



T.C.
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

KLÂSİK TÜRK EDEBİYATINDA BEKTAŞÎLİK

Doktora Tezi

Ahmet UĞUR

Danışman
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL

Nevşehir
Şubat 2020

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.



Tezi Hazırlayan

Ahmet UĞUR

TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“Klâsik Türk Edebiyatında Bektaşîlik” adlı Doktora tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak hazırlanmıştır.



Tezi Hazırlayan

Ahmet UĞUR



Danışman

Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL



Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. H. Abdullah ŞENGÜL

KABUL VE ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL danışmanlığında Ahmet UĞUR tarafından hazırlanan “Klâsik Türk Edebiyatında Bektaşîlik” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

07/02/2020

JÜRİ

Danışman : Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL
Üye : Prof. Dr. Filiz KILIÇ
Üye : Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ
Üye : Doç. Dr. Hakan YALAP
Üye : Doç. Dr. Ahmet DOĞAN


İMZA



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 03.. / 03.. / 2020 tarih ve sayılı Kararı ile onaylanmıştır.

2020.13.277

03/03/2020
Doç.Dr.Vedat AKTEPE
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Enstitü Müdürü


TEŞEKKÜR

Bu tezin hazırlanmasında başta danışman hocam Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL olmak üzere, Tez İzleme Komitesi üyelerim Prof. Dr. Filiz KILIÇ'a ve Doç. Dr. Hakan YALAP'a değerli kılavuzlukları için teşekkür ederim. Tez jürime katılarak beni onurlandıran Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ'e ve Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ahmet DOĞAN'a değerli eleŐtirileriyle çalışmanın son hâlini almasına katkıda buldukları için minnettarım.

Tezimin her aşamasında yanımda olan sevgili eŐim Ema UĞUR'a ve tezimin yazım sürecinde dünyaya gelen oğlum Mehmet Buğra UĞUR'a teşekkür ediyorum. Ayrıca, hayatım boyunca beni ihmâl etmeyen fakat tarafımdan hep ihmâle uğramıŐ rahmetli babam İsmail UĞUR'a, her zaman desteğini hissettiğim annem Fatma UĞUR'a ve kardeşim Abdullah UĞUR'a sonsuz teŐekkürlerimle.

Ahmet UĞUR
Nevşehir 2020

KLÂSİK TÜRK EDEBİYATINDA BEKTAŞİLİK

Ahmet UĞUR

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora, Şubat 2020

Danışman: Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL

ÖZET

Bu çalışma, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan Bektaşîliğin klâsik Türk edebiyatındaki yerini konu edinmektedir. Çalışmada öncelikli olarak Anadolu'ya yapılan göçler vasıtasıyla Anadolu topraklarında zuhur eden tasavvufî zümreler ve bu zümrelerin Anadolu'daki takipçileri ele alınmıştır. Yapılan literatür çalışması neticesinde Bektaşîlik tarikatının kökeninin eski Türk inanışlarıyla birlikte ilk oluşum aşamasında Yesevîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Vefâîlik gibi çeşitli tarikatların kültürel değerlerinden beslendiği tespit edilmiş, özellikle 16. yüzyıldan itibaren ise içerisine Alevî ve Hurûfî değerlerini de aldığı görülmüştür.

Siyasî anlamda Hz. Alî yanlısı gibi görünen ve Şîî inancının aşırılığa kaçan kollarından olan Sebeyye ve Gâliyye inancının temelinde Hz. Alî'nin tanrısallaştırılması ve kutsî hadislerin ona mâl edilmesi anlayışı yatmaktadır. Alevî ve Bektaşî şairlere ait divanlarda şeriate bağlı inançlar görüldüğü gibi bu iki inancın izlerine de rastlanılmıştır. Tezde, Alevîlik ve Bektaşîliğin şeriaten uzak bir yapılanma olarak görülmesinin temel sebeplerinden birinin bu iki inancın etkisinden dolayı olduğu ileri sürülmüştür.

Tezde vurgulanan bir diğer önemli mesele ise “Bektaşî” adı ve “Bektaşîlik” isminde bir tarikatın varlığı hakkındadır. “Bektaşî” adına yer veren eserlerden hareketle Bektaşîliğin 15. yüzyılda bir tarikat yapılanması içerisinde olduğu belirtilmiş, Bektaşîlerin ise dünya nimetlerinden vazgeçip fakr ile nefsinin terbiye eden, mürşid-mürîd ilişkisi bağlamında kendisini yetiştiren, inanç esaslarını yaratıcıya ulaşmak fikriyle destekleyen kişiler olduğuna değinilmiştir.

Ayrıca çalışmada, hem klâsik Türk edebiyatı sahasına hem de Alevî ve Bektaşî çevreye ait olan metinler incelenmiş taranan metinlerden hareketle bir kavram listesi oluşturulmuştur. Tespit edilen bu kavramlar Alevî ve Bektaşî çevreye ait yazınlar doğrultusunda açıklanmıştır. Şairlerin/yazarların bazı kavramları her iki sahaya da hitap edecek biçimde ele aldığı bazılarını ise sadece Alevî ve Bektaşî şiiirinde yer edindiği şekliyle kullandığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Alevî, Bektaşî, Şîî, Hurûfî, tanrısallaştırma, klâsik Türk edebiyatı.



BEKTASHISM IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE

Ahmet UĞUR

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences

Department of Turkish Language and Literature, Ph.D., February, 2020

Supervisor: Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL

ABSTRACT

This study focuses on the place of Bektashism, which has an important place in Turkish culture, in classical Turkish literature. In this study, Sufistic communities that emerged in Anatolian lands primarily through migrations to Anatolia and their followers in Anatolia were examined. As a result of the literature study, it was determined that the origin of the Bektashi sect together with the old Turkish beliefs, was fed by the cultural values of various sects such as Yesevîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Vefâîlik, and it has been included in the values of Alevî and Hurûfî since the 16th century.

In the belief of Sebeiyye and Gâliyye, who seem to be pro Hz. Alî in the political sense and are among the arms of the Shiite faith, the understanding of the deification of Hz. Alî and attribution of the sacred hadiths to him lies. Beliefs based on sharia As seen in the works of Alevi and Bektashi poets, traces of these two beliefs were also found. In the thesis, it has been suggested that one of the main reasons that Alevism and Bektashism are regarded as a non-sharia structuring is due to the effect of these two beliefs.

Another important issue highlighted in the thesis is about the name “Bektashi” and the existence of a cult called “Bektashism”. It is stated that Bektashism was in a religious order in the 15th century, based on the works named “Bektaşî”. On the other hand, it was mentioned that Bektashis are people who give up world blessings and discipline their nafs, raise themselves in the context of the murshid-mureed relationship and whose beliefs are inventive.

In addition, in the study, the texts belonging to both the field of classical Turkish literature and the Alevi and Bektashi circles were examined and a list of concepts was created based on the scanned texts. These determined concepts were explained in line with the inscriptions of the Alevi and Bektashi environment. It was seen that poets/writers used some concepts to appeal to both fields, while others used them only as they were included in the Alevi and Bektashi poems.

Keywords: Alevi, Bektashi, Shia, Hurufi, deification, classical Turkish literature



İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	I
TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK.....	II
KABUL VE ONAY SAYFASI	III
TEŞEKKÜR	IV
ÖZET	V
ABSTRACT.....	VII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR	XVI
GİRİŞ	18
Araştırmanın Kapsamı ve Amacı	20
Araştırmanın Yöntemi.....	23
Araştırmanın Kaynakları.....	24

BİRİNCİ BÖLÜM

BEKTAŞİLİK TARİKATININ OLUŞUMU

1. Anadolu’da Tasavvufi Hareketlilik ve Dervişlerin Faaliyetleri	49
2. Bektaşîliğin Doğuşu ve Teşekkülü Hakkında Çıkan Tartışmalar	55

3. Bektaşîlikte Tarikatlaşana Kadar Geçen Süreç	67
4. Balım Sultân Evresi	71
5. Şairlerin/Yazarların Bektaşî ve Bektaşîlik Algısı	79

İKİNCİ BÖLÜM

BEKTAŞÎLİĞİN İNANÇSAL TEMELLERİ

1. Eski Türk İnanışları	92
2. Melâmîlik	95
3. Yesevîlik	97
4. Kalenderîlik	100
5. Vefâîlik	102
6. Haydarîlik	103
7. Hurûfîlik	104
8. Ahîlik	107
9. Babaîlik	111

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLÂSİK TÜRK EDEBİYATINDA BEKTAŞÎLİK

Bektaşî Şairlerin Divanlarında Bektaşîlik	114
Abdâl, Abdâlân, Büdelâ	114
Abdâl Mûsâ	119
Âb-ı Hayât, Câvidân, Âb-ı Hızır, Çeşme-i Hayvân	120
Ahmed-i Muhtâr Postu	123

Âlem-i Ceberût	125
Âlem-i Lâhût	126
Âlem-i Melekût, Âlem-i Gayb	127
Âlem-i Misâl, Âlem-i Eşbâh, Araf.....	128
Âlem-i Nâsût	129
Ankâ, Simurg	130
Ârif, Kutb	132
Arş u Kürsî, Arş u Ferş.....	135
Ayne'l-Yakîn.....	139
Âyîn-i Cem, Bezm-i Cem	141
“Bâ” Noktası	143
Bâde, Bâde-i Kevser, Şarâb, Tolu/Dolu.....	145
Bâtın ve Zâhir	148
Bekâ, Bekâbillâh ve Fenâ, Fenâfillâh	150
Bende, Bende-i Âl-i Abâ, Bende-i Şâh, Abd.....	151
Berrânî.....	152
Beşler	153
Bevvâb, Bekçi.....	154
Bezm-i Elest, <i>Kâlû belâ</i>	155
Câm-ı Cem, Sâgar-ı Cem.....	157
Can ve baştan vazgeçmek/geçmek.....	158
Cennet, Firdevs, Adn ve Cehennem, Dûzah, Cahîm	160
Cin ve Şeytân	162
Cur'a, Cur'a-dân.....	164

