ebrûya **kurbân** olmamış

(Ahmed Paşa Divanı, G. 128/1).

Şehâ gamzen hadenginden ciger kan olmasın n’olsun

Kaşınun yayına cânım ya **kurbân** olmasın n’olsun

(Necâtî Bey Divanı, G. 434/1).

14 Ayrıntılı bilgi için bk. Erginer, Gürbüz (1997). *Kurban Kurban’ın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yakı Kredi Yayınları.; Köse, Serkan (2019). *Alevî İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli*. İstanbul: Kesit Yayınları.; Gökbel, Ahmet (2000). “Türk Halk İnançlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)”. *Dinler Tarihi Araştırmaları II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

Yâ kaşun **kurbânı** vaslun ‘ıydına irerse ger
 Ana **kurbân** olmaga cân virmesün mi Nazmiyâ
 (Edirneli Nazmî Divanı, G. 201/5).

Alevî ve Bektaşî kültüründe genellikle kurban olmak terimiyle/kavramıyla, mürşide ve tarikata bağlılık ifade edilir. Mürid, can ve başından vazgeçerek tam bir teslimiyet içerisinde şeyhine bağlılığını kurban olmakla sağlar. Vîrânî (ö. ?), Hz. Alî’yi kendisine mürşid edinmiş, onun yolunda canından ve başından vazgeçmiştir. Daha sonra ise meydana çıkıp teslimiyetini kurban olarak göstermiştir. Behrî (ö. ?) ve Racûlî (ö. ?) de kurban olmak terimini/kavramını şiirlerinde teslimiyet duygusuyla ele almışlardır:

Men Vîrânî’yem ‘Alî râhında virdüm cân u baş
 Gelmişem **kurbân** içün meydâna döndürdüm yüzüm
 (Vîrânî Divanı, G. 57/9).

Behrî ol şâhun visâl-i rûyına **kurbân** olup
 Eşiginde cân nisâr it özünü eyle ferrâc
 (Behrî Divanı, G. 25/10).

Cân u dilden ‘âşık olup yolına **kurbân** olur
 Hânedân-ı ehl-i beytün sırrına olan vukûf
 (Racûlî Divanı, G. 153/6).

Küfr

Sözlükte örtmek, inkar etmek, inanmamak anlamlarına gelen kelime, dinî bir terim/kavram olarak ise “Allâh’ın varlığını, birliğini kabul etmeme, dinin esaslarına inanmama” olarak kullanılır (Ayverdi, 2005: 1820). İslamîyet’te, Allah’ın ve resûlünün koymuş olduğu herhangi bir ilkeyi reddetmek, dışlamak veya hafife almak ya da inanılması gereken şeylere inanmamak, imanın gereklerine riayet etmemek ve şirk gibi reddedilmesi gereken şeyleri reddetmemek küfr olarak kabul edilir (Gündüz, 1998: 229).

Klâsik Türk şiirinde, Allah'ın tecellisinin bir göstergesi olarak değerlendirilen yüzün saç tarafından örtülmesi ve bu sebeple de saçın küfre benzetilmesi şairlerin sıklıkla kullandıkları benzetmelerdendir. İnsanın yüzü iman iken saçı ise imanı gölgeleyen küfrdür. Şairler, şiirlerinde küfrü, genellikle iman terimiyle/kavramıyla tezatlı bir biçimde ele alırlar. Kesreti temsil eden saç, vahdetin tecellî-gâhı olan yüzü küfrün imanı örtmesi gibi örtmektedir:

El uzatmasın dir idüm **küfr**-i zülfine rakîb
Sakınırdum ben anı şeytândan îmânım gibi
(Ahmed Paşa Divanı, G. 306/3).

Çün sabâ gül yüzine reyhân saçunı tagıdır
'Aklumı hayrân ider ey **küfr** ü îmânım meded
(Ahmedî Divanı, G. 119/4).

Bir sanem 'aşkına düşdük **küfri** îmân itmişüz
Kîş-i cânı şevk ile yolında kurbân itmişüz
(Beyânî Divanı, G. 391/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde küfr, hem klâsik Türk şiirindeki anlamındaki gibi hem de Hak yolundan sapma anlamına gelecek biçimlerde kullanılmıştır. Misâlî (ö. 1541)'nin bir gazelinde küfr terimi/kavramı, imanı gizleyen saçta benzetilirken, Cesârî (ö. 1829) ve Azbî (ö. 1747)'nin şiirlerinde ise vefasız olması ve imandan ayırması yönüyle ele alınmıştır:

Zülfüne yol bulmayanlar dîn-i Hakk'a irmedi
Küfre benzetdiler anı lâkin îmân gizlidir
(Misâlî Divanı, G. 96/4).

Bi-hamdi'llâh komadı Hak beni **küfr** ü dalâletde
Hitâb-ı 'izzeti gûş eyleyüp îmâna bağlandum
(Cesârî Divanı, G. 591/5).

Benümle müdde’î gerçi karâr itdi vü and içdi
 İnanmam ‘ahdine zîrâ vefâsız ehl-i küfrândur
 (Azbi Divanı, G. 111/3).

Küntü Kenzen Mahfiyyen Fe-Halaktü’l-Halka Liya’rifünî

“Ben gizli bir hazine idim, görülmek, bilinmek istedim, bu yüzden âlemi yarattım”, anlamına gelen bu kudsî hadis Alevî ve Bektaşî kültüründe Allah’ın kainatı yaratma sebebini haber vermektedir şeklinde yorumlanır (Noyan, 1999: 92). Ayrıca, Alevî ve Bektaşî çevrece sıklıkla kullanılan bu terimle/kavramla insanda da var olan gizli bir hazineye işaret edilmekte olup onu çıkarmak için marifet gereklidir. Bu da ancak muhabbet ve aşk ile hâsıl olur (306).

Alevî ve Bektaşî şairlerden Hâmî (ö. 1891-92) yokluk mülkünde şâh olmasını gönlünde bulunan aşka bağlar. Bu aşkla “*küntü kenz*”in sırrına vâsıl olmuştur. Mustafâ Refik (ö. 1900) vahdetin yani Allah’ın sırrının “*küntü kenz*”de gizli olduğunu söyler. Selâmî (ö. 1813) ise “*küntü kenz*”in sırrının gönülle idrâk edilmesini, gerçekliğin bu sırda olduğunu belirtir:

‘Aşk ile mülk-i bekâda şâh olanlar bizlerüz
Küntü kenzin sırrına âgâh olanlar bizlerüz
 (Hâmî Divanı, G. 125/1).

Hadis-i ***küntü kenzi*** oku gör bu sırr-ı tevhîdi
 Mahabbet hilkat-i kevn ü mekâna asl u illetdür
 (Mustafâ Refik Divanı, K. 2/29).

Küntü kenzün sırrın idrâk eyleyüp vicdân ile
 Bâ’is-i hakkıyyetün fehm eyle insânlık budur
 (Selâmî Divanı, G. 67/5).

Lâ Fetâ illâ Alî Lâ Seyfe illâ Zü'l-fikâr

Hız. Alî'nin faziletlerinin ve yiğitliğinin vurgulanması için söylenen söz, "Alî'den başka yiğit, Zü'l-fikâr'dan keskin kılıç yoktur" anlamına gelir. Zü'l-fikâr, Hız. Muhammed'in Hız. Alî'ye hediye ettiği ve Hız. Alî'nin kahramanca kullanmasıyla ün kazandığı, ucu çatallı, meşhur kılıcın adıdır. Rivayete göre Hasan b. Urka ve Muhammed b. Alî Bâkır, Bedir savaşı esnasında gökten bir meleğin "Lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ Zü'l-fikâr" diye söylediğini duymuştur. Her ne kadar böyle bir rivayet ortaya atılsa da bu rivayetin aslı bulunmamaktadır (Yılmaz, 1992: 100). Gölpinarlı ise bu sözün Uhud savaşındaki yararlılığından dolayı Cebrâil tarafından, Hız. Alî hakkında söylendiğini belirtir (Gölpinarlı, 2004: 201).

Alevî ve Bektaşîlerin manzum ve mensur eserlerinde Hız. Alî'nin kahramanlıkları birçok defa dile getirilmiştir. Alevî ve Bektaşî şairler, bu sözün genellikle murabbaların ya da muhammeslerin tekrarlanan mısralarında kullanırlar. Caferî Baba (ö. ?), "Lâ fetâ" remzinin anlamını bilmeyenlerin mümin olmadığını, bu sözün dilinden düşürmeyenlerin de başına belâ gelmeyeceğini söyler:

Her ki bilmez *lâ fetâ* medhini ol mü'min degül
 Bil ki inkâr eyleyen bu medhi ehl-i dîn degül
 Bunı tekrâr idene irmek belâ mümkün degül
Lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zü'l-fikâr

(Caferî Baba Divanı, Mur. 64/6).

Gel dilersen tâlibâ bulmaga 'ömre necât
 Görine düşen gözine içesin âb-ı hayât
 Hayy olasın haşr olunca görmeyesin memât
 Vird idüp söyle dilinde ***lâ fetâ illâ 'Alî***

(Vîrânî Divanı, Mur. 85/3).

Kim bu virdi söyledi nâr-ı cahîme yanmadı
 Her demini hoş görüp kendin tesellî kılmadı

Hem Yezîd'ün üstine oldu havâle dönmedi

Lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe Zü'l-fikâr

(Azbi Divanı, Mur. 27/3).

Lahmike Lahmî Demmike Demmî Cismüke Cismî Rûhike Rûhî

“Eti benim etim, kanı benim kanım, cismi benim cisimim, ruhu benim ruhum”, anlamına gelen söz, bazı Alevîliğe ve Bektaşılığın mensup şairler/yazarlar tarafından zikredilmektedir. *İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*'nda “Peygamber ile Ali'nin Musâhip Olması” başlığı altında bu sözle ilgili şöyle bir hikâyeye yer verilmiştir: “Hz. Muhammed miraçtan döndüğünde sahabelerine olanları anlatacağı sırada Cebrâil gelir ve Hz. Muhammed'e “Ey Muhammed! Tanrı, Ali'yi vasiyet etmeni buyurdu” der. Hz. Muhammed bu buyruğu üç defa iletmekten kaçınır. Sonunda ise Hz. Muhammed Hz. Ali'yi işaret eder ve “Ey inananlar! Hakikat şâh-ı merdân Alî hakkında geldi. Varın Hz. Alî'ye irâdet getirin” der. Bunları söylerken de Hz. Alî'ni elini tutar. Kuşağını çekip açar ve ikisi bir gömleğe girer. İki baş bir gövde olduklarında Hz. Muhammed şu hadisi okur: “Senin kanın benim kanım, senin etin benim etim, senin ruhun benim ruhum, senin canın benim canımdır”. Sahabeler bu sözleri duyunca olanlara inanamazlar ve Hz. Muhammed'den gömleğini çıkarmasını isterler. Hz. Muhammed gömleğini çıkarınca sahabeler Hz. Muhammed'le Hz. Alî'nin cisimlerinin bir olduğunu görürler [...]” (Bozkurt, 2009: 21-22).

Alevî ve Bektaşî literatüründe sıkça yer verilen “kesretten vahdete”, “Muhammed-Ali”, “eti benim etim”, “ruhu benim ruhum” gibi ifadelerin kaynağı Alevîlik ve Bektaşîliğin yazılı kaynaklarından olan buyruklarda geçen hikâyelerdir. Alevî ve Bektaşî çevreye mensup şairlerin şiirlerindeki terimler/kavramlar da bu hikâyelerden esinlenilerek şiirlerde kullanılmıştır:

Kim Muhammed'i Ali'den ayırur la'net ana

Lahmike lahmî degül mi yâ Alî senden meded

(Nesîmî Divanı, G. 38/3).

Lahmike esrârını ihyâ edelden Hak resûl
 Âlem-i zulmet o dem tecdîd degil de yâ nedir
 (Sâcid Divanı, G. 54/2).

Sen veliyyu'llâh u hâs dâmâd-ı Ahmed'sin meded
Lahmike lahmî didi zât-ı Muhammed'sin meded
 İtdi şânında *Hel etâ* sırr-ı ehadsın meded
 Boynegüp el baglayup dîvâna geldüm yâ 'Alî
 Kılma red bâb-ı lutufdan sana geldüm yâ 'Alî
 (Hasan Haydar Divanı, Muh. 216/2).

Len Terânî, Len Terâ, Erînî

Kur'an'da, Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda Allah'a, "Rabbim bana görün, sana bakayım" demesi ve Allah'ın da ona "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" (A'râf, 143) ayetinde geçen "*Len terânî*" ve "*erînî*" kelimeleri hem klâsik Türk edebiyatı yazınında hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde sıklıkla kullanılmıştır. Genellikle bu iki terimle/kavramla şairler Allah'ın Tur Dağı'nda Hz. Mûsâ ile konuşması olayına telmihte bulunurlar.

Klâsik Türk şairlerinden Ahmedî (ö. 1410'dan sonra), sevgilinin yüzünü görmek isteği karşısında sevgiliden Allah'ın Hz. Mûsâ'ya verdiği cevap olan "*Len terânî*" karşılığını almıştır. Hamdullâh Hamdî (ö. 1503) "*Len terânî*"'yi bir perde olarak görür. Yahyâ Bey (ö. 1582) ise Hz. Mûsâ'nın "*Len terânî*"'nin esrarı karşısındaki hayranlığını dile getirmiştir:

Niçe kim göreyüm direm yüzini
 Cevâbı bu olur kim *len terânî*
 (Ahmedî Divanı, G. 674/2).

Çekerdi çâk idüp *len terânî* perdesini
 Eger kilim-i vücûdı oda yakaydı Kelîm
 (Hamdullâh Hamdî Divanı, G. 102/5).

Dîdâr-ı Hakk'ı Mûsâ ne görmedi ne gördi

Esrâr-ı *len terânî* kıldı ziyâde hayrân

(Yahyâ Bey Divanı, G. 322/7).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise şairler genellikle “*Len terânî*” sırrının sahibi olarak kendilerini Hz. Mûsâ yerine koyarlar. Kadîmî (ö. 1957), Hz. Hızır, Hz. Mûsâ ve kendisinin Tur Dağı’na çıktığını, “*Len terânî*” diyenin ise kendisi olduğunu söyler. Tasavvufî anlatılarda Hz. Hızır ile Hz. Mûsâ arasındaki ilişki mürşid ile mürid arasındaki ilişkiye benzetilir ve Hz. Hızır, mürşid-i kâmil, Hz. Mûsâ ise onun ilminden istifade etmek isteyen bir müriddir (Güler, 2006: 111). Kadîmî (ö. 1957)’nin aşağıdaki beytinde bu olaya telmih bulunmaktadır:

Mûsâ-veş bulmak dilersen *len terânî*den rehâ

Nâr-ı ruhsârında nûr-ı şu’le-i müjgâmı bul

(Misâlî Divanı, G. 332/3).

Hikmet-i nûr-ı tecellî Tûr’a etdi tâlî’im

Len terânî sırrını fâş eyleyen Mûsâ idim

(Sâcid Divanı, G. 132/6).

Len terânî dedi Hakk anda tecellî eyleyüp

Tûr-ı Sînâ vü Kelîm ü Hızır u Mûsâ’dur gönül

(Hilmî Dede Baba Divanı, G. 124/2).

Hızır ile yoldaş idüm Tûr’a çıkdum Mûsâ ile

Len terânî diyerek biz idük eyleyen hitâb

(Kadîmî Divanı, G. 53/4).

Levh-i Kalem, Levh, Kalem

Levh, üzerine yazı yazılabilecek ve resim yapılabilecek yassı düz nesne veya yüzey (Ayverdi, 2005: 1864), kalem ise “ulûhiyet âleminde bütün nesne ve olayların kaydedilmesini sağlayan araç”

anlamına gelmektedir. Tasavvufî inanışa göre kainatın başlangıcından kıyamete kadar meydana gelecek bütün nesne ve olayların bu kalemle yazılacağına inanılır (Yavuz, 2001: 243).

Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Bâkî (ö. 1600), sevgilinin güzellik unsurlarını oluşturan ağzının, iki gözünün ve kaşlarının ilahi kalemle yazıldığını söyler. Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-70) ise levh-i kalemle birlikte levh-i kalemin bulunduğu arş u kürsî terimine/kavramına da yer verir:

Şekl-i dehânun eyledi **levh-i kalemde** mîm

Cânâ ol iki ‘aynı yazan iki yâyıla

(Bâkî Divanı, G. 465/6).

‘Arşdan yüce kurulmuş sayvanı dervîşlerin

‘Arş u Kürsî **levh ü kalem** hayrânı dervîşlerin

(Eşrefoğlu Rûmî Divanı, G. 55/1)

Bektaşî ve Hurûfî bir şair olan Sâcid (ö. 1844), “aşk” redifli gazelinde aşkın levh-i kalemle meydana geldiğini, İrşâdî (ö. 1880-81) ise levh-i kalem daha var olmadan önce Allah’ın âriflere vuslatın sözünü verdiğini söyler:

‘Aşk düşürdü noktasın **levh-i kalem**den şakk olup

Emr ü ilhâm-ı celil ‘aşk hatt olan fermân ‘aşk

(Sâcid Divanı, G. 104/5).

İş bu hadîs-i kudsîye mazhar olan ‘âriflere

Va’d eyledi Hak vuslatın **levh ü kalem** var olmadan

(İrşâdî Divanı, G. 71/6).

Levh-i Mahfûz, Ümmü’l-Kitâb, Levh-i Kudret

Sözlükte, yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey anlamındaki “levh” ile “korunmuş manasındaki “mahfûz” kelimelelerinden oluşan “levh-i mahfûz” üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır (Yavuz, 2003:

151), Allah'ın kudretiyle olacak şeyleri üzerine yazdığı levha (Aktaş, 2001: 133) anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'an'ın asıl bir metni vardır ve bu metin öteki kitaplar gibi bozulup değiştirilmesin diye iyice saklanmış ya da korunmuştur. Hz. Muhammed'e ulusu bunu anlayabilsin diye Arap dilinde söylenmiş bir kopyası gönderilmiş olup asıl metin Allah katında saklıdır. Kısaca, levh-i mahfûzla kastedilen bu saklanan nüshadır (Hançerlioğlu, 1984: 285-286).

Levh-i mahfûz terimi/kavramı hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde yukarıdaki anlamı kastedilerek kullanılmıştır. Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Nef'î (ö. 1635), sözlerinin levh-i mahfûza ait olduğunu söyler. Ahmedî (ö. 1410'dan sonra) ise kainatın sırlarının levh-i mahfûzda yazılı olduğunu belirtir:

Levh-i mahfûza ne lâzım dûde ile resm ü nakş
Anda hod esrârı kevnün âşikârâdur yine
(Necâtî Bey Divanı, K. 23/27).

Levh-i mahfûz-ı sühandur dil-i pâk-i Nef'î
Tâb-ı yârân gibi dükkânçe-i sahhâf degil
(Nef'î Divanı, G. 81/5).

Levh-i kudretde yazılalı nükû'-ı kâ'inât
Sûrete gelmedi gelmez bu sıfatlu hîç zât
(Ahmedî Divanı, G. 89/1).

Alevî ve Bektaşî şairler, tecellî-gâh olarak insanın yüzünü kastederler ve onu levh-i mahfûz olarak tasavvur ederler. Levh-i mahfûz bu sebepten dolayı "vech" ile birlikte sıklıkla kullanılır:

Cümle şey vechünde ihsâ' oldı ey şey-i 'aceb
Levh-i mahfûz-ı İllâhî'sin gözün aç olma mât
(Arşî Divanı, G. 26/6).

Levh-i mahfûz hatt-ı kudret dört kitâbı bi't-temâm
 Vech-i Âdem üzre Mevlâ eylemişdür hoş-zimâm
 (Hâşim Baba Divanı, Müf. 20).

Levh-i mahfûz yog iken ben bir elifde bâ idüm
 Levhe düşdüm bir kalemden lâ ile illâ idüm
 (Sâcid Divanı, G. 132/1).

Levlâke Levlâke Lemâ Halaktü'l-Eflâk

“Sen olmasaydın, sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” anlamını taşıyan kelime grubu, hadis bilginleri tarafından uydurma hadisler arasında gösterilmiş ve böyle bir kudsî hadisin olmadığını savunmuşlardır (Yılmaz, 1992: 113). Kudsî olmayan bu hadis kimi zaman Hz. Muhammed kimi zamansa Hz. Alî için kullanılmıştır. Bazı hadis yorumcuları kelime grubu içerisinde geçen birinci *Levlâke* ile Hz. Muhammed, ikincisi ile de Hz. Alî'nin kasdedildiğini ileri sürmüşlerdir (Noyan, 1999: 306).

Levlâke levlâke lemâ halaktü'l-eflâk hadisi hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde, Hz. Muhammed'i ve Hz. Alî'yi övme ifadesi olarak kullanılır:

Ezel nakkâşî nakşunı yazarken
 Nazar ol nakşa idüp didi *levlâk*
 (Ahmedî Divanı, G. 367/2).

Döndürme yüzün mü'min isen âl-i 'Alî'den
 Fahr ol yüri çıkma sakın köhne 'abâdan
 Evlâd-ı 'Alî fahr olup geçdi kabâdan
Levlâke levlâk şânına indi Hudâ'dan
 Hasan u Hüseyin Zeyne'l-'abâ Bâkir u Ca'fer
 Kâzım'la Rızâ Takî Nakî Mehdî vü 'Asker
 (Vîrânî Divanı, Müs. 173/9).

Şânına nâzil olan *levlâk* ine cânum fedâ

Yolına abdâl sîne-çâkine cânum fedâ

(Azbi Divanı, G. 62/1).

Alevî ve Bektaşî şairler *Levlâke Levlâk* hadisini sadece Hz. Alî için kullanmamışlar bu hadisle Hz. Muhammed’i de kastetmişlerdir. Kadîmî (ö. 1957) ve Arşî (ö. 1620), Hz. Muhammed’in yeryüzüne ayak basmasını *Levlâke Levlâk* hadisiyle açıklarlar:

Levlâke levlâk buyurdu şânında hazret-i Hak

Çünkü basmışdı kadem ‘âleme ol dem Mustafâ

(Kadîmî Divanı, G. 132/2).

Resûlün hilkatî endâze olmasa semâvâta

Dimezdi fazl-ı Hak *levlâke* şânında anun aslâ

(Arşî Divanı, G. 2/10).

Mâsivâ, Sivâ, Gayr-ı Hak

Geçici bir nitelik taşıyan, özü olmayan, zaman ve mekana bağlı kalmayan varlıklar mâsivâ sayılır (TDEKTA, 2005: 305). Sûfilere göre ise kalpte Allah’ın sevgisinin yerine geçebilecek her şey mâsivâdır. Bu sebeple her şeyde Allah’tan bir parça olduğu fikrini savunan vahdet-i vücûd felsefesini reddeden kişi mâsivâ ehlidir. Kişi ancak mâsivâyı kalbinden çıkarırsa Hak ehli olacaktır. Şiirlerde mâsivâ terimi/kavramı yerine “sivâ” ve “gayr-ı Hak” kelimeleri de sıklıkla kullanılır.

Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Nâbî (ö. 1712), mâsivâ olan bir yerin temiz bir yer olmadığını bu sebeple de o yere misafir dahi gelmeyeceğini dile getirir. Âşık Çelebi (ö. 1572) mâsivâ ehli olan kişinin şirk içerisinde olduğunu bunun da insanı kafirliğe götüreceğini söyler. Yahyâ Bey (ö. 1582) ise mâsivâ ile dolu bir gönlün, aşk davasında olduğunu iddia etmesinin bile inandırıcılığının bulunmadığını vurgular:

Âyîne-i idrâkünü sâf eyle **sivâdan**
 Mihmân mı gelür hâne-i nâ-pâke hicâb it
 (Nâbî Divanı, G. 29/4).

Ko **mâsivâyı** gönül hep umûrı Hak'dan bil
 Ko şirk-i gayrı ki şirk âdemi ider kâfir
 (Âşık Çelebi Divanı, K. 14/240).

Yahyâ kimün ki gönli ide **mâsivâya** meyl
 Da'vâ-yı 'aşk iderse eger sözi hak degül
 (Yahyâ Bey Divanı, G. 204/3).

Alevî ve Bektaşî şairler de tıpkı klâsik Türk edebiyatı şairleri gibi mâsivâ hevesinden geçmek niyetindedirler. Mâsivâyâ düşenlerin nefsinin esiri oldukları sıklıkla dile getirilir. Arşî (ö. 1620), kalenderlerin mâsivâ ehli olmadıklarını söyler ve insanı kalender olmaya teşvik eder. İrşâdî (ö. 1880-81) ise mâsivâdan kurtulmak için yardım talebinde bulunur:

O zât ü pâk ü bî-çûna mülâkî olmaga ey dil
 Murâd-ı nefsi terk eyle hevâ-yı **mâsivâdan** geç
 (Yetîmî Divanı, G. 26/4).

Elin çek **mâsivâ-yı** kesret-i dünyâdan ikrâh it
 Nasîb almaga 'ukbâdan Kalender ol Kalender ol
 (Arşî Divanı, G. 181/4).

Mâsivânun fikrini al gel bu gönlümden benüm
 Fikr-i zâtunla müşerref kıl beni sultân gibi
 (İrşâdî Divanı, G. 85/6).

Men Arefe Nefsehû Fe-Kad Arefe Rabbehû

“Nefsini (kendini) bilen Rabbini bilir”, anlamına gelen söz Alevî ve Bektaşî edebiyatının en sık kullanılan sözlerindedir. Alevî ve

Bektaşî kültüründe “*men aref*” bir derstir ve bu dersi mürşid verir.

Selâmî (ö. 1813) *aref* dersinin pirden alınmasıyla vahdet ehli yani Allah yolunda olanlar arasında irfan sahibi olunacağını söyler. İrşâdî (ö. 1880-81) de benzer bir düşünceyle Allah’ın sırlarına vâkıf olmanın yolunun *aref* dersinden geçtiğini bu dersi veren mürşidin de irfan dağıttığını belirtir. Sıdkî Baba (ö. 1928) ise “kendini bilen Allah’ı bilir” düşüncesinden hareketle kişinin özünü bilmemesini büyük bir isyan olarak değerlendirir:

Aldun ise pîr-i kâminden ‘*aref*’ dersin eger
Ehl-i tevhîd arasında işte ‘irfân’luk budur
(Selâmî Divanı, G. 67/4).

İrmek istersin begüm esrâr-ı Hak seyrânına
Men ‘aref dersin viren üstâda var ‘irfân’ satar
(İrşâdî Divanı, G. 20/5).

Men ‘aref sırrından âgâh olagör Sıdkî gedâ
Kişi özün bilmemektir çünkü isyân-ı kebîr
(Sıdkî Baba Divanı, G. 169/7).

Mengûş, Küpe, Gûşvâr

Aslı Farsça olan kelime “küpe” anlamına gelmektedir. Bektaşîlikte evlenmemeye ikrar veren dervişin mücerredlik ayininde sağ kulağı delinir ve bu kulağına küpe takılır (Gölpınarlı, 2004: 214). Dervişin küpe takması, onun ölünceye kadar bekâr yaşamı seçtiğinin bir göstergesidir. Ayrıca, Bektaşî dervişlerin takmış oldukları küpe, şâh-ı velâyet olarak kabul edilen Hz. Alî’ye ve Hacı Bektaş Velî’ye teslimiyetin birer sembolüdür (Kurnaz, 2007: 177). Balım Sultan eşiğinde takılan bu küpeyi, sadece Bektaşî dervişler değil, Haydarî, Şemsî, Câmî, Edhemî ve bazı Kalenderî mücerredler de takmışlardır (178).

Alevî ve Bektaşî kültüründe müridin mürşidine olan teslimiyetinin göstergesi olan mengûş, “teslim halkası” ile de ifade

edilir. Bir rivayete göre Balım Sultan'ın dervişlerinden birisini bilmeyerek öldürürler, o da bu olayın kulaklarına küpe olmasını istediği için bütün dervişlerine birer küpe takar". Daha sonra bu küpeli dervişler, "mücerred" adını alırlar ve tarikat içerisinde "târik-i dünyâ" hayatı yaşarlar (Hançerlioğlu, 1984: 646).

Klâsik Türk şiirinde mengûş kelimesi yerine "küpe", "gûş-vâr" ve "halka" gibi isimler de kullanılmış olup genellikle inci ve la'lden yapılır. Bâkî (ö. 1600) kulağa takılan mengûşu, gülün üzerindeki çiğ tanesine benzetir. Bu benzerlik hem şekil itibarıyla hem de jâlenin rengi dolayısıyladır. Aynı şekilde Beyânî (ö. 1664-65) de çiğ tanelerini inci olarak tasavvur eder ve kulağa takılan küpeyi kasteder:

Kendüyi zînet için gûşına dûşize iken
Dürer-i jâleyi **mengûş** idinür gül takınur
(Beyânî Divanı, G. 233/3).

Miyânun rişte-i cân mı gümiş âyîne mi sînen
Bünâgûşunla **mengûş**un gül ile jâledür gûyâ
(Bâkî Divanı, G. 6/4).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise mengûş genellikle yukarıda Balım Sultan'ın dervişlerinin kulağına küpe olması hasebiyle taktığı küpeyle aynı amacı taşımaktadır. Bosnalı Vahdetî (ö. 1598), aşağıdaki beytinde mürşid-i kâmil mertebesine erişenlerin sözlerini kulağına küpe edindiğini söyler. Yine Bektaşî şairlerden Şeyh Hasan Haydar (ö. 1901-02), hem kendi sözünü hem de Hz. Alî'yi kastederek onun sözünü kulağına küpe etmekten bahseder:

Mürşid-i kâmil kelâmın gevher-i bâkî bilüp
Gûş-ı cânâ Vahdetî-veş anı **mengûş** itmişüz
(Vahdetî Divanı, G. 53/7).