Çehâr-Darb/Çâr-Darb, Tıraş.....	165
Çerâğ, Delîl, Rehber	168
Çile, Çille	171
Dâr, Ber-dâr.....	173
Dergâh, Âsitân, Hankâh, Tekye, Harâbât, Çilehâne, Zâviye.....	175
Dervîş, Vefî, Fukarâ	176
Dirlik ve Birlik.....	178
Dört Halife, Çehâr-yâr-ı Güzîn, Hulefâ-yı Râşidîn.....	180
Dört Kapı Kırk Makam	181
Düldül, Ofayr	182
Düşkün, Merdûd, Üftâde	184
Ehl-i Beyt, Âl-i Abâ, Âl ü Evlâd.....	185
Ene'l-Hak	188
<i>Ene Medînetü'l-‘İlmi ve ‘Aliyyü Bâbühâ</i>	190
Erenler, Ricâlü'l-Gayb, Gayb Erenler	191
Esrâr, Sır, Râz	193
Fakr, <i>El-Fakru Fahri</i>	194
Ferrâş, Cârıcı, Süpürgeci.....	196
Hakke'l-Yakîn	198
Hallâc-ı Mansûr.....	199
Hâricî, Havâric	201
Helâl ve Harâm.....	202
<i>Hel Etâ</i>	204
Hırka, Aba, Nemed, Abâ-pûş, Hırka-pûş, Kabâ-pûş.....	205

Hz. Alî, Esedu'llâh, Haydar-ı kerrâr, Şâh-ı Merdân, Murtazâ, Şîr-i Yezdân	207
Hz. Hasan, Şepper, Şibr ve Hz. Hüseyin, Şübeyr, Şeppîr.....	211
Hz. Hızır	213
Hz. İlyâs.....	215
İbrâhîm b. Edhem	216
İkrâr, Görgü, Nasîb.....	218
İlm-i Ledün, Ledünnî, Bâtın İlmi	220
İstevâ, 'Ale'l-'arş'istevâ	221
Ka'be, Beytu'llâh, Beytü'l-harâm, Ka'betu'llâh, Kible, Kible-gâh, Mihrâb	222
<i>Kâbe Kavseyni Ev Ednâ</i>	225
Kâf u Nûn, Kün, <i>Kün Fe-kân, Kün Fe-kûn</i> , Emr-i Kün.....	226
Kâfir.....	228
Kalender, Rind, Rindâne	229
Kemer-beste, Kemer-bend, Şed, Miyân-bend, Miyân-beste, Tığ-bend....	232
Kerbelâ, Mâtem-i Muharrem.....	233
Kırklar, Ashâb-ı Suffa	234
Kurbân, Tercemân	236
Küfr	238
<i>Küntü Kenzen Mahfiyyen Fe-Halaktü'l-Halka Liya'rifûnî</i>	239
<i>Lâ Fetâ İllâ Alî Lâ Seyfe İllâ Zü'l-fikâr</i>	240
<i>Lahmike Lahmî Demmike Demmî Cismüke Cismî Rûhike Rûhî</i>	241
<i>Len Terânî, Len Terâ, Erînî</i>	242

Levh-i Kalem, Levh, Kalem	244
Levh-i Mahfûz, Ümmü'l-Kitâb, Levh-i Kudret.....	245
<i>Levlâke Levlâke Lemâ Halaktü'l-Eflâk</i>	247
Mâsivâ, Sivâ, Gayr-ı Hak	248
<i>Men Arefe Nefsehû Fe-Kad Arefe Rabbehû</i>	249
Mengûş, Küpe, Gûşvâr	250
Meydân.....	252
Mi'râc, Şeb-i Mi'râc, Leyletü'l-Mi'râc, Leyle-i İsrâ.....	254
Muhib, Muhibbân	257
Musâhib.....	258
<i>Mûtû Kable En Temûtû</i>	260
Mücerred, Ehl-i Tecrîd	261
Münkir.....	263
Mürid, Sâlik	265
Mürşid, Şeyh, Seccâdenişîn, Postnişîn, Pîr	266
Nefs	268
Niyâz, Dua	269
Ocak, Küre, Ocakzâde	271
On Dört Ma'sûm-ı Pâk, Çâr-deh Ma'sûm-ı Pâk.....	272
On İki İmam	273
On Sekiz Bin Âlem	275
Post.....	277
Râfizî, Mülhid	279
<i>Rakkın Menşûrin</i>	281

Seb'ü'l-Mesânî, Seb'-i Mesânî, Sûre-i Delle, Ümmü'l-Kur'ân	282
Secde, Secde-gâh	283
Seyr ü Sülûk, Yol.....	285
Sûfî, Sofî, Zâhid	286
Tâlib.....	288
Teberrâ ve Tevellâ.....	290
Tecellî, Tecellî-gâh.....	291
Teslîm Taşı, Teslîm-i tavk, Halka-i teslîm, Balım taşı, Pâlheng taşı	293
Tevbe, Afv, Tevbe-i Nasûh	294
Tevekkül.....	296
Üç, Üçleme, Teslîs, Allah-Muhammed-Alî.....	298
Vahdet ve Kesret	299
Vird, Zikir, Evrâd	300
Yedi, Yediler	301
Yezîd	302
Zülfikâr	303
SONUÇ	305
KAYNAKÇA.....	309
DİZİN.....	328
ÖZ GEÇMİŞ	364

KISALTMALAR

bk.	bakınız
c.	cilt
çev.	çeviren
ed.	editör
G.	gazel
haz.	hazırlayan
Hız.	hazreti
K.	kaside
Koş.	koşma
Kt.	kıt'a
Mat.	matla
Mes.	mesnevî
Mev.	mevlid
Mn.	mani
Msb.	müsebba
Mua.	muaşşer
Muh.	muhammes
Mur.	murabba
Müf.	müfred
Müs.	müseddes
Müt.	mütessâ'
N.	nefes
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 Anadolu'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 arzeden tasavvufî 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 anlatılmaya başlanmıştır.

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, Şiîlik ve Sûfilik 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'ya yapılan bu ilk yerleşmeler ve etkileri hakkında tezin ilerleyen bölümlerinde bilgiler verileceğinden dolayı burada ayrıntıya girilmemiştir.

Anadolu'da meydana gelen dinî oluşumlar ve tasavvufi 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.

Araştırmanın Kapsamı ve Amacı

“Klâsik Türk Edebiyatında Bektaşîlik” adını taşıyan bu çalışma, Türk kültürünün önemli bir parçası olan Bektaşîliğin klâsik Türk edebiyatındaki 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 tezin en temel problemini oluşturmaktadır.

Çalışmanın amacı her ne kadar klâsik Türk edebiyatı bağlamında Bektaşîliğin ortaya konulması olsa da Anadolu'daki tasavvufî hareketliliğin aydınlatılması da önemli problemlerden biridir. İncelenen metinlerin anlamlandırılabilmesi noktasında

Anadolu'daki tasavvufî yapıların, tarikatların birbirleriyle olan ilişkilerinin ve Alevî ve Bektaşî kültürü üzerinde olan etkilerinin ortaya konulması ayrıca önem taşımaktadır. Bu sebeple “Anadolu’da Tasavvufî Hareketlilik ve Dervişlerin Faaliyetleri” başlığı altında Anadolu’da etkili olan sosyal ve tasavvufî zümreler ele alınmıştır.

Birinci bölümün ikinci alt başlığı “Bektaşîliğin Doğuşu ve Teşekkülü Hakkında Çıkan Tartışmalar”dır. Burada, hem Anadolu’daki sosyal ve tasavvufî zümreler hakkında bilgiler verilmiş hem de Bektaşîliğin kökeni ile ilgili fikir beyan eden araştırmacıların görüşleri sıralanarak karşıt düşünceye sahip çalışmalar değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Bektaşîlik tarikatı, ismini her ne kadar Hacı Bektaş Velî’den alsada da tarikatın asıl kurucusu ve ikinci büyük pirinin Balım Sultân olduğu konuyla ilgili çalışmaları bulunan birçok araştırmacının ortak görüşüdür (Günay ve Ecer, 1999; Altınok, 2012; Küçük ve Alparslan, 2009; Karamustafa, 2005; Atalay, 1991). Ancak, elde bulunan kaynaklar Balım Sultân öncesinde Bektaşîliğin durumunu ortaya koyma noktasında yetersiz kalmaktadır. Tarih yazıcılığının önem kazandığı Osmanlı Devleti ile birlikte bu durumun önüne bir nebze de olsa geçilebilmiştir. “Bektaşîlikte Tarikatlaşana Kadar Geçen Süreç” başlığı altında ise tarihî kaynaklardan hareketle Bektaşîliğin gelişim süreci değerlendirilmiştir.

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, Râfîzîlik, Haydarîlik gibi farklı dinî yapılanmaların içerisine dahil edilmiştir. Bu farklı inanışların Bektaşîlik tarikatı üzerindeki etkilerinin ortaya konulabilmesi için Bektaşîliğin tarikatlaşana kadar geçen süreçteki durumunun yanı sıra Balım Sultân’ın tarikata getirdiği yeniliklerin de ortaya konulması gerekmektedir. Bu nedenle de “Balım Sultân Evresi” başlığı altında Hacı Bektaş Velî’nin vefatından sonra Bektaşîliğin Balım Sultân aracılığıyla teşkilatlaşana kadar olan süreçteki değişimi ve tarikatlaşma yolunda yaşanan gelişmeler ayrıca incelenmiştir.

Birinci bölümün son alt başlığı “Şairlerin/Yazarların Bektaşî ve Bektaşîlik Algısı” adını taşımaktadır. Bu başlık altında Bektaşîlerin özelliklerine yer veren şairlerin ve yazarların

eserleri değerlendirilmiştir. Ayrıca bu bölümde “Bektaşî” adının tarihî kaynaklarda kullanımını üzerinde de durulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü Bektaşîliğin inançsal temellerinin ortaya konulması hakkındadır. Seçilen metinlerin ayrıntılı bir biçimde incelenebilmesi için tarikatın inançsal temelleri açıklanmalıdır. Kullanılan kelimeler, anlatılmak istenilen tasavvufî terimler/kavramlar, şairin/yazarın etkisinde kaldığı tasavvufî yapı gibi edebî eseri ilgilendiren konular ancak bu sayede ortaya konulabilecektir.