Haydar'un tut pendini gûşına **mengûş** eyle sen
Râh-ı Hak'da rehberün ola 'Aliyyü'l-Murtazâ
(Hasan Haydar Divanı, G. 129/6).

Meydân

Arapça, geniş alan anlamına gelen kelime, tasavvufta kainat için kullanılır (Cebecioğlu, 2004: 434). Tekkelerde zikir ve ayin yapılan yere de meydan adı verilir (Ayverdi, 2005: 2053). Bektaşî istilahında, “meydan açmak”, “meydan çerağı”, “meydan eri”, “meydan eşiği”, “meydan görmek”, “meydan ocağı”, “meydan odası”, “meydan rehberi”, “meydan hayırlısı”, “meydan sırrı”, “meydan taşı”, “meydan-ı muhabbet”, “meydana çıkmak”, “meydana niyaz etmek”, “meydancı”, “meydancı baba”, “meydancı postu”, “meydandan geçmek” gibi terimlere/kavramlara sıklıkla rastlanır.

Alevîlik ve Bektaşîlikte meydan, “bir ibadet yeri olarak câminin yerini tutar. Ancak, câmide şeriat, meydanda marifet; câmide kıble, meydanda karşılıklı kıble oluş; câmide hoca ve müezzin, meydanda mürşid ve rehber vardır. Câmi, dünya meydanı ve ibadet yeri iken meydan büyük bir mahşer ve kurban yeridir” (Korkmaz, 1994: 242). Bektaşî meydanı, taht, çerağ taşı, meydan taşı ve çok sayıda post ve ocaktan oluşur. Tahtın sağ tarafındaki post, Ahmed-i Muhtâr postu, sol tarafındaki Aliyyü'l-Murtazâ postu, eşiğin yanındaki Horasan postu, ocağın üzerindeki Aşçı Baba postudur (TDEKTA, 2005: 377).

Klâsik Türk şiirinde meydan, gerçek anlamı dışında felek, aşk, gam, yanak, yüz ve güzellik olarak da şiirlerde yerini alır. Ahmed Paşa (ö. 1496-97), sevgilinin yanağını bir meydana, kâkülünü ise o meydandaki çevgâna benzetir. Bâkî (ö. 1600), işret meclisinde sâkî ile eğlenmek için meydana çıkmak ister. Necâtî Bey (ö. 1509) ise meydanı bir savaş alanı olarak düşünür ve sevgiliye yakan olan rakîbi meydana davet eder:

Ey ruhun **meydân-ı** hüsn ü kâkülün çevgân-ı ‘ıyd

Aç hilâl ebrini olsun şüphesiz devrân-ı ‘ıyd

(Ahmed Paşa Divanı, G. 28/1).

Çekemez kimse ayagum diyü lâf urma inen
Sâkıyâ elleşelüm gel berü **meydâna** biraz
(Bâkî Divanı, G. 205/2).

Şol rakîbünle beni **meydâna** çeksen dostum
Kulaginca eyler idüm ol itin her pâresin
(Necâtî Bey Divanı, G. 391/2).

Alevî ve Bektaşî yazınında “aşk meydanı”, “meydana gelmek” ve “meydana can ve baş vermek” terimlerine/kavramlarına da yer verilir. Yetîmî (ö. 1552), kendisini varlığından vazgeçmiş bir âşık olarak görür ve başı açık bir biçimde bu aşk meydanına girmiştir. Azbî (ö. 1747), tarikata girebilmek için ikrarın verildiği yer olan meydanı, meydana gelmek terimiyle/kavramıyla ele alır. Vîrânî (ö. ?) ise müridin tarikata girebilmek için canından ve başından vazgeçmesine değinir ve bu vazgeçişin meydan için olduğunu söyler:

Girmişüz **meydân**-ı ‘aşka ser-bürehne ‘âşıkuz
Zâhidâ gözle tarîkı çek yüri kisvet yükin
(Yetîmî Divanı, G. 166/3).

Çün tarîkat ehli oldun şevk ile **meydâna** gel
Yanmada pervâne ol bülbül gibi efgâna gel
(Azbî Divanı, G. 148/1).

Tekkeye gâh ‘aşk içinde baş açup abdâl olup
Ser-fürû itdük bu dem **meydâna** virdük cân u baş
(Vîrânî Divanı, G. 17/4).

Mi’râc, Şeb-i Mi’râc, Leyletü’l-Mi’râc, Leyle-i İsrâ

Hz. Muhammed’in Hicret’ten, yaklaşık bir buçuk yıl önce Mekke’den alınarak Mescid-i Aksâ’ya götürülmesi ve oradan ilahi âlemlere doğru seyahat ettirilerek kendisine geçmiş ve ge-

leceğe ilişkin bazı bilgilerin verilmesi hadisesidir. Miraç olayı tasavvufî manada iki aşamada gerçekleşmiştir. Birinci aşama Hz. Muhammed'in Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan alınarak Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürülmesini kapsayan "İsrâ" yani "gece yürüyüşü", ikinci aşaması ise Mescid-i Aksâ'dan başlayarak ilahi âlemlere doğru gerçekleştirilen seyahatinden oluşur (Gündüz, 1998: 263).

İsrâ suresinde konu edilen miraca göre, Hz. Muhammed, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülmüş, oradan "Burak" ile göğe yükseltilmiş ve melekût âlemine ulaştırılmıştır. Bu yükseliş sırasında Hz. Muhammed göğün muhtelif katlarında çeşitli hadiselerle karşılaşmış, önceki peygamberlerin ruhanîyetleriyle görüşmüş, cenneti ve cehennemi görmüş ve yine bir anda Mekte'ye dönmüştür (Kaya, 2007: 527).

Klâsik Türk şiirinde genellikle miraç hadisesiyle ilgili olarak sevgilinin saçının leyletü'l-miraca benzetilmesine sıklıkla rastlanır. Bu benzetmenin altında sevgilinin saçının ulaşılması güç bir yerde oluşunun etkisi büyüktür. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86), Hallâc-ı Mansûr'un darağacına çekilmesi olayına telmihte bulunarak "mi'râc-ı Mansûr" ifadesine yer verir. Miraç, klâsik Türk şiirinde bir vuslattır. Şairler sevgiliye kavuşmayı, onu görmeyi, hatta sevgilinin güzelliğini hayal etmeyi bile bir miraç olarak düşünürler:

Kaşunı sevdi gönül işbu *kâbe kavseyne*
Meger saçun ola irmege **leyletü'l-mi'râc**
(Ahmedî Divanı, G. 100/2).

Bir dili dildâr dâr-ı zülfine kim dâr ide
Gösterür anunla ol **mi'râc-ı Mansûr**'ı ana
(Edirneli Nazmî Divanı, G. 217/4).

O şâhun ışığında Mansûr-veş
Asılmak eyâ Zâtî **mi'râc** imiş
(Zâtî Divanı, G. 588/5).

Alevî ve Bektaşî şairler miraç hadisesine yaptıkları telmihlerde Hz. Alî'ye de yer verirler. Bektaşî meşrep bir şair olan Hâşim Baba (ö. 1782-83) leyle-i İsrâ'da Allah'ın Hz. Alî'de tecellî ettiğini söyler. Nesîmî (ö. 1404-05) ise tıpkı klâsik Türk şairlerinin şiirlerinde olduğu gibi saçî leyletü'l-miraca benzetir. Aslında bu benzetmenin altında insan bedeninin en yüksek yerini oluşturan organının saç olması etkili olmuştur:

Anınçün **leyle-i İsrâ** 'Alî'den oldı Hak meclâ
O dem mahbûb idi ulyâ sıfat mîm 'ayn ile bir zât
(Hâşim Baba Divanı, K. 2/3).

Leyletü'l-mi'râc zülfün *kâbe kavseyndür* kaşun
Her kişi kim oldı münkir lâyık-ı kurbân budur
(Nesîmî Divanı, G. 162/4).

Alevîlik ve Bektaşîliğin yazılı kaynaklarından olan buyruk metinlerinde miraç hadisesiyle ilgili çeşitli hikâyeler yer almaktadır. İmâm Ca'fer Buyruğu'nda "Kırklar Cemi" başlığı altında şöyle bir hikâye geçer: "Bir gün Cebrâîl, Hz. Muhammed'e Hakk'ın davetini bildirir ve ona miraç yolculuğunda rehberlik eder. Semada, yolculuk sırasında, önlerine bir arslan çıkar ve kükremeye başlar. Hz. Muhammed, ne yapacağını şaşırır. O anda bir ses; "Ey Muhammed, yüzüğünü arslanın ağzına ver!", der. Hz. Muhammed, söylenileni yapar; yüzüğünü, arslanın ağzına verir. Arslan, yüzüğü alınca sakinleşir. Hz. Muhammed, yoluna devam eder; göğün, en yüksek katına kadar ulaşır. Sonunda Hak tecellî eder ve Hakk'ın yüzünü görür; dost dosta kavuşur [...] Hz. Muhammed, miraçtan dönerken kentte bir kubbe ilgisini çeker; yürüyüp kapısına varır; kapıyı çalar. İçeriden bir ses; "Kimsin, niçin geldin? diye sorar. Hz. Muhammed; "Ben peygamberim. Açın içeri gireyim. Erenlerin güzel yüzün göreyim!" karşılığını verir. Bu kez içeriden "Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var peygamberliğini ümmetine yap", yanıtı gelir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, kapıdan ayrılır. Tam gideceği sırada Tanrı dile gelir ve "Ey Muhammed,

o kapıya var!” buyurur. Hz. Muhammed, Tanrı’nın buyruğu üzerine yeniden o kapıya varır; kapıyı çalar. İçeriden; “Kim o?” diye bir ses duyulur. Hz. Muhammed, “Ben peygamberim. Açın içeri gireyim. Mübarek yüzlerinizi göreyim”, der. Bu kez içerideki ses; “Bizim aramıza peygamber sığmaz. Ayrıca bizim peygambere de gereksinimimiz yok”, karşılığını verir. Tanrı elçisi umarsız geri döner; makamına varıp sakinleşmeyi diler. Uzaklaşırken Tanrı yeniden dile gelir; “Ey Muhammed, geri dön. Nereye gidiyorsun? Var o kapıyı arala, o meclise dahil ol!” buyurur. Hz. Muhammed Tanrı’nın buyruğuna uyar. Yine o kapıya varır; kapının halkasına el vurur. İçeriden; “Kimsin?”, diye ses geldiğinde; “Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim. Girmeme izin var mı?”, diye sorar. O an kapı açılır; “Merhaba! Hoş geldin, kadem getirdin. Gelişin kutlu olsun, ey kapılar açan!”, diyerek kendisini karşılarlar [...] Sohbet ve semâh sona erdikten sonra Hz. Muhammed bunlara pirlarını ve rehberlerini sorar. Kırklar; “Pirimiz Şâh-ı Merdân Alî’dir ve rehberimiz Cebrâîl aleyhisselamdır”, derler. Bu yanıt üzerine Hz. Muhammed, Hz. Alî’nin Kırklar Meclisi’nde olduğunu anlar. Alî, Muhammed’e doğru yürür; Alî’nin yaklaştığını gören Hz. Muhammed, tecellâ ve temennâ ile ona yer gösterir. Kırklar da Hz. Muhammed’e katılır; saygıyla eğilip ona yol açarlar. Bu sırada Hz. Muhammed Hz. Alî’nin parmağında, miraca giderken arslanın ağzına verdiği yüzüğü görür (Korkmaz, 2013: 15-19; Bozkurt, 2009: 13-18). İmâm Ca’fer Buyruğu’nda geçen bu hadise Bektaşî meşrep bir şair olan Behrî (ö. ?)’nin Divanı’nda eksiksiz bir biçimde ele alınmıştır:

Da’vet oldukda o şâh Didâr’a ‘azm itdi o dem
 Karşı geldi virdi arslana yüzüğün lâ-cerem
 Geldi kırklar engûrun ezdi vü nûş oldı bu dem
 Gördi server Haydar’a arslana sunduğı hâtem
 Didi ey esrâr-ı hikmet Şîr-i Hak şâh-ı kerem
 Barmağından hâtemin sundı o şâh servere hem
 Rûh-ı kudsîler semâ’ eyler kamu ‘arş üzre cem

Hep münâdiler nidâ kıldı okurlar dem-be-dem

Lâ fetâ illâ 'Alî lâ Seyfe illâ Zü'l-fikâr

(Behrî Divanı, Müt. 1/6).

Muhib, Muhibbân

Arapça, “seven”, “meyleden” anlamına gelen terim/kavram (Ayverdi, 2005: 2125), Bektaşilikte tarikata yeni giren can için kullanılır (Soyyer, 2019: 307). Muhib terimi/kavramı özellikle Mevlevîler ve Bektaşiler arasında yaygın olup 13. yüzyıldan beri kullanılmaktadır (Gölpınarlı, 2004: 222). Ayrıca Bektaşilikte ilk derece “âşık”, ikinci derece ise “muhib” olarak isimlendirilir (Hançerlioğlu, 1984: 362). Muhibbin niyeti bir mürşide bağlanmaktır.

Klâsik Türk şiirinde âşığın bağlanmak istediği sevgilidir. Bu sebepten dolayı da kendilerini sevgilinin muhibi olarak görürler. Ayrıca muhibler sevgilinin en yakını oldukları için onun derdinin de ortağıdır. Bu durum onların dertli olmalarına sebep olmuştur. Âşığa göre bu dünyada saadet bulmanın yolu ise sevgilinin muhibi olup onun dertleriyle dertlenmekten geçer:

Cân revân idüp olur her dil o dildâra **muhib**

Yâr-ı cân idinür anı olur ol yâra **muhib**

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 792/1).

Gerek mîr-i velâyet ol gerek dünyâyâ sultân ol

Sa'âdet bulmak istersen **muhibb-i** derd-mendân ol

(Hayâlî Bey Divanı, G. 1/1).

Muhib terimi/kavramı, Alevî ve Bektaşî şiirinde daha çok yukarıda da bahsedildiği gibi tarikata giren kişiler için kullanılır. Şairler kendilerini Hz. Muhammed'in muhibi olarak görürler. Bektaşî bir şair olan Azbî (ö. 1747) ise Bektaşilikteki mertebelerden “bendelik”, “muhiblik” ve “dervişlik” vasıflarının kendisinde bulunduğunu söyler:

Safâ-meşreb gedâlardan açıl ey tîre dil sûfi
 Yezîdî mezhebe yir yok **muhibb**-i hânedân içre
 (Yetîmî Divanı, G. 198/4).

Muhibb-i hânedân-ı Mustafâ'yam
 Du'â-gûy u senâ-hân-ı 'Alî'yem
 (Arşî Divanı, G. 205/6).

Leyse fi'd-dâri velâ gayri diyen 'âşik gibi
 'Azbî dervîşem **muhibbem** bende-i Bektaşîyem
 (Azbî Divanı, G. 170/5).

Musâhib

Sözlükte biriyle karşılıklı konuşan, sohbet arkadaşı anlamlarına gelen terim/kavram, Alevîlikte; Alevîliğe intisap etmiş kardeş sayılan iki kişiden biri için kullanılır (Ayverdi, 2005: 2148-2149). Alevîlikte şart olan musâhiplik Bektaşîlikte bir şart değildir. Ancak, Bektaşîlikte beraber Bektaşî olanlar için de musâhib isimlendirilmesi yapılır (Gölpınarlı, 2004: 224; Ersal, 2011: 1089).

Musâhiplik, Çelebiyân, Ocakzâde ve Tahtacılar'da bulunurken Babagân Bektaşîliğinde bulunmamaktadır. Her Alevî çift, bir musâhip tutmak zorundadır. Bu dört kişilik, iki aile, Alevî topluluğunun çekirdeğini teşkil etmekte olup, birbirlerine kardeş sayılırlar. Buna "ahiret kardeşliği" adı verilir (Soyyer, 2019: 309). Musâhip olan erkekler "kardeş", kadınlar ise "bacı" diye çağırılır. Alevî ve Bektaşî kültüründe musâhip terimi/kavramı etrafında "musâhip ayini", "musâhip evi", "musâhip ikrarı", "musâhip kapısı", "musâhip kurbanı", "musâhip olma", "musâhip tutma", "musâhiplik" gibi terimler/kavramlar oluşmuştur. Alevîlikte musâhiplerin yerine getirmesi gereken belli kurallar vardır. Birbirlerini kardeş olarak gören musâhipler, iki aile iken tek aile olmuşlardır. Musâhip olanların çocukları birbiriyle evlenemez. Hem dünyevî hem de bâtinî işlerde artık birdirler. Musâhiplerden

birinin suçu varsa diğeri de o suçun cezasını çeker. Biri borçluysa diğeri de o borcu ödemekle yükümlüdür (Ersal, 2011: 1098).

Klâsik Türk şiirinde musâhiplik genellikle sohbet ehli kişi ve dostluk terimlerini/kavramlarını karşılayacak biçimde kullanılır. Bâkî (ö. 1600) aşağıdaki beytinde bahar mevsimi ile kış mevsiminin art arda gelmesini birbirlerine musâhip olmalarına benzetmiştir. Emrî (ö. 1575) ise musâhipte sevgiliyi kasteder:

Mevsim-i gül ‘îd ile yâr u **musâhib** düşdiler
 Birbirine iki dil-berdür mahabbet gösterür
 (Bâkî Divanı, G. 51/2).

Gamunda bana sirişküm şarâb-ı âl yiter
 Dile derûnî **musâhib** dahî hayâl yiter
 (Emrî Divanı, G. 189/1).

Alevî ve Bektaşî şairler ise musâhip terimini/kavramını genellikle “yâr” kelimesiyle ifade ederler. Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) bilgisiz olanlarla musâhiplik etmeyeceğini söyler. Bir başka Bektaşî şair Cesârî (ö. 1829) ise kendisine anlaşabileceği bir musâhip aramaktadır. Hâşim Baba (ö. 1782-83), aşağıdaki beytinde musâhip olmadan tarikata girilemeyeceğine ve musâhibin yabancılara karşı rezil olmaktan koruyacağına temas etmiştir:

Hem-dem ü yâr u **musâhib** olmazuz nâdân ile
 Mûnisüz insâna yokdur işümüz şeytân ile
 Girmişüz fakr u fenâya terk-i baş u cân ile
 Çün müyesser oldu vuslat ol gül-i handân ile
 Bülbül-i gûyâ gibi efgâna gelmişlerdenüz
 (Vahdetî Divanı, Muh. 2/5).

Musâhib olduk bir ehl-i dil ile
 Sohbeti bal kılduk yag u bal ile
 (Muhyiddîn Abdâl Divanı, G. 8/1).

Bu dem ‘aceb ‘uşşâk-ı cihânun arasında
 Yok mı bize bir ehl-i sühan yâr-i **musâhib**
 (Cesârî Divanı, G. 64/5).

Derûnî âşinâ olmak gerekdür eyleye sohbet
Musâhibsiz sülûk olmaz seni rüsvây ider agyâr
 (Hâşîm Baba Divanı, G. 63/4).

Mûtû Kable En Temûtû

“Ölmeden evvel ölünüz” anlamına gelen söz, mutasavvıflarca Allah’ın varlığı içerisinde yok olma demek olan “fenâfillâh” makamına işaret etmekte olup sahih hadis kitaplarında geçmemektedir (Yılmaz, 1992: 128). Alevî ve Bektaşî kültüründe müşside bağlanmak isteyen mürid ölmeden önce ölmelidir. Yani geçmiş yaşantısından sıyrılarak yeni bir hayata doğmalıdır. Bu durum Hz. İsa’nın “Bir kimse iki kez doğmadıkça melekûtun sırlarına eremez” fıkrıyla benzerlik gösterir. İlk doğum maddî doğumdur, ikinci doğum ise manevîyat dünyasına doğumdur. İşte burada ikinci doğuşla “ölmeden önce ölünüz” sırrına ulaşılır. Bu doğum maddeden manaya ermenin de anahtarıdır (Soyyer, 2019: 232). Ayrıca, tasavvufta ikilikten kurtulup birliğe ulaşmak da bir nevî “ölmeden önce ölmektir” (344-345).

Ahmet Gökbel, görgü öncesinde hem rehberin hem de pir huzuruna çıkarılarak görgüsü yapılacak canların beyaz bezden yapılmış yakasız gömleği giymesinin “ölmeden evvel ölme” düşüncesinin somut bir biçime dönüştürülmüş hâli olduğunu söyler (Gökbel, 2019: 320). Ayrıca Gökbel’e göre çile sırasında dervişin çilehâneye girip nefisini öldürme mücadelesi de “ölmeden önce ölmek” fikrinin bir göstergesidir (194). Alevî ve Bektaşî kültüründe hemen hemen bütün ayet ve hadisler bir sır olarak düşünülür ve öğrenilmesi gerekmektedir. *Mûtû Kable En Temûtû* da bu sırlardan biridir. Çile bahsinde müşdidin müridini çilehâneye kendisinin götürdüğünden ve yine kendisinin çıkardığından bahsedilmişti. Çilehânedeki nefis öldürme işlemi de bir nevî ölme-

den evvel ölmek anlamına gelir. Sıdkî Baba (ö. 1928) aşağıdaki beytinde bu duruma değinmiştir. Ayrıca Alevî ve Bektaşî şairler, *mûtû* teriminin/kavramının sırrına erenleri fenâfillâha ulaşmış ölümsüzler olarak görürler:

Mûtû kable en temûtû sırrına mazhar olan
Mürşid-i kâmil nidâsın işitip buldu hayât
(Sıdkî Baba Divanı, G. 180/3).

İrişe cânâ *mûtû*dan hitâb-ı *irca* 'î her dem
Fenâ-ender-fenâ ile bekâya bulam istihkâk
(Hâşim Baba Divanı, G. 89/4).

‘Âşık-ı sâdik biziz cân içre cânân bizdedir
Mûtû kable en temûtû hayy olan cân bizdedir
Bende-i âl-i ‘abâyız merd-i meydân bizdedir
Biz gürûh-ı Nâcî’yiz âdâb-ı erkân bizdedir
Zümre-i Bektaşîyiz biz ‘ilm ü ‘irfân bizdedir
(Hilmî Dedebaba Divanı, Muh. 4/1).

Öürsen ölmedin *mûtû* hadîsi muktezâsınca
Hayât-ı câvidân bulup cihânda ölmedün ‘ârif
(Yetimî Divanı, G. 103/5).

Mücerred, Ehl-i Tecrîd

Arapça’da tek, yalnız, salt anlamlarına gelen terim/kavram, Bektaşilikte tarikat ehli arasında evlenmemiş kişiler için kullanılır (Gölpınarlı, 2004: 225). Mücerredlik Balım Sultan’la birlikte Bektaşiliğe giren ritüllerden biridir (Baha Said, 1927: 328). Mücerred olmak için hiç evlenmemiş olmak gerekir. Mücerred derviş, Pir evindeki Balım Sultan kapısının eşiğine yatırılır ve kulağı şimşir kaçığın sapıyla delinerek altın ya da gümüşten yapılmış bir halka merâsimle dervişin kulağına takılır. Mücerred dervişler, gündelik hayatlarında mücerredlikleri bilinsin diye özel bir kıya-

fetle dolaşırlar (Soyyer, 2019: 312). Mücerredlik terimi/kavramı etrafında “mücerredlik ayını”, “mücerredlik küpesi”, “mücerredlik kolu” gibi terimlere/kavramlara Alevî ve Bektaşî yazınında rastlanmıştır.

Klâsik Türk şiirinde mücerredlik, insanı meşgul eden işlerden uzak kalmak için bir gereklilik olarak görülür. Genellikle şairler mücerred terimiyle/kavramıyla birlikte “ruh-ı mücerred” olarak bilinen Hz. İsa’ya da yer verirler. Ayrıca Hz. İsa, hiç evlenmediğinden dolayı “ehl-i tecrîd” olarak da isimlendirilir (Uzun, 2000: 474):

Halâs olmazsak olmazsun Mesîhâ gibi rûhânî
Tecerrüdle **mücerred** gelmeze dünyâdan istignâ
(Şeyhî Divanı, G. 8/3).

‘Alâ’ikdan **mücerred** ol ser-i kûyında mesken bul
Mesîhâ-veş mekânî âsmândur ehl-i tecrîdün
(Bâkî Divanı, G. 251/4).

‘İsâ gibi **mücerred** ol ey dil ki bulasın
Bir sâ’atin ferâgatün niçe ‘ömr-i Nûh
(Hamdullah Hamdî Divanı, G. 20/3).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de en büyük mücerred hasletlerinden dolayı Hz. İsa’dır. Şairler bu sebeple kendilerini onun soyundan gelen mücerredler olarak görürler. Mücerredliği bilmek isteyen kalenderliği de bilmesi gerekmektedir. Çünkü kalenderlikte mücerredliği engelleyen dünyevî işlere rağbet yoktur:

Ceddimiz rûh-ı **mücerreddür** biz andan dogmuşuz
Nâ-halef ferzendeyüz unutmışuz âbâmuzu
(Nesîmî Divanı, G. 449/2).

Küntü kenzin mahzeniyem rûh-ı kudsün nutkıyam
Bir **mücerred** rûh-ı pâküm mazhar-ı ‘İsâ’ya men
(Misâlî Divanı, G. 471/6).

Kiber ü abdâl-ı ‘aşk isen Kalender-meşreb ol
Kanda bilsin o **mücerred** hâlün ‘uryân olmayan
(Fennî Divanı, G. 125/4).

Münkir

İslam literatüründe iman esaslarını inkar eden, inanmayan kimseler için kullanılır (Ayverdi, 2005: 2217; Tuğlacı, 1972: 2056). Alevîlik ve Bektaşilikte ise ikrardan dönen kimselere münkir adı verilir (Korkmaz, 1994: 258).

Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Ahmed Paşa (ö. 1496-97), sürekli sevgilinin yanında bulunan ve âşığın sevgilisine ulaşmasına engel olan rakîbi münkir olarak nitelendirmekte ve rakîbi bu sebepten dolayı kafir olarak görmektedir. Beyânî (ö. 1664-65) ise zâhidi münkirlikle suçlar:

Komaz rakîb-i **münkir** dilde safâ-yı hâtır
Virdi hâlel bu kâfir câm-ı cihân-nümâyâ
(Ahmed Paşa Divanı, G. 263/4).

İlâhî isterem gözde gönülde eşk ü âh olsun
Hemîşe **münkir**-i ‘aşka iki sâdık güvâh olsun
(Âşık Çelebi Divanı, G. 69/1).

N’içün zâhid temâşâ-yı cemâl-i yâra **münkirsin**
Kemâl-i sun’-ı Hak zâhir degül mi rûy-ı zîbâda
(Beyânî Divanı, G. 648/4).

Klâsik Türk şiirinde genellikle inkar edenler için kullanılan münkir terimi/kavramı, Alevî ve Bektaşî şiirinde daha çok İslamî açıdan inkara düşenler için kullanılmıştır. Usûlî (ö. 1538), ikrar ehlinin secdesinin ve namazının sürekli Allah’a olduğunu söyler. Ona göre münkirlerin mescidleri İslam öncesi Arap toplumundaki putlardan biri olan “Lât”tır. Arşî (ö. 1620) ise münkirlerin şeytana tabi olduklarını bu sebepten ötürü de yerlerinin cehennem olacağını belirtir:

Ehl-i ikrârın sücûdu vü niyâzı Hakk’adur
Münkirin ma’bûdı vü mescûdı dâyim Lât olur
 (Usûlî Divanı, G. 18/9).

Şeytâna tâbi’ **münkir**ler ile itme nizâ’ı teklîfi ref’ it
 Gel sen kabûl it râh-ı Hudâ’yı gelmezse **münkir** cânı cahîme
 (Arşî Divanı, G. 279/3).

Kutlı başdur ki çeker sikkelerini ‘aşk ile kaş
 Ana kurbân olanun yolına bin cân eyle baş
 Gün yüzün nice görür şa’şa’alardan huffâş
 Nûr-ı Hakk’ı göremezmiş nitekim ‘akl-ı ma’âş
Münkirün kalbine yazılmadı mühr-i Bektaş
 Sikke-i şâhî lâyıık mı olur her kara taş
Münkir olma gözün aç eyleme gaflet kardeş
 Mazhar-ı nûr-ı Nebî mahzen-i esrâr-ı ‘Alî
 Pîr-i erkân-ı tarîkat Hacı Bektaş Velî
 (Vahdetî Divanı, Tc. 16/4).

Mürid, Sâlik

Bir mürşide intisap edip tarikata giren kişilere mürid adı verilir. Mürid terimi/kavramı iradesini başkasının iradesine bağlayan anlamında da kullanılmaktadır (Hançerlioğlu, 1984: 387). Müridler, Allah’ın iradesine mutlak bir biçimde baş eğmekle mükelleflerdir. Allah dostu kabul edilen mürşidler vasıtasıyla irade teslimiyeti gerçekleşir. Bu teslimiyet genellikle cenazenin, onu yıkayan kişinin önündeki iradesizliğine benzetilir ve bu duruma da “fenâfi’ş-şeyh” adı verilir (Uludağ, 2002: 260).

Klâsik Türk şiirinde şairler, sevgililerini mürşid; kendilerini ise onların aşk müridi olarak görürler ve dünya nimetlerine önem vermezler. Hatta sevgiliye mürid olmayanları da merdûd olarak nitelendirirler:

Mürîd-i ‘aşk oldum ben tecerrüd ihtiyâr itdüm
Eger meyl eyler isem bir zen-i dünyâya nâ-merdüm
(Bâkî Divanı, G. 344/4).

Yâr durur dünyâda murâdı kamunun
Yâre **mürîd** olmayan kişi ola merdûd
(Ahmedî Divanı, G. 129/7).