Yukarıda Bektaşîliğin doğuşu ve teşekkülü noktasında Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik, Hurûfilik, Haydarîlik gibi tarikatların Bektaşîlik üzerindeki etkilerine yer verilmişti. Bektaşîlik tarikatının oluşumu noktasında tarikatlardan nasıl etkilendiğinin ortaya konulması araştırmacılar tarafından çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Bilindiği gibi bazı şairler 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, Hurûfilik, 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.

Tez çalışmasının üçüncü bölümünü oluşturan “Klâsik Türk Edebiyatında Bektaşîlik” isimli başlık altında ise Alevî ve Bektaşî kültürüyle ilintili olan kaynaklar taranmış, bu kaynaklardan hareketle de bir terim/kavram listesi çıkartılmıştır. Eserlerin seçiminde belirli bir yüzyıla bağlı kalınmadan mümkün olduğunca her yüzyıldan Alevî ve Bektaşî olduğu tespit edilen şairlerin şiirleri ele alınmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Tezin odak noktası klâsik Türk edebiyatında Bektaşîlik tarikatına bağlı olarak meydana getirilmiş eserlerden hareketle Bektaşîlik terimlerinin/kavramlarının açıklanması hakkındadır. Bu sebeple tez hazırlanırken öncelikli olarak Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili kaynaklar taranmış ve haklarında bilgiler verilmiştir. Daha sonra ise tarikatın inançsal yapısı ortaya konulmuştur. Son olarak ise Alevî ve/veya Bektaşî olduğu tespit edilen şahsiyetlerin meydana getirdiği eserlerinden hareketle Alevîlik ve Bektaşîliğe ait terimler/kavramlar derlenmiştir.

Tezin 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, Bandırmalızâde 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 Refîk 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.

Ayrıca, terimlerin/kavramların tespiti ve açıklanmasında yukarıdaki divanların yanı sıra menâkıbnâmelerden ve buyruk metinlerinden de yararlanılmıştır. İncelemeye esas olan menâkıbnâmeler ve buyrukların seçiminde özellikle Alevî ve Bektaşî çevreyi ele alan *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* başta olmak üzere, *Velâyetnâme-i Hacım Sultân*, *Velâyetnâme-i Kaygusuz Abdâl*, *Velâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*, *Velâyetnâme-i Otman Baba*, *Velâyetnâme-i Seyyid Alî Sultân*, *Velâyetnâme-i Sultân Şücâaddîn*, *Velâyetnâme-i Koyun Baba*, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, *İmâm Cafer-i Sâdik Buyruğu* ve *Şeyh Sâfi Buyruğu* dikkate alınmıştır.

Terimler/kavramlar seçilirken genellikle hem klâsik Türk edebiyatında hem de Alevî ve Bektaşî edebiyatında ortak kullanıma sahip olanlar tercih edilmiştir. Yine bu bölümde,

seçilen eserlerden ve ele alınan şairlerin şiirlerinden örneklerle tespit edilen Alevîlik ve Bektaşîlik terimleri/kavramları açıklanırken; terimin/kavramın literatürdeki kullanımı, klâsik Türk şiirinde yüklenen anlamlar ve 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.

Araştırmanın Kaynakları

Araştırmanın temel kaynakları klâsik Türk edebiyatının başlangıcı olarak kabul edilen 13. yüzyıl ile son dönemini teşkil eden 19. yüzyıl arasında yaşamış Bektaşî şairlerin/yazarların eserleriyle birlikte, yine Bektaşî çevreyle ilgili bilgilerin yer verildiği menâkıbnâmeler, velâyetnâmeler ve buyruk metinleridir. Özellikle Bektaşî çevreyle ilgili tarihî ve kültürel bilgiler verdiklerinden dolayı *Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, *Velâyetnâme-i Hacım Sultân*, *Velâyetnâme-i Kaygusuz Abdâl*, *Velâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*, *Velâyetnâme-i Otman Baba*, *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultân*, *Velâyetnâme-i Sultân Şücâaddîn*, *Velâyetnâme-i Koyun Baba*, *Demir Baba Velâyetnâmesi* ve *Menâkıb-ı Velî Baba* incelenmiştir. Ayrıca tezde yukarıdaki kaynaklara ek olarak Bektaşîler hakkında çeşitli bilgilerin bulunduğu, *İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, *Âşıkpaşazâde Tarihi* ve *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* isimli eserler de değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Alevî ve Bektaşî geleneğini ele alan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilen *Velâyetnâme*, *Makâlât*, *Besmele Tefsiri*, *Kitâb-ı Dâr*, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, *Dâstân-ı İbrâhim Edhem-Dâstân-ı Fâtıma-Dâstân-ı Hâtun*, *Erkânâme*, *Hızırnâme*, *İlm-i Câvidân* gibi eserlerle birlikte, Hacı Bektaş Velî yazmaları, divanlar, cönkler, fütüvvetnâmeler, mecmûalar, buyruk metinleri, beratlar, fermânlar, cenknâmeler, duâ kitapları,

erkânnâmeler, fazîletnâmeler, gazavâtnâmeler, gülzâr-ı haseneynler, hutbetü'l-beyânlar, makteller, Kerbelâ mersiyeleri, menâkıbnâmeler, muharremiyeler, nasîhatnâmeler, risâleler ve şecereler de Alevî ve Bektaşî kültürü hakkında bilgiler sunan kaynaklardır. Yer yer terimlerin/kavramların açıklanması noktasında bu eserlere de başvurulmuştur.

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 dolaşagelen 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 Nasîhatnâmeler 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 yararlandığı 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 da 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 kuşaklara 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 Alevî ve Bektaşîlerle ilgili yerli yersiz birçok malzeme üretilmiş ve çoğu zaman da bunun neticesinde geleneğin 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. Tarihî 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. İyas 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 nihâi bilgilerin sanıldığı gibi aksine rahatlıkla ortaya konulamayacağına anlaşılacağı, 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 İslam öncesi motifler gösterilmeye çalışıldığı için araştırma sınırlı kalmış ve 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 Yaptırılan 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", "Ketebeye Hürmet", "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 İçtimâî Zümreler ve Anadolu İçtimâiyyâtı", "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler-I, II, III, IV, V, VI", "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İçtimâî Alevîlik", "Sûfiyân Süreği/Kızılbaş Meydânı", "Sûfiyân Süreği-Kızılbaş Süreğinde Düşkünlük", "Anadolu'da Alevî Zümreleri/Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Yatır Süreği", "Gizli Mabetlerden: Nusayrîler ve Mezheplerinin Sırları", "Gizli Mabetlerden: Bektaşîler I/Bâtınîler", "Bâtınîlerin Çöküşü, Babaîler, Ahîler, Mevlevîler-Hacı Bektaş Velî ve Muâsırları", "Bektaşîler 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", "Bektaşîler III: Şeyh Safiyüddîn Erdebilî-On İki İmam-Cüneyd, Haydar, Şâh İsmâîl-Yavuz Sultân Selim-Balım Sultân Erkânı", "Celâlîler", "Şah Kalender", "Bektaşî Felsefesi" başlıklarından oluşmaktadır (Görkem, 2000: VIII-IX).

Besim Atalay'ın *Bektaşîlik ve Edebiyatı* adlı eseri Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili yapılan ilk çalışmalardan olup eserde Bektaşîlik "Tahtacılar", "Çepniler", "Köy Bektaşîleri", "Abdâllar", "Mücerredler" başlıkları altında ele alınmıştır. Ayrıca Bektaşîliğin, Hurûfîlik, Şamanizm ve Âdemperestlikle ilişkisi açıklanmış, ayin ve erkanı üzerinde durulmuştur.

“Bektaşî Edebiyatı” başlığı altında ise Alevîlik ve Bektaşîliğe mensup şairlerin nefeslerine yer verilmiştir.

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili önemli bir diğer çalışma, Hasluck’un çeşitli makalelerinin çevirisinden oluşan *Bektaşîlik Tetkikleri* 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 Dervishes* 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 tasavvufi yapılarla birlikte Hacı Bektaş Veli’nin alındığı; ikinci dönemi, Balım Sultân’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, Şîilik 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 oluşmaktadır. Birinci kısımda Güvenç Abdâl'in nefeslerinde hareketle Bektaşîlik hakkında bilgiler; ikinci kısımda postnişîn 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 Muhammrem'de okunan mersiyeler bulunmaktadır.

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

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

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili önemli bilgiler içeren eserlerden biri de Mehmet Eröz'ün *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik* isimli kitabıdır. Eserde, Alevîlik, Şîilik, Bâtînilik, 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 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 Sûfiligine 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 Sûfilik: 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 Fıçlalı'nın *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik* isimli eseridir. Eserde, İslâm'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 erkânı hakkındadır. Fıçlalı'nın bir diğer kitabı *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibarıyla Alevîlik-Bektaşîlik*'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 Bektaşîlik* 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 çalışmalardandır. 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 Nesîmî (ö. 1404-05), Hatâyî (ö. 1574), Fuzûlî (ö. 1556), Pir Sultân 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 Sultân Ocağı* isimli çalışmasıdır. Ersal'ın çalışmasında, Veli Baba Ocağı hakkında bilgilerden sonra, ocakta görülen dinî uygulamalara yer verilmiştir. Eserin üçüncü bölümünde ise Veli Baba Sultân Ocağı'na ait bir Ahitnâme bulunmaktadır. Mehmet Ersal'ın Alevîlik ve Bektaşîlik konusundaki bir diğer çalışması, editörlüğünü de üstlendiği *Balkanlarda Alevilik-Bektaşîlik* isimli kitabıdır. Çorlu Belediyesi Yayınları arasından çıkan kitapta Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili yapılmış makalelere yer verilmiştir. 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 Bektaşîlik 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 sûfiliğinin 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 Bektaşîlik 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 Sultân’a Bektaşîliğin Doğuşu* isimli kitabında ise Bektaşîliğin 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 Dergâhı, Hacı Bektaş Dergâhı ve Çelebi Ailesi, Balım Sultân, Bektaşî Tarîkatı, 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 olarak verilmiştir.

2019 yılında A. Yılmaz Soyger 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 Soyger'in kitabıyla aynı zamanda çıkan, Ahmet Gökbel'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 koymuşlardır. Alevîlik-Bektaşîlik hakkında toplu bir bibliyografya, Ali Yaman tarafından hazırlanan *Alevîlik-Bektaşîlik 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 Alevîlik-Bektaşîlikle 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 Veli Araştırma Dergisi’nin 42-50. Sayılarının Bibliyografyası” isimli yazıları da Bektaşî bibliyografyalarının yer aldığı çalışmalardandır. Bunlardan başka Havvagül Çimenli tarafından “Hacı Bektâş-ı Velî Bibliyografyası” isimli bir yüksek lisans tezi de yapılmıştır. Alevilik ve Bektaşilik hakkında yazılan kitapların, yüksek lisans ve doktora tezlerinin bibliyografyaları şu şekildedir:

Kitaplar¹

- Altınok, Baki Yaşa (2012). *Alevilik-Hacı Bektaş Veli-Bektaşilik*. Ankara: Ahi Kitap Yayın Dağıtım.
- Ayhan, Rıza (2004). *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Aytaş, Gıyasettin (2010). *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Baha Said Bey (2000). *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri* (haz. İsmail Görkem). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bektaş, Ali (2012). *Her Yönüyle Alevilik*. Ankara: Kurgu Kültür Merkezi Yayınları.

¹ Daha önce Ali Yaman tarafından Alevilik ve Bektaşilik hakkında bir bibliyografya çalışması yapılmıştır. Bu sebeple bu başlık altında, Ali Yaman’ın eserinde yer almayan kitapların künyelerine yer verilmiştir.

- Beratlı, Nazım (2008). *Kıbrıslı Türkler'in Kökenleri ve Kıbrıs'ta Bektaşîlik*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Bülbül, Tuncay (2018). *19. Yüzyıl Bektaşî/Hurûfî Şairlerinden Sâcid ve Şiirleri*. Kayseri: Tezmer.
- Çağlayan, Alper (2014). *Alevi Terim ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Çakmak, Yalçın ve Gürtaş, İmran (2015). *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çetin, Mahmut (2012). *Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: Biyografi Net Yayıncılık.
- Danık, Ertuğrul (2006). *Öteki Tanrılar Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu (2008). *Alevi Bektaşî İnançının Esasları*. Danimarka: www.lasertryk.dk.
- Dindi, Emrah (2015). *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Duran, Hamiye (2007). *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Duran, Hamiye (2007). *Velâyetnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Duran, Hamiye ve Gümüšoğlu, Dursun (2010). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Eğri, Osman (2003). *Yaygın Din Eğitimi Açısından Bektaşîlik*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Eğri, Osman (2007). *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eğri, Osman (2007). *Kitâb-ı Dâr*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ersal, Mehmet (2015). *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik*. Tekirdağ: Çorlu Belediyesi Yayınları.
- Ersal, Mehmet (2015). *Veli Baba Sultân Ocağı*. Almanya: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevilik (Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

- F.R. Haslok (2000). *Bektaşîlik Tedkikleri* (çev. Ragıp Hulûsi). Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınevi.
- Gökbel, Ahmet (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman (2002). *Hacı Bektaş Veli ve Makâlât*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayıncılık.
- Hasan Cemâlî Baba (2014). *Bektaşî Risâleleri* (haz. Kahraman Özkök). İstanbul: Revak Kitabevi.
- Işınsu, Emine (2010). *Hacı Bektaş-ı Veli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İrene Melikoff (2010). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe* (çev. Turan Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Kaplan, Doğan (2007). *Erkânnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kara, Bülent (2017). *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl: Hacı Bektaş-ı Veli*. Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Karakaya-Stump, Ayfer (2015). *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık (Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek)*. İstanbul: İsyambul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kılıç, Filiz (2008). *Alevîlik ve Bektaşîlikte Yedi Ulu Ozan*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kılıç, Filiz ve Bülbül, Tuncay (2011). *Demir Baba Velâyetnâmesi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kılıç, Filiz; Arslan, Mustafa ve Bülbül Tuncay (2007). *Otman Baba Velayetnamesi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kılıç, Filiz; Koç, Turgut; Kökel, Coşkun; Bülbül, Tuncay (2007). *Horasan'dan Anadolu'ya Alevîlik-Bektaşîlik ve Denizli Oğuz Yerleşimine Genel Bakış*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kılıç, Filiz; Kökel, Coşkun ve Bülbül, Tuncay (2008). *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Korkmaz, Esat (1999). *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli)*. İstanbul: Can Yayınları.

- Korkmaz, Sıddık (2016). *Alevîlik-Bektaşîlik Geleneği ve İslâm*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutlu, Sönmez (2006). *Alevîlik ve Bektaşîlik Yazıları (Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Küçük, Abdurrahman ve Küçük, Mehmet Alparslan (2009). *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevîlik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Küçükyalçın, Erdal (2013). *Turna'nın Kalbi (Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşîlik)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Lyubomir Mikov (2008). *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü* (çev. Orlin Sabev). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Maden, Fahri (2012). *Bektaşîlerin Serencamı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Maden, Fahri (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Maden, Fahri (2013). *Seyyah ve Sufî (Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesi'nde Bektaşîler)*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Muhammed Seyfeddin İbn Zülfikari Derviş Ali (2007). *Bektaşî İkrar Ayini* (çev. Mahir Ünsal Eriş). Ankara: Kalan Yayınları.
- Murat, İbrahim (2007). *Hacı Bektaş-ı Veli'nin 14 Sırrı*. İstanbul: İlgî Kültür Sanat.
- Noyan, Bedri (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik I. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (1999). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik II. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2000). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik III. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2001). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik IV. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2002). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik V. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2003). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik VI. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.

- Noyan, Bedri (2006). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik VII. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik VIII. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2011). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik IX. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Öz, Gülağ (1999). *Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Özcan, Hüseyin (2009). *Hacı Bektaş Veli Hayatı, Eserleri ve Sûfilik Yolu*. İstanbul: Akademik Eksen Yayınları.
- Say, Yağmur (2007). *Alevi ve Bektaşî Tarih Yazıcıları ve Anadolu Alevilerinin Tarihi (Alevilik-Ali-Kerbela)*. İstanbul: Su Yayınevi.
- Sinanoğlu, Faruk (2008). *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Soyyer, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz (2007). *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem-Dâstân-ı Fâtumâ-Dâstân-ı Hâtun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Surayia Faroqhi (2003). *Anadolu'da Bektaşilik* (çev. Nasuh Barın). İstanbul: Simurg Kitapçılık.
- Şeyh Baba Mehmed Süreyya (2015). *Tarîkat-ı Aliyye-i Bektaşîyye* (sad. Ahmet Gürtaş). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taşğın, Ahmet (2010). *Buyruk, Menakıb-ı Şeyh Safî Musul ve Çevresindeki Şebeklerin Buyruğu*. Almanya: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü.
- Teber, Ömer Faruk (2008). *Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Tekin, Arslan (2008). *Alevîler Bektaşîler Arasında*. İstanbul: Bilgeoğuz.
- Tekin, Nergishan (2010). *Türklük ve Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: İlgî Kültür Sanat.
- Türkdoğan, Orhan (2004). *Alevi-Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Uçar, Ramazan (2006). *Sosyolojik Açıdan Alevîlik-Bektaşîlik (Abdâl Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma)*. Ankara: Aziz Andaş Yayınları.

- Uslu, Mustafa (2002). *Hacı Bektaş Veli*. İstanbul: Papatya Yayınları.
- Vaktidolu, Adil Ali (2007). *Makâlât-ı Hünkâr Bektaş-ı Veli* (çev. Shahram Bahadori Gharache). İstanbul: Can Yayınları.
- Yakob, Georg; Luschan, Felix Von; Naumann, Edmund (2013). *19. Yüzyılda Alman Şarkiyatçıların Bektaşîlik Serüveni (Bektaşîler-Tahtacılar-Kızılbaşlar)* (çev. İlhami Yazgan). Ankara: La Kitap Yayınları.
- Yalçın, Aziz (2007). *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî Alevilik*. İstanbul. Derin Yayınları.
- Yar, Erkan (2007). *Alevi-Bektaşî Teolojisi*. Elazığ: Yy.
- Yavuz, Cemalettin (2014). *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dîvazimamlar*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Yavuzer, Hasan (2015). *Alevi-Bektaşîlikte Ölüm Ritüeli*. Kayseri: Şiir Vakti Yayınları.
- Yıkmış, Meral Salman (2014). *Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları "Yol"un Mürşitleri: Ulusoy Ailesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, Dursun (1999). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, Rıza (2017). *Alevîliğin Doğuşu (Kızılbaş Sufîliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- 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 Bektaşîliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, Harun (2016). *Geleneksel Algıdan Gerçekliğe Hacı Bektaş Veli (Tarihsel Bir Yaklaşım)*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yılmaz, Ali; Akkuş, Mehmet ve Öztürk, Ali (2007). *Makâlât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yörükân, Yusuf Ziya (2011). *Alevî-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri* (haz. Turhan Yörükân). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yüksel, Hasan ve Savaş, Saim (1997). *Üveysilikten Bektaşîliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu*. Sivas: Dilek Matbaası.²

² Bu kitap, 1997 yılında yazılmasına rağmen Ali Yaman'ın *Alevilik-Bektaşîlik Bibliyografyası* isimli çalışmasında yer almamaktadır.

Yüksel, Müfid (2002). *Bektaşılık ve Mehmed Ali Hilmî Dede Baba*. İstanbul: Bakış Yayınları.

Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri³

Abdel-rrhman, O. Hadi (2015). *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesindeki By6373 Nolu Cönk Üzerine Bir İnceleme*. Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep.