Alevî ve Bektaşî şairler, kâmil bir insana mürid olmaktan bahsederler ve müridin kurtuluşa ermesinin yolunun mürşidlerine gönül bağı ile bağlı olmalarından geçtiğini söylerler:

Mürîd-i pîr-i ‘aşk olup riyâdan yüz çevirmişdür
Tutar bir subha-i sad-dâne gülşende çenâr elde
(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 375/4).

Kâmil insâna **mürîd** olan bulur lâ-büdd felâh
Cân u dilden hidmet idenler bulur semt-i salâh
(Hâşim Baba Divanı, G. 28/1).

Ve ger şeyh ü **mürîd** olsun sana ne fâ’ide andan
Kamu sûretle ma’nâdan geç ol da’vâyı n’eylersün
(Gurbî Divanı, G. 106/3).

Mürşid, Şeyh, Seccâdenişîn, Postnişîn, Pîr

Mürşid, Arapça işaret eden, yol gösteren anlamında kullanılır. Tasavvufta ise, tarikata gelen salikleri ve müridleri irşad eden, onları Hak yoluna yönlendiren kişiye mürşid denir (Kaya, 2007: 551). Tarikatlarda gerçek mürşid, Hz. Muhammed başta olmak üzere dört halife ve kutup şahsiyetlerdir. Alevî ve Bektaşî kültüründe “mürşid-i azâm”, “mürşid hakkı”, “mürşid evi”, “mürşid kapısı”, “mürşidde erime”, “mürşidden doğma” gibi terimler/kavramlar mürşidle birlikte sıklıkla kullanılan terimlendendir/kavramlardandır.

Mürşidin müridi terbiye etmesi hususunda yapması gereken, onu nefsi için değil, Allah için kabul etmektir. Bu sebeple müride “din, nasîhattir” hükmüyle davranmalı, ona şefkat nazarıyla bakmalı ve riyâzata katlanma konusunda aciz kaldığında ona yumuşak muamelede bulunmalıdır. Müridi bir annenin çocuğunu terbiye ettiği gibi terbiye etmeli; bilge ve akıllı bir babanın çocuğuna ve hizmetçisine yaklaştığı gibi yaklaşmalıdır (Komisyon, 2006: 973).

Klâsik Türk şiirinde mürşid kelimesiyle birlikte genellikle “salik” ve “mürîd” kelimeleri bir arada kullanılır. Nâbî (ö. 1712)’nin bir gazelinde müridin yani salikin mürşidin elinden kemer-bend kuşanmasına değinilmektedir. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86) aşk mürşidin irşadının başlangıcının, âşîğın kendisini maşukuna teslim etmesinden geçtiğini belirtir. Şeyhî (ö. 1431)’nin bir gazelinde ise Hz. Muhammed’e ilk vahyin geldiği mağaranın bulunduğu Nur Dağı’nın nuranî bir mürşid olduğu, hayal müridlerinin de o dağa yüz sürdükleri zikredilmektedir:

Kemer-bend-i tarîkat olsa sâlik dest-i **mürşid**den
Berehmen-hâne-i taklîdde zünnâra yir kalmaz
(Nâbî Divanı, G. 283/4)

‘Âşîka kendüyi teslîm eylemek ma’şûkına
Mürşid-i ‘aşkun hemân-dem evvel-i irşâdidur
(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1895/3).

Cebel-i Nûr ise bir **mürşid**-i nûrânîdür
Yüz sürer dâmen-i pâkine müridân-ı hayâl
(Şeyhî Divanı, K. 1/23).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de müridin bir mürşidinin olması gerektiği genellikle dile getirilen konular arasındadır. Bu durum dört kapı kırk makamdan biri olan şeriat kapısının emridir. Ancak mürid bu emri yerine getirip kendisine bir mürşid edindiği zaman âb-ı hayâtta içebilecektir. Müridin yapması gerekenlerden biri

de mürşidi için canından ve başından vazgeçmesidir. Böylelikle mürid irşadını gerçekleştirecektir:

Şerî'at emrini **mürşid** idün tarîkata gir
Kim ol tarîkat ilen sen içesin âb-ı hayât
(Nesîmî Divanı, G. 20/2).

Varmagıl bir yire gel olmayınca
Sana **mürşid**-i kâmil olmayınca
(Muhyiddîn Abdâl Divanı, G. 1/1).

Maksad-ı vasl-ı habîb olmayan olmaz dâhil
Mürşidün sâlikine virdügi güftâr bir olur
(Azbi Divanı, G. 108/4).

Sen ki İrşâdî dilersen menzil-i bâlâ eger
Var huzûr-ı **mürşide** vir cânunu kim cânân it
(İrşâdî Divanı, G. 11/5).

Nefs

Arapça'da “kendi”, “ruh”, “insanın psişik yapısı” gibi birçok anlamda kullanılan terim/kavram (TDEKTA, 2005: 501), İslam felsefesinde ve tasavvuf anlayışında, “insanın bedeni dışında kalan ve tanrısal bir özden yapılmış olan bölümüdür. Kötülük de, iyilik de ondan gelir” (Hançerlioğlu, 1984: 423) biçiminde ifade edilir.

Nefs terimi/kavramı, hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî şiirinde genellikle İslam dışı birtakım kültürlerin etkisiyle halk arasında insanın dünyaya ve bedene ilişkin kötü istek ve arzularını ifade eden manevî bir unsur biçiminde algılanmıştır (Gündüz, 1998: 281). Bu sebepten ötürü tasavvuf kültüründe nefsin dizginlenmesi gerekmektedir anlayışı hâkimdir. Alevî ve Bektaşî kültüründe “nefis haklama”, “nefis temizleme”, “nefis-i emmâre”, “nefis kırma”, “nefis-i levvâme”, “nefis-i mardiyeye”,

“nefs-i mülhime”, “nefs- i Rahmânî”, “nefs-i râziye”, “nefs-i sâfiye” gibi terimler/kavramlar da kullanılır.

Klâsik Türk şiirinde nefis, bir düşman olarak görülmekte olup şairler ona uymak istemezler. Şair, nefsiyle sürekli bir mücadele hâlinindedir ve onu yenmek ister. Gönlün nefsin arzusundan korunması gerekmektedir. Âkil insan, düşmanı olarak nefisini götürür ve ona yenik düşmez:

Nefsine uyanlar aslâ yinemezler **nefsini**

Nefsüne sen uyma hergiz **nefsünü** yen Nazmiyâ

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 176/5).

Nefs-i hod-re’yden ey dil bu tegâfûl nice bir

‘Âkil olan kişi hiç düşmene fırsat mı virtür

(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 107/6).

Alevî ve Bektaşî şairlerden Yetîmî (ö. 1552) de nefisine uymak niyetinde değildir. Şair nefisini bir ejderhâya benzetir. Bir başka Bektaşî şair Gurbî (ö. 1769-70) nefisini şeytanla bir tutmakta, onun aldaticılığından uzak durmayı dilemektedir. İrşâdî (ö. 1880-81) ise “Nefsini bilen, Rabbini bilir” anlamında kullanılan *Men Arefe Nefsehû Fe-kad Arefe Rabbehû* hadisine telmihte bulunur:

Nefs ejderhâsını hâkister itdün nûr idüp

Ey dem-i sûz-ı derûnı od saçan evren dede

(Yetîmî Divanı, G. 177/3).

Sakin bu ‘ömr ile varun sana bâkî kalur sanma

Bu şeytân ile **nefsünün** sen igvâsına aldanma

Yok ol var olmak istersen fenânun nârına yanma

Gelen ile gidenden geç Hak’ı an gayrıyı anma

Bu mülkün hâsılı ey dil kamu bâd-ı hevâdur bil

Hevâ-yı dostdan gayrı Hudâ hakkı hebâdur bil

(Gurbî Divanı, Muh. 4/2).

Bilmeyen **nefsün** bu ilde bilmez imiş Rabb'isin
Men 'aref dersin bilen hem bildiren hallâkîyüz
 (İrşâdî Divanı, G. 30/7).

Niyâz, Dua

Tasavvufta Allah'a yakarma anlamında kullanılan terim/kavram ile Allah dışında kalan her şeyden arınma kastedilmektedir (Hançerlioğlu, 1984: 432). Bektaşilerde ibadet amaçlı selâmlara da niyaz adı verilir (Soyyer, 2019: 333). Ayrıca, dervişlerin, şeyhlerin birbirlerini ağırlamaları, selamlamaları anlamında da kullanılır (Gölpınarlı, 2004: 242). Alevî ve Bektaşî yazınında “niyaz akçası”, “niyaz alma”, “niyaz duruşu”, “niyaz etme”, “niyaz penceresi”, “niyaz perdesi”, “niyaz taşı”, “niyaz verme” gibi terimlere/kavramlara da rastlanmaktadır.

Klâsik Türk şiirinde niyaz ile yakarış kastedilir. Sevgilinin yaptığı naz olarak adlandırılırken, âşığm işi de o naza niyaz etmektir. Bu niyaz, tıpkı kulun Allah'a karşı olan yakarışı gibidir. Şairlerin kendilerini niyaz ehli olarak görmeleri de bundandır:

Kahr u cefâna artururam mihr ile vefâ
 Gül nâz itse bülbülün işi **niyâz**dur
 (Ahmedî Divanı, G. 219/3).

Ko ben ağlayayım ey serv-i semen-ber sen gül
 Ki sana nâz verilmiş ezeli bana **niyâz**
 (Necâtî Bey Divanı, G. 235/2).

Gözü meyhâne-i nâz u kaşı mihrâb-ı **niyâz**
 Yaraşur her ne kadar itse **niyâz** ehline nâz
 (Nef'î Divanı, G. 65/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde niyaz bir dua biçimi olarak görülür. Bu dua dergahta gönülden yapılan bir yakarıştan ibarettir:

Mûsâ-yı Kâzım ‘Alî Mûsâ Rızâ dergâhına
Yüz sürüp nâz u niyâz eyler du’â abdâllar
(Vîrânî Divanı, G. 110/4).

Gönül mahbûbın istersen sana yüz göstere dâ’im
Tazarrû’ u **niyâz** ile gönülden kıl nidâ Gurbî
(Gurbî Divanı, G. 57/3).

O dergâh-ı mu’allâya **niyâz** için varılmışdur
Huşû’-ı kalb ile idüp tazarru’ yalvarılmışdur
(Cesârî Divanı, G. 315/1).

Ocak, Küre, Ocakzâde

Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma gibi işleri görmeyi sağlayan her türlü yer olarak bilinen ocak (Tuğlacı, 1972: 2144), mecâzî anlamda müessese, soy-boy, kök, dirlik-düzenlik anlamlarında kullanılmaktadır (Gölpınarlı, 2004: 245). Dergahlarda çoğunlukla giriş kapısının karşı tarafında bir ocak bulunur. Bu makama “küre makamı” da denilir (Soyyer, 2019: 482).

Altaylılar ve Yakutlarda, ocağın “ilk ata” tarafından yakılmış olması sebebiyle ocak, aile sembolü olarak kabul edilir. Bektaşî kültüründeki ocağa niyaz da bundan dolayıdır (Ocak, 2012: 249-250). Bektaşîlikte ocak ile, Hz. Muhammed, Hz. Alî ve Hz. Fâtımâ kastedilir. Alevî kültüründe dedenin seyyid olması yani Hz. Muhammed’in soyundan gelmesi gerekmektedir. Hz. Muhammed’in soyundan gelen dervişler “ocakzâde” olarak adlandırılır (Gölpınarlı, 2004: 245). Bektaşîlikteki ocakla Hz. Muhammed, Hz. Alî ve Hz. Fâtımâ’nın kastedilmesi de bundan dolayıdır.

Klâsik Türk şiirinde şairlerin gönlü genellikle sevgilinin aşk ateşiyle kavrulmuş bir ocağa benzetilir. Gönül tutuşmuş bir ocak, âşğın nefesi de alevle kaplı bir dumandır. Âşık bu gönül ocağında aşk ateşiyle yanıp kavrulmaktadır:

Şu‘le-i âh ile ‘Atâyî hemân

Bir tutuşmuş **ocag**dur gönlüm

(Nev’îzâde Atâyî Divanı, G. 164/5).

Beyhûde bilme ‘aşk **ocag**ında vücûdunı

Her âteşe yanınca biraz hâr u has gerek

(Şeyhî Divanı, G. 100/2).

Bu gönlüm odlu **ocak**lu bir evdür

Anunçün dûd-ı âhum pür-‘alevdür

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1722/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ocak terimi/kavramı genellikle Bektaşîlikte “Kahveci postu”nu temsil eden Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî ile birlikte yer alır. Ocakla ilgili bir diğer benzetme, aile ve soy ilişkisi bağlamında Şâh Hüseyin’in ocağıyla alakalıdır. Hayretî (ö. 1534-35) ise ocağı mihnet yerine benzetir. Ona göre sıkıntı ve kederin ocağında döne döne pişmeyenler aşk ehli içerisinde değersiz olacaktır:

Bak **ocag**un pîr ü erkân-ı tarikat Şâzelî

Nice meydâna çıkardı zâhir olup ol velî

Kahve icâdına ragbet eyledi hep hass u ‘âmm

Anlayan keyfiyyet esrârına didiler belî

(Cesârî Divanı, G. 837/1-2).

Âh belâ-yı zencîr-i ‘aşkım derûn-ı âteşim

Şâh Hüseyin’in **ocag**ında dûd-ı âh u kefenim

(Sâcid Divanı, G. 142/5).

Hora geçmez bezm-i ehl-i ‘aşk içinde hâmdur

Döne döne olmayan mihnet **ocag**ında kebâb

(Hayretî Divanı, G. 18/4).

On Dört Ma'sûm-ı Pâk, Çâr-deh Ma'sûm-ı Pâk

Bu terimle/kavramla ilgili farklı görüşler mevcuttur. Araştırmacılar on dört masûmla ilgili Melâmîlikten kaynaklanan bazı tarikatlarda on iki imama ek olarak Hz. Muhammed ve Hz. Fâtımâ'nın da dahil olduğu on dört kişiye verilen isim (Fığlalı, 1996a: 273; Korkmaz, 1994: 274), on iki imamın çocukları (Noyan, 2003: 111; Kolektif, 2004: 41), Hz. Alî soyundan olup şehit edilen 40 günlük ile 7 yaş arasındaki 14 çocuk (Küçük ve Küçük, 2009: 206) gibi farklı kimseleri kastetmişlerdir. Genel kabul gören kanı ise on iki imamın çocukları olduğu yönündedir. İsimleri ise: Muhammed Ekber b. Alî, Abdullah b. Hasan, Abdullah b. Hüseyin, Kâsım b. Hüseyin, Zeynel b. Hüseyin, Kâsım b. Zeyne'l-Abidîn, Alî Eftâr b. Muhammed Bâkır, Abdullah b. Cafer-i Sâdık, Yahyâ b. Cafer-i Sâdık, Sâlih b. Mûsâ Kâzım, Tayyib b. Mûsâ Kâzım, Cafer b. Muhammed Takî, Cafer b. Alî Nakî (kimilerine göre Cafer b. Hasan Askerî), Kâsım b. Muhammed Takî (kimilerine göre Kâsım b. Hasan Askerî)'dir (Gökbel, 2019: 704-705).

Alevî ve Bektaşî yazınında şairler/yazarlar on dört masûm-ı pâki on iki imamın çocukları olarak zikreder ve kendilerini on dört masûmun bendesi olarak görürler. Ayrıca on dört masûm hakkındaki inanışlardan biri de on dört masûmun mahşer gününde şefâatçi olacakları yönündedir:

Penc-i firka **çâr-deh ma'sûm-ı pâk**

Bilmeyenler bunları oldu helâk

(Caferî Baba Divanı, Mes. 83/16).

Terk ü tecrîd-i fenâ iklîminün sultânıyuz

Çâr-deh ma'sûm-ı pâk âl-i 'abâya bendeyüz

(Vîrânî Divanı, G. 133/5).

Rûz-ı mahşer **çâr-deh ma'sûm** şefî' olsun bize

Ben gedâ şâyeste şâhlardan revâdur istegüm

(Turâbî Divanı, G. 302/10).

On iki ma'sûm-ı pâki pîş iden ümmetlere
Murtazâ'yı Haydar-ı Kerrâr iden Perverdigâr
(Hatâyî Divanı, G. 164/11).

On İki İmam

Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fâtımâ ile damadı Hz. Alî'nin soyundan gelen on iki kutsal kişi için kullanılan terimdir/kavramdır. Alevî ve Bektaşî yazınında on iki imamdan her birisinin farklı meziyetleri zikredilir. Genel olarak ise on iki imama bağlılık esastır ve on iki imam mürşiddir. Hz. Alî, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeyne'l-Abidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Mûsâ Kâzım, Hz. Alî Rızâ, Hz. Muhammed Takî, Hz. Alî Nakî, Hz. Hasan Askerî, Hz. Muhammed Mehdî on iki imam olarak bilinir (Gökbel, 2019: 711).

Alevîlik ve Bektaşîlikte on iki imam etrafında “on iki imamlar yemeği”, “on iki imamlar semâhı”, “on iki işlek”, “on iki kapı”, “on iki farz”, “on iki koyun”, “on iki kurban”, “on ikiler”, “on iki post”, “on iki taam”, “on iki terekli külâh”, “on iki köşeli pâlheng”, “on iki hizmet”, “on iki kapı”, “on iki dilimli taç”, “on iki alâmet”, “on iki zincir”, “on iki burç”, “on iki ev” gibi terimler/kavramlar türemiştir.

Sıdkî Baba (ö. 1928) on iki çerağın on iki imamı temsil ettiğini, soylarının ise Hz. Muhammed ve Hz. Alî'den geldiğini söyler. Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) ise Divan'ında yer verdiği müsebbasında on iki imamın hasletlerini sıralar:

On iki şem'-i çerâğın menba'ısız menba'ı
Cedd-i pâk âl-i 'abâsız yâ Muhammed yâ Alî
(Sıdkî Baba Divanı, G. 68/7).

Fazl-ı Hak'dur mazhar-ı tâmm-ı Muhammed Mustafâ
Mustafâ'nun bâb-ı 'ilmidür **'Aliyyü'l-Murtazâ**
Murtazâ'nun nûr-ı çeşmidür Hasan hulk-ı rızâ

Cümlenün matlûbıdır şâh-ı **Hüseyn-i** Kerbelâ
 Şâh **Zeyne'l-Âbidîn**'dür vâris-i sırr-ı Hudâ
 Şeyh **Muhammed Bâkır** idendür vücûd-ı kimyâ
 Fi'l-hakîka zümlesi nûr-ı 'uyûn-ı mümkinât
Ca'fer-i Sâdık kim oldur mebde-i sıdk-ı 'amel
Mûsâ-yı Kâzım durur ma'nâ-yı sırr-ı lem-yezel
 Şeh '**Alî Mûsâ Rızâ**'dur mazhar-ı nûr-ı ezel
 Şeh **Takî** vü bâ-**Nakî**'dür cedd-i a'lâya bedel
 'Askerî'dür şâhid-i seyf-i ilâha mâ-hasal
Mehdî-i sâhib-zâman fazl-ı Hudâ 'azze ve cel
 Kâşif-i sırr-ı ma'ânî bâkiyât u sâlihât
 (Vahdetî Divanı, Msb. 11/5,6).

On Sekiz Bin Âlem

Tasavvufî inanışa göre akl-ı kül, nefs-i kül, dokuz gök, dört unsur, üç de varlık vardır. Bunların toplamı, on sekiz eder ve Araplar her birini son sayı kabul ettikleri binle çarparlar. Böylelikle kozmolojik teoriye göre varlık âlemi on sekiz bin âlem tanımlamasıyla karşılaşılır (Gökbel, 2019: 715). On sekiz bin âlem terimi/kavramı, edebî metinlerde çokluk arz eden her durum için kullanılmıştır. Evrenin yaratılışı, genişliği, evrende var olan her şey on sekiz bin âlemin kapsamına girer (Soyyer, 2019: 340).

Klâsik Türk şiirinde on sekiz bin âlem mefhumu genellikle çokluk ifade eden yerlerde kullanılmıştır. Ahmed Paşa (ö. 1496-97), sevgilinin sevdasını gönlüne düşüren yaratıcının on sekiz bin âlemi olarak adlandırdığı yerde gönlünü hoş eylediğini söyler. Nef'î (ö. 1635) ise on sekiz bin âlem sevdasında olmadığını, aldığı her nefeste sevgilinin yani Allah'ın ihsanının kendisine başka bir âlem olduğunu belirtir:

Ey Hayâlî biz Kelâmu'llâh-ı nâtık olalı

On sekiz bin 'âlem olmışdur bizüm tefsîrümüz

(Hayâlî Bey Divanı, G. 4/5).

Dil cihânında belânı gönlüme tuş eyleyen
On sekiz bin ‘âleminde gönlümü hoş eylemiş
 (Ahmed Paşa Divanı, G. 132/6).

On sekiz bin ‘âlemi seyr eylemek lâzım degil
 Her nefese feyz-i Hak bir özge ‘âlemdür bana
 (Nef’î Divanı, G. 1/4).

Alevî ve Bektaşî şairler, on sekiz bin âlemin yaratılmasının “kâf u nûn” mefhumuyla olan alakasına sıklıkla değinirler. Yukarıda klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Nef’î (ö. 1635) on sekiz bin âlemi seyretme derdinde değildi. Ancak Bektaşî şairlerden Cesârî (ö. 1829), dervişlerin on sekiz bin âlemin temâşasının arzulatoryıcısı olduklarını belirtir. Tasavvufî inanışa göre on sekiz bin âlemde ne var ise Hz. Âdem’de de aynısından vardır ve bunlar vahdette birleşmiştir (Gökbel, 2019: 715). Sâcid (ö. 1844) de buna benzer bir ifadeyle aşağıdaki beytinde insan vücudunda on sekiz bin âlemi bulmaktan bahseder. Yine Alevî ve Bektaşî şairlerden olan Turâbî (ö. 1868) “söz” ile “*kün*” emrine vurgu yapar. On sekiz bin âlemin yaratılma sebebi bu “*kün*” emridir:

Kâf ile nûndan yaratdun **on sekiz bin ‘âlemi**
 Kudretinden erbâ’in günde temâm oldu cesed
 (Nesîmî Divanı, G. 36/6).

On sekiz bin ‘âlemün seyr ü temâşası ile
 Gâh râgıb gâh bir mergûb olur dervişler
 (Cesârî Divanı, G. 199/2).

On sekiz bin ‘âlemin mir’âtidur bu devvâr
 ‘Âlem-i sırr-ı hafî bir yirde çekmiş settâr
 (Racûlî Divanı, G. 108/1).

Tasavvuf magz-ı Kur'ân'dan cemâlin âşinâ etmek
Tasavvuf bu vücûdda **on sekiz bin âlemin** bulmak
(Sâcid Divanı, G. 107/2).

Söz degil mi **on sekiz bin 'âlemin** sermâyesi
Cezb idüpdür 'arş u ferşi künbed ü mînâyı söz
(Turâbî Divanı, G. 145/6).

Post

Tarikat yolunda bir aşamayı, bir makamı simgeleyen ve seccade olarak algılanan; pirin, dedenin ya da babanın oturduğu tabaklanmış tüylü deriye post adı verilir. Alevî ve Bektaşî kültüründe postun Hz. İbrâhîm tarafından icad edildiğine ve Hz. İshâk peygambere kesilen kurbanın derisinden yapıldığına inanılır (Gökbel, 2019: 747). Alevî ve Bektaşî kültüründe önemli hizmetlerde bulunan şahsiyetler için birer post tayin edilmiştir. Bunlar; Hacı Bektaş Velî (Horasan postu), Seyyid Alî Sultan (Aşçı Baba postu), Balım Sultan (Ekmekçi postu), Kaygusuz Abdal (Nakîb postu), Kanber Ali Sultan (Atacı postu), Sarı İsmail (Meydancı postu), Canbaba Sultan (Türbedar postu), Şahkulu Hacım Sultan (Kilerci postu), Şeyh Hasan Alî Şâzelî (Kahveci postu), Halil İbrâhîm peygamber (Kurbancı postu), Abdâl Mûsâ Sultan (Ayakçı postu), Hz. Hızır (Mihmandar postu)'dur. Bunlara ek olarak Alevîlerde Hz. Muhammed (Ahmed-i Muhtâr postu) ve Hz. Alî (Alî postu) da vardır. Ayrıca Alevî ve Bektaşî kültüründe post terimi/kavramı etrafında çeşitli kelimeler de türemiştir. Bunlar: “post dedesi”, “post ehli”, “post nakibi”, “posta oturma” ve “postçu”dur.

Alevîlik ve Bektaşîlikte postun simgelediği makama ulaşmayı barışaran ve bu makamın gereklerini yerine getiren kimseler post sahibi olur. Postlar âyîn-i cemlerde sembolik olarak serilir, üzerlerine kimse oturmaz. Sadece Horasan postuna cemi yürüten dede ya da baba oturur (Gökbel, 2019: 748). Bektaşîlerde postun başı teslim olmak, ayağı hizmet, sağ el tutmak, solu uzlettir. Şartı erenler önünde baş indirmek, ortası muhabbettir. Mihrabı dîdar

(Hakk'ın yüzü), canı tekbirdir. Şeriatı kıllı tarafını içeri giymek, tarikatı kıllı yüzünü dışarı giymek, marifeti pir korkusu, hakikati oturdukları yerde oturmaktır. Doğusu sır, batısı dindir ve dört köşesinde *A'zamtü ileyke yâ Alî* (seni yüceltirim yâ Alî), *Ekremtü ileyke yâ Alî* (seni kerim bilirim yâ Alî), *Eslemtü ileyke yâ Alî* (sana teslim olurum yâ Alî), *Enamtü ileyke yâ Alî* (seni hoşnut etmek dilerim yâ Alî) yazılıdır (Soyyer, 2019: 353).

Klâsik Türk şiirinde post genellikle gerçek anlamıyla kullanılır. Çoğu zaman sevgilinin saçı ile postun kılı bir arada şiirlerde yer almıştır. Bâkî (ö. 1600) sevgilinin saçına karşı olan sevgisini postun kürk yapılan kısmını oluşturan nâfenin posta sarılışına benzetir. Emrî (ö. 1575) ise Hoten ahusunun kokusuyla post arasında ilişki kurmuştur:

Bûy-ı 'aşk ile sarıldum nâfe gibi **posta**
 Bir kılına asmadı ol kâkül-i pür-ham beni
 (Bâkî Divanı, G. 536/2).

Kâkülün şöyle let urdı ana ki
 Sardılar **post**ına misk-i Hoten'i
 (Emrî Divanı, G. 564/3).

Alevî ve Bektaşî şiirinde post genellikle yukarıda da bahsedildiği gibi makamı çağırıştırır. Şairler, post giymek, posta oturmak, postta olmak gibi terimlere/kavramlara sıklıkla yer verirler. Yetimî (ö. 1552) post giyenlerin kendisini dost olarak çağırıldıklarını, Kadimî (ö. 1957) Hızır postunda oturup nasib aldığını, Azbî (ö. 1747) ise rızâ postunda olmanın dervişin arzusu olduğunu söyler:

Dost diyü çağırur her **post**-pûş
 Buna şâhiddür hurûş-ı çeng ü def
 (Yetimî Divanı, G. 101/8).

Hızır **postunda** oturdum nasîbüm aldugum anda
Benüm pîrüm Hacı Bektaş güşâd itdi bu meydânı
(Kadîmî Divanı, Semâî 134/11).

Çün şerîkûn aslı şirkdür gel bu hikmetden oku
Çün rızâ **postunda** olmak yahşi işdür dervîşe
(Azbi Divanı, G. 218/3).

Râfîzî, Mülhid

Sözlükte, inançtan dönmek, terk etmek, bırakmak, ayrılmak anlamına gelen kelime “rafz” kökünden türemiştir. Başlangıçta Zeyd b. Alî’den ayrılan ilk İmâmîlere, daha sonra ise Şiî fırkaları ile Şiî unsurları taşıyan bir kısım Bâtînî gruplara Râfîzî adı verilmiştir (Gökbel, 2019: 752). Râfîzî terimi/kavramı, belli bir dönem İslamî anlayıştan uzak kabul edilen çeşitli derviş gruplarıyla, Şia’ya mensup Acemler, kalenderîler ve özellikle de Safevî Devleti’nin kuruluşu esnasında ve sonraki dönemlerinde Anadolu’da ve İran’da bulunan Kızılbaş zümreler için de kullanılmıştır (Öz, 2007: 397). Terimin/kavramın anlam kötüleşmesine uğramasında Osmanlı Devleti zamanında Safevî Devleti’nin izlemiş olduğu politika etkili olmuştur. Özellikle 15. ve 16. yüzyıllara ait bazı Osmanlı kaynaklarında, İranlılar hakkında “bozguncular” ve “hayırsızlar” anlamlarında kullanılmıştır (Gökbel, 2019: 753).

Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Râfîzîlik ve Bektaşîlik* isimli kitabında, Râfîzîlerin İran etkisinden kendilerini kurtaramadıklarını, Râfîzîliğin Osmanlı Devleti’ni yıkmak için İran şâhlarının elinde bulunan siyâsî bir silah olduğunu belirtir (1994: 22). Yine aynı eserinde Anadolu’da Hz. Alî sevgisini yüreğinde barındıran iki zümrenin varlığından bahseder. Bu zümrelerden biri, “Türklüğünü benimseyerek ve dergah ve ocak zihniyetiyle yaşayan ve Türk kültürünü seven Bektaşîler; diğeri ise Doğu eyâletlerinde ve İran’ın dinsel ve siyasal telkinlerine bağlı olan ve gerektiğinde Acemleri Türk toprağına “bilgisizlikten dolayı” sokmayı Allah’a karşı yapacakları en büyük sevap bilen Râfîzîler”dir (22). Osman-

lı Devleti, kendisine karşı yapılan bu siyasî hareketi kırmak için hem Bektaşîleri hem de Râfızîleri sürgün ya da idam cezasıyla cezalandırmıştır.