Açıkgöz, B. Fatih (2015). *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Hâcî Bektaş Velî Menâkıbnâmelerinin İçerik Bakımından Analizi*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Ak, İsmail (2012). *Nasihatnâme-i Sıdkî: İnceleme-Metin*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Akbaş, Yeliz (2009). *Kubbetü'l-Hazarat (İnceleme-Metin-Transkripsiyon)*. Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.

Akbulut, Dilâra (2004). *Bir Bektâşi Cöngü Üzerinde Tetkik*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.

Akça, Volkan (2009). *Menakıb-I Hâce-i Cihan ve Netice-i Can*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.

Akgün, G. Nilgün (2008). *Sadettin Nüzhet Ergun'un Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Gazi Üniversitesi, Ankara.

Akkuş, Yasemin (2010). *Benderli Cesari'nin (Ölüm: 1829) Divanı ve Divançesi (İnceleme- Tenkitli Metin)*. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Alpdoğan Dönmez, Neslihan (2001). *Ahmed Talib İrşadi'nin Divanının İncelenmesi*. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.

Altay, Adem (2008). *Hâmî Dîvânı*. Gazi Üniversitesi, Ankara.

Aykanat, Timuçin (2015). *Safî Baba ve Divanı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme-Sözlük-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Azar, Birol (2005). *Türâbî Divânı (İnceleme-Metin)*. Fırat Üniversitesi, Elazığ.

³ Bu başlık altında, Yükseköğretim Kurulu tez veri tabanında Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda hazırlanmış "Bektaşî/Bektaşılık" taraması sonucunda tespit edilmiş yüksek lisans ve doktora tezlerine yer verilmiştir.

- Balaban, Yıldız (2017). *Edib Harâbî Divanı (Karşılaştırmalı Metin)*. İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul.
- Baydar, Songül (2017). *Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevîhânesi Koleksiyonu 26 Numaralı Cönk (137-286) İnceleme-Karşılaştırmalı Metin*. Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Bayram, Sibel (2006). *Azbi Baba, Hayatı, Sanatı, Eserleri, Divan'ı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Trakya Üniversitesi, Edirne.
- Bedir, F. Zehra (2004). *Caferi Baba ve Divanı*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Bingöl, Duygu (2017). *Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevîhânesi Koleksiyonu 26 Numaralı Cönk 1-137 Numaralı Sayfalar (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*. Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Bircan, Mehmet (2017). *Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal'ın Şahsi Kütüphanesinde Bulunan 25 Numaralı Cönk Üzerinde Bir İnceleme*. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir.
- Boztilki, Gökmen (2005). *Velayetname'de Ad Yapımı*. Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Bütüner, Şahin (2010). *Ziya Bey Kütüphanesindeki 6707, 6722 ve 6769 Nolu Cönkler Üzerine İnceleme*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Çanlı, Zeynep (2007). *Kütahya-Şeyhler Beldesi Folklor Örnekleri*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Çekmez, Fatih (2017). *Kütahya Alevî-Bektaşî Geleneğinde Nefes, Düvaz ve Mersiyeler*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Çelebi, Ebru (2010). *Çorum'da Tekke Tarzı Şiir Gelenekleri ve Temsilcileri*. Erciyes Üniversitesi, Kayseri
- Çiftçi Köse, Selcen (1997). *Bahrü'l-Hakayık (Transkripsiyonlu Metin-Dil İncelemesi-Sözlük)*. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.
- Çipiloğlu, A. Rabia (2005). *Şânîzâde Mehmed Atâullah ve Divanı*. Boğaziçi Üniversitesi, Ankara.
- Çoşkun, Nami (2017). *Ali Rıza Öge'nin Şiir Mecmuası Üzerinde Tetkik (217-380. Sayfalar) İnceleme ve Metin*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.

- Demir, Adnan (2005). *Velayetname'de Eylem Yapımı*. Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Demir, Murat (2016). *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (52-216. Sayfalar) İnceleme ve Metin*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Demir, Süleyman (2016). *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şiirleri Üzerinde İnceleme ve Metin Aktarımı (701-926. Sayfalar)*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Demirci, Y. Orkun (2010). *Kadimi Divanı*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Doğan, Oğuz (2016). *Elazığlı Halk Şairi Kul Mansur (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler)*. Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Dural, H. Fahri (2007). *Ednayı Divançesi (İnceleme-Metin)*. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat.
- Durbilmez, Bayram (1998). *Muhyiddin Abdâl Divanı (İnceleme-Tenkitle Metin)*. Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Düğenci, Serkan (2012). *Ziya Bey Kütüphanesindeki 6740 Nolu Cönk Üzerine Bir İnceleme*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Dündar, Selda (2002). *Vilayet-name-i Hüncar Hacı Bektaş Veli*. Mersin Üniversitesi, Mersin.
- Ekici, M. Faruk (2017). *Tuncelili Halk Şairi Ahmet Yurt Dede (Hayatı, Sanatı ve Şiirleri)*. Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Ercan, Özlem (2003). *Peşteli Hisali Divanı Tahlili (İnceleme-Metin) (2 Cilt)*. Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Ersal, Mehmet (2005). *Isparta İli Senirkent İlçesi Uluğbey Beldesinde Alevilik*. Celal Bayar Üniversitesi, Manisa.
- Gökçe, Yasemin (2009). *Âşık Battal Dalkılıç'ın Hayatı, Sanatı ve Edebi Kişiliği*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Göktepe İnan, S. Nur (2008). *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Makalât-ı Sûfiyane Adlı Eserinin İsmail Bin Mikail Tarafından Yapılan Türkçe Çevirisinin Transkripsiyonu ve Cümle Bilgisi İncelemesi*. Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep.
- Gülerer, Salih (2012). *Hacım Sultân Menâkıbnâmesi Üzerine Bir İnceleme*. Pamukkale Üniversitesi, Denizli.

- Günay, Hilal (2014). *Edebiyatımızda Nefes Geleneği ve Rûhullah'ın Bektâşi Nefesleri Antolojisi Üzerine Bir İnceleme*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Güneş, Deva (2011). *Misâlî Dîvânı: İnceleme-Metin*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Hocaoğlu, Kadriye (2014). *Fennî Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Irmak, Yılmaz (2013). *Folklorun Beş İşlevine Göre Âşık Mahzuni Şerif'in Şiirleri*. Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Işık, Caner (2008). *Derviş Ruhan Örneğinde Alevi-Bektaşî Dervişlik Geleneği*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- İnce, Aynur (2005). *Âşık Mahzunî Şerif ve Şiirlerinde Sosyal Konular*. Fatih Üniversitesi, İstanbul.
- İyiyol, Fatih (2010). *Boşnak Halk Kültüründe Türk Tekke-Tasavvuf Geleneğinin İzleri*. Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Kanat, N. Dilşat (2017). *Mizah Teorileri Bağlamında Bektaşî Fıkraları*. İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul.
- Kaplan, Hasan (2008). *Mustafa Refik ve Divanı*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Karaaslan, Mehmet (2003). *Hacıbektaş Folkloru*. Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Karakaş, Esmâ (2008). *Raculi, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı*. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.
- Karaöz, Ayşegül (2009). *Cabbar Kulu, Hikaye-i Veysel Karani (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Kardaş, Sedat (2016). *Ali Nihanî'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Kayya, Serpil (2001). *Selami Divanı'nın Transkripsiyonlu Metni*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Kemaloğlu, A. Faruk (2016). *Kaygusuz Abdâl (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi ve Velâyetnâme-Manâkıb-ı Hüncâr Hacı Bektaş-ı Veli'de Mitoloji*. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.
- Keskin, Mehmet (1997). *Çanakkale Yöresinde Türkmen Folkloru Üzerine Bir Araştırma (Saha Çalışması)*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.

- Keskin, Raşit (2011). *Tahmîs-i Dervîş Azbî Dîvân-ı Mısrî Efendi'nin Karşılaştırmalı Tahlili*. Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.
- Koşık, H. Sercan (2012). *Nasihât-nâme-i Sıdkî (İnceleme-Metin)*. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.
- Küçükklıç, Ayşegül (2016). *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (381-540. Sayfalar) İnceleme ve Metin*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Mahdi, S. A. Mahdi (2015). *Anadolu Türk Aleviliği Bağlamında Irak Türklerinde Alevilik*. Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Malçok Meteer, Melek (2012). *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Veli (İnceleme-Metin-Dizin) (103a-204a)*. Trakya Üniversitesi, Edirne.
- Mesci, Uğur (2010). *Ziya Bey Kütüphanesindeki 6706 Nolu Cönk Üzerine İnceleme*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Murtaza, D. Metin (2016). *Razgrad İli Kubrat İlçesi Alevi-Bektaşî Köyleri Ağzı (İnceleme, Metinler, Sözlük)*. Trakya Üniversitesi, Edirne.
- Nargöz, Bilal (2015). *Kütahya İli Hüseyin Gazi Ocağına Bağlı Cem Ritüelleri*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Orhan, Mehmet (2012). *Benderli Cesari Divanı, Hayatı, Divanındaki Mazmunlar, Dini-Tasavvufî Kavramlar ve İnsan*. Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat.
- Özbey, Ömer (2008). *Âşık Aşur Uygur'un Hayatı-Sanatı ve Eserleri*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Özdemir, Emrah (2008). *Samsun İli Havza İlçesi Karga Köyü Monografisi*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Özdemir, Sedat (2009). *Bektaşî Velâyetnâmelerinde Maddî Kültür*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Özen Kaya, R. Yeşim (2017). *Cönk İncelemeleri*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Polat, Kıvılcım (2017). *Hacı Bektâş-ı Veli'nin "Makâlât" Adlı Eserinin Sözdizimsel Açısından İncelenmesi*. Pamukkale Üniversitesi, Denizli.
- Sarkın, M. Uğur (2014). *Türk Romanı ve Öyküsünde Alevilik-Bektaşilik (1923-1980)*. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat.