Klâsik Türk şiirinde Râfızî, kafirle eş değerde kullanılır. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86) aşağıdaki beytinde kendisinin Sünnî olduğunu belirttikten sonra Râfızîlerin ve Râfızîler gibi sapkın düşünceler içerisinde olan bir başka zümre Hâricîlerin kafirden daha şiddetli kafir olduklarını söyler:

Nazmî'yem kim şükr Sünnîyem Hanefî mezhebüm

Râfızî vü Hâricî yanumda kâfirden eşed

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1325/6).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise Râfızî zümresi ile ilgili anlam noktasında farklılıklar bulunmaktadır. Arşî (ö. 1620), Râfızîleri dört halifeyi sevmeyenlerden oluşan bir grup olarak görürken Bektaşî bir şair olan Vîrânî (ö. ?), Râfızîliği iyi anlama gelecek biçimde değerlendirir ve kendisine Râfızî diyen kimseler için kıyamete değin hakâret görmemelerini diler. Kadîmî (ö. 1957) ise Vîrânî (ö. ?) ile benzer bir biçimde kendisine Râfızî diyenlerin gerçeği görmediklerini, gerçeğin rahmet-i Rahmân katında belli olacağını söyler:

Her birisi bâl ü per oldı 'ulûm-ı Ahmed'e

Oldılar şârih kavânîn-i rûsûm-ı Ahmed'e

İz-be-iz anlar kadem basdı kudûm-i Ahmed'e

Benzedi devr-i kamer içre nücûm-ı Ahmed'e

Râfızî'dür sevmeyen dört yârini peygamberün

Âlini ashâbını ebrârını peygamberün

(Arşî Divanı, Müs. 1/4).

Cânımızdur hubb-ı Ebû Bekr ü 'Ömer 'Osmân 'Alî

Râfızî dirlerse bi'llâhi'l-'azîm bühtân bize

(Hâmî Divanı, K. 2/24).

Bana kim ki dir ise **Râfızî**'dür
Hakâret görmeye rûz-ı kıyâmet

(Vîrânî Divanı, G. 353/6).

Halk-ı 'âlem ko disünler küfre talmış **Râfızî**
Görmez onlar aç gözün sen rahmet-i Rahmân'ı gör

(Kadîmî Divanı, G. 33/3).

Rakkin Menşûrin

Özellikle Alevîlik ve Bektaşîlikte kullanılan terim/kavram, Kur'an'da Tûr suresinin 3. ayetinde *fi rakkin menşûrin* (yayılmış ince deri sayfalar) olarak zikredilmektedir (Tûr, 3). Kelime manası saçılmış, üzeri yazılmış deri demektir. Bektaşî şairler, bilinmeyen, gizli olan şeylerin on iki imamın ve Hz. Alî'nin yüzünde saklı olduğu düşüncesini sahiptir. Hurûfilikte ise Allâh, Hz. Alî'nin ve Fazlullâh'ın yüzündeki nurda gizlidir. Bundan dolayı yüz, hem Bektaşîlikte hem de Hurûfilikte mukaddes sayılmıştır.

Meleklerin dahi anlayamadığı ümmü'l-kitabın *rakkin menşûrin* ayetinde gizli olduğu, *küntü kenzin* sırrının da *rakkin menşûrinde* yazdığı Bektaşîlerin sıkça dile getirdikleri konular arasındadır:

'Alî'dür 'arş u kürsî levh ü hâme

'Alî'dür **rakki menşûr** ile nâme

(Caferî Baba Divanı, Mes. 17/9).

Rakki menşûr âyetin ümmü'l-kitâbın ma'nâsın

Gözle kim harf-i kelâmu'llâh Kur'ân'nındadır

(Usûlî Divanı, G. 26/4).

Rakki menşûrından izhâr oldı sırr-ı *küntü kenz*

Tûluhu sittûn zirâ'en ol kad-i bâlâdadur

(Misâlî Divanı, G. 185/6).

Buyurdı yüzün hakkında fazl-ı İlâhî
Ve 't-Tûru kitâb didi fî rakk ile menşûr
 (Vîrânî Divanı, G. 279/4).

Okundu *rakkı menşûr*un kitâbı rûy-ı vechünden
 Temâmet 'allem'e'l-esmâ yüzünden hep 'ayân oldu
 (Behrî Divanı, G. 43/2).

*Rakkı menşûr*un kitâbı çün cemâlindür senün
 Sûret-i esmâ okudun sî vü dü hatt-ı Hudâ
 (Nesîmî Divanı, G. 3/3).

Seb'ü'l-Mesânî, Seb'-i Mesânî, Sûre-i Delle, Ümmü'l-Kur'ân

Terim/Kavram, Kur'an'ın özeti olarak kabul edilen Fâtiha suresi için kullanılır. Hem Mekke'de hem de Medine'de iki defa nazil olduğu ve yedi ayetten oluştuğu için seb'ü'l-mesânî isimlendirmesi yapılmıştır. Kur'an'ın başında bulunduğu için Kur'an'ın anası manasına gelen ümmü'l-Kur'an, ön sözü durumunda olduğu için ise sure-i delle olarak da bilinir (Gökbel, 2019: 95). Genelde tasavvuf ehline, özelde Bektaşîlere göre Allah'ın dört kitabın ve yüz suhufun manasını sure-i Fâtiha'da topladığı belirtilir. Bu sebeple de bu sureyi okuyan dört kitabı ve yüz suhufu okumuş kabul edilir (Soyyer, 2019: 85).

Klâsik Türk şiirinde Fâtiha suresine fazlaca yer verilse de müstakil olarak "seb'ü'l- mesânî" isimlendirmesine sadece Nef'î (ö. 1635)'nin bir beytinde rastlanmıştır. Nef'î (ö. 1635), Sultan Murad'ın vasıflarını övdüğü mesnevîsinde onun kalemiyle seb'-i mesânî yazılırsa seb'-i mesânînin anlamının yazılan sözleri kıs-kanacağı söyleyebilir:

Bu hatt ile yazılrsa eger *seb'-i mesânî*
 Reşk eyler idi rütbe-i elfâza ma'ânî
 (Nef'î Divanı, Mes. 1/4).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise seb'ü'l-mesânînin insanın yüzünde tecellî ettiği inancı hâkimdir. Bu inanç Hurûfî tesirlerle şiirlerdeki yerini almıştır. Hurûflikte hem Allah hem de Muhammed lafzı 14 harften oluşmaktadır. Bunlar 14 mukattaaat harfidir. Hz. Âdem'in yüzünde de 14 hat vardır. Bu on dört hat, seb'ü'l-mesânîye işaretir anlayışı bulunur (Usluer, 2009: 381). Fâtiha suresi 7 ayetten oluşmaktadır. İnsan yüzünde de 7 delik vardır. Bu sebeple de yüz kutsal kabul edilir. Fâtiha suresi nasıl Kur'an'ın özeti olarak değerlendiriliyorsa insanın yüzü de insanın özetidir. Bundan dolayı yüz seb'ü'l-mesânînin yazılı olduğu levhadır (Gökbel, 2019: 783). Alevî ve Bektaşî şairler seb'ü'l-mesânîyi insan yüzü dışında Kur'an'ın başında bulunmasından dolayı tuğraya da benzetirler:

Sende zâhir oldı çün **seb'ü'l-mesânî** sûresi
Her zamân senden tecellî eyler Allâh cezbesi
Kible-gâh oldı bana dostum cemâlün Ka'besi
Secde-gâhum kaşların mihrâbıdır hüsn-i cemâl
(Azbi Divanı, Mur. 37/4).

Çü heft âyet yazılmışdur cemâl-i Mushaf'un üzre
Didüm **seb'ü'l-mesânî**dür hakikat resmidür tuğrâ
(Hâşim Baba Divanı, G. 6/2).

Vücûd-ı Âdem ü Havvâ semâvât-ı İlâhîdür
Yüzinde âyet-i **seb'ü'l-mesânî**nün güvâhıdır
(Vahdetî Divanı, G. 32/1).

Secde, Secde-gâh

Allah'ın büyüklüğü, yüceliği önünde hiçliğini göstermek ve onu ululamak maksadıyla vücudu alın, burun, el ayaları, dizler ve ayak parmakları yere degecek duruma getirme ve bu durumda yere kapanmaya secde etmek denilir (Ayverdi, 2005: 2703). İbadet yeri ise secde-gâh adını alır.

Klâsik Türk şiirinde genellikle sevgilinin bulunduğu yer âşığın Ka'be'si, eşiği ise secde-gâhı olarak kabul edilir. Âşık sevgilisine olan kulluk görevini ona secde ederek yerine getirir. Sevgilinin dışında da secde ve secde-gâh terimleri/kavramları Hz. Yûsuf'a ayın ve yıldızların secde etmesi hadisesinde olduğu gibi ya da meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri şeytanın ise bunu reddetmesi gibi çeşitli anlamlarda da kullanılmıştır. Ancak hepsinde amaç kulluk ve teslimiyet görevinin yerine getirilmesi hakkındadır:

Kaşun mihrâbına cândan kıluram **secde** ki olmuşdur
Kapun Ka'be yüzün kıble saçun Meş'ar lebün Zemzem
(Ahmedî Divanı, G. 423/4).

Yine bir beg güzel sevdüm ki mülk-i hüsne şâh olmuş
Kapusı Ka'be-i 'uşşâk olup bir **secde-gâh** olmuş
(Edirneli Nazmî Divanı, G. 2817/1).

Dergehün **secde-geh**-i ins ü melekdür cânâ
Yüz sürenler ana hep mâlik-i seccâde olur
(Beyânî Divanı, G. 225/3).

Alevî ve Bektaşî şiirinde Hz. Alî mürşid, pir, delîl, rehber gibi farklı özellikleriyle dile getirilir. Kimi zaman şairler onu kendilerine secde-gâh olarak seçerler. Bektaşî şairlerden Vîrânî (ö. ?), Hz. Alî'yi hem secde-gâhı hem de kıble-gâhı olarak görür. Azbî (ö. 1747) ise Hz. Âdem'le şeytan arasında olan secde hadisesine telmih yaparak şiirinde secdeye yer verir. Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) de yine Hz. Âdem'e göndermede bulunarak ona secde edenlerden taraf olduğunu böylelikle de kulluk görevini yerine getirdiğini söyler:

Bu Vîrân Abdâl fakîrün bil 'Alî'dür zâhidâ
Kıble-gâh u **secde-gâhı** bi'llâhi şüphesüz
(Vîrânî Divanı, G. 83/7).

İderdün Âdem'e **secde** budur Hak kıblemüz dirdün
 Ne ma'nîden sezâ oldı bileydün la'nete Şeytân
 (Azbi Divanı, G. 191/2).

Yüz bin ihlâs ile on iki imâmun kulıyuz
 Âdem'e **secde** iden rükn ü kıyâmun kulıyuz
 Ehl-i beyt ile olan sırr-ı selâmun kulıyuz
 Kemterün kemteriyüz ya'nî gulâmun kulıyuz
 Rûm sâdıkları abdâl makâmun kulıyuz
 Hasretüz dergehine şâh-ı imâmun kulıyuz
 Vech-i hâtemde olan nutk u kelâmun kulıyuz
 Fukarâ içre dinen kavlı ü peyâmun kulıyuz
 Şey'e li'llâhi mevâlî-i 'izâmun kulıyuz
 Tâc-ı Bektaş çeküp sanma 'avâmun kulıyuz
 Mazhar-ı nûr-ı nebî mahzen-i esrâr-ı 'Alî
 Pîr-i erkân-ı tarîkat Hacı Bektaş Velî
 (Vahdetî Divanı, Tc. 16/6).

Seyr ü Sülûk, Yol

Arapça, yolculuk anlamına gelen “seyr” ile tarikata girmek anlamında kullanılan “sülûk” kelimesinden meydana gelen seyr ü sülûk terimi/kavramı, Allah'a kavuşmak için mürşidin rehberliğinde çıkılan manevî yolculuk hâlidir (Ayverdi, 2005: 2763). Sâlik olarak da bilinen yolcu, nefsindeki kötü huylardan arındığı ve iyi huylar edindiği derecede bu yolculukta başarılı olabilecektir. Seyr ü sülûktaki asıl amaç müridin kişisel arzu ve isteklerinden kurtulup kendisini ilahi iradenin hâkimiyetine teslim etmesidir. Mutasavvıflar sülûkun biteceğini ancak seyrin devam ettiğini savunurlar ve insanın ölümle birlikte tarikatla ilişkisinin kesileceğini ama tanrısal yolculuğunun sonsuza kadar süreceğini söylerler (Hançerlioğlu, 1984: 530).

Alevî ve Bektaşî şiirinde bir mürşidin gözetiminde manevî

yolculuğunu devam ettiren sülûk ehlinin ebedî bir dirliğe kavuşacağı dile getirilir. Bu sülûk ehlinin işleri sevgi ve dostluk üzerinedir. Bektaşî meşrep bir şair olan Fennî (ö. 1888) müridin çilesini doldurmasıyla sülûkunu tamamlayacağını söyler. Yetîmî (ö. 1552) ve Hayretî (ö. 1534-35) ise sülûku can ve baştan vazgeçmeyle açıklarlar:

Câvidânî dirliğe yetmiş kamu ehl-i **sülûk**
İşleri mihr-i mahabbet gönli ‘arşu’llâhlar
(Arşî Divanı, G. 55/3).

Fennî yedi kırk çillede tekmîl-i **sülûk** it
Nâ-kasr koma menzilde merâtibde tamâm ol
(Fennî Divanı, G. 113/8).

Tarîkî fi’l-i nâ-şâyeste ile eyledün ber-bâd
Erenler **yol**ına virdün hâlel ey pîr-i nâ-bâlig
(Yetîmî Divanı, G. 99/3).

Terk-i ser itmedür bu **yol**un hâsılı Yetîm
İllâ ne dem ki başını meydâna kor yok
(Yetîmî Divanı, G. 105/7).

Biz fedâyî cânlaruz yokdur ölümden bîmümüz
Cân ile vardur erenler **yol**ına teslimümüz
Kimümüz meydânda baş virür baş alur kimümüz
Câna başa kalmazuz ‘âlemde Yahyâlîlaruz
(Hayretî Divanı, Mur. 10/5).

Sapman tarîk-ı meykededen gayrı bir **yola**
Rehber gerekse dâmen-i pîr-i mugân tutun
(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 245/3).

Sûfi, Sofî, Zâhid

Sözlükte, tasavvufa inanan, tasavvufu bir hayat görüşü olarak benimseyen tasavvuf ehli derviş kimselere sûfi adı verilmektedir (Ayverdi, 2005: 2852). Zâhid ise zühd kelimesinden gelmekte olup her türlü zevke karşı koyarak kendisini ibadete vermiş kimselere denir (Gökbel, 2019: 933). Tasavvufi manada genellikle olumlu anlamlar yüklenen bu iki terim/kavram, klâsik Türk şiirinde âşığının “kendisini her fırsatta tenkit eden, ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatlarla âşığı bunaltan, halkı âşığının aleyhine kışkırtarak onun rahatını kaçıran, ancak fırsatını bulunca kendi de nefesine uymayı ihmal etmeyen sözde dindarlar” için kullanılır (Şentürk, 1996: 1).

Klâsik Türk şiirinde genellikle âşiğa öğüt vermesi bağlamında ele alınan zâhid, âşığının artık görmek istemediği kişidir. Çünkü onun gönlünde cennet hevesi vardır bu heves onu riyâyâya sürükleyecektir. Âşıkların gönlünde olan yalnızca sevgilidir. Zâhidler ise görünüşleri itibarıyla dindar görünürler ama onların sözleri irfandan yoksundur:

Zâhidâ dünyâ degil meyl eyler isem cennete
Sevdigümin yüzün Allâh’um bana göstermesin
(Necâtî Bey Divanı, G. 390/4).

Sırâtun köprüsine hak diye turursın ey **zâhid**
Göresin nice yanarsın eger geçmezsen ol hakdan
(Mesîhî Divanı, G. 192/3).

Zâhidâ Kevser’i yarın kim içermiş görelüm
Hele biz nûş idelüm câm-ı safâyı bu gece
(Nef’î Divanı, G. 127/2).

Alevî ve Bektaşî şairlerinden Peşteli Hisâlî (ö. 1651-52) gül renkli şarabın kendilerine, şerbetin ise kötü huylu sûfilere mahsus olduğunu söyler. Cesârî (ö. 1829) sûfilerin dervişlik alameti olan hırkaya olan düşkünlüklerini kendilerinin ise haya ve edep örtüsünü giydiklerini belirtir. Misâlî (ö. 1541) ise sûfilerin yasaklanmış davranışlarda bulunduğunu ve bu davranışlarından vazgeçmelerini ister:

Biz bâde-i gülgûn içelüm yoksa Hisâlî
Şerbet didügün **sûfi**-i bed-meşrebe mahsûs
(Peşteli Hisâlî Divanı, G. 229/5).

Hırka peşmîneye **sûfi** gibi mâ'il degülüz
Biz hayâ vü edeb erkânı ridâ eylemişüz
(Cesârî Divanı, G. 398/3).

Hak-şinâs ol **sûfiyâ** kıl tevbe menhiyyâtdan
Kim çekersin 'âkıbet renc-i 'azâb u gayz u harb
(Misâlî Divanı, G. 20/5).

Tâlib

Alevîlik ve Bektaşîlikte yola ve erkana girmeye hevesli olan kişi ikrar verip nasîb alırsa “tâlib” olarak adlandırılır. Bektaşîlikte, “âşık”, “tâlib”, “muhib”, “derviş”, “baba”, “halife” ve “dedebaba” olmak üzere çeşitli makamlar bulunur. Bu makamlardan ilk dördüne “mürîd”; baba ve halifeye “mürşid”; dedebabalığa erişenlere ise “pir” adı verilir (Gökbel, 2019: 210). Babagân Bektaşîlikte Tokat çevresindeki tâliplere “dervişçiler” de denilir (218). “Tâlip çerağı”, “tâlip ikrarı ve “tâlip sorgusu” Alevî ve Bektaşî kültüründe tâlip etrafında kullanılan terimlerden/kavramlardır.

Bektaşîliğin temeli mürşid-mürîd ilişkisine dayanmakta olup yola giren tâlibin uyması gereken belli kurallar vardır. Tâlip, mürşidini kimseden daha faziletli bilmemelidir. Anlayışı açık olmalı, şüpheye düşmemelidir. Mürşidine sadık olmalı, onun sözünden çıkmamalıdır. Yani tüm benliği ile mürşidine bağlı olmalıdır. Gerekirse canını ve başını mürşidi için verebilmelidir. Ancak bu hasletlere sahip kişiler tâlip olabilir ve mürşidi vasıtasıyla Allah'a ulaşabilir (Soyyer, 2019: 425).

Klâsik Türk şiirinde tâlip genellikle istekli, arzu eden manasında kullanılmıştır. Ancak bazı şairler Alevî ve Bektaşî geleneğinde bulunan tâlibin çeşitli özelliklerine değinmişlerdir. Bâkî (ö. 1600) aşağıdaki beytinde kalp aynasının saf olmasıyla Allah'a

ulaşılabileceğini belirtir. Bu durum Bektaşilikte tâlipte bulunması gereken bir özelliktir. Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-70) ise Allah'a ulaşmak çabasında olanlara bir ulu kişinin elini tutmasını tembih eder. Yine bu durum da Bektaşilikte olan tâlibin müşsidi ile olan ilişkisi ile benzerlik gösterir:

Tâlib-i dîdâr isen mir'ât-ı kalbün sâf tut

Hâtıra endîşe-i cennet cehennem gelmesün

(Bâkî Divanı, G. 355/3).

Tâlibiyse Hak yolunun var elin al bir ulunun

Tut pendini Eşrefoğlu'nun zinhâr şeyhe iriş şeyhe

(Eşrefoğlu Rûmî Divanı, G. 114/5).

Tâlib ol ehl-i fenânun ayagı topragina

Var ise başunda 'aklun gel metâ'-ı himmet al

(Hayâlî Bey Divanı, G. 18/4).

Alevî ve Bektaşî şiirinde tâlip, yukarıda da bahsedildiği gibi genellikle müşid-mürîd ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. Tâlipte aranan özelliklerden biri de dünyevî her şeyden kurtulmuş olmasıdır. Bu da kendi varlığından vazgeçmesiyle mümkündür. Yetîmî (ö. 1552), tâlibin fena meclisine girebilmesi için çekmesi gereken çileden bahseder. Kadîmî (ö. 1957), tâlibin varlığını feda ederse yola gireceğini söyler. Vîrânî (ö. ?) ise tâlibin yol göstericisi olan rehberini bırakmaması gerektiği üzerinde durur. Tâlip, ancak bu sayede Hz. Alî'nin sırrına erecektir:

Fenâ bezmine ey **tâlib** eger yol varmak istersen

Gözün yaşın şarâb idüp cigercigün kebâb eyle

(Yetîmî Divanı, G. 193/4).

Tâlibâ gel varlıgun terk eyle gir bu 'âleme

Gâfil olma kim bu devrân bildigün devrân degül

(Kadîmî Divanı, G. 85/2).

‘Alî’yi kim bilem dirsen iriş bir ehl-i ‘irfâna
Sakın ey **tâlib**-i vahdet yüzün döndürme rehberden
(Vîrânî Divanı, G. 153/2).

Ey Hak’un **tâlib**i gezme âvare
Gel boyun sun kulluk eyle bir ere
(Muhyiddîn Abdâl Divanı, G. 12/1).

Teberrâ ve Tevellâ

Sözlükte, uzaklaşma, uzak durma, çekilme manasına gelen “teberrâ” ile birini dost tutma, dost edinme anlamına gelen “tevellâ” terimleri/kavramları (TDEKTA, 2006b: 114) hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî yazınında sıklıkla kullanılmaktadır. Genellikle, Hz. Muhammed’i ve ehl-i beytini sevenleri, onların yolundan gidenleri sevenler tevellâ, onları sevmeyenleri, onlara haksızlık edenleri sevmemek teberrâ terimiyle/kavramıyla karşılanır. Alevî ve Bektaşî kültüründe müridin tarikata girerken şeyhinin dostunu dost, düşmanını düşman bilmesi de tevellâ ve teberrâ terimiyle/kavramıyla eş değerdir (Gökbel, 2019: 859-860). Bunların dışında tevellâ Hak rızasında olmak, teberrâ ise ideal olan sevgiliden başka her şeyden hatta canından, nefsinden bile vazgeçmek anlamında da kullanılmaktadır (Soyyer, 2019: 436).

Klâsik Türk şiirinde tevellâ sevgi, yakınlaşma anlamında şiirlerde yerini alırken, sevmemek, uzaklaşmak anlamında teberrâ kullanılır. Ahmedî (ö. 1410’dan sonra) sevgilinin aşkını gönlünde bir tevellâ olarak görürken, onun aşkı dışında kalan bütün her şeyi teberrâ kabul eder. Ahmedî (ö. 1410’dan sonra)’nin kullandığı bu anlam, tevellâ ve teberrânın hakiki anlamıyla doğrudan ilintilidir. Yahyâ Bey (ö. 1582) ise teberrâyîleri sevmediğini dile getirir:

Ben ezelde ‘aşkunı cândan **tevellâ** itmişem
Tâ ebed uş senden artuhdan **teberrâ** itmişem
(Ahmedî Divanı, K. 60/1).

Keselüm aslı ile şâh-ı vücûdını hemân
 Uralum cümle **teberrâyî**ye tîg ü teberi
 (Yahyâ Bey Divanı, K. 7/3).

Azbî (ö. 1747), aşağıdaki gazelinde gaza ehli olanların tevellâyı ve teberrâyı bildiğini, Kadîmî (ö. 1957) ise bu terimlerden/kavramlardan haberdar olduğunu ve Hacı Bektaş Velî'den feyz aldığı söyler. Vîrânî (ö. ?) ise on iki imamları sevenlerin tevellâ, bunlara düşman olanların ise teberrâ ehli olduğunu belirtir:

Hudâ 'aşkında cân viren ebed bâkîdür ol Haydar
Tevellâsın teberrâsın bilen ehl-i gazâdandur
 (Azbî Divanı, K. 6/4).

Tevellâ hem **teberrâdan** haberdâram bugün el-hak
 Bu yolda bâ'is-i feyzüm Hacı Bektaş Velî'dendür
 (Kadîmî Divanı, G. 140/2).

Kıl **tevellâ** Şâh 'Alî Zeyne'l-'abâ Bâkır'a
 Bularun düşmânına sen **teberrâî**lerden ol
 (Vîrânî Divanı, G. 102/3).

Tecellî, Tecellî-gâh

Sözlükte, görünme, belirme, ortaya çıkma, zuhur etme manalarına gelen tecellî tasavvuf dilinde, Tanrı'nın dünyada varlıklaşması ve görünmesi demektir (Hançerlioğlu, 1984: 627-628). Sûfilere göre tecellî, Allah'ın arayış içerisinde olanlara verdiği mistik bir hediyedir (Renard, 2005: 152-153). Tecellî-gâh ise Allah'ın varlığının belirdiği, ilahi gücün görüldüğü yer anlamında kullanılır.

Tecellî, vahdet-i vücûd felsefesinin bir yansımasıdır. Bazı mu-tasavvıflar, tenasüh ve hulûl ile tecellîyi birbirinin aynı görmekte-dirler. Tenasüh inancının devamında ahiret hayatının inkarı ve öteki dünya ile ilgili cennet, cehennem, hesap, mîzan gibi inanç-

ların reddi vardır. Bu inançların reddi hususu ise Alevî ve Bektaşî şiirinde söz konusu dahi edilemez. Çünkü Alevî ve Bektaşî şairler/yazarlar ahiret inancının varlığını ifade eden birçok dinî ve edebî metin meydana getirmişlerdir (Gökbel, 2019: 867-868).

Klâsik Türk şiirinde tecellî teriminin/kavramının geçtiği birçok beyite rastlanmıştır. Genellikle tecellî, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı Tur Dağı'nda görmek istemesi hadisesiyle, sevgilinin mutlak güzelliğinin âşığı tarafından görülmesiyle, Hz. Muhammed'in nuru ile ve Allah'ın insanın gönlünde belirmesi gibi farklı biçimlerde şiirlerde şairler tarafından sıklıkla işlenmiştir.

Âşık Çelebi (ö. 1572), miraç olayının yaşandığı gün görünen nura telmih yaparak Hz. Muhammed'in yüzünde gerçekleşen tecellîye değinir. Şeyhî (ö. 1431), Allah'ın kendi gönlünde tecellî ettiğini belirtir. Beyânî (ö. 1664-65) ise Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda Allah'ın nurunu gördükten sonra buna dayanamayıp kendisinden geçmesi hadisesine göndermede bulunur:

Yâ Resûla'llâh ruhun subh-ı **tecellî** mihridür
 Leyle-i Mi'râc'a zulmetdür sevâd-ı kâkûlün
 (Âşık Çelebi Divanı, G. 27/3).

Dil-i Şeyhî'ye cilâ virdi **tecellâ**-yı cemâl
 İtdi hârâyı güher sun'-ı bedî'-i keremün
 (Şeyhî Divanı, G. 105/6).

Tahammül idemezsin zâhidâ tâb-ı **tecellâ**ya
 Olur bî-tâb çeşmün seyr-i didâra heves itme
 (Beyânî Divanı, G. 726/2).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise tecellî Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda Allah'la olan görüşmesi olayı ekseninde ele alınır. Arşî (ö. 1620), Hz. Mûsâ'nın Allah'ın tecellîsi karşısında heyecanla kendinden geçmesine göndermede bulunur. İrşâdî (ö. 1880-81), her tecellîyi Allah'tan bilip tevekkül kapısında olanların, nefislerinin yüce-

liğini bildikleri zaman bu dünyada kul değil sultan olacaklarını söyler. Hâmî (ö. 1891-92) ise yine Tur Dağı'nda yaşanan tecellî olayına değinir ve bunu Allah'ın insanın gönlünde olan zuhuruna bağlar. Bu tecellî sayesinde de gönülde mâsivâdan bir iz kalmaz:

Âfitâb-ı vech-i Fazl-ı Hakk olalı âşikâr
Oldı müstagrak **tecellâsından** anun cümle şey
(Arşî Divanı, G. 294/3).

Her **tecellî** Hak bilüp bâb-ı tevekkülde olan
Kul iken sultân olur bellelse nefsun âlini
(İrşâdî Divanı, G. 84/6).

Tecellî ideli Tûr-ı dile mihr-i cemâl-i yâr
Gönül levhinde nakş-ı mâsivâdan kalmadı âsâr
(Hâmî Divanı, G. 81/1).

Teslim Taşı, Teslim-i tavk, Halka-i teslim, Balım taşı, Pâlheng taşı

1-1,5 cm. kalınlığında, ön yüzü biraz dışa doğru tümsek, kenarlarında on iki muntazam hilal şeklinde çukurluğu olan, 5-15 cm. çapında bir taş olup içi yuvarlak delinen ve buradan geçirilen bağ ile boyuna takılan taşın adıdır (Gökbel, 2019: 873). Alevî ve Bektaşî kültüründeki bir söylenceye göre “Hacı Bektaş Velî’ye zehir içirilir. Zehrin belirtileri görülünce Kutlu Melek, Hacı Bektaş’a yumurta akından yaptığı bir ilaç verir. Hacı Bektaş, istifra eder ve istifra ettiği zehir donarak bu taşı oluşturur. Taştaki kırmızı damarlar, zehre karışan Hacı Bektaş'ın kanıdır. Bu sebeple de taşı taşımak pire bağlılığın bir alameti” olarak görülür (Soyyer, 2019: 435). Taşla ilgili bir diğer söylence ise “Hz. Muhammed aç yattığı günlerde açlığını gidermek için midesi üzerine açlığını bastırmak için bir taş bastırır. Bu taş teslim taşıdır. Bundan dolayı da taşı taşımak Hz. Muhammed’in açlığının anısınadır” (Gökbel, 2019: 729). Teslim taşını takmanın tasavvuf dilinde kendini Al-

lah'a teslim etmek, tarikatta ise müridin mürşidine olan bağlılığını göstermek gibi anlamları da vardır.