- Selvi, İnan (2008). *Türk Halk Edebiyatında Turna Motifli Türküler*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Şığva, Bülent (2012). *Şeyh Hasan Haydar Divanı: İnceleme-Tenkidli Metin*. Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Takır, Özlem (2018). *Ali Rıza Öge'nin Kaydettiği Şiir Mecmuası Üzerine Tetkik (541–700. Sayfalar)-İnceleme ve Metin*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Turan, Muhittin (2008). *Behrî Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Türkan, H. Kürşat (2015). *Hatay Yöresi Arap Alevileri Folkloru*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Türker, Ç. Çiçek (2012). *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş Velî (İnceleme-Metin-Dizin) (1a-102b)*. Trakya Üniversitesi, Edirne.
- Üçüncü, Kemal (2002). *Edib Harabi Divanı (İnceleme-Metin)*. Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Ünal, Bihter (2006). *Vîrani Dede-Fakr-name (İnceleme-Metin-Dizin)*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Ünlü, Ahmet (2007). *Bektaş Gazeloğlu Hayatı Sanatı ve Eserleri*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Yakışır, Akif (2016). *Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'nın Dîvânı*. Bingöl Üniversitesi, Bingöl.
- Yalçın, Yunus (2008). *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*. Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Yalçinkaya, M. Akif (2008). *Bandırmalızâde Hâşim Baba Dîvânı (Metin-İnceleme)*. Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Yaltırık, Hüseyin (2000). *Trakya Bölgesi Tasavvufî Halk Müziğinde Güfte-Beste İlişkisi*. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Yavuz, Cemalettin (2013). *Alevi-Bektaşî Geleneğindeki Dîvazımlar Üzerine Bir Araştırma*. Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.
- Yavuz, Seyit (2016). *Marmara Üniversitesi Nâdir Eserler Koleksiyonu 811 Arşiv Numarası İle Kayıtlı Şiir Mecmûası (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*. Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

- Yeşilmurat Şalcı, Füsün (2011). *Sivas Ziya Bey Kütüphanesindeki 6720 Nolu Cönk Üzerine İnceleme*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Yıldırım, İsmail (2013). *Ali Nihâni Yozgadî-Menâkıb-ı Murtazaviyye: İnceleme-Tenkitledi Metin*. Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.
- Yıldırım, Özlem (2010). *Âşık Taki Koçak'ın Hayatı, Sanatı ve Edebi Kişiliği*. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Yıldırım, Seyfullah (2005). *Hasan Cemali Baba, Hayatı, Sanatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Yıldızhan, Nesibe (2018). *Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetnamesindeki Doğa Sembolleri Üzerine Bir İnceleme*. Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Yurttekin, N. Yıldız (2003). *Turabi Divanı Üzerine Bir İnceleme*. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.

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 arasında saygınlık kazanmış sûfî dervişler, tarikat şeyhleri, veliler ve pirlere almış, halk arasında “ata”, “bab”, “baba” olarak bilinen belli aşiretlere mensup veli tipi ve bunların etrafında kitabî din anlayışından farklı bir veli kültürü 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 Melâmetîliğini 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" oynağının, yine Hacı Bektaş'ın "Çepni" boyuna mensup "Bektaşlı" oynağının 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 oynağın reisi sıfatıyla köyler kurup burada evlatları ve akrabalarıyla birlikte bir yaşam sürmeleri" onların 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 gbir 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, Abdurrezâk 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 Sultân 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 Sultân 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 (Tanrıkorur, 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 tasavvufi 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 biridir (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 tarikattir (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 tarikattir. 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 Sultân 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 Sultân) 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 Sultân, Osmanlı ordusunun bazı seferlerine bizzat katılmış, müridlerini gazaya teşvik etmiştir (Öngören, 2012: 284-285).

Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer es-Sühreverdî'nin kurduğu Sühreverdîlik, 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). Sühreverdîliğin Anadolu'ya gelişı Anadolu Selçuklu Devleti dönemine rastlar. Fahreddîn-i Irakî tarafından ve müridleri aracılığıyla Anadolu'da yayılma ortamı bulmuştur. Sühreverdîlik 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 bağı Halvetîler adına 1412 yılında Amasya'da Çilehâne Tekkesi'ni kurdurmuştur. Bu sayede Halvetîlik, Amasya ve Tokat çevresinde yayılma fırsatı bulmuştur. Halvetîliğin en geniş yayılma alanı bulduğu dönem ise tarikatın ikinci piri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî zamanıdır. Şirvânî ve halifelerinin vasıtasıyla Halvetîlik devlet adamlarının en çok rağbet ettiğı tarikatlardan biri konumuna yükselmiştir (Öngören, 2012: 286).

Nakşibendîlik, 14. yüzyılın ortalarında Muhammed Bahâeddîn Nakşibend tarafından kurulan, temelinde Yesevîliğin, eski Zerdüş dininin, Samanîliğin tesirleri bulunan, Sünnî geleneğe bağı 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 tasavvufi bir hareketliliktir. 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 Haydar'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 Bâtınî özellikler gösteren bir tarikat yapılanmasına sahiptir. Ocak'a göre Vefâîliğin Türkmen zümreleri arasında yayılmasının sebebi, Horasan Melâmetîliğinin ve bundan gelişen Kalenderîlik öğretilerinin Yesevîliğe benzemesidir (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 şöhret 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 Sultân 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 Sultân, Abdâl Mûsâ, Sarı Saltuk, Hubyar Sultân, 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 tez içerisinde ayrı başlıklar altında ele alınacağından dolayı burada sadece Bektaşîlikle olan ilgilerine değinilecektir.

Bektaşîliğin ne olduğu hakkında birbirinden farklı tanımlamalar 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 mutasavvîf 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 rastlanılmaktadır. Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı yüzyıla 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 yüzyıla 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 *Menâkıbü'l-Ârifîn* (Yazıcı, 1973) ve *Hâce-i Cân ve Netîce-i Cihân* (Karabey, Şığva ve Babür, 2015) isimli eserlerde bu bilgiye yer verilmesi de muhtelif eserlerde, Hacı Bektaş Velî'nin Osmanlı padişahlarıyla münasebeti aktarılır. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de (Duran; Gümüšoğlu, 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 tasavvufî ekollerin bir arada bulunduğu önemli kültür merkezlerinden biridir. Bu tasavvufî ekollerden biri de “kendini göstermekten, keramet gibi sırları ifşa etmekten, açıkça zikretmekten kaçınan, iç yüzü ile Hak, dış yüzü ile halkla beraber olan, nafilâ ibadetlerini bile halktan gizleyen” kişilerin inancını taşıyan “Horasan Melâmîliği”dir (Özsoy, 2014: 95). Sözlük anlamı itibarıyla kınama, azarlama, paylama, çıkışma olan Melâmet terimi/kavramı (Kanar, 2009: 2096), Melâmîlik adı etrafında tasavvufî bir oluşum olarak varlığını sürdürmüştür. Melâmîliğin, doğuşu, yayılışı, diğer tasavvufî formlara olan etkileri gibi çeşitli konularda birçok çalışma yapılmıştır (Doğrul, 1950; Sunar, 1975; Bolat, 2004; Azamat, 2004; Özsoy, 2014; Tıncı 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 pirlar 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 çıktığı zamanlarda diğer

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

Anadolu'daki dinî zümreler ve faaliyetleri hakkında çalışmaları bulunan Ahmet Yaşar Ocak Bektaşîliği, 13. yüzyılda Kalenderîlik 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 Kalenderîliğin önemini yitirip Bektaşîliğin Osmanlı Devleti'nin resmî tarikatı olmasına bağlar (Ocak, 1999: 118; 2002: 27). Ocak'a göre Bektaşîliğin kültürel öğelerinin meydana gelmesinde sadece Kalenderîlik 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 Bektaşîliğe geçtiğini savunur (Ocak, 1996: 62). Başka bir deyişle Bektaşîlik, 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. Bektaşîlik hakkında önemli bilgiler veren *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*'de de Kalenderîlik ve Haydarîlikle ilgili unsurlara rastlanmaktadır:

“Kırk gün temâm oldukda Mevlânâ Molla Hünkâr'ı Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî, huzûruna okuyup halîfelerin birine buyurdu 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 defa 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 İncalcık, konuyla ilgili araştırma yapan birçok araştırmacı ve tarihçi ile aynı doğrultuda Bektaşîlik tarikatının daha çok halk arasında kendisine destek bulduğunu, tarikatın özünde eski Kalenderî öğretilerin devam ettirildiğini ve 15. yüzyıldan sonra ise diğer tarikatlarla etkileşime girerek Osmanlı Devleti içerisinde etkin konuma geldiğini söyler (2003: 201; 2016: 116).

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

Anadolu'daki tasavvufî zümreleri araştıran Ünver Günay ve Vehbi Ecer ise Bektaşîliğin Yesevîlik kanalıyla Anadolu'da faaliyet gösterdiğini, Bektaşîlik 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-Ârifin*'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 Alevilik-Bektaşîlik* kitabında Bektaşîliğin doğuşunun Âşıkpaşazâde'nin ifadelerinden hareketle Hacı Bektaş Velî'nin ölümünden bir yüzyıl sonra başladığına işaret eder ve eski Türk inanışlarının Bektaşîliğin ilk yıllarında etkin olduğunu, sonraki yıllarda ise bu inanışların önemini kaybetmeye başladığını belirtir (1990: 59-61). Eröz, aynı kitabında Bektaşîliği Hristiyanlık ve Müsevîlik gibi farklı dinlere bağlayanları eleştirerek Bektaşîliğin 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 Dede babalarından 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 menkabevî 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 arzemesini 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 Bektaşîlik içerisindeki Kalenderî etkilerle ilgili görüşlerini reddederek "Kalenderî-Bektaşî", "Hurûfî-Bektaşî" tanımlamasının kullanılamayacağını da savunur (2010: 96-98).