Klâsik Türk şiirinde teslim halkası genellikle boyuna geçirilen bir halkadır. Bu halkanın temsil ettiği anlam teslimiyetin bir göstergesi olması dolayısıyladır. Nev'izâde Atâyî (ö. 1635) kim teslim halkasını boynuna hizmet için geçirirse onun ehl-i beytin dostu olmasını diler. Halka-i teslim ile kastedilen aslında kulağa geçirilen mengûştur. Ancak, aşağıdaki beyitte Bâkî (ö. 1600), güzel söz söyleme meydanındaki yiğitliğini halka-i teslimi boynuna geçirmesine bağlar:

Kim geçirür gerden-i **teslîm-i tavk**-ı hizmeti
Bâ-husûs ola muhibb-i hânedân-ı pür-safâ
(Nev'izâde Atâyî Divanı, K. 18/14).

Ben kemend-endâz-ı meydân-ı belâgat olalı
Halka-i teslîme geçmişdür ser-i gerden-keşân
(Bâkî Divanı, K. 22/30).

Alevî ve Bektaşî şiirinde teslim taşı genellikle, dervişlerin ve kalenderlerin dervişlik alameti olan hırka ve taç ile birlikte geçer. Azbî (ö. 1747) boynuna geçirdiği teslim halkası ile Horasan şâhının bendesi olduğunu söyler. Sâcid (ö. 1844) ise on iki dilimli taç ile birlikte teslim halkasına şiirinde yer verir ve kemeri on sekiz bin âlemi koruyan bir kucağa benzetir:

Hırkam anundur başumda tâcum bir bendesiyem boynumda **teslîm**
Delîl-i bürhân şâh-ı Horasân her derde dermân vâris-i ekber
(Azbî Divanı, K. 4/14).

Sana mâ'-i 'azîzdir on iki terg üzre **teslîmin**
Kemerdir on sekiz bin âlemi hıfz eyleyen âgûş
(Sâcid Divanı, G. 88/4).

Tevbe, Afv, Tevbe-i Nasûh

Kötü ve günah işlerden vazgeçerek Allah’a yönelmek anlamında kullanılan tevbe, dünyevî tutkulardan, nefsin isteklerinden sıyrılıp tarikata girmek amacıyla yapılır. Hemen hemen bütün tarikatlarda tarikata girmenin ilk şartı tevbe etmektir. Bektaşilikte müridin daha yola giriş töreninde ilk yapacağı şey tevbedir. İkrar verme töreninin başında rehber, tâlibe abdest aldırırken her organını yıkattıkça “Ey tâlip, yıkadığın bu organı, bu zamana kadar yaptığın yanlış işlem ve suçlarından temizlenmek üzere yıkıyorsun” diye özellikle zikreder (Gökbel, 2019: 884). Söz verme töreninin telkin bölümünde de mürşid tarafından tâlibe meydanda hazır olanların huzurunda tevbe ettirilir Soyzer, 2019: 440). Tevbe-i Nasûh ise bozulmamak üzere edilen (Ayverdi, 2005: 3192) ve “sütün çıktığı memeye dönmesinin mümkün olmadığı gibi”, tevbe edilen günaha bir daha dönmeme tevbesidir (Cebecioğlu, 2004: 657).

Klâsik Türk şiirinde tevbe terimi/kavramı genellikle içki, sâkî ve eğlencenin geçtiği beyitlerde kullanılmıştır. Ahmed Paşa (ö. 1496-97), verdiği sözü ve tevbesini bırakmayı ancak içki kadehini bırakmamayı söyler. Onun verdiği söz bu peymâneyledir. Şeyhî (ö. 1431) ise sâkinin getireceği içkiyle tevbe hırkasını parçalamak istemektedir:

Tevbe vü peymânı koyam koymayam peymâneyi
Böyledir peymâne ile ahd ü peymânım benüm
(Ahmed Paşa Divanı, G. 187/3).

Getür sâkî ol mâye-i cezbeyi
Çekem çâk idem hırka-i **tevbeyi**
(Şeyhî Divanı, 88).

Mahbûb-ı meye **tevbeliyem** dirse Necâtî
İnanmayasız sözine zîrâ ki delidür
(Necâtî Bey Divanı, G. 102/8).

Klâsik Türk şiirinde daha çok verilen sözden dönme anlamında kullanılan tevbe, Alevî ve Bektaşî şiirinde dönülmemesi gereken söz olarak şairler tarafından dile getirilir. Bu sebeple de tevbe, tevbe-i Nasûh ile ifade edilir:

Eglenür gönlüm dem-â-dem sâz ile hoş söz ile
Yâ ne lâzım eylemek andan bana **tevbe Nasûh**
(Cesârî Divanı, G. 120/2).

Kılmadı devr-i felek kimseye mihrün bâkî
Dil anun terki için eyle bana **tevbe-i Nasûh**
(Turâbî Divanı, G. 66/4).

Nesîmî kıldı ise bir katle tevbe
Nasûhî tevbesi tâbu ila 'llâh
(Nesîmî Divanı, G. 374/10).

Tevekkül

Kadere boyun eğme, razı olma anlamında kullanılan kelime Arapça “vekl” kökünden türemiştir. Kulun yapabileceği her şeyi yaptıktan sonra kendisini koruması için Allah’ı vekil etmesi, işini Allah’a bırakması bu terimle/kavramla ifade edilir (Hançerlioğlu, 1984: 651). Tasavvufta tevekkülün üç derecesi vardır. Bunlar: Allah’a güvenip onun sözüyle huzur bulma (tevekkül), teslim olma (teslim) ve Allah’ın hükmüne razı olma (tefvîz)’dir (Komisyon, 2006: 1097).

Klâsik Türk şiirinde şairler genellikle tevekküllerinin Allah’a olduğunu belirtirler. Tevekkül terimi/kavramı kanaat ehli kimselerin soysuz kişilere baş eğmemesi fikrinin belirtildiği beyitlerde ve “dünyâ-yı dîn”, “edânî” gibi terimlerle/kavramlarla birlikte kullanılır. Bu durum tevekkülün teslimiyet derecesiyle alakalıdır. Beyânî (ö. 1664-65) kendisini kanaat ehli bir derviş olarak görür ve tevekkülün kârı olduğunu söyler. Bâkî (ö. 1600) ise yine aynı fikirle soysuz kimselere baş eğmeyeceğini, tevekkülünün ve iti-

madının sadece Allah'a olduğunu belirtir:

Gencîne-i kanâ'ate mâlik olup hemân
Açma 'Atâyî kimseye bâb-1 **tevekkûli**
(Nev'izâde Atâyî Divanı, G. 268/5).

Nân için dûnâna biz baş egmeyüz müstagnîyüz
Biz kanâ'at ehli dervîşüz **tevekkûl** kârumuz
(Beyânî Divanı, G. 336/3).

Baş egmezüz edânîye dünyâ-yı dûn için
Allâh'adur **tevekkûl**ümüz i'timâdumuz
(Bâkî Divanı, G. 192/2).

Alevî ve Bektaşî şiirinde de tıpkı klâsik Türk şiirinde olduğu gibi tevekkül Allah'adır. Yalnız bazı şairler Alevî ve Bektaşî kültüründe önemli gördükleri kişileri de tevekkül kapısı olarak adlandırır. Caferî Baba (ö. ?), Hz. Hüseyin'e tevekkül edilmesinin nedeni olarak onun Hz. Muhammed'in bağışlayıcılığının taşıyıcısı olduğunu söyler. Arşî (ö. 1620), tevekkülün gereklerinden biri olan sabır terimine/kavramına değinir. Azbî (ö. 1747) ise dünya üzerinde kiminin bir lokmaya bile göz diktiğini kiminin ise tevekkül kapısında beklediğini, sabrettiğini vurgular:

Gel cân u dilden eyle **tevekkûl** Hüseyin'e kim
Andan irişdi cümle nevâl-i Muhammed'e
(Caferî Baba Divanı, K. 10/4).

Dâr-1 vahdetde **tevekkûl** kapusun kıldum küşâd
Döşedüm seccâde-i sabrı bulup kalb-i selîm
(Arşî Divanı, G. 187/3).

Kimi bâb-1 **tevekkûl**de kimi lokmaya göz dikmiş
Kiminde meymenet vardur kimisi kibr ile şûmdur
(Azbî Divanı, G. 98/4).

Üç, Üçleme, Teslîs, Allah-Muhammed-Alî

Hak-Muhammed-Alî üçlemesini simgeleyen terim/kavram Alevî ve Bektaşî kültüründe “eline-beline-diline” sahip olmak terbiyesinden gelmektedir. Ayrıca terimle/kavramla tarikatlarda “mürîd-rehber-mürşîd” üçlemesi, Nusayrîlikte “ayn-mim-sin” harflerinden hareketle “Muhammed-Alî-Selmân-ı Fârisî”, Bektaşîlikte “Alî-Hasan-Hüseyin” ya da “Muhammed-Alî-Fâtımâ” kastedilmektedir (Gökbel, 2019: 893). Bu üçleme “Allah- Rû-hullâh-Sırrullâh”, “Ulûhiyet-Nübüvvet-Velâyet” için de kullanılmaktadır. Ayrıca, Bektaşîlik ve Hristiyanlık arasında ilişki kurmaya çalışan bazı araştırmacıların belirttiği gibi “Eb-Ebû-Rû-hu'l-Kuds” ile Bektaşîlikteki üçlemenin üç sayısı dışında herhangi bir benzerliği de bulunmamaktadır (Soyyer, 2019: 447-448).

Alevî ve Bektaşî literatüründe sıklıkla kullanılan terim/kavram etrafında da çeşitli kelimeler türemiştir. Bunlar: “üç âlem”, “üç düğüm”, “üç fitilli kanun çerağı”, “üç ilke”, “üç meydan”, “üç mukaba”, “üç sünnet”, “üç terk”, “üç yasak”, “üç yemeği”, “üçleme”, “üçler”, “üçlü şehâdet”, “üçüncü ölme”dir.

Çağırırım **Allâh Muhammed ‘Alî** virdüm budur
Ne kadar lâyıık degilsem tâlibiyem şefkatün
(Azbi Divanı, K. 7/38).

Muhammed dîn **‘Alî** îmân bulardur nûr-ı **Hak** vâhid
Gel anla bunların remzin didüm işid beyânü’llâh
(Vîrânî Divanı, G. 99/3).

Ol srrr-ı velâyet ü kerâmet sâhib-i hünerdür velâyet
Hakk’ı sevene kılın himâyet **Allâh** u **Muhammed** ü **‘Alî**’dür
(Hatâyî Divanı, Mur. 259/3).

Vahdet ve Kesret

Tasavvuf dilinde insanın Tanrı’yla birleşip tek olması anlamında kullanılan vahdet terimi/kavramı, özellikle tasavvufta çok

önemli bir yere sahiptir. Tasavvuf yolundaki bütün gelişmeler bu terimle/kavramla açıklandığı gibi tasavvufun temel felsefesi de bu terimle/kavramla dile getirilir (Hançerlioğlu, 1984: 688). Kesret ise tasavvufta vahdetin zıddı olup çokluk anlamını taşır (TDEKTA, 2005: 113). Bir başka ifadeyle “bir olan yaratıcının isim ve sıfatlarıyla tecellî edip çokluk hâlinde görünmesi kesret iken bu çokluğun hakiki bir varlığı olmadığını kavrayıp var olarak sadece Hakk’ı görmeye ise vahdet” adı verilir (Gökbel, 2019: 492). Alevî ve Bektaşî kültüründe “kesrette vahdet” ifadesi sıkça karşılan ifadelerdendir. Allah-Muhammed-Alî üçlemesi de kesrette vahdetin bir örneğidir.

Klâsik Türk şiirinde vahdet ve kesret genellikle tezat anlam oluşturması için bir arada kullanılmıştır. Bâkî (ö. 1600), gönlünü kesret meclisinden çekilen bir kadehe benzetmekte vahdet tekkesinde bir köşeye çekilip yaşamak niyetindedir. Nefî (ö. 1635), rindlerin gafletten uyanıp kesreti bırakıp tenhâlık makamına geçmelerini diler. Yahyâ Bey (ö. 1582) de kesreti bir esirlik olarak görmekte ondan kurtulmak istemektedir. Şairlerin kesreti bırakıp vahdete meyletmeleri Alevîlik ve Bektaşîlikteki “kesretten vahdet” tabiriyle de örtüşmektedir:

Bezm-i **kesret**den çekildi câm-veş Bâkî gönül

Tekye-i **vahdet**de ‘uzlet ihtiyâr itsem gerek

(Bâkî Divanı, G. 273/5).

Yoklasan noktada mevcûddur esrâr-ı hurûf

Rind isen gafleti ko **kesreti** tenhâya değiş

(Nefî Divanı, G. 68/4).

Vahdet istersen elif gibi yüri tenhâda ol

Rây-ı **kesret**den berî ol sâde ol âzâde ol

(Yahyâ Bey Divanı, G. 247/1).

Alevî ve Bektaşî şiirinde dünya kesret makamıdır. Yani Allah’tan başka her şeyin olduğu mâsivânın kendisidir. Arşî (ö.

1620)'ye göre nasîp almak kesret dünyasından uzaklaşıp kalender olmakla mümkündür. Yetimî (ö. 1552) ise kesretten vahdete geçişin yolunun ilim yolu olduğunu belirtir. Bosnalı Vahdetî (ö. 1598)'nin vahdet ve kesret ile ilgili düşüncesi ise yukarıda da bahsedildiği gibi “kesretten vahdete” anlayışıyla birebir örtüşür:

Elin çek mâsivâ-yı **kesret**-i dünyâdan ikrâh it
Nasîb almaga ‘ukbâdan kalender ol kalender ol
(Arşî Divanı, G. 181/4).

Kesrete düşse gönül kûşe-i **vahdet** var iken
Eyle tahsîl-i ma’ârif yüri fırsat var iken
(Yetimî Divanı, G. 153/1).

Vahdetî **vahdet** meyinden mest ü medhûş ol yüri
Ger dilersen **kesret** içre dâ'im olsun **vahdetün**
(Vahdetî Divanı, G. 79/5).

Vird, Zikir, Evrâd

Vird, Alevîlerin ve Bektaşîlerin belli vakitlerde söylemiş oldukları ayet, hadis ya da ermişlerin sözlerinden oluşan yakarış ve dualarına denir (Gökbel, 2019: 914). Çoğulu evrâd olup müridler tarafından belli sayılarda bireysel ya da toplu olarak söylenir.

Alevî ve Bektaşî şiiirlerinde evrâdla kastedilen genellikle “*Lâ-fetâ illâ ‘Alî lâ-seyfe illâ Zü’l-fikâr*” lafzıdır. Behrî (ö. ?), Hz. Muhammed’in sohbetinde bulunan seçkin kişilerin virdlerinin *lâ fetâ* sözü olduğunu ve bunu gece ve gündüz söylediklerini belirtir. Arşî (ö. 1620) ve Hâmî (ö. 1891-92) de Hz. Alî’nin menkıbelerini okumayı vird olarak görürler ve onu okuyanlara Hz. Muhammed’in şefâatçi olacağını söylerler:

Yek nazarla sâyebân irdi necâta der-hemîn
Nûra müstagrak olup ender kamu rûy-ı zemîn
Feyz-i nûrundan hidâyet kıldı fahr-ı mürselîn

Şehsüvâr-ı şâhid-i feyyâz-ı Hak âl-i nigîn
 Ol kerem-kânı mürüvvet ma'deni feyyâz-ı dîn
 Enbiyâ vü evliyâ vü nûr-ı Rabbi'l-'âlemîn
 Yâd idüp bu levhi nâzil kıldı Cibrî'l-emîn
 Rûz u şeb **evrâd** ider hep cümle ashâb-ı güzîn
Lâ-fetâ illâ 'Alî lâ-seyfe illâ Zü'l-fikâr
 (Behrî Divanı, Müt. 44/5).

Vird it dilünde menkabet-i âl-i Haydar'ı
 Ahmed şefî' ola sana tâ rûz-ı mâ-cezâ
 (Arşî Divanı, K. 6/23).

Lâ-fetâ illâ 'Alî lâ-seyfe illâ Zü'l-fikâr
 Didi peygamber anınçün **virddür** her ân bize
 (Hâmî Divanı, K. 2/6).

Yedi, Yediler

Tasavvufta kutsal kabul edilen yedi sayısı mitolojik kökenli bir sayı olup temelinde yedi kat yer ile yedi kat gök inancı hâkimdir (Durbilmez, 2011: 86). Yedi sayısıyla genellikle dünyayı merkez tanıyan ve etrafında dönen Ay, Utarid, Merrîh, Güneş, Zühre, Müşterî ve Zülâl; Hz. Alî'de bulunduğu inanılan yedi üstün sıfat; Gâîp erenler; yedi tarikat yedi erkan; haftanın günleri; sebü'l-mesânî; insan boynundaki yedi kemik; yeniçerilerdeki yedi kapı; Hacı Bektaş Dergahı'ndaki yedi kapı; Ka'beyi yedi kez tavaf; pir, müşşid, rehber, iki musâhip ve iki eşlerini belirten yedi erkan; yedi ozan kastedilmektedir (Gökbel, 2019: 917-918).

Alevî ve Bektaşî literatüründe “yedi abdâl”, “yedi aşama”, “yedi baba”, “yedi çizgi”, “yedi erkan”, “yedi farz”, “yedi imam”, “yedi kale”, “yedi mushaf”, “yedi sıfat”, “yedi taç”, “yedi tamu”, “yedi tutum”, “yedi ulu”, “yedi yemeği” gibi yedi sayısı ile alakalı çeşitli terimlere/kavramlara rastlanmaktadır.

Alevî ve Bektaşî şairlerden Cesârî (ö. 1829), yedilerin Allah'ın

dininin yayıncısı olduğunu söyler. Azbî (ö. 1747) ise Alevî ve Bektaşî kültüründe sıklıkla dile getirilen insanın kainatın özü olduğu felsefesine değinerek yedi kat yer, yedi kat gök ve yedi deryanın bu özde bulunduğunu belirtir. Racûlî (ö. ?) ise Hurûfilerin yedi hat olarak adlandırdıkları hutût-ı ümmiyyeye işaret eder ve bunun ledün ilmiyle açıklanabileceğini söyler:

Ma'bede geldi **yediler** didiler târihini
Kıl namâz eyle du'â makbûl eyler Kird-gâr
(Cesârî Divanı, Tar. 68/8).

'Âlem-i kübrâ özündür 'Azbiyâ hâbdan uyan
Yedi kat yir **yedi** kat gök **yedi** deryâ sendedür
(Azbî Divanı, G. 92/5).

Bu ledün 'ilmini Racûlî idersen tahsîl
Yüzine bak **yedi** âyet nice ma'nâ görünür
(Racûlî Divanı, G. 96/7).

Yezîd

Muâviye'nin oğlu olup 680-683 yılları arasında Emevîler'e hükmeden halifenin adıdır (Gündüz, 1998: 397). Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin, Yezîd'in hükümdarlığı sırasında ve onun emriyle şehit edilmiştir. Bu olaydan dolayı yalnız Alevî ve Bektaşîler değil, tüm Anadolu halkı, nefret edilen, düzenbaz, hilekâr kimseler için de "yezîd" sıfatını kullanmıştır (Gökbel, 2019: 926).

Alevî ve Bektaşî şiirinde Yezîd hep lanet edilen olmuştur. Hatâyî (ö. 1574) Hz. Alî'ye düşmanlık edenlerin de Yezîd'den farkının olmadığını söyler. Usûlî (ö. 1538) ise tarikata meyilemeyip canından ve başından vazgeçmeyenleri Yezîd olarak nitelendirir:

Her kim anı severse **Yezîd**'den ne farkı var
 Çün kullarına havf u hatârdan penâhdur
 (Hatâyî Divanı, G. 187/5).

Bu hüsn ü bu cemâl ile güzeller şâhısın şâhum
 Yolında cân u baş terkini urmayan **Yezîd** olsun
 (Usûlî Divanı, G. 99/2).

Ey Cesârî biz mahabbet hânedânîlerdenüz
 Ol **Yezîd** cânına la'net eyleyen Bektaşîyüz
 (Cesârî Divanı, G. 361/7).

Zülfikâr

Sözlükte sahip anlamındaki “zû” ile omurga, boğum manası-
 na gelen “fekâr” kelimelerinden oluşan “zülfikar” Hz. Alî'nin iki
 tarafı keskin, ortası yivli kılıcının adıdır ve Hz. Muhammed tara-
 findan Hz. Alî'ye verilmiştir. Kabzasının ucu gümüşten, bağında
 bir halkası, ortasında da gümüşten bir süs topuzcuğu bulunan zül-
 fikârın Merzûk es-Sakîl adlı bir kılıç ustası tarafından yapıldığı
 rivayet edilir (Soyyer, 2019: 466). Başka bir rivayet ise bu kılıc-
 ın Bedir Savaşı sırasında gökten indirildiği ile ilgilidir (Gökbel,
 2019: 944).

Alevî ve Bektaşî çevreye mensup şairler/yazarlar Hz. Alî'nin
 kahramanlıklarını anlattıkları hemen hemen bütün şiirlerinde zül-
 fikâra da değinirler. Hatta zülfikârla ilgili olarak *Lâ fetâ illâ Ali
 lâ seyfe illâ Zü'l-fikâr* (Alî'den başka yiğit, Zü'l-fikâr'dan keskin
 kılıç yoktur) sözü sıklıkla dile getirilir. Bu söz aynı zamanda Bek-
 taşîlerin zikridir. Ayrıca bu kılıç, düşkünlük erkanında sembolik
 bir anlama da sahiptir. Alevî dedelerin ellerinde tuttukları değne-
 ğe de zülfikâr denilir (Noyan, 2003: 159) ve suçluyu cezalandıra-
 cak olan kişinin elinde bu değnek vardır (577).

Alevî ve Bektaşî şairlerden Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) kendi-
 sini Havâric zümresine savaş açıp kanını döken Allah'ın askeri
 olarak görür. Bunu da Hz. Alî'nin kılıcı zülfikâr ve atı Döldül

ile gerçekleştirir. Nesîmî (ö. 1404-05) ise sözlerinin doğruluğunu zülfikârın keskinliğine benzeterek sözlerinin haset kimselerin bağrını deldiğini söyler:

‘Aşkun atına ol süvâr destine alup **zü’l-fikâr**
Durmaz ‘adû eyler firâr bak Haydar-ı Kerrâr’a gel
(Gurbî Divanı, G. 102/3).

Şeh-i Düldül-süvârun **zü’l-fikâr**ın der-miyân itdük
Havâric kanını yire döken merd-i Hudâ’yuz biz
(Vahdetî Divanı, G. 42/5).

Doğrı söz doğrar hasûdun bağrını şol ma’nâdan
Münkire oldı Nesîmî’nün kelâmı **zü’l-fikâr**
(Nesîmî Divanı, G. 106/14).

SONUÇ

Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili farklı ilim dallarında çeşitli çalışmalar yapılsa da klâsik Türk edebiyatı sahasındaki incelemelere de ihtiyaç vardır. Bu çalışmada, öncelikli olarak Alevîlik ve Bektaşîliğe ait yazılı kaynaklar incelenmiş ve bunlardan hareketle klâsik Türk edebiyatı ile Alevî ve Bektaşî çevreye ait eserlerde yer alan terimler/kavramlar derlenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde Bektaşîlik tarikatının oluşumu hakkında ortaya atılan görüşler değerlendirilmiştir. Bu fikirlerin geneli, Bektaşîliğin Ahmet Yesevî'nin fikirlerinin Anadolu'daki bir yansıması olduğu noktasında birleşmekle birlikte içerisinde hem eski Türk inanışlarına ait unsurları hem de İslamiyet'e ait değerleri barındırdığı yönündedir.

Araştırmacıların üzerinde durduğu konulardan biri de Bektaşîliğin etkilendiği/etki ettiği dinî ve sosyal oluşumlar hakkındadır. Genellikle araştırmalar, Bektaşîliğin ortaya çıkması ve yayılma alanıyla yakından ilgisi bulunan bu dinî ve sosyal oluşumları birlikte ele almışlardır. Kimi araştırmacıların Bektaşîliği ilk oluşum aşamasında bir tarikat olarak görmedikleri hatta Bektaşîliğin, etkisinde kaldığı Hurûfî ve Safevî tesiriyle bir tarikat hüviyeti kazandığını ileri sürdükleri görülmüştür. Ancak bu çalışmada, Bektaşîliğin daha 15. yüzyılda bir tarikat olarak faaliyet gösterdiği

dervişleri ve müridleri olduğu belirtilmiştir.

Ahmet Yesevî'nin öğretilerinin Anadolu'daki yansıması olan Bektaşiliğin özellikle ilk oluşum aşamasında Yesevîlik öğretilerine sıkı sıkıya bağlı olduğu görülürken daha sonradan içerisine Hurûfî ve Safevî kültürlerinin karışmasıyla birlikte farklı bir yapıya büründüğü de bir gerçektir. Bektaşiliğin bu yaşamış olduğu değişim ve dönüşüm edebî eserlerde de göze çarpmaktadır. Ancak, Bektaşî kültüründe görülen Hurûfî ve Safevî tesirlerinin hangisinin daha önce Bektaşîliğe etki ettiği elde bulunan kaynaklardan hareketle henüz tam anlamıyla ortaya konulamamıştır. Yalnız, konuyla ilgili olarak Alevî ve Bektaşî çevrenin verdiği eserler vasıtasıyla çeşitli varsayımlarda bulunulabilir.

Çalışmanın ikinci bölümü Bektaşiliğin inançsal temelleri hakkındadır. Bu bölümde Bektaşî öğretilerinde görülen eski Türk inanışları, Melâmîlik, Yesevîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik, Haydarîlik, Hurûfîlik, Ahîlik ve Babaîlik gibi dinî oluşumlar açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmacıların birçoğu Bektaşîlerin Kalenderîler, Vefâîler ve Haydarîlerle aynı dinî ve sosyal yapıya sahip olduklarını ileri sürmüştür. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* incelendiğinde de Bektaşîlerin ilk oluşum aşamasında Vefâî, Kalenderî ve Haydarî dervişler vasıtasıyla Anadolu'da varlığını sürdürdükleri görülecektir. Her ne kadar isimleri farklı olsa da Vefâî, Kalenderî, Haydarî ve Bektaşîler gerek dış görünüşleri ve gerekse yaşam biçimleriyle büyük oranda benzerlik taşımaktadırlar. Ancak bu durum Bektaşîlerin Kalenderî, Vefâî ya da Haydarî olduklarını göstermez. Bu sebeple bunları inançları ve esasları birbirine benzer farklı yapılanmalar olarak değerlendirmek gerekmektedir.

İlk oluşum aşamasında şeriate bağlı bir tarikat olan Bektaşîliğin şeriaten uzak bir yapılanma olarak nitelendirilmesi genellikle Bektaşîliğin Hurûfîlikle karşılaşması ve onun tesirinde kalmasından sonra olmuştur. Bektaşîlikle ilgili olarak ortaya atılan asılsız iddiaların en temel sebebi de bu durumdur.

Yine aynı şekilde Bektaşîliğe etki eden Şîî inancı da BektaşîliğİN farklı algılanmasına yol açmıştır. Özellikle de Şîîliğin aşırılığa kaçan kollarından olan Sebeiyye ve Gâliyye inancının gereği olan Hz. Alî'nin ilahlaştırılması meselesinin üzerinde durulması gereken konulardan olduğu görülmüştür.

Hz. Alî'ye atfedilen ilahlığın bir benzeri Hurûfliğin kurucusu Fazlullâh Hurûfî için de söylenmiştir. Şiirlerini Hurûfî etkiyle kaleme alan şairlerin eserlerinde bu durum açıkça görülmektedir. Bu şairler, Hz. Alî'yi ve Fazlullâh'ı genellikle Allah'ın sıfatlarıyla anmayı tercih etmişlerdir.

Kitabın üçüncü bölümünde hem klâsik Türk şiirinde hem de Alevî ve Bektaşî yazınında sıklıkla kullanılan terimler/kavramlar hakkında bilgiler verildikten sonra ilgili beyitler sıralanmıştır. Her iki sahada ortak kullanım alanına sahip terimlerin/kavramların kullanıldığı tespit edildiği gibi aynı terimin farklı anlamlarda kullanıldığı da görülmüştür. Hatta aynı terimlerin/kavramların yüzyıllara göre anlam farklılaşmasına uğradıkları örnekler de vardır. Ayrıca, edebî eserlerde kullanılan terimlerin/kavramların büyük bir çoğunluğu dinî terimlerden/kavramlardan, hadislerden ve ayetlerden oluşmaktadır.

Kavramların açıklanması noktasında incelenen eserlerde Bektaşîliğin iki farklı biçimde ele alındığı tespit edilmiştir. Kimi şairlerin Bektaşîliği Hurûflik öğretileriyle değerlendirdikleri kimilerinin ise eserinde Hurûfliğe hiç yer vermedikleri görülmüştür. Hatta aynı yüzyılda yaşamış şairlerde de bu duruma rastlanmıştır.

İncelenen eserlerdeki önemli bulgulardan biri de Bektaşîliğe mensup bazı şairlerin Sünnî inanışa bağlı terimlere/kavramlara şiirlerinde yer verdikleri hakkındadır. Kimi Alevî ve Bektaşî şairler Hz. Alî'yi ilahlaştırıp diğer halifelerin isimlerini eserlerinde zikretmezken kimileri ise halifelerin isimlerini sıralayıp sahip oldukları özellikleri dile getirmişlerdir. Muhtemelen Hz. Alî dışında Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın isimlerinin eserlerde zikredilmemesinde bazı şairlerin Şîîliğin aşırılığa kaçan kollarından olan Sebeiyye ve Gâliyye inancının tesirinde kalmış olmaları

etkili olmuştur.