Osmanlı tarihi araştırmacısı Ziya Nur Aksun ise Bektaşılığı, Osmanlı Devleti zamanında kuvvetlenmiş, Anadolu, Rumeli ve Arnavutluk'ta yayılmış, temeli Sünnî inanışa bağlı, neseb olarak ise Nakşibendîlik 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, Nakşibendîlik ve Bektaşilikten bahsederek (2003: 128) Bektaşılığın temellerini Yesevîlik öğretileriyle ilişkilendirir. Ayrıca Bektaşılığın 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 Hurûfi tesirinde kaldığını, bu sebepten dolayı da senkretik bir yapı arz ettiğini belirtir (Köprülü ve Barthold, 2014: 277). Köprülü'nün Bektaşılık hakkındaki bir diğer görüşü, Bektaşılığın 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 Velî'dir. Bu asırda Anadolu'yu baştan başa kaplayan Babaî halîfelerinden Horasanlı bir Türk olup, Kırşehri civarında “Suluca Kara Höyük'te yerleşmiş ve “Bâbâî-Bâtınî” akîdelerini yaymaya çalışarak göçebeler arasında buna azamî nispette muvaffak olmuştu.

Tarîkat silsilesini “Kutbüddîn Haydar, Lokmân-ı Serhasî, Ahmed Yesevî” gibi büyük Türk şeyhlerine kadar götüren bu Türk sûfisinin kurduğu Bektaşılık, Türkler arasında gelişerek kavmî ananeye uymaya çalışan, bütün tarîkatlar 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 Bâbâilik’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 bağımlı 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 alıntılattığı “Ve bir dahı meczûb-ı mutlak ve mahbûb-ı Hond-kâr Hacı Bektaş Hazreti’dir kim ol dahı 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 “Elifi 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 redd ederek 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 Türkdoğan da Fığlalı gibi Bektaşîliğin kökeninde Şîî etkilerin olmadığını belirtir. Ancak, Türklerin İslamiyet’e İran üzerinden intisap etmeleri nedeniyle Şîîlikten etkilenmiş olabilecekleri ihtimali üzerinde de durur (2004: 108).

Köprülü’nün düşüncesine karşı çıkan bir diğer araştırmacı, İsmet Zeki Eyüboğlu’dur. Eyüboğlu, Bektaşîlik 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, Bektaşîliğin kaynağını ilkçağ Dionysos törenlerine kadar götürerek içerisinde İnan kökenli Şifliğin de bulunduğunu vurgular (1998: 17) ve Bektaşîliğin 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 sayısıyla ilgili inanç varlıklarının oluşturduğu kurumdur. Bütün çoktanrıca Anadolu dinlerinde, Anadolu düşüncesinde, ilkçağ Anadolu halk inançlarında, Sümer, Bâbil, Mısır, İbrânî, Yunan bg. komşu Akdeniz uluslarında yedi sayısıyla 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 yolaçan olay da Bektaşilik’in kaynakları araştırılırken, ondan önceki Anadolu uygarlıklarının, Akdeniz uygarlıklarının, bunların Anadolu insanları üzerindeki etkilerinin, Anadolu halkının gönlünde yaşıyan 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 Veli'den aldığını ancak, tarikatın inancıyla Hacı Bektaş Veli'nin hiçbir alakasının olmadığını belirttikten sonra, Bektaşîliğin temelini Fazlullâh Hurûfî'nin kurduğu Hurûfilik akımına bağlar (2000: 46). Hurûfilîğin 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 Hurûfilîğin 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 Hurûfilik 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 hakkındaki iddia, kısmen doğru ve kısmen yanlıştır: XV. asırda Anadolu'ya yayılarak, Murâd II. devrinde ve Fatih devrinin ilk zamanlarında saraya kadar nüfuz eden Hurûfîler, vezir Mahmud Paşa ve Fahreddîn Acemî'nin tesiri ile şiddetli ve korkunç takibata uğratıldıktan sonra, Bektaşîler 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 girişilmiş ve bu vaziyet bunların da Bektaşîler içine karışmalarını

mucip olmuştur; lâkin daha bu hadiselerden önce de bu gibi zümrelere mensup birçok dervîşlerin Bektaşîler ile karışmış oldukları kolayca tahmin olunabilir. Daha ilk kuruluşundan beri heterodoxe bir mahiyet gösteren ve akide itibarıyla benzeri başka zümrelerden farklı olmayan Bektaşîliğin, Hurufî dalâletinin karışması ile; böyle bir mahiyet aldığı iddiası, tarihi bakımdan asla kabul olunamaz” (Köprülü ve Barthold, 2014: 276-277).

Hasluck’un Bektaşîlik 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, Bektaşîlik -var oluşu, Timurleng’in oğlu Miranşah tarafından 1394’te Azerbaycan’da öldürülmüş olan Esterâbâd’lı Fazlullâh’ın öğretilerini yaymak üzere Anadolu ve Rumeli’ye dağılmış bulunan müridleri yoluyla, Hurûfilîğe bağlı olarak- XV. yüzyıl başlarına ulaşıyor olmalıdır. Hasluck’a göre, Hacı Bektaş, XV. yüzyıl öncesi, Yeniçerilerce rastgele bir biçimde benimsenmiş ve Hurûfî-Bektaşî inancı 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 Sultân'ı kabul eder. Ancak, konuyla ilgilenen diğer araştırmacılardan farklı olarak Hasluck gibi Hacı Bektaş Velî'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 Sultân'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 yaklaşımını 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 araştırmacılardan Sönmez Kutlu, Bektaşîliğin ilk olarak Hanefilik ve Maturîdîlikten etkilendiğini ileri sürer ve daha sonra içerisine Kerrâmî, Zeydî-Mu'tezîlî, İsmâîlî/Bâtîni, Şî-İmamî ve Caferî inançlara ait unsurların

yerleştiğini bunların da Bektaşî inanişında 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 dini geleneklerine, Horasan Melâmîliğine, İslamiyete, Hristiyanlığa, Hurûfilığe, Râfizliğe, Kalenderliğe, Babaîliğe, Vefâîliğe, Alevîliğe, Maturidîliğe, Bâtınîliğe, Kerrâmîliğe, Mu'tezîleye ve hatta İslamiyet dışı etkilere kadar birçok tarikat ve inanişaya dayandırılmıştır. Ancak, Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlar hakkında çalışması bulunan araştırmacılar arasındaki ortak görüş -Bektaşîliğin Yesevîlikle olan bağıni reddenler 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 Sultân'ın etkisi ve katkısının ne olduğu gibi çeşitli sorulara cevaplar aramışlardır. Her ne kadar tarikatın kurucusunun Hacı Bektaş Velî olmadığı ve Bektaşîliğin Balım Sultân'la birlikte tarikat yapısına büründüğü araştırmacılar arasında genel kabul görse de tarikatın mahiyetiyle ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir.

Bektaşîliğin Balım Sultân'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, Bâtînî 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 şöenlerinin şeriat kurallarına aykırı olması ve bu durumun onları Bâtînî inanışlara sevk ettiğini belirttikten sonra Türkmenlerin eski geleneklerinde bulunan serbestliğin ancak ve ancak Bâtînî 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 görülmeye başlayan Bâtînî inanmaların, İran ve Anadolu'da bulunan yerli inançların, Hristiyanlıktan gelen Mu'tezîle'nin, eski Hint, Çin ve Türk dinsel geleneklerinin Türkmenler arasında “Baba” adı verilen 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.⁴

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-Ârifin*'inde de kendisini

⁴ Bu doğrultuda fikir beyan eden araştırmacılar, “Bektaşîliğin Doğuşu ve Teşekkülü Hakkında Çıkan Tartışmalar” başlığı altında değerlendirildiğinden dolayı burada araştırmacıların çalışmaları tek tek zikredilmemiştir.

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 -tarafli bir bakış açısıyla yazılan eserler ve Hacı Bektaş Velî'nin daha çok menkabevî 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, erkânnâmeler, 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 bulunsa 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 çilehânedede 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 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 Sultân*'da (Gülerer, 365, 366, 367, 378), Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevî ile olan alakası sıklıkla dile getirilmiştir. Bu eserler her ne kadar menkabevî hikâyeler üzerine kurgulansa da Bektaşîliğin tarikat olmadan önce yaslandığı menşee 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 halifelerindendir. Silsileye göre Hacı

Bektaş'ın halifesi Abdâl Mûsâ onun da öğrencisi Kızıldeli lakabıyla bilinen Seyyid Alî Sultân'dır (Yıldırım, 2019: 124). Hacı Bektaş Velî'nin vefatından sonra zâviyenin başına Bâciyân-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 menkabelerinin yayılmasını sağlamıştır. Kızıldeli Dergahı'nın şeyhlerinden olan Seyyid Alî Sultân 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 düşünölebileceğini 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 zümre olarak "Bektaşî"ler adıyla bilinen bir gruptan bahsedilemez. Ancak, 15. yüzyıla gelindiğinde bu dönem şairlerinden olan ve Seyyid Alî Sultân'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 tabâyi'

Ki **Bektaşî** Hak ile Hak demekdür

Hemân oldur bilirsen sana nâfi'

(Sâdık Abdâl Divanı, 46/10-11).

Nûr-ı hikmet sırrıdur **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 Sultân'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 Sultân 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, Babâlik, Ahîlik ve nihâyet müdevven olan İslâmî eşgâl-i tasavvuf, Hind, İrân, eskâr-ı ma'neviyyesi, Türk eskâr-ı umûmiyyesine 'aliyyü't-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 şeriatten uzak bir pirdir. Hacı Bektaş, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan Bektaşîlik tarikatına adını verebilecek kadar şöhret bulmuş, birçok tarihî kaynakta adından söz ettirmiş menkabevî ve tarihî bir şahsiyettir.

4. Balım Sultân Evresi

Bektaşîlik tarikatıyla yakından ilgilenen araştırmacılar Bektaşîliğin oluşum evresini çeşitli dönemlere göre ele almışlardır. John Kingsley Birge, Bektaşîliği üç döneme ayırır. İlk dönem 13. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufî yapılarla birlikte Hacı Bektaş Velî'nin ele alındığı; ikinci dönem Balım Sultân'ın katkıları ve Hurûfî etkilerin görülmeye başladığı; üçüncü dönem ise Bektaşîliğin kaldırılmasından sonrasını içine alan dönemdir (Birge, 1991). Bektaşîliğin oluşumu ve yayılışıyla ilgili bir diğer dönemlendirme Ahmet Yaşar Ocak'a aittir. Ocak, Bektaşîliğin birinci evresini 13. yüzyılda başlayıp 15. yüzyılın sonlarına kadar devam eden teşekkül evresi; ikinci evresini ise Balım Sultân'la başlayan

esas kuruluş ve gelişme evresi olarak adlandırır (Ocak, 1992: 373-379). Bu başlık altında Balım Sultân dönemi Bektaşîliği hakkında bilgiler verilecektir.