Yine terimler/kavramlar hakkında araştırmalar neticesinde Alevî ve Bektaşî şairlerin/yazarların belli terimleri/kavramları özellikle kullandıkları görülmüştür. Alevî ve Bektaşî kültüründe Hz. Muhammed'in yardımcısı Hz. Alî olarak kabul edilir. Aynı şekilde şairler bilinçli olarak bu benzerliği Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârûn'u kendisine yardımcı tayin etmesine benzetmişlerdir. Hz. Harun'un çocuklarının adının Hz. Alî'nin çocuklarının adıyla olan benzerliği de bu durumun bir sonucudur.

İncelenen velâyetnâmelerde de yukarıdakine benzer durumlar görülmüştür. *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde Abdâl Mûsâ ile Hz. Mûsâ birçok yönden birbirine benzer. İkisi de ateşte yanmaz, ikisinin de ellerinde asası çevrelerinde müridleri vardır. İkisi de Tur Dağı'nda bulunurlar ve ikisinin de düşmanı kendilerine inanmayan kimselerdir. Alevî ve Bektaşî yazınındaki bu benzerlik muhtemelen Alevî ve Bektaşî çevreye mensup din ulularına kutsiyet atfetmek amacıyla. Şiirlerde de bu hadiselerle sıklıkla telmihler yapılmıştır.

Sonuç olarak klâsik Türk şiiri ile aynı kültür çevresinden beslenen Alevî ve Bektaşî şiirinde, ortak kullanım alanına ait birçok terim/kavram tespit edilmiştir. Kimi zaman gerçek anlamıyla kullanılan bu terimler/kavramlar kimi zaman ise belirli değişikliklerle şiirlerdeki yerini almıştır. Yapılacak yeni çalışmalarla birlikte elbette ki bu terimlerin/kavramların sayısı artırılabilecektir.

KAYNAKÇA

- Akbulut Selçuk, Sibel (2007). *XVII. Yüzyıl Şairi Gurbî'nin Divanı (Metin-İnceleme)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Akkuş, Yasemin (2010). *Benderli Cesârî'nin (Ölüm: 1829) Dîvânı ve Dîvânçe-si (İnceleme-Tenkilî Metin)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Aksu, Hüsamettin (1995). "Fazlullâh-ı Hurûfî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Fazlullâh-i-hurufi>. Erişim tarihi: 12.03.2019.
- Aksu, Hüsamettin (1998). "Hurûfîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://İslâm-ansiklopedisi.org.tr/hurufilik>. Erişim tarihi: 17.03.2019.
- Aksun, Z. Nur (1994). *Osmanlı Tarihi-Osmanlı Devleti'nin Tahlilli, Tenkidli Siyasî Tarihi 6 Cilt*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Aksun, Z. Nur (2004). *Siyâsî ve Sosyal Açından Mezhebler-Tarikatler*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Aktaş, Hasan (2001). *Çağdaş Türk Şiirinde Din ve Tasavvuf*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Albayrak, Nurettin (2004). *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Algar, Hamid (2002). "Kâzerüniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kazeruniyye>. Erişim tarihi: 21.02.2019.
- Algar, Hamid (2002). "Necmeddîn-i Kübrâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-kubra#1>. Erişim tarihi: 22.02.2019.
- Algar, Hamid (2006). "Nakşibendiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/naksibendiyye#1>. Erişim tarihi: 22.02.2019.
- Alpdoğan Dönmez, Neslihan (2001). *Ahmed Talib İrşâdî'nin Divânı'nın İncelemesi*. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Altay, Adem (2008). *Hâmi Dîvânı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Altunay, A. Refik (1994). *Onaltıncı Asırda Râfîzîlik ve Bektaşîlik* (sad. Mehmet Yaman). İstanbul: Ufuk Matbaası.
- Altınok, B. Yaşa (2012). *Alevîlik Hacı Bektaş Velî-Bektaşîlik*. Ankara: Ahi Kitap Yayın Dağıtım.
- Altınok, B. Yaşa (2013). *Sıdkî Baba Dîvânı*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık.
- Aslanoğlu, İbrahim (1992). *Şah İsmail Hatayî (Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatayîleri)*. İstanbul: Der Yayınları.
- Atalay, Besim (1991). *Bektaşîlik ve Edebiyatı* (çev. Vedat Atilla). İstanbul: Ant Yayınları.
- Atsız, H. Nihal (2009). *Oruç Bey Osmanlı Tarihi (1288-1502) Uç Beyliğinden*

- Dünya Devletine* (sad. Necdet Öztürk). İstanbul: Çamlıca Basım Yayınları.
- Atsız, H. Nihal (2011a). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Atsız, H. Nihal (2011b). *Üç Osmanlı Tarihi, Oruç Beğ Tarihi, Ahmedî: Dâstân-ı Tevârih- i Mülûk-i Âl-i Osman, Şükrullah: Behcetü'l-Tevârih*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ayan, Hüseyin (1990). *Nesîmî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aykanat, Timuçin (2015). *Sâfi Baba ve Divanı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme-Sözlük-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Ayverdi, İlhan (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük 3 Cilt*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Azamat, Nihat (2001a). “Kalenderiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://İslâm-ansiklopedisi.org.tr/kalenderiyye>. Erişim tarihi: 02.04.2019.
- Azamat, Nihat (2001b). “Kâdiriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/kadiriyye>. Erişim tarihi: 22.02.2019.
- Azamat, Nihat (2004). “Melâmet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/melamet>. Erişim tarihi: 05.01.2019.
- Azar, Birol (2005). *Türabî Divanı (İnceleme-Metin)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Baha Said Bey (1927). “Bektaşiler”. *Türk Yurdu Dergisi*. c. 5 s. 28. İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- Baha Said Bey (2000). *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri* (haz. İsmail Görkem). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barkan, Ö. Lütfü (1975). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Yayın Dağıtım.
- Bashir, Shahzad (2013). *Fazlullah Esterebâdî ve Hurufilik* (çev. Ahmet Tunç Şen). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Baskıcı, M. Murat (2016). *Bizans Döneminde Anadolu-İktisadi ve Sosyal Yapı (900- 1261)*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Baş, Eyüp (2011). “Ahmed Yesevî’nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, ss. 21-53.
- Başpınar, Fatih (2008). *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî’nin Divan’ı İnceleme-Tenkitli Metin*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Bayram, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*. Konya: Damla Matbaacılık.
- Bayramoğlu, Fuat; Azamat, Nihat (1992). “Bayramiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bayramiyye>. Erişim tarihi: 22.02.2019.

- Bedir, F. Zehra (2004). *Caferî Baba ve Divânı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bilkan, A. Fuat (1993). *Nâbî'nin Türkçe Divânı (Karşılaştırmalı Metin)*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Birdoğan, Nejat (1996). *Alevî Kaynakları-I*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Birge, J. Kingsley (1937). *The Bektashi Order Of Dervishes*. London: Luzac Oriental.
- Birge, J. Kingsley (1991). *Bektaşilik Tarihi* (çev. Reha Çamuroğlu). İstanbul: Ant Yayınları.
- Bolat, Ali (2004). *Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bozkurt, Fuat (2009). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bülbül, Tuncay (2018). *19. Yüzyıl Bektaşî/Hurûfî Şairlerinden Sâcid ve Şiirleri (İnceleme- Metin)*. Kayseri: Tezmer.
- Cebecioglu, Ethem (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Coşan, Esad (1986). *Hâcî Bektaş-ı Velî Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat.
- Çağatay, Neşet (1973). *Cumhuriyetin 50. Yılında Esnaf ve Sanatkârlar*. Ankara: Güneş Yayınları.
- Çağatay, Neşet (1990). *Ahîlik Nedir*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çağrıncı, Mustafa (2009). "Sır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sir#1>. Erişim tarihi: 10.07.2019.
- Çakır, Mümine (2008). *Kavsî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin- Dizin)*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1977). *Yahyâ Bey-Dîvan Tenkidli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmed; Tanyeri, M. Ali (1981). *Hayretî Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çiftçi, Şaban (2005). *Günümüz Alevî-Bektaşî Kültüründe Hadis*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Demircan, Adnan (2015). *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. Ankara: Beyan Yayınları.
- Demirci, Kürşat (1998). "Helâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/helal#1>. Erişim tarihi: 06.01.2019.
- Demirci, Mehmet (2008). *Nûr-i Muhammedî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Demirci, Y. Orkun (2010). *Kadimî Divanı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Derin, F. Çetin; Çabuk, Vâhid (1985). *Hâfız Hüseyin Ayyansarâyî Memuâ-i Tevârih*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

- Doğrul, A. Rıza (1950). *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Duran, Hamiye; Gümüšoğlu, Dursun (2010). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâ-yetnâmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Durbilmez, Bayram (1998). *Muhyiddîn Abdal Dîvânı (İnceleme-Tenkitledir Metin)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Durbilmez, Bayram (2011). “Batı Trakya Türk Halk Kültüründe Mitolojik Sa-yılar”. *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*. s. 3 ss. 77-93.
- Durbilmez, Bayram (2017). *Türk Dünyası Kültürü 1*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Durbilmez, Bayram (2019). *Derviş Tarzı Türk Edebiyatı ve Sıdkı Baba Dîvânı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Engin, Refik (2005). “Nakşî Bektaşîleri”. *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu I. Bildirileri*. Isparta. 28-30 Eylül.
- Eraydın, Selçuk (1994). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ercan, Özlem (2003). *Peşteli Hisâlî Dîvânı Tahlili (İnceleme-Metin)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Erdoğan, Kutluay (1993). *Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergin, Muharrem (1980). *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniver-sitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Erginer, Gürbüz (1997). *Kurban Kurban'ın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kur-ban Ritüelleri*. İstanbul: Yakı Kredi Yayınları.
- Erman, Arif (2016). *Tanrı Dini Şamanizm*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Erol, Mehmet (2002). *Azî Baba Divanı (İnceleme-Metin)*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Eröz, M. (1990). *Türkiyede Alevîlik-Bektaşîlik*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ersal, Mehmet (2011). “Alevî İnanç Sisteminde Ritüelik Özel Terimler: Musa-hiplik”. *Turkish Studies*. s. 6 ss. 1087-1110.
- Ersal, Mehmet (2015). *Balkanlarda Alevîlik Bektaşîlik*. Tekirdağ: Çorlu Beledi-yesi Yayınları.
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevîlik: Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araş-tırma Merkezi Yayınları.
- Eyüboğlu, İ. Zeki (1968). *Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*. İstanbul: Turan

Matbaası.

- Eyüboğlu, İ. Zeki (1989). *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Velî*. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.
- Eyüboğlu, İ. Zeki (1990a). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Der Yayınları.
- Eyüboğlu, İ. Zeki (1990b). *Bütün Yönleriyle Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Der Yayınları.
- Eyüboğlu, İ. Zeki (1998). *İslam Dininden Ayrılan Cereyanlar: Nakşibendilik*. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları.
- Faroqhi, Surayia (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. İstanbul: Simurg Yayıncılık.
- Fiğlalı, E. Ruhi (1988). "Abdullah b. Sebe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-sebe>. Erişim tarihi: 10.07.2019.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi (1996a). *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi (1996b). "Gadîr-i Hum". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gadir-i-hum>. Erişim tarihi: 17.09.2019.
- Goodwin, Goldfrey (2008). *Yeniçeriler* (çev. Derin Türkömer). İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.
- Gökbel, Ahmet (2000). "Türk Halk İnançlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)". *Dinler Tarihi Araştırmaları II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Gökbel, Ahmet (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gökbulut, Süleyman (2009). *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevilik*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1931). *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1951). *Nedim Divanı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1973). *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güç, Ahmet (2002). "Kurban". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurban#1>. Erişim tarihi: 20.12.2019.
- Güler, Zülfi (2006). *Divan Şiirinde Peygamber Hikâyelerine Telmihler*. Malatya: Uğurel Matbaası.
- Gülerer, Salih (2012). *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi Üzerine Bir İnceleme*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.

- Güllülü, Sabahattin (1977). *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Günay, Ünver; Ecer, A. Vehbi (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Günay, Ünver ve Güngör, Harun (2003). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Gündoğdu, Cengiz (2007). *Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Gündüz, İrfan (1993). “Ceberût”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ceberut>. Erişim tarihi: 06.09.2019.
- Gündüz, Şinasi (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları.
- Gündüz, Tufan (2010). “Şah İsmâil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/sah-ismail#1>. Erişim tarihi: 09.07.2019.
- Güneş, Deva (2011). *Misâli Divanı (İnceleme-Metin)*. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Güneş, Mustafa (1994). *Eşrefoğlu Rûmî ve Divânı (İnceleme-Metin)*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Güzel, Abdurrahman (1999). *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Güzel, Abdurrahman (2007). *Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'si Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Öncü Basımevi.
- Hacıyeva, Maarife; Rıhtım, Mehmet (2009). *Folklor ve Tasavvuf Edebiyatı Sözlüğü*. Bakü: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü.
- Hançerlioğlu, Orhan (1975). *İnanç Sözlüğü (Dinler-Mezhepler-Tarikatler-Efsâneler)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, Orhan (1984). *İslâm İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hasluck, F. William (2000). *Bektaşilik Tetkikleri* (çev. Râgıp Hulûsî). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Hocaoğlu, Kadriye (2014). *Fennî Divanı (İnceleme-Metin)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- İnalçık, Halil (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)* (çev. Ruşen Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İpek, Ali (1992). *Vahdet-i Vücûd*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İsen, Mustafa (1990). *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İz, Mâhir (2012). *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler* (haz. M. Ertuğrul Düzdağ). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Jacob, Georg (1909). *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*. Münih: Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

- Kahraman, Bahattin (1989). *Arşî Divânı Tenkidli Metin I-II*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kalafat, Yaşar (2006). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Babil Yayıncılık.
- Kaleli, Lütfi (1996). *Mitolojide İnanç ve Peygamberler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kanar, Mehmet (2009). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü 2 Cilt*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kanar, Mehmet (2012). *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kanar, Mehmet (2013). *Farsça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kaplan, Hasan (2008). *Mustafa Refik ve Divanı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karabey, Turgut; Şiğva, Bülent; Babür, Yusuf (2015). *Vâhidî Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân İnceleme-Tenkitledi Metin*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karakaş, Esmâ (2008). *Racûlî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı*. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Karakaya Stump, Ayfer (2015). *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karamustafa, Ahmet T. (2005). “Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin-Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi Modernizm* (haz. Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karamustafa, Ahmet T. (2008). *Tanrının Kuraltanıamaz Kulları-İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)* (çev. Ruşen Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karamustafa, Ahmet T. (2015). “Anadolu'nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”. *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, Ayşe (1999). *Divân-ı Selâmî (İnceleme-Metin)*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Kaya, Doğan (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, Haydar (1993). *Alevi-Bektaşî Erkânı, Evrâd'ı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayınları.
- Kayya, Serpil (2001). *Selâmî Divânı'nın Transkripsiyonlu Metni*. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Kazıcı, Ziya (1998). “Ahilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>. Erişim tarihi: 07.01.2019.

- Kılıç, Filiz; Arslan, Mustafa; Bülbül, Tuncay (2007). *Otman Baba Velayetname-si (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kılıç, Filiz; Kökel, Coşkun; Bülbül, Tuncay (2008). *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik ve Bektaşilik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihi Süreç)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kılıç, Hamza (2012). *Günümüz İnsanına Melamet*. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Kılıç, M. Erol (1994). "Ekberiyeye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/ekberiyeye>. Erişim tarihi: 21.02.2019.
- Kılınç, Abdülhakim (2017). *Fuzûlî'nin Türkçe Divanı Edisyon Kritik ve Konularına Göre Fuzûlî Divanı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kocadağ, Burhan (1998). *Alevi-Bektâşi Tarihi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kolektif (2004). *Sorularla Alevilik-Bektaşilik*. Nevşehir: Hacı Bektaş Belediyesi Yayınları.
- Komisyon (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (ed. Zafer Erginli). İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Korkmaz, Esat (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Korkmaz, Esat (2006). *Vilâyetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Korkmaz, Esat (2013). *Dört Kapı Kırk Makam*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Korkmaz, Esat (2013). *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Köksal, M. Fatih (2008). *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Yayınları.
- Köksal, M. Fatih (2015). *Ana Kaynaklarıyla Türk Ahiliği Ahilik-Fütüvvet Yazıları*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Köksal, M. Fatih (2016). "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Ölüm Tarihi Hakkında". *II. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi. ss. 951-984.
- Köprülü, M. Fuad (1341). "Bektaşiliğin Menşeleri Küçük Asya'da İslâm Bâtınlığının Tekâmül-i Târihi Hakkında Bir Tecrübe". *Türk Yurdu Dergisi*. c. 2 s. 8. 121-140.
- Köprülü, M. Fuad (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad (2013). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Köprülü, M. Fuad; Barthold, Wilhelm (2004). *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad; Bartold, Wilhelm (2014). *Mehmet Fuad Köprülü Külliyyatı 2 İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Köprülü, M. Fuad (2014). *Mehmet Fuad Köprülü Külliyyatı 1 Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Köprülü, Orhan F. (1988). "Abdâl Mûsâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://İslamansiklopedisi.org.tr/abdâl-musa>. Erişim Tarihi: 26.03.2018.
- Köse, Serkan (2019). *Alevî İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Kurnaz, Cemal (2000). *Ahmet Talât Onay Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kurnaz, Cemal (2007). *Ahmet Talât Onay Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Kurnaz, Cemal; Tatçı, Mustafa (2001). *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Kutlar, F. Sabiha (2004). *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî-Divân*. Ankara: Kalkan Matbaası.
- Kutlu, Sönmez (2006). *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları-Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Küçük, Abdurrahman; Küçük, M. Alparslan (2009). *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevîlik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Lewis, Bernard (1975). *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı* (çev. Nihal Önal). İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Lewis, Bernard (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. Metin Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Melikoff, İrene (1993). *Uyur İdik Uyardular-Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları* (çev. Turan Alptekin). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Melikoff, İrene (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (çev. Turan Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Melikoff, İrene (2011). *Kırklar'ın Cemi'nde* (çev. Turan Alptekin). İstanbul: Demos Yayınları.
- Melikoff, İrene; Efendiev, Oktay; Roux, J. Paul; Bazin, Louis; Dumont, Paul; Bumke, Peter J.; Bruinnes, Martin Van (1997). *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevîlik-Tuttum Aynaya Yüzümü Ali Göründü Gözüme* (çev. İlhan Cem Erseven). İstanbul: Ant Yayınları.
- Mengi, Mine (1995). *Mesîhî Divanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mermer, Ahmet (1997). *Karamanlı Aynî ve Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Moosa, Matti (1987). *Extremist Shiites The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press.
- Noyan, Bedri (1995). *Bektaşilik-Alevilik Nedir?*. İstanbul: Ant Yayınları ve Can Yayınları.
- Noyan, Bedri (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. I*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (1999). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik II*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2003). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik VI*. Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (1981). “Kalenderiler ve Bektaşilik”. *Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan*. ss. 297-308. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Ocak, A. Yaşar (1992). “Bektaşilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bektasilik>. Erişim tarihi: 13.07.2018.
- Ocak, A. Yaşar (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, A. Yaşar (2002). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (2011). *Babaîler İsyânı Aleviliğın Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (2014). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emîrci Sultan Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar; Erünsal, İsmail E. (1995). *Menâkıbu'l-Kudsıyye fî Menâsibi'l-Ünsıyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öngören, Reşat (2000a). “İbrâhim b. Edhem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim-b-edhem#1>. Erişim tarihi: 17.07.2019.
- Öngören, Reşat (2000b). *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öngören, Reşat (2012). “Anadolu Tasavvuf Geleneği”. *Tasavvuf El Kitabı* (ed. Kadir Özköse). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Öngören, Reşat (2012). “Başlıca Tarikatlar”. *Tasavvuf El Kitabı* (ed. Kadir Özköse). Ankara: Grafiker Yayınları.

- Öz, Baki (1999). *Bektâşilik Nedir: Bektâşilik Tarihi*. İstanbul: Der Yayınları.
- Öz, Baki (2001). *Bir Alevilik Yolu Ahilik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Öz, Mustafa (1996). “Gâliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/galiyye>. Erişim tarihi: 10.07.2019.
- Öz, Mustafa (2002). “Kerbela”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerbela#1>. Erişim tarihi: 18.07.2019.
- Öz, Mustafa (2007). “Râfîzîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rafiziler>. Erişim tarihi: 28.06.2019.
- Öz, Mustafa (2010). “Şîa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia#1>. Erişim tarihi: 09.07.2018.
- Özcan, Abdülkadir (1989). *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri (5 takım)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Özcan, Abdülkadir (2001). “Kapıcı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kapici>. Erişim tarihi: 06.04.2018.
- Özkırmıllı, Atilla (1996). *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik-Bektâşilik*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Özmen, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi 5 Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özsoy, Naci (2014). “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Horasan Melâmîliği ve Anadolu’da Bir Melâmî Karakter: Zembilfroş”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı 2. Aralık, 85-99.
- Öztürk, Mürsel (2000). “Ahmed Yesevî-Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre Zinciri” (haz. Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatcı). *Yesevilik Bilgisi*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Öztürk, Mürsel (2006). “Bektâşilik (Behtashism)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. s. 40 ss. 237-251.
- Öztürk, Yılmaz (2006). *17. Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdeti'nin Divan'ının Tenkitli Metni*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Pakalın, M. Zeki (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 3 Cilt*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Pala, İskender (1992). “Bezmi-i Elest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bezm-i-elest#2-edebiyat>. Erişim tarihi: 04.04.2019.
- Pala, İskender (2002). “Kün”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kun>. Erişim tarihi: 06.01.2019.
- Pala, İskender (2010). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Piroğlu, Zehra (1996). *Yetîmî (Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divânının Tenkidli Metni)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Konya.

- Renard, John (2005). *Historical Dictionary of Sufism*. Toronto: The Scarecrow Press.
- Rençber, Fevzi (2013). “Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği”. *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s.34, ss.197-231.
- Sarı, İbrahim (2016). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Net Medya Yayıncılık.
- Sağır, H. Burçin (2015). *Vîrânî Abdâl Dîvânı*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Schimmel, Annemarie (2001). *İslamın Mistik Boyutları* (çev. Ergun Kocabıyık). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Soyyer, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım.
- Sunar, Cavit (1975). *Melâmîlik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Şahin, A. Metin (2009). *Ferîdeddîn-i Attar Kuşların Dili Mantık Al-Tayr*. İstanbul: Irmak Yayınevi.
- Şahin, Haşim (2012). “Vefâiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vefaaiyye--ebul-vefa-bagdadi>. Erişim tarihi: 06.01.2019.
- Şardağ, Rüştü (1985). *Her Yönü İle Hacı Bektaş-ı Veli ve En Yeni Eseri Besmele Açıklaması (Şerh-i Besmele)*. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- Şeker, Mehmet (1993). *İbn-i Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayatı ile Ahilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şeker, Mehmet (2005). *Türkistan'dan Anadolu'ya İnsan ve Toplum Hayatı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Şener, Cemal (1997). *Şaha Doğru Giden Kervan: Alevilik Nedir*. İstanbul: Şah-kulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Şenödeyici, Özer (2015). *Nesîmî ve Hurûfilik Kitabı (Makaleler, Şiir Şerhleri, Orijinal Metin Örnekleri)*. Ankara: Kesit Yayınları.
- Şentürk, A. Atilla (1996). *Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî yahut Zâhid Hakkında*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Şentürk, A. Atilla (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1*. İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM).
- Şentürk, A. Atilla (2017). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2*. İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM).
- Şığva, Bülent (2012). *Şeyh Hasan Haydar Divanı (İnceleme-Tenkidli Metin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Tahrâli, Mustafa (2008). “Rifâiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rifaiyye>. Erişim tarihi: 14.04.2019.

- Tanrıkorur, Ş. Barihüda (2004). “Mevleviyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevleviyye>. Erişim tarihi: 14.04.2018.
- Tarlan, A. Nihat (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tarlan, A. Nihat (1992). *Necatî Bey Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tarlan, A. Nihat (1992). *Ahmed Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, Mustafa; Anılır, Burak (2014). *Bursalı Mehmet Tahir Bey-Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî-Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmîyye*. İstanbul: H Yayınları.
- Tosun, Necdet (2009). “Sır”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sir#2-tasavvuf>. Erişim tarihi: 10.07.2019.
- Tuğlacı, Pars (1972). *Okyanus Ansiklopedik Sözlük 6 Cilt*. İstanbul: Pars Yayınevi.
- Turan, Muhittin (2008). *Behrî Divanı (İnceleme-Metin)*. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Türer, Osman, “Osmanlı Anadoluşunda Tarikatların Genel Dağılımı”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin-Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi Modernizm* (haz. Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Türk Dünyası Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Ansiklopedisi Sözlüğü Cilt I*. (2001). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türk Dünyası Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Ansiklopedisi Sözlüğü Cilt II*. (2003). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türk Dünyası Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Ansiklopedisi Sözlüğü Cilt III*. (2004). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türk Dünyası Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Ansiklopedisi Sözlüğü Cilt IV*. (2005). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türk Dünyası Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Ansiklopedisi Sözlüğü Cilt V*. (2006a). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türk Dünyası Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Ansiklopedisi Sözlüğü Cilt VI*. (2006b). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan (2004). *Alevi-Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Uğur, Ahmet; Bülbül, Tuncay (2018). “Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında 1997/2018 Yılları Arasında Bektaşîlikle İlgili Yapılmış Tezlerin Bibliyografyası”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. s. 18, ss. 275-294.
- Uludağ, Süleyman (1989). “Âl-i Abâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/al-i-aba>. Erişim tarihi: 01.01.2019.
- Uludağ, Süleyman (1992). “Bâtın İlmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/batin-ilmî>. Erişim tarihi: 17.07.2019.

- Uludağ, Süleyman (1995). “Erenler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/erenler>. Erişim tarihi: 10.12.2018.
- Uludağ, Süleyman (1997). “Halvetiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halvetiyye>. Erişim tarihi: 22.02.2019.
- Uludağ, Süleyman (1998). “Hırka”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hirka>. Erişim tarihi: 12.10.2018.
- Uludağ, Süleyman (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Uludağ, Süleyman (2006). “Nâsût”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasut>. Erişim tarihi: 10.09.2019.
- Uslu, Mustafa (2007). *Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Usluer, Fatih (2009). *Hurufilik-İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Uzun, M. İsmet (2000). “İsâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isa#3-turk-edebiyati>. Erişim tarihi: 20.06.2019.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı (1943). “XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu’daki Fikir Hareketleri İle İçtimaî Müesseselere Bir Bakış”. *III. Türk Tarih Kongresi* (Ankara 15-20 Kasım 1943). <https://drive.google.com/file/d/0B7liBn5XLsAfSTRzNUpwcHV0U2M/view>. Erişim tarihi: 17.06.2019.
- Üçüncü, Kemal (2002). *Edib Harâbi Dîvanı (İnceleme-Metin)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Ünal, Sadettin (2001). “Kâbe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabe#1>. Erişim tarihi: 17.07.2019.
- Üzüm, İlyas (1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Üzüm, İlyas (2001). “Buyruk’ta “Üç Sünnet-Yedi Farz” Kavramı ve Alevî Yazarların Tutumu”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. s. 5 ss. 157-174.
- Üzüm, İlyas (2004). *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Yakışır, Akif (2016). *Mehmed Ali hilmi Dedeba’nın Dîvanı*. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.
- Yalçınkaya, M. Akif (2008). *Bandırmalızâde Hâşim Baba Dîvanı (Metin-İnceleme)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Yalçınkaya, M. Akif (2015). *Bandırmalı Haşim Baba Divanı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yar, Erkan (2007). *Alevî-Bektaşî Teolojisi*. Elazığ: Öğrenci Kitap Kırtasiye.
- Yavuz, Y. Şevki (1997). “Hakka’l-Yakîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakkal-yakin>. Erişim tarihi: 12.05.2019.

- Yavuz, Y. Şevki (2001). “Kalem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalem--kader>. Erişim tarihi: 19.06.2019.
- Yavuz, Y. Şevki (2003). “Levh-i Mahfûz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/levh-i-mahfuz>. Erişim tarihi: 06.01.2019.
- Yazıcı, Tahsin (1973). *Ahmet Eflâkî Ariflerin Menkabeleri 1-2*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Yazıcı, Tahsin (1993). “Cemâleddin-i Sâvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cemaledin-i-savi>. Erişim tarihi: 02.04.2018.
- Yazıcı, Tahsin (1994). “Derviş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dervis>. Erişim tarihi: 10.12.2018.
- Yazıcı, Tahsin (1998). “Haydariyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haydariyye--tarikati>. Erişim tarihi: 06.01.2018).
- Yıldırım, Rıza (2010). “Bektaşî Kime Derler?: “Bektaşî” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. s. 55 ss. 23-58.
- Yıldırım, Rıza (2018). *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, Rıza (2019). *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, Harun (2016). “Düşkünlük”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/duskunluk>. Erişim tarihi: 10.12.2018.
- Yılmaz, H. Kamil (2004). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat
- Yılmaz, Mehmet (1992). *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler -Ansiklopedik Sözlük-*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- Yörükân, Y. Ziya (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Zavotçu, Gencay (2006). *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Zelyut, Rıza (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- Zorlu, Cem (2003). *Sahîh Ahmed Dede-Mecmûatü'l-Tevârîhi'l-Mevleviyye Mevlevîlerin Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

İnternet Kaynakları:

- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591.ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0>
- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10595.avnfatihdivanimuhammednurdoganpdf.pdf?0>
- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596.bakidivanisabahattinkucukpdf.pdf?0>
- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10607.emridivanipdf.pdf?0>
- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10616.metinpdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulislamyahyadivanihasankavrukpdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55734,nevi-zade-atayi-divanipdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56445,ramazan-behisti-divanipdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57256,hasmet-divanipdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0>

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0>

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>

DİZİN

I

19. Yüzyıl Bektaşî/Hurûfî Şairlerinden
Sâcid ve Şiirleri 291

A

abâ 65, 67, 69, 137, 169, 178, 186, 187,
189, 228, 271
abâ-pûş 67, 187
Abbâsî 92, 171, 181
abd 159
abdâl 84, 87, 99, 101, 148, 150, 160,
186, 229, 234, 244, 265, 281,
297
Abdâlân 4, 42, 98, 100, 101
Abdâlân-ı Rûm 42, 100, 101
abdâl keyfî 99
Abdâl Kumral 42
Abdâl Mehmed 42
Abdâl Mûsâ 4, 18, 38, 39, 42, 53, 103,
104, 257, 288, 294, 297
Abdâl Mûsâ cemi 103
Abdâl Mûsâ kurbanı 103
Abdâl Mûsâ'nın asası 104
abdâl sırrı 99
Abdullah b. Sa'îd 172
Abdullah b. Sebe 65, 293
Abdurrahman b. Doğancı 86
Abdülhalîl b. Alî 138
âb-ı bekâ 105
âb-ı câvid 105
âb-ı câvidân 105
âb-ı câvidânî 105
âb-ı hayât 105, 106, 165, 195, 196,
197, 198, 222, 247, 248
âb-ı hayvân 105, 106, 198
âb-ı Hızr 105
âb-ı İskender 105
âb-ı rûh-efzâ 105
âb-ı sermedî 105
âbid 99
Acem 73, 108

adap 20, 26, 33, 166
Âdemperest 22
adn 143
Afganistan 81
Afv 8, 275
Ahi Baba 91
Ahî 34, 59, 91, 92, 93, 94
Ahîlik 4, 10, 17, 25, 34, 38, 43, 54, 75,
91, 92, 94, 286, 295
ahiret kardeşliği 239
Ahitnâme 27
Ahmed-i Muhtâr 5, 107, 108, 109, 195,
233, 257
Ahmed-i Muhtâr postu 233, 257
Ahmed Tâlib İrşâdî 17
Ahmet Yesevî 19, 39, 40, 43, 47, 53,
81, 82, 83, 84, 87, 88, 285, 286
Akdeniz 46
Akhan 77
ak keçe 72, 74
akl-ı kül 255
alem 72, 94, 117, 182, 296
âlem-i berzah 112, 113
âlem-i ceberût 109, 110, 112
âlem-i eşbâh 112
âlem-i gayb 109, 111
âlem-i lâhût 109, 111, 112
âlem-i melekût 109, 111, 112
âlem-i misâl 112
âlem-i nâs 111, 112, 113, 114
âlem-i nâsût 111, 112, 113, 114
Alevî 10, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 28, 29, 30, 59, 62,
63, 76, 77, 78, 92, 98, 99, 102,
103, 111, 114, 115, 116, 119,
125, 129, 130, 132, 135, 136,
139, 142, 147, 148, 149, 150,
152, 153, 155, 156, 157, 159,
160, 162, 163, 165, 166, 167,
168, 169, 172, 173, 174, 175,
176, 178, 179, 180, 183, 184,
185, 186, 188, 189, 190, 191,
192, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 203, 205, 207, 208,

- 209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 234, 236, 238,
239, 240, 241, 243, 244, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 256, 257, 258, 260,
263, 264, 265, 267, 268, 269,
270, 272, 273, 274, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 282, 283,
285, 286, 287, 288, 290, 291,
298, 302
- Alevî-Bektaşî Kimliği 301
- Alevî-Bektaşî Nefesleri 24
- Aleviliğin Doğuşu (Kızılbaş Sufiliğinin
Toplumsal ve Siyasal Temelleri
1300-1501) 28
- Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası 30
- Alevilik-Bektaşilik Geleneği ve İslâm
27
- Alevilik (Kavramlar ve Ocak Sistemi
-Çubuk Havzası Örneği- 28
- Alevilik ve Bektaşilik 10, 18, 19, 21,
22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 43,
63, 113, 142, 144, 156, 165,
173, 233, 244, 254, 257, 261,
268, 279, 285, 296
- Alevilik ve Bektaşilikte Yedi Ulu Ozan
27
- Alevî ve Bektaşî 10, 18, 19, 20, 21,
23, 24, 25, 26, 62, 76, 77, 78,
98, 99, 103, 111, 114, 115, 116,
119, 125, 129, 130, 132, 133,
135, 136, 139, 142, 147, 148,
149, 150, 152, 153, 155, 156,
157, 159, 160, 162, 163, 165,
166, 167, 168, 172, 173, 174,
175, 176, 178, 179, 180, 183,
184, 185, 186, 188, 189, 190,
191, 192, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 203, 205, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 219, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 227, 228,
229, 230, 231, 232, 234, 236,
238, 239, 240, 241, 243, 244,
246, 247, 248, 249, 250, 252,
253, 254, 256, 257, 258, 260,
263, 264, 265, 267, 268, 269,
270, 272, 273, 274, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 282, 283,
285, 286, 287, 288, 298
- Alevî ve Bektaşî edebiyatı 10, 24, 190,
230
- Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi
Temelleri 21, 25, 76, 298
- Alıncak Kalesi 88
- âl-i abâ 70, 137, 169
- âl-i Ahmed 169
- âl-i Alî 169
- Alî Eftâr b. Muhammed Bâkır 253
- âl-i evlâd 113, 137, 169
- âl-i evlâd-ı Alî 169
- âl-i Haydar 169, 281
- Alî-i Murtazâ 72
- âlim 32, 89, 119
- âl-i Muhammed 169
- âl-i Mustafâ 169
- âl-i nebî 169
- Allah 8, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 70,
71, 73, 74, 80, 89, 93, 98, 99,
109, 110, 116, 119, 120, 122,
123, 124, 127, 130, 132, 133,
134, 135, 136, 139, 140, 143,
146, 149, 150, 153, 155, 159,
164, 165, 168, 171, 173, 174,
175, 177, 178, 179, 182, 189,
190, 192, 194, 195, 197, 198,
201, 202, 203, 204, 206, 208,
209, 210, 211, 217, 219, 220,
221, 224, 226, 227, 229, 231,
236, 241, 244, 245, 247, 250,
255, 259, 262, 263, 265, 268,
271, 272, 274, 275, 276, 277,
278, 279, 281, 283, 287
- Allah adamı 174
- Allah-Muhammed-Alî 8, 60, 278, 279
- Alparslan 15, 297, 299

- Altay 289
 âl ü evlâd 169
 Anadolu 4, 9, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 59, 66, 75, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 100, 103, 114, 147, 167, 218, 259, 282, 285, 286, 289, 290, 292, 293, 295, 296, 298, 299, 300, 302
 Anadolu Alevîliği 49, 218
 Anadolu Selçuklu Devleti 14, 32, 33, 35, 91, 93, 95, 97
 Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik ve Bektaşilik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihi Süreç) 27, 296
 ankâ 114, 115, 116
 ankâ-meşreb 115
 Ankara 22, 34, 218, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303
 ankâ-sıfât 115, 116
 ankâ-tabiat 115
 ankâ-veş 115
 ankâ-yı Magrib 114
 Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü 29, 293
 Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü 29, 296
 araf 112
 Arafat Dağı 52
 Arap 9, 14, 109, 198, 206, 215, 227, 244
 Arapça 18, 88, 91, 105, 116, 143, 146, 173, 209, 217, 233, 238, 242, 246, 248, 265, 276, 295
 aref 117, 128, 131, 205, 231, 250
 ârif 69, 106, 116, 117, 118, 129, 141, 173, 242, 280
 ârifân 116
 ârif-i billâh 116
 ârif-i Rabb 116
 ârif-i Yezdân 116
 Arnavut 57
 arş-ı Rahmân 119, 123
 arş u âlâ 119
 arş u ferş 119, 122, 257
 arş u kürsî 119, 121, 226, 261
 arş u mu'allâ 119
 arş u zemîn 119
 asa 32, 104
 Ashâb-ı Suffa 7, 216
 âsitân 158
 Aşçı Baba postu 233, 257
 âşik 135, 139, 142, 168, 170, 176, 182, 196, 218, 219, 234, 238, 239, 268
 Âşikpaşaoğlu Tarihi 42
 Âşikpaşazâde 18, 42, 46, 49, 50, 54, 84, 95
 aşiret 28, 32
 aşk tekkesi 101
 ata 32, 77, 251
 Atalar kültü 76
 Avrupa 41, 82
 Ay 281
 ayak 73, 101, 102, 111, 129, 156, 213, 229, 263
 Ayakçı postu 257
 Ayakçı Şâh Abdâl Mûsâ Postu 103
 ayak mühürlemek 157
 âyîne-i câm-ı Cem 140
 âyîn-i cem 78, 131, 156, 257
 âyîn-i ehlullâh 125
 âyîn-i sükvârî 125
 ayn-ı cem 125, 126
 ayn-ı hayât 105
 ayn-mim-sin 278
 Azerbaycan 35, 48, 294
 azze ve celle 89, 118

B

- baba 15, 32, 69, 78, 94, 95, 157, 201,
 233, 257, 268, 281
 Babagân 43, 57, 239, 268
 Babagân Bektaşiler 57, 58
 Babâî 25, 37, 43, 44, 81, 86, 88, 95
 Bâbâî-Bâtunî 44
 Babailer 22, 25, 32, 87, 92, 95, 298
 Babailik 4, 17, 54, 75, 95, 286
 Baba İlyâs 37, 42, 86, 87, 88, 95, 97
 Baba İlyâs-ı Horasanî 95
 Baba İshâk 95
 Baba-Oğul-Kutsal Ruh 60
 Baba Resûl 25, 84, 95, 96
 Baba Sefer Şâh-ı Sâsânî 73
 bacı 239
 Bâciyân-ı Rûm 53
 bâde 128, 129, 130, 131, 132, 201,
 217, 268
 bâde-fürûş 129
 bâde-i âl 129
 bâde-i elest 129
 bâde-i engûr 217
 bâde-i gülgûn 129, 268
 bâde-i gül-reng 129
 bâde-i hamrâ 129
 bâde-i Kevser 132
 bâde-i la'l 129
 bâde-i nâb 129
 bâde-nûş 129
 Bağdat 36, 92, 215
 Bâkır 55, 222, 228, 255, 271
 Bakü 294
 Balım Sultan 4, 10, 17, 22, 23, 28, 38,
 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58,
 59, 60, 63, 67, 103, 231, 232,
 242, 257
 Balım Sultân 17, 22, 23, 28, 38, 49, 50,
 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
 63, 67, 103, 231, 232, 242, 257
 Balım taşı 8, 273
 Balkanlarda Alevilik-Bektaşilik 28
 baş okutma 200
 bâtun 70, 108, 132, 133, 166, 178, 192,
 193, 202, 211
 Bâtun İlmi 6, 202, 301
 Bayramîlik 31, 34, 40
 Bedir savaşı 222
 behişt 143, 144
 Behrâm 179
 bekâ 102, 105, 120, 134, 135
 bekâbillâh 134
 bekâ şarâbı 105
 bekçi 138
 bekçilik 126, 138
 Bektaşî 4, 10, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
 33, 38, 39, 43, 44, 47, 48, 50,
 53, 54, 56, 57, 58, 59, 62, 63,
 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,
 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 82,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
 98, 99, 100, 101, 102, 103,
 106, 107, 110, 111, 112, 114,
 115, 116, 117, 119, 120, 124,
 125, 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 137,
 139, 140, 141, 143, 144, 145,
 147, 148, 149, 150, 152, 153,
 155, 156, 157, 159, 160, 161,
 162, 163, 165, 167, 168, 169,
 171, 172, 173, 174, 175, 176,
 178, 179, 180, 183, 184, 185,
 186, 188, 189, 190, 191, 192,
 195, 196, 197, 198, 199, 200,
 201, 203, 205, 206, 207, 208,
 209, 210, 211, 212, 213, 214,
 215, 216, 217, 219, 220, 221,
 222, 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 229, 230, 231, 232, 233,
 234, 236, 237, 238, 239, 240,
 241, 242, 243, 244, 246, 247,
 248, 249, 250, 251, 252, 253,
 254, 256, 257, 258, 260, 261,
 263, 264, 266, 267, 268, 269,
 270, 272, 273, 274, 276, 277,
 278, 279, 280, 281, 282, 283,

- 285, 286, 287, 288, 290, 291, 298, 302
- Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri 23
- Bektaşiler 18, 22, 38, 42, 48, 49, 56, 57, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 85, 91, 105, 107, 119, 129, 139, 153, 168, 174, 200, 218, 238, 259, 282, 286, 290
- Bektaşîliğin İç Yüzü 23
- Bektaşîlik 4, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 62, 63, 64, 66, 67, 71, 76, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 112, 113, 131, 137, 138, 151, 156, 169, 211, 259, 278, 285, 289, 290, 292, 294, 297, 298, 299, 300
- Bektaşîlik Tarihi 49
- Bektaşîlik ve Edebiyatı 22, 289
- Bektaşî öğretisi 25, 38, 116
- Bektaşî Şairleri ve Nefesleri 23
- Bektaşî Tarikatı 28
- Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları 27
- belâ 69, 139, 140, 145, 189, 222, 252
- Belh 198
- bende 116, 135, 136, 162, 169, 177, 183, 239
- bende-i âl-i abâ 169
- Bende-i Şâh 5, 135
- bendelik 136, 238
- bengisu 105
- Benî İcl 198
- ber-dâr 143, 157, 158, 182, 183
- berîn 143
- berrânî 136
- Besmele 18, 127, 300
- Besmele Şerhi 18
- beşler 131, 137
- bevvâb 138, 139
- Bezm-i cem 125
- bezm-i elest 129, 130, 131, 132, 149
- birlik 137, 161
- Bismişâh 179
- Boğa b. Batu 86
- Budizm 16, 76, 85
- Bulgar 56
- Burak 235, 301
- Burhan 34, 92, 296
- buyruk 19, 20, 217, 236
- büdelâ 99, 198
- bürde tennûre 187
- Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik 26, 298
- C**
- Cafer b. Ali Nakî 253
- Cafer b. Hasan Askerî 253
- Caferî 17, 50, 107, 117, 118, 120, 121, 124, 127, 129, 130, 133, 143, 147, 154, 159, 169, 173, 184, 192, 195, 198, 222, 253, 261, 277, 291
- Caferî Baba 17, 107, 117, 118, 120, 121, 124, 127, 129, 130, 133, 143, 147, 154, 159, 169, 173, 184, 192, 195, 198, 222, 253, 261, 277, 291
- cahîm 145
- Câkir el-Kürdî 86
- câm 66, 129, 130, 140, 141, 142, 148, 149, 178, 185, 244, 267, 279
- câm-ı cihân-nümâ 140, 244
- Câmiler 72, 85
- Canbaba Sultan 257
- Canbaba Sultân 257
- can ve baştan geçmek 142
- can ve baştan vazgeçmek 142
- cârcı 179
- câr-ı Selmân 179
- câvidân 105, 106, 107, 242
- Cebrâil 93, 119, 222, 223, 236

cehennem 113, 145, 244, 269, 271
 celle celâlühû 89
 celle ismühû 89
 Cemâleddîn Sâvî 149
 Cemşid 140
 cennet 113, 120, 143, 144, 145, 193,
 267, 269, 271
 cevher-i iksîr-i hayât 105
 cihat 15
 cin 122, 146, 147, 177
 cinân 107, 143

Ç

çâh-ı Alî 175
 çâh-ı Bâbil 175
 çâh-ı Yûsuf 175
 çâr-darb 87, 149, 150, 211
 çâr-deh ma'sûm-ı pâk 253
 çâr-yâr 163, 184
 Çat köyü 37
 çehâr-darb 85, 149
 çehâr-yâr 163
 Çelebi Ailesi 28
 Çelebî Bektaşiler 57
 Çelebiler 56
 Çelebiyân 239
 çerağ 78, 94, 152, 153, 233
 çerağcılık 126
 çerağ dinlendirme 152
 çerağ gülbangı 152
 çerağ hakkı 152
 çerağ-ı Alî 152
 çerağ-ı dâim 152
 çerağ-ı dil 152
 çerağ-ı mürde 152
 çerağ-ı sırlama 152
 çerağ-ı tekbîrleme 152
 çerağ kürsüsü 152
 çerağ makamı 152
 çerağ tahtı 152
 çerağ töreni 152
 çerağ uyandırma 152
 çerağ uyarma 152

çerağ uyarmak 152
 çeşme-i cân 105
 çeşme-i hayât 105
 çeşme-i hayvân 105, 197, 203
 çeşme-i Hızr 105
 çeşme-i hûrsid 105
 çile 155, 156, 241
 çile damı 155
 çile evi 155
 çilehâne 155, 158
 çile-i merdân 155
 çile kırmak 155
 çilesi dolmak 155
 çileye girme 155
 çileye soyunmak 155
 çille 155, 156
 Çin 51

D

dar 130, 156, 157
 dara çekme 157
 dara durma 157
 darağacı 156, 157
 dar cemi 157
 dardan indirme 157
 dardan indirme erkanı 157
 dar-ı Fâtımâ 157
 dar-ı Fazl 157
 dar-ı Hüseyin 157
 dar-ı Mansûr 157
 darına durma 157
 dar-ı Nesîmî 157
 dar kurbanı 157
 dar meydanı 157
 dar piri 157
 dava görme darı 157
 dede 15, 32, 63, 78, 94, 125, 157, 249,
 257
 dedebaba 57, 63, 157, 268
 Dede Garkın 32, 37, 86, 298
 dedelik 126
 delil 153, 264
 delk-i Haydariyye 187

- Demir Baba Velâyetnâmesi 18, 27
 dergâh 159, 177, 215, 251
 derviş 31, 36, 37, 52, 54, 74, 83, 84,
 86, 95, 96, 97, 99, 148, 155,
 157, 159, 160, 165, 187, 188,
 203, 242, 259, 267, 268, 276
 derviş 112, 160, 161, 176, 189
 dervişçiler 268
 Derviş Evhâdî 73
 dervişlik 63, 78, 125, 160, 188, 238,
 267, 274
 Deylemî 172
 Dicle 181
 dilenci 32, 159
 Dimetoka 56
 Dionysos törenleri 46
 dirlik 137, 161, 162, 251
 dirlik düzenlik 161
 dîvâne 99
 dokuz gök 255
 dolu 99, 229
 dört halife 163, 246, 260
 dört kapı 59, 77, 83, 116, 165, 247
 dört kapı kırk makam 77, 116, 165, 247
 dört unsur 208, 255
 dua 118, 169, 174, 195, 250
 dûzah 113, 145, 146, 204
 Dûldül 6, 128, 165, 166, 191, 283, 284
 dürr-i Necef 71
 düşkün 70, 167, 168
 düşkün edilme 167
 düşkünlük 167, 168, 283
- E**
- Eb-Ebû-Rûhu'l-Kuds 278
 Ebû Hâmid 171, 181
 Ebû Osman el-Hîrî 79
 Ebû Salih Hamdûn b. Ahmed b. Amare-
 te'l-Kassâr en-Nîşaburî 79
 Ebû Tâlib 189
 Edhemî 231
 ehl-i beyt 49, 69, 70, 74, 94, 109, 118,
 136, 137, 168, 169, 180, 184,
 194, 219, 270, 274
 ehl-i dîn 116, 222
 ehl-i Fazl 170, 171
 ehl-i hak 99, 206
 Ehl-i Hak ve Atam Gök, Anam Yer 22
 ehl-i tecrîd 243
 ehl-i yakîn 116
 Ekmekçi postu 257
 Ekremtü ileyke yâ Alî 258
 elest bezmi 62, 130, 139, 140, 141
 elestü bezm 139
 Elestü bi-Rabbiküm 139, 201
 elestü mihrâbı 139
 El-Fakru Fahri 6, 177
 eline-beline-diline sahip olma 151
 Emevîler 215, 282
 Emr-i Kün 6, 208
 Enamtü ileyke yâ Alî 258
 Ene Medînetü'l-‘İlmi ve ‘Aliyyü Bâbü-
 hâ 6, 172
 eren 38, 94, 173, 231
 erenler 103, 124, 126, 154, 161, 173,
 174, 175, 217, 257, 266, 281,
 301
 erenler cemi 174
 erenler hakkı 174
 erenler nefesi 174
 erenler postu 174
 erenler şâhı 174
 erinî 224
 erkan 94, 144, 160, 213, 281
 erkân 41, 60, 242, 245, 252, 265
 erkan çubuğu 144
 Eslemtü ileyke yâ Alî 258
 esrâr 108, 120, 158, 175, 188, 202,
 203, 231, 237, 245, 265, 279
 eşik 94
 Eşrefoğlu Rûmî 36, 157, 196, 226,
 269, 294
 evlâd-ı âl 169
 evrâd 280, 281
 eyne mâ 67
 Eyvallah 131
 ezrak-püş 187
 ezrak-püşî 187

F

- fakr 134, 156, 177, 178, 188, 240
 Fakr-name 83
 fakru fahri 177, 178, 200
 fakr u fenâ 177, 178, 240
 Fars 14, 34, 215
 Farsça 18, 105, 129, 139, 143, 146,
 147, 151, 155, 159, 173, 231,
 295
 Fatih 35, 39, 48, 91, 94, 290, 296, 302
 fâtiḥ-i Hayber 190, 192
 Fazlullâh 47, 48, 88, 89, 90, 107, 121,
 135, 159, 169, 171, 210, 261,
 287, 289
 Fazlullâh Hurûfî 47, 169, 287
 fenâ 102, 116, 134, 157, 160, 172, 177,
 178, 181, 183, 213, 242, 249,
 253, 269
 fenâfillâh 123, 177, 241
 Fergana 81
 fermân 177, 226
 ferrâş 178, 179, 180
 feyz-i cân 105
 Fırka-i Nâci 183, 197
 Finike 103
 Firavun 104
 Firdevs 5, 143
 Fukarâ 5, 159, 265
 fütüvvet 92, 94

G

- Gadîr-i Hûm 109, 192, 194
 Gâliyye 65, 192, 287, 299
 gam tekkesi 101
 Gayb Erenler 6, 173
 gayr-ı Hak 229
 gaza 15, 271
 Gedik Ahmet Paşa 57
 Geleneksel Alevilik (İnanç, İbadet,
 Kurumlar, Toplumsal Yapı,
 Kolektif Bellek) 28
 Gerçek Bektaşî 70
 Geyikli Baba 40, 86

- gilmân 144
 Gökhan 77
 gönül paklama 79, 81
 görgü 144, 241
 gözcülük 126
 Grek 49
 gûşvâr 232
 Gül Baba 101, 171
 gül-bâng 72
 güneş 138, 149, 153
 Güvenç Abdâl 24

H

- Hâbil 218
 Hâce-i Cihân 38, 72, 74, 85, 86, 99,
 150, 295
 Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân 38, 85,
 86, 99, 150, 295
 Hâce-i Kamber 191
 Hacı Bektaş 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25,
 26, 28, 30, 32, 33, 37, 38, 39,
 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48,
 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
 57, 58, 60, 63, 64, 67, 73, 77,
 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 90,
 91, 92, 93, 94, 95, 97, 102, 103,
 107, 122, 131, 132, 166, 205,
 206, 208, 213, 231, 245, 257,
 259, 265, 271, 273, 281, 286,
 289, 292, 293, 294, 296, 297,
 299, 300, 303
 Hacı Bektaş Dergahı 28, 281
 Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe 297
 Hacı Bektaş tekkesi 85
 Hacı Bektaş Velî 18, 19, 20, 22, 23, 24,
 25, 30, 33, 38, 39, 40, 41, 42,
 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 63,
 64, 67, 73, 77, 80, 81, 82, 83,
 84, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 97,
 102, 103, 107, 122, 131, 132,
 166, 206, 208, 213, 231, 245,
 257, 265, 271, 273, 286, 289,

- 292, 293, 296, 299
 Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a
 Bektaşiliğin Doğuşu 28, 303
 Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultân'a
 Bektaşiliğin Doğuşu 28
 Hak erenler 161, 174
 Hak erleri 173
 hakikat 59, 83, 164, 165, 205
 hakikat 62, 67, 127, 164, 165, 166,
 180, 206, 215, 263
 halife 163, 193, 246
 halifebaba 63, 165
 halka 14, 15, 16, 33, 39, 65, 78, 82, 95,
 232, 242, 274
 Hallâc 6, 61, 111, 143, 156, 157, 171,
 181, 182, 183, 235
 Hallâc-î Mansûr 6, 61, 111, 143, 156,
 157, 171, 181, 182, 183, 235
 Hamdûn Kassâr 79
 Hâmî 17, 124, 125, 158, 161, 164, 184,
 221, 260, 273, 280, 281, 289
 hamse-i âl-i abâ 169
 hânedân 102, 169, 239, 274
 Hanefî 260
 Hankâh 5, 158
 harâbât 158, 159, 189
 Harâbî 17, 68, 69, 124, 125, 131, 136,
 137, 302
 harâm 6, 185, 186, 204
 Harezmi 81
 hâricî 136, 184
 harîs 138
 Hârûn 194, 197, 288
 Hasan b. Urka 222
 Hatâyî 17, 27, 64, 65, 66, 67, 254, 278,
 282, 283
 Hatun Ana 53, 56
 Havâric 6, 183, 283, 284
 hayât çeşmesi 105
 hayât kaynağı 105
 Haydar 6, 18, 22, 37, 44, 87, 108, 109,
 112, 119, 120, 127, 128, 143,
 163, 166, 169, 189, 190, 191,
 224, 232, 237, 254, 271, 281,
 284, 295, 300
 Haydar-ı kerrâr 6, 120, 189
 Haydarî 37, 57, 73, 87, 88, 97, 99, 231,
 286
 Haydarîlik 4, 10, 17, 31, 36, 38, 41,
 42, 43, 45, 52, 75, 81, 87, 88,
 96, 286
 Haydariyye 187, 188, 303
 Hayder 65, 154, 191
 Hayretî 17, 115, 129, 140, 143, 151,
 154, 206, 252, 266, 291
 hazret-i misâl 112
 Helâl 6, 185, 291
 Hel Etâ 6, 186
 Her Yönüyle Alevilik 131
 heterodoks 37, 44, 45, 51
 Hidrellez 196
 hırka 73, 74, 151, 187, 188, 189, 215,
 274, 275
 hırka altında sultan 188
 hırka altında sultân 188
 hırka-i Alî 188
 hırka-i fakr 188
 hırka-i irâdet 188
 hırka-i teberrük 188
 hırka-i tecrîd 187
 Hırka-pûş 6, 66, 102, 178, 187
 Hızır 57, 105, 106, 195, 196, 197, 198,
 199, 202, 225, 257, 258, 259
 Hızır-hat 196
 Hızır-İlyâs Kurbanı 196
 Hızır Lâle 57
 Hızır orucu 196
 Hızır postu 196, 258, 259
 Hızır Bâlî 56
 Hidâyetnâme 89
 Hinduizm 51, 85
 Hint 51, 80, 149
 Hint-İran mistisizmi 80
 hizmet görme 200
 Horasan 14, 15, 16, 27, 31, 32, 37, 40,
 44, 45, 50, 51, 54, 58, 79, 81,
 83, 86, 88, 92, 94, 95, 198, 233,
 257, 274, 296, 299, 302

- Horasan Melâmetîliği 32, 37, 83
 Horasan Melâmîliği 40, 44, 45, 50, 299
 Horasan postu 233, 257
 Hoten ahusu 258
 Hristiyan 44, 49, 55, 56
 Hristiyanlık 16, 23, 42, 51, 76, 278
 Hubyar Sultan 38
 Hubyar Sultân 38
 huld 143, 144
 Hulefâ-yı Râşidîn 6, 163
 hulle 187
 hulûl 24, 58, 60, 61, 62, 271
 hûrî 144
 Hurûfî 17, 23, 44, 47, 48, 55, 90, 91,
 97, 106, 121, 123, 135, 145,
 169, 170, 190, 203, 217, 226,
 263, 285, 286, 287, 289, 291
 Hurûfî-Bektaşî 17, 44, 48
 Hurûflik 4, 10, 17, 22, 26, 38, 43, 47,
 51, 57, 58, 60, 67, 75, 88, 90,
 122, 286, 287, 289, 293, 300
 hutût-ı ebiyye 123
 hutût-ı ümmiyye 123, 145, 282
 Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlü-
 ğü 29, 300
 Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi
 292
 hüsânâ 143
 Hz. Âdem 90, 110, 124, 149, 205, 256,
 263, 264
 Hz. Alî 6, 24, 49, 59, 62, 64, 66, 67, 70,
 90, 92, 93, 102, 107, 108, 109,
 115, 117, 118, 120, 125, 127,
 128, 129, 131, 132, 133, 137,
 140, 147, 148, 152, 153, 163,
 164, 165, 168, 169, 173, 174,
 175, 184, 186, 189, 190, 191,
 192, 193, 194, 197, 202, 203,
 205, 206, 213, 216, 217, 219,
 222, 223, 228, 229, 231, 232,
 236, 237, 251, 253, 254, 257,
 259, 261, 264, 269, 280, 281,
 282, 283, 287, 288
 Hz. Alî'nin sırrı 67, 118, 269
 Hz. Alî Rıza 59
 Hz. Cafer-i Sâdık 59, 254
 Hz. Ebû Bekir 163, 164, 193, 287
 Hz. Fâtımâ 131, 137, 168, 193, 251,
 253, 254
 Hz. Hârûn 193, 288
 Hz. Hasan 6, 59, 107, 131, 137, 193,
 194, 195, 214, 254
 Hz. Hasan Askerî 59, 254
 Hz. Hızır 6, 195, 196, 197, 198, 199,
 202, 225, 257
 Hz. Hüseyin 6, 59, 107, 131, 137, 142,
 147, 193, 194, 195, 214, 215,
 254, 277, 282
 Hz. İsâ 241, 243
 Hz. İlyâs 6, 195, 197, 198
 Hz. Muhammed 59, 64, 90, 93, 99,
 107, 108, 109, 110, 119, 124,
 125, 126, 131, 132, 133, 137,
 144, 152, 153, 163, 164, 165,
 168, 173, 175, 189, 190, 192,
 193, 204, 205, 206, 207, 209,
 215, 216, 217, 222, 223, 227,
 228, 229, 234, 235, 236, 238,
 246, 247, 251, 253, 254, 257,
 270, 272, 273, 277, 280, 282,
 283, 288
 Hz. Muhammed Bâkir 59, 254
 Hz. Muhammed Mehdî 59, 254
 Hz. Mûsâ 59, 104, 113, 193, 195, 196,
 202, 216, 224, 225, 254, 272,
 288
 Hz. Mûsâ Kâzım 59, 254
 Hz. Nakî 59
 Hz. Osmân 163, 164
 Hz. Süleymân 146, 147
 Hz. Takî 59
- I**
- II. İzzeddin Keykâvus 93
 Irak 15, 32, 34, 35, 36, 85, 86, 215
 ışık 48, 89, 99, 152, 153