Bektaşîliğin teşkilatlanmasında önemli roller üstlenen Balım Sultân'ın soyu hakkında çeşitli söylenceler bulunmaktadır. Bunlardan en ilginç olanı, Matti Moosa'nın ortaya attığı Balım Sultân'ın mucizevî doğum hadisesidir. Moosa, Balım Sultân'ın annesinin bakire bir Hristiyan olduğunu ve bal yedikten sonra Balım Sultân'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 Şî mezhebine bağlı inanışlardan kaynaklandığını söyler (1987: 443).

Balım Sultân'ın doğum hadisesiyle ilgili Matti Moosa'nın naklettiği benzer bir hikâye 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 Sultân ve Mürsel Baba bu prensesin evini ziyaret ettiklerinde o seccadede namaz kılmak isterler ve izin almadan seccadeyi serip namaz kılarlar. İki de çok yaşlı olduklarından prenses bunlarla evlenmeyi akıllarından bile geçirmez ve altlarından seccadeyi hızlıca çeker alır. Seyyid Alî Sultân prensesin bu gücünden dolayı şaşırır ve o gücün Balım Sultân'dan geldiğini düşünür. Prensesten bir kase bal ister ve Mürsel Baba prensesin ağzına balı sürer. O anda prenses Balım Sultân'a hamile kalır” (Birge, 1937: 56; 1991: 64).

Balım Sultân hakkında bilgi veren bir diğer araştırmacı Masûmî'dir. Masûmî, Balım Sultân'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 Sultân'dan önce şekillendiğini söyler (2006: 241). Tarikatın öğretilerinin tamamının Balım Sultân'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 Sultân'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 Sultân, Hacı Bektaş Velî türbesindeki kapı kitabesinde Hacı Bektaş'ın soyundan Resûl Bâlî'nin oğlu olarak gösterilmektedir. Baha Said ise kabrinin üzerinde "Hızır Bâlî bin Resûl Bâlî bin Hacı Bektaş Veliyyü'l-Horasanî *nüvvira merkadühü*" yazmasına rağmen, Bektaşî erenlerinde "bel oğlu" olmadığını "yol oğlu" olduğunu, dolayısıyla Hızır Bâlî olarak da bilinen Balım Sultân'ın yol oğlu olduğunu söyler ve Bektaşî şeyhlerinden Sersem Alî 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 Sultân'ı Resûl Bâlî'nin değil Mürsel Bâlî'nin oğlu olarak görürler (Soyyer, 2019: 86).

Bedri Noyan ise Balım Sultân'ın soyunu, İdris Hoca ile Kadıncık Ana'nın oğulları Hızır Lâle'ye dayandırır. Hızır Lâle ise Hacı Bektaş'ın yol evlatlarından. Balım Sultân'ın soy ağacı: "İdris Hoca ve Kadıncık Ana çiftinin oğlu Hızır Lâle oğlu Resûl Bâlî oğlu Yûsuf Bâlî oğlu Mürsel Bâlî oğlu Balım Sultân" 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 Sultân'ın soyu hakkında çeşitli rivayetler ortaya atılsa da burada önemli olan nokta Bektaşîliğin Balım Sultân'ın getirdiği düzenlemelerle birlikte yaşadığı değişim ve dönüşümdür.

Bektaşîler tarafından "pîr-i sâni" olarak kabul edilen Balım Sultân, Bektaşîliği yeniden biçimlendirip teşkilatlanmasını sağlamıştır. Balım Sultân, 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 Sultân'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 Bektaşîler” kolu olarak ikiye ayrılmıştır (Gündoğdu, 2007: 331). Daha sonra Bektaşîler, 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 tekkelerine Nakşî şeyhler tayin edilmiştir (Türer, 2005: 235).

Rıza Yıldırım, Balım Sultân'ın Bektaşîlik tarikatı içerisinde yaptığı köklü değişikliklerin kabul görmesinde, Balım Sultân'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).

Bektaşîlik, ilk yıllarında çeşitli tasavvufî akımların tesirinde kalmış, teşkilatlanma aşamasına gelene kadar Yesevîlik öğretileriyle 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, Hurûfilik, teslîs ve hulûl inancı gibi uygulamalar Balım Sultân'la birlikte Bektaşî ritüelleri arasına girmiştir (Baha Said, 1927: 328). Bu inanışlarından dolayı da Bektaşîler, başta Sünnî bir yapı arz ederken daha sonra Sünnî tarikatların dışında anılmaya başlamışlardır (Türer, 2005: 234). Annemarie Schimmel'in *İslamın Mistik Boyutları* isimli kitabında da Bektaşîliğin Horasan uzantısının katı bir Sünnî ideolojiyi barındırdığından ve daha sonra ehli 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 şiiirlerinden hareketle Bektaşîlikle ilgili olarak Balım Sultân 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 Sultân'la birlikte köklü bir değişime giderek teşkilatlandığı ve “Balım Sultân 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 inanişına bağılı tarikatlar tarafından sayğı duyulan kişilerdir. Balım Sultân'la birlikte Bektaşîliğin erkanı hâline gelmişlerdir (Baha Said, 1927: 315-316). Baha Said aynı yazısında Bektaşîlikte olan sekiz imamdan bahseder ve Balım Sultân'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 derlediğı *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* isimli kitabında da rastlanılmıştır (2000: 96, 116, 119). Ancak burada da sekiz imamla ilgili pek bir bilgi bulunmaz.

Bektaşîlikte kulağı küpe takan kişi, mücerredliğı yani evlenmemeyi kabul etmiş, bir çeşit keşîşlik yolunu seçmiş kişidir. Balım Sultân'la birlikte gelen bu uygulama, İslamî inanişın emrettiğı evlilik anlayışıyla (Nahl, 72; Nûr, 32) taban tabana zıttır. Ancak Balım Sultân'ın bu uygulamadaki amacı muhtemelen kendisini tamamen tarikata adayın dervişler yetiştirmektedir. Aynı uygulama Osmanlı'da yeniçerilerde de vardır. Bir yeniçeri emekli olana kadar evlenemez, tüm sadakatiyle padişaha bağılı olmak zorundadır (Goodwin, 2008: 34). Ancak bu uygulamanın Bektaşîlikten mi yeniçeriliğı yoksa yeniçerilikten mi Bektaşîliğe geçtiğı 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 nefsinin kontrol edemeyecek mertebeye gelir ve

nefsi artık başkalarına aittir (Baha Said, 1927: 327). Bu sebeple de Balım Sultân erkanında şeriat ve tarikat kapılarında şarabın yeri yoktur. Ancak, hakikat kapısını aşan için şarap mübah, marifet kapısına ulaşan için ise günahdır. Balım Sultân'dan önce şarabın Bektaşîlikte kullanımıyla ilgili menâkıbnâmeler taranmış, herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Balım Sultân'ın Bektaşîliğe getirdiği yeniliklerden biri de teslîs ve hulûl inancıdır. Teslîs, Hristiyanlıkta Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinden meydana gelmektedir. Hurûfilîğin⁵ tesiriyle birlikte Allah-Muhammed-Alî şeklinde Bektaşîliğe yerleşmiştir:

Kûh-1 kemer-i Hakk'da çü bî-rûh-1 sanemken
Etdim beni ben say' ile insân-1 şerî'at

Bu himmeti mürşid-i nefes-i pîrden aldım
Oldum hele ben mazhar-1 îmân-1 şerî'at

Zîrâ ki tarîkım Hacı Bektaş-1 Velî'dir
Allâh Muhammed 'Alî ihsân-1 şerî'at

Ol hazret-i hünkâr-1 cihân-1 pîr-i tarîkat
Erkân-1 tarîkat dedi erkân-1 şerî'at

(Sâfî Baba Divanı, K. 4/45-48).

Baha Said, Balım Sultân'ın tesiriyle Bektaşîliğe 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

⁵ Balım Sultân'la birlikte Bektaşîliğe tesir eden Hurûflik hakkında "Hurûflik" başlığı altında bilgi verileceğinden dolayı burada ayrıntıya girilmemiştir.

edinen bu terim/kavram, İslamî tasavvuf anlayışına bağlı olarak vahdet-i vücûd felsefesi ekseninde değerlendirilmelidir.

A. Yaşar Ocak, 14. yüzyılın ikinci yarısında Elvan Çelebi tarafından yazılan *Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye* isimli eserde, hulûl inancına ait unsurlarının bulunduğunu bu sebeple de Bektaşîlikte 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 göründi 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 meleklere 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 ifadeler rastlanmaktadır:

"Pes ol kân-ı velâyet ol aradan çün yola revân oldu. Dahı ol diyârda Turnacı Baba dirlir 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 hakikat 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 yorumu ihtiyacı vardır. Menâkıbnâme, 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 kimseler (TDEKTA, 2001: 393), Bektaşîliği benimseyen topluluk (Korkmaz, 1994: 56), Hacı Bektaş Velî tarafından kurulan tarikattan 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. Konuyla ilgili Rıza Yıldırım'ın "Bektaşî Kime Derler?": "Bektaşî" "Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi" isimli bir yazısı bulunmaktadır. Yıldırım, çalışmasında Bektaşî tabiri ile neredeyse iç içe geçmiş olan Alevî, Kızılbaş 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 bahsedilmesi için erken bir tarih olacağını belirttiikten sonra, Bektaşî terimine/kavramına 15. yüzyılda Sâdık Abdâl Divanı'nda rastlandığını 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 şiiirlerinde, Balım Sultân'la birlikte gelen "dede", "dedebaba" ve "halifebaba" gibi terimlere/kavramlara yer vermediği görülür. Ayrıca şiiirlerinde Balım Sultân'la ilgili en ufak bir bilgi