İ

İbrâhîm b. Edhem 6, 198, 199
 İbrânî 46
 ikrar 130, 140, 156, 200, 201, 213, 231,
 244, 268
 ikrâr 201, 202
 ikrara çağırma 200
 ikrar alma 200
 ikrar bozma 200
 ikrar cemî 200
 ikrardan dönme 200
 ikrar tazeleme 200
 iksîr-i bekâ 105
 ilahî 82, 90, 111, 113, 115, 134, 148,
 175, 184, 195, 202, 204, 226,
 234, 265, 271
 ilk Bektaşiler 42
 ilm-i ledûn 202, 203, 205
 İlyâs 35, 37, 42, 86, 87, 88, 95, 97,
 105, 106, 195, 196, 197, 198,
 203
 İmâm Ca'fer Buyruğu 236
 İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu 18, 223
 imâm-ı pişvâ 190
 İmâmiyye 65, 192
 İmâmiyye-İsnâşeriyye 65, 192
 İmam Nakî 124
 İmam Takî 124
 İmam Zeynelâbidîn 86
 insan-ı kâmil 112, 119, 156, 176
 ins ü cân 146, 147
 İran 15, 16, 32, 34, 35, 46, 51, 65, 76,
 81, 83, 99, 140, 179, 259
 İran Şiiliği 76
 irşad 33, 158, 246
 İsfahan 88
 İskender-i Zülkarneyn 105, 195, 196,
 198
 İslamiyet 14, 15, 16, 21, 25, 31, 33, 40,
 43, 46, 50, 57, 75, 76, 78, 82,
 84, 85, 100, 126, 168, 173, 285
 İslamlaşma 15, 21, 31, 75
 İsmâil 22, 28, 204, 218

İsmâili/Bâtunî 50
 İsmâiliyye 65, 192
 İsrailoğulları 104
 İstanbul 23, 66, 124, 218, 289, 290,
 291, 292, 293, 294, 295, 296,
 297, 298, 299, 300, 301, 302,
 303
 istevâ 6, 203, 204
 istivâ 113, 124, 209
 istivâ çizgisi 124
 iznikçilik 126

K

Kabâ-pûş 6, 187
 Kâbe Kavseyn 6, 206, 207, 208
 Kâbe Kavseyni Ev Ednâ 6, 206
 kadeh 93, 129, 139
 Kaf Dağı 114, 115
 Kâfi Baba Tekkesi 103
 kafir 139, 209, 210, 244, 260
 kâfir 209, 210, 230, 244
 Kafkasya 85
 kâf u nûn 208, 209, 256
 Kahveci postu 252, 257
 kalem 117, 177, 225, 226, 302
 Kalender 6, 22, 48, 83, 101, 146, 151,
 211, 212, 213, 230, 244
 Kalenderî 25, 37, 42, 44, 57, 73, 84,
 85, 87, 88, 97, 100, 149, 150,
 151, 211, 231, 286
 Kalenderîlik 4, 10, 17, 31, 36, 37, 38,
 41, 42, 43, 45, 52, 75, 80, 83,
 84, 85, 96, 149, 286, 295
 Kalenderiyye 83, 290
 kalender-meşreb 211
 kalender-veş 211
 Kâlû belâ 5, 139
 kâlû belî 132
 kapıcı 138
 Kara Abdâl 84
 Karahan 77
 Karanlık Ülkesi 105, 106
 kardeş 91, 239, 245

- Kâsım b. Hüseyin 253
 Kâsım b. Muhammed Takî 253
 Kâsım b. Zeyne'l-Abidîn 253
 Kavs-i nuzûl 208
 Kaygusuz Abdâl 18
 Kayseri 92, 291, 294
 Kelime-i Tevhid 181
 Keloğlan 114
 kemer-bend 247
 kemer-beste 195, 213, 214, 215
 Kerbelâ 7, 24, 98, 142, 185, 193, 194,
 215, 216, 255, 299
 Kerrâmî 50
 kesret 230, 279, 280
 kesretten vahdete 223, 279, 280
 kesrette vahdet 279
 Kevser 5, 65, 66, 105, 107, 129, 130,
 132, 144, 148, 163, 190, 191,
 192, 267
 Keysâniyye 65, 192
 kible 135, 171, 192, 205, 206, 233, 264
 kible-gâh 135, 171, 192, 205, 264
 kırklar 23, 115, 125, 216, 217, 237
 kırklar cemi 216, 217
 kırklar kardeşi olma 216
 kırklar kurbanı 216
 kırklar makamı 216
 kırklar meclisi 125, 216, 217
 kırklar şerbeti 216
 kırk makam 59, 77, 83, 116, 165, 247
 Kırşehir 93, 296
 Kızılbaş 22, 23, 26, 28, 44, 63, 97,
 131, 259
 Kızılbaşlık 28, 51, 94, 131, 295
 Kızılbaş Meydânı 22
 Kızılbaş Ocakları 28
 Kızılbaş Süreğinde Düşkünlük 22
 Kızıl Deli 57
 Kızıldeli Dergahı 28, 53
 Kızılhan 77
 Kiçi Abdâl 84
 Kilerci postu 257
 kisâ 187
 kitabî kültür 19
 kolonizatör 15
 Kudûs 235
 Kûfe 193
 Kul Himmet 27
 Kur'ân 8, 163, 173, 203, 257, 261, 262
 kurban 78, 125, 155, 196, 218, 219,
 233, 254, 293
 kurbân 69, 207, 218, 219, 220, 236,
 245
 Kurban Bayramı 218
 kurbancı 218
 kurbancılık 126
 kurbancı postu 218
 kurban lokması 218
 kurban olma 218, 219
 kurban tıglama 218
 kuşak 93
 Kuşların Dili Mantık Al-Tayr 115, 300
 kutb 77, 116, 208
 Kutbuddîn Haydar 37, 87
 Kutlu Melek 273
 Kuzey Afrika 15, 35
 Kübrevîlik 31, 35, 40, 293
 küfr 163, 219, 220
 külâh 254
 kültürel göç 15
 kün 120, 122, 197, 208, 256
 Kün Fe-kân 6, 208
 kün Muhammedâ 208
 küntü kenz 133, 158, 221, 261
 Küntü Kenzen Mahfiyyen Fe-Halak-
 tû'l-Halka Liya'rifûni 7, 221
 küpe 58, 59, 231, 232
 küre 251
 küre makamı 251
- L**
- Lâ fetâ 222, 223, 238, 283
 Lâ Fetâ İllâ Âli Lâ Seyfe İllâ Zü'l-fikâr
 7, 222
 Lahmike lahmî 223, 224
 Lahmike Lahmî Demmike Demmî
 Cismûke Cismî Rûhike Rûhî

7, 223
 Lâ-ilâhe İllâ'llâh 72
 Lât 244, 245
 Ledünnî 6, 202, 203
 Len Terâ 7, 224
 Len Terânî 7, 224
 levh 110, 120, 121, 226, 227, 261, 303
 levh-i kalem 226
 Levh-i Kudret 7, 226
 levh-i mahfûz 226, 227
 Levlâke Levlâk 7, 132, 228, 229
 Levlâke Levlâke Lemâ Halaktü'l-Effâk
 7, 132, 228
 Leylâ 67
 leyle-i İsrâ 236
 libâs-ı fâkr 177
 lokma 74, 188, 218
 Lokmân-ı Serhasî 45

M

Macar 57
 Mahmud Paşa 48
 Makâlât 18, 80, 83, 291
 Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı
 Ayniyye 80
 Malazgirt zaferî 15
 Maniheizm 16, 51, 76
 Mansûr Baba 38, 39
 marifet 60, 83, 93, 164, 165, 221, 233
 mâsivâ 229, 230, 280
 mâtem-i Muharrem 185
 Mâverâünnehr 40, 81
 Mazdeizm 51
 Mazdekizm 76
 Meâd el- Kürdî 86
 meclis-i cem 125
 Mecnûn 67
 meczup 54, 74, 99
 Medâyin 65
 Medîne 193
 medrese 15
 Mehdi 59, 136, 179, 211, 228, 254, 255
 Mekke 204, 234, 235

melâmet 34, 79, 189
 Melâmetî-Kalenderî 88
 Melâmetîlik 80, 291
 Melâmî 40, 79, 299
 Melâmîlik 4, 10, 17, 24, 31, 40, 75, 78,
 79, 80, 96, 286, 293, 300
 Melâmiyye-i Bayrâmiyye 79
 Melâmiyye-i Kadîme 79
 Melâmiyye-i Kassâriyye 79
 Melâmiyye-i Nûriyye 79
 Menâkib-ı Velî Baba 18
 men aref 81, 117, 128, 131, 231
 men 'arefe nefsehû fe-kad 'arefe Rab-
 behû 74
 Men Arefe Nefsehû Fe-Kad Arefe
 Rabbehû 7, 230
 mengüş 231, 232
 Mennân 61
 Menteş 88, 95
 merdân-ı Hudâ 121, 173, 192
 merd-i Hudâ 173, 284
 merdûd 68, 167, 245, 246
 Merrîh 281
 Merzûk es-Sakîl 283
 Mescid-i Aksâ 146, 205, 234, 235
 Mescid-i Harâm 235
 Mevlânâ 19, 25, 33, 36, 39, 40, 41,
 52, 138
 Mevlevîler 22, 72, 85, 238
 Mevlevîlik 31, 33, 40
 mezhep 45
 Mısır 15, 35, 46, 165
 mihrâb 205, 250
 milket-i eşbâh 112
 miraç 206, 235, 236, 272
 Miranşah 48, 88
 mistik 14, 16, 18, 49, 50, 78, 80, 271
 Miyân-bend 7, 213
 Miyân-beste 7, 183, 213
 Moğol 15, 16, 31, 32, 83, 84, 93, 95,
 97
 Muâviye 173, 193, 282
 Muhammed-Alî 60, 223, 278, 279
 Muhammed-Alî-Fâtımâ 278

Muhammed-Âli-Selmân-ı Fârisî 278
 Muhammed Bâkır 55, 59, 253, 254,
 255
 Muhammed b. Âli Bâkır 222
 Muhammed Ekber b. Âli 253
 Muhammeden Resûlu'llâh 72, 208
 Muhammed Türkmânî 86
 Muharrem ayı 185, 215
 muhib 157, 238, 268
 Muhibbân 7, 238
 muhiblik 63, 238
 Muhyiddîn Abdâl 17, 175, 240, 248,
 270
 Mukavkis 165
 Muktedir 181
 Murâd II 48
 murtazâ 69
 musâhip 239, 240, 281
 musâhip evi 239
 musâhip kapısı 239
 musâhip kurbanı 239
 musâhiplik 239, 240
 musâhip olma 239, 240
 musâhip tutma 239
 Mûsâ-yı Kâzım 147, 172, 205, 251,
 255
 Müsevîlik 16, 42, 76
 Mustafâ Refik 18, 187, 221
 mûtû 106, 242
 Mûtû Kable En Temûtû 7, 241
 mücerred 213, 232, 243, 244
 mücerredlik ayini 231, 243
 mücerredlik kolu 243
 mücerredlik küpesi 243
 mücerret 57
 Müctebâ 193
 müderris 16
 mülhid 25, 212
 Mülhid 8, 259
 münkir 171, 182, 183, 201, 207, 236,
 244, 245
 mürid 32, 37, 83, 135, 136, 151, 167,
 200, 211, 213, 225, 241, 245,
 246, 247, 268, 269, 278

mürid-rehber-mürşid 278
 Mürsel Baba 56
 mürşid 24, 60, 69, 80, 83, 106, 107,
 131, 136, 153, 154, 155, 165,
 167, 213, 219, 225, 231, 232,
 233, 245, 246, 247, 248, 264,
 268, 269, 275, 278, 281
 mürşidde erime 246
 mürşidden doğma 246
 mürşid evi 246
 mürşid hakkı 246
 mürşid-i azâm 246
 mürşid-i kâmil 69, 107, 225, 232, 248
 mürşid kapısı 246
 Müslüman 15, 44, 49
 Müşterî 281

N

Nakîb postu 257
 Nakşî 58, 292
 Nakşibendilik 31, 36, 44, 81
 nâr 129, 145, 222
 Nâsır li-Dinillâh 92
 nasib 196, 258, 268
 Necef incisi 71
 nefes 12, 60, 125, 137
 nefir 41
 nefis haklama 248
 nefis temizleme 248
 nefis 85, 184, 190, 209, 248, 249, 255
 nefis-i emmâre 85
 nefsi kırma 248
 nefis-i kül 255
 nefis-i levvâme 248
 nefis-i mardîyye 248
 nefis-i mülhime 249
 nefis-i râziye 249
 nefis-i sâfiye 249
 nemed 72, 102
 Nesîmî 17, 27, 157, 161, 165, 172, 183,
 189, 207, 209, 212, 213, 223,
 236, 243, 248, 256, 262, 276,
 284, 290, 300

Nev-Eflatuniler 45
 Nil ırmağı 113
 Nişabur 40
 niyaz 77, 152, 233, 250, 251
 niyâz 250, 251
 niyaz akçası 250
 niyaz alma 250
 niyaz duruşu 250
 niyaz etme 233, 250
 niyaz penceresi 250
 niyaz perdesi 250
 niyaz taşı 250
 niyaz verme 250
 Nur Dağı 247
 Nur-ı Muhammed 110
 Nûr-ı Muhammedî 124
 nübüvvet 90

O

ocak 28, 76, 77, 251, 252, 259
 ocakzâde 251
 Ofayr 6, 165
 Oğuzlar 16
 Oğuz Türkleri 40, 52
 okuyuculuk 126
 On Altıncı Asırda Râfizilik ve Bektaşî-
 lik 259
 On Dört Ma'sûm-ı Pâk 7, 253
 on iki alâmet 254
 on iki burç 254
 on iki dilimli taç 254, 274
 on iki ev 254
 on iki farz 254
 on iki hizmet 125, 126, 138, 142, 179,
 254
 on iki imam 23, 24, 55, 58, 59, 65, 94,
 124, 126, 134, 136, 142, 152,
 210, 253, 254, 261, 271
 on iki imamlar semâhı 254
 on iki işlek 254
 on iki kapı 254
 on iki koyun 254
 on ikiler 254

on iki post 254
 on iki taam 254
 on iki terekli külâh 254
 on iki zincir 254
 on sekiz bin âlem 119, 127, 141, 176,
 208, 255, 256, 257, 274
 Orhan Bey 94
 Orhan Gazi 39
 Orta Asya 32, 35, 40, 47, 49, 76, 81,
 83, 85
 Orta Çağ 28
 Orta Doğu 34, 85
 Oruç Bey Tarihi 40
 Osman Bey 94
 Osmanlı 12, 25, 35, 39, 41, 42, 44, 47,
 49, 52, 53, 58, 59, 64, 81, 86,
 91, 93, 95, 100, 138, 147, 259,
 289, 290, 294, 295, 296, 297,
 298, 299, 300, 301
 Osmanlı Devleti 41, 42, 44, 47, 49, 52,
 53, 58, 86, 91, 100, 138, 147,
 259, 289
 Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mül-
 hidler (15-17. Yüzyıl) 25
 Otman Baba 18, 27, 62, 295
 Otman Baba Velâyetnâmesi 27
 oymak 20
 ozan 281

Ö

Ömer b. Sa'd b. Ebû Vakkâs 193
 özge abdâl 99

P

Pagan 49
 Pâlheng taşı 8, 273
 pâsbân 138
 penc firka 169
 pençe-i âl-i abâ 169
 perî 115, 146, 147
 peymâne 129, 199, 275
 pir 24, 94, 241, 258, 264, 268, 281
 pîr 36, 57, 60, 103, 111, 112, 151, 158,

185, 200, 215, 231, 246, 252,
266
pîr-i mugân 111, 112, 158, 185, 200,
266
pîr-i sâni 36, 57, 103
post 103, 107, 233, 254, 257, 258
posta oturma 257, 258
postçu 257
post dedesi 257
post ehli 257
post nakibi 257
postnişin 24

R

Râfizî 8, 164, 184, 259, 260, 261
Râfızîlik 17, 289
rakib 138, 220, 244
rakki menşûr 261, 262
Rakkın Menşûrin 8, 261
râz 70, 133
rehber 133, 152, 153, 154, 165, 190,
201, 233, 264, 275, 278, 281
rehberlik 99, 106, 126, 236
Resûl Baba 96
Resûl Bâli 56, 57, 58
Rey 193
rıza lokması 218
ricâlullah 173
rind 74, 114, 128, 211, 212, 213
rindâne 71, 126, 212
rind-meşreb 211
rind-veş 211
rûh-ı mücerred 243
Rum Abdâlları 28, 47, 72
Rumeli 44, 48, 53, 85
Rum Erenleri 28

S

Safevî 20, 28, 66, 97, 103, 259, 285,
286
Safevî Devleti 259
sâgar 129, 140, 141
sâgar-ı Cem 140, 141

sahte Bektaşiler 70, 74
Said Ata 81
sâki 108, 129, 130, 131, 148, 149, 163,
201, 233, 275
sâki-i Kevser 129, 130, 163
Sâlih b. Mûsâ Kâzım 253
Sâlik 7, 176, 245
Sarı İsmail 257
Sarı Saltuk 38, 39
Sâsân 73
Sâsânî 73
Sebeyye 65, 192, 287
Seccâdenişin 7, 246
secde 62, 101, 192, 205, 206, 263, 264,
265
secde-gâh 101, 192, 205, 263, 264
sekiz cennet 144
sekiz imam 59
Selâmî 17, 66, 110, 114, 147, 154, 161,
178, 221, 231, 295
Selmân-ı Fârisî 93, 131, 278
semâ 41, 77, 237
semâh 77, 78, 104, 126, 237
senkretik 37, 44
ser-çeşme 181, 205, 206
seyr ü sülûk 265
Seyyid Ali Sultan 53, 56, 257
Seyyid Ali Sultân 53, 56, 257
Seyyid Baba 38, 39
Seyyid Ebu'l-Vefâ 85
Seyyid Gâzî taşı 72
Sıdkî 17, 127, 131, 138, 205, 206, 231,
242, 254, 289
sır 67, 111, 132, 172, 175, 176, 221,
241, 258
Sırp 57
Sidre ağacı 144
Sinân b. Enes en-Nehâî 193
sireng 114
sivâ 229
Sofî 8, 266
sofracılık 126
sözlü kültür 19, 52
suculuk 126

sûfî 32, 73, 99, 183, 187, 189, 199,
207, 239, 267, 268
Sûflilik 15, 25, 298
Sûfiyân Süreği 22
Sulucakarahöyük 88, 96
Suluca Kara Höyük 44
Sûre-i Delle 8, 262
Suriye 32, 35, 86
Sübhân 61
Süleymân-ı ins ü cân 146
Süleymân-ı ins ü cin 146, 147
Sümer 46
Sünnî 23, 36, 37, 43, 44, 49, 51, 52, 58,
59, 260, 287
Sünnilik 15
Süpürgeci 6, 178
syncretiste 45

Ş

Şâh Hüseyin 102, 142, 252
Şâh Hüseyin'in ocağı 252
Şâh-ı Merdân 6, 189, 237
şâh-ı velâyet 108, 189, 231
Şaman 43, 78
Şamanizm 16, 22, 23, 76, 77, 292, 303
şarâb 105, 153, 240, 269
şarâb-ı bekâ 105
şarâb-ı Hızr 105
şarap 58, 60, 129, 141, 148, 149
Şeb-i Mi'râc 7, 234
Şed 7, 22, 213
şehid 193
şehid 216
Şemsî 149, 231
Şems-i Tebrizî 40
Şepper 6, 107, 193, 194, 195, 214
Şeppîr 6, 107, 193, 194, 195, 214
şerbet-i Muhyî'l-izâm 105
şeriat 51, 59, 83, 103, 164, 165, 233,
247
şerif 193, 204
şeyh 32, 58, 87, 88, 89, 93, 245, 246
Şeyh Ebu'l-Vefâ 95

Şeyh Edebalı 41, 86
Şeyh Hasan Haydar 18, 119, 232, 300
Şeyh Sâfi Buyruğu 18
Şeyh Seyit Muhammed Nürü'l-Arabî
79
Şeyh Turhan 86
şeytân 68, 171, 240, 249
Şia 259
Şibbir 193
Şibr 6, 193
Şihâbüddîn Fazlullâh Esterâbâdî 88
Şii 43, 45, 50, 51, 55, 59, 64, 65, 68,
95, 190, 192, 259, 287
Şii-Bâtınî 95
Şiilik 15, 23, 24, 57, 65
Şir-i Yezdân 6, 189
Şübeyr 6, 193
Şücâaddîn İlyâs 95

T

tâc-ı Bektaş 64
tâc-ı Kalender 101
taç 42, 160, 188, 254, 274, 281
taht 117, 145, 177, 200, 233
Tahtacı 22
Tahtacılar 22, 239
tâlib 54, 113, 128, 130, 174, 203, 204,
268, 269, 270
tâlip 125, 152, 157, 165, 198, 268, 269,
275
tâlip sorgusu 268
tamu 145, 281
tamuğ 145
Tanrı 24, 43, 62, 76, 77, 113, 115, 122,
152, 171, 211, 223, 236, 271,
278, 292
Taptuk Emre 40
Tarihi Boyunca Bektaşilik 26
tarikât 10, 17, 20, 26, 28, 31, 32, 33,
36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 47,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59,
63, 67, 79, 81, 83, 85, 86, 91,
94, 97, 116, 132, 153, 159, 164,

- 165, 200, 232, 242, 281, 285,
286, 303
- tarikat 60, 165, 191, 234, 245, 247,
248, 252, 265
- târik-i dünyâ 232
- tarik-i nâzenîn 68
- Tayyib b. Mûsâ Kâzım 253
- teber 32, 177
- teberrâ 49, 94, 270, 271
- Tebriz 88
- tecellî 60, 62, 111, 149, 204, 220, 225,
227, 236, 263, 271, 272, 273,
279
- Tecellî-gâh 8, 271
- tecerrüd 101, 246
- tekke 32, 35, 82, 103, 158, 173
- tekye 102, 158
- Temîm 198
- tennûre 187, 188
- Tercemân 7, 217
- Teslîm Abdâl 38, 39
- teslîm-i tavk 274
- teslim taşı 273, 274
- teslîs 58, 60
- tevbe 181, 268, 275, 276
- tevbe-i Nasûh 276
- tevekkül 272, 276, 277
- tevellâ 49, 94, 270, 271
- The Bektashi Order of Dervishes 55
- tığ-bend 94
- Tıraş 5, 149
- Timur 88
- Timurleng 48
- Tokat 35, 268
- Tolı 5, 129
- torlak 48, 99
- tübâ ağacı 144
- Turâbî 18, 166, 202, 203, 204, 209,
253, 256, 257, 276
- Tur Dağı 104, 216, 224, 225, 272, 288
- Turnacı Baba 62
- Türbedar postu 257
- Türk 4, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 19, 21,
22, 24, 25, 26, 30, 31, 33, 34,
38, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49,
50, 51, 53, 54, 55, 58, 75, 76,
77, 79, 82, 84, 85, 98, 99, 105,
106, 110, 111, 115, 116, 119,
123, 129, 135, 138, 139, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 152, 153, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161,
163, 165, 167, 169, 171, 174,
176, 177, 178, 182, 183, 184,
185, 188, 190, 194, 196, 197,
198, 199, 201, 202, 204, 207,
208, 210, 211, 212, 213, 215,
216, 218, 220, 224, 226, 227,
228, 229, 230, 232, 233, 235,
236, 238, 240, 243, 244, 245,
247, 248, 249, 250, 251, 255,
256, 258, 259, 260, 262, 264,
267, 268, 270, 272, 274, 275,
276, 277, 279, 285, 286, 287,
288, 289, 290, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300,
301, 302, 303
- Türk boyları 19
- Türkçe 9, 18, 23, 30, 43, 82, 91, 143,
145, 173, 290, 291, 295, 296
- Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar
21, 44, 45, 296
- Türkistan 35, 36, 40, 82, 83, 297, 300
- Türkleşme 15, 31, 75
- Türkmen 25, 31, 33, 37, 43, 52, 84, 86,
91, 95
- Türkmen babaları 25, 31, 43, 84
- Türkmenler 28, 37, 41, 51, 86, 92,
93, 95
- Türk-Moğol Şamanizmi 49
- Türk Süfiliğine Bakışlar 25
- Türk Yurdu Dergisi 51, 290, 296
- U**
- uçmak 82, 143
- Uhud savaşı 222
- Ulu Abdâl 84

ulûhiyet 90, 190, 225
 Usûlî 17, 106, 112, 124, 151, 163, 217,
 244, 245, 261, 282, 283, 294
 Utarid 281
 Uyur İdik Uyardılar 26, 297
 Uzak Doğu 76

Ü

üç âlem 278
 üç düğüm 278
 üç ilke 278
 üçleme 278
 üçler 137, 278
 üçlü şehâdet 278
 üç meydan 278
 üç mukaba 278
 üç sünnet 278
 üç terk 278
 üçüncü ölmek 278
 üç yasak 278
 üç yemeği 278
 üftâde 168, 191
 ümmî 136
 Ümmü Seleme 168

V

vahdet 33, 60, 62, 110, 128, 130, 134,
 171, 182, 190, 229, 231, 270,
 271, 278, 279, 280
 Vahdet 8, 61, 278, 279, 294
 vahdet-i vücûd 33, 60, 62, 134, 171,
 182, 190, 229, 271
 vasiyy-i nebî 190
 Vedâ haccı 109, 192
 Vefâilîk 4, 10, 17, 31, 37, 38, 41, 42,
 75, 85, 86, 87, 88, 96, 286
 velâyet 46, 62, 90, 108, 122, 126, 187,
 189, 216, 231, 238, 278
 Velâyetnâme 18, 20, 38, 39, 52, 53,
 62, 77, 82, 84, 87, 93, 96, 97,
 103, 286
 Velâyetnâme-i Abdâl Mûsâ 18, 103
 Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî 18, 20,

39, 52, 53, 77, 82, 84, 87, 93,
 96, 97, 286
 Velâyetnâme-i Hacim Sultan 18, 53
 Velâyetnâme-i Hacim Sultân 18, 53
 Velâyetnâme-i Kaygusuz Abdâl 18
 Velâyetnâme-i Koyun Baba 18
 Velâyetnâme-i Otman Baba 18, 62
 Velâyetnâme-i Seyyid Alî Sultan 18
 Velâyetnâme-i Seyyid Alî Sultân 18
 velî 67, 103, 112, 118, 132, 151, 162,
 215, 252
 Veli Baba Sultan Ocağı 27
 Veli Baba Sultân Ocağı 27
 vird 196, 280

Y

Yâ Alî 93, 148
 Yahyâ b. Cafer-i Sâdik 253
 yedi aşama 281
 yedi cehennem 145, 146
 yedi deryâ 282
 yedi farz 281
 yedi imam 281
 yedi kale 281
 yedi kat gök 281, 282
 yedi kat yer 281, 282
 yediler 131, 217, 282
 yedi mushaf 281
 yedi ozan 281
 yedi sıfat 281
 yedi taç 281
 yedi tamu 281
 yedi tutum 281
 yedi ulu 281
 yedi yemeği 281
 yeniçeri 59
 Yeni Eflatunculuk 23
 Yesevîlik 4, 10, 17, 25, 28, 33, 38, 41,
 42, 43, 44, 45, 47, 49, 52, 58,
 75, 81, 86, 87, 88, 96, 286,
 295, 299
 Yezîd 8, 142, 145, 169, 179, 193, 223,
 282, 283

Yezîd-i Mervân 179
yol 43, 57, 70, 80, 82, 111, 130, 152,
153, 165, 174, 195, 220, 237,
246, 269, 279, 287
Yunan 46
Yûnus Emre 19, 21, 23, 39, 40
Yûsuf Bâlî 57

Z

zâhid 54, 63, 99, 188, 189, 199, 202,
244, 267
zâhir 71, 108, 132, 133, 150, 166, 192,
193, 202, 244, 252, 263
zâkîrlik 126
Zave 81
Zâviye 5, 158
Zerdüştlük 16
Zeyd b. Ali 259
Zeydi-Mu'tezîlî 50
Zeydiyye 65, 192
Zeynel b. Hüseyin 253
zındık 25
zikir 34, 82, 158, 211, 233
zulumât ülkesi 195, 196
zühd 183, 199, 267
Zühre 281
zülâl 105
zülâl-i bekâ 105
zülfikâr 100, 283
zümrüdüankâ 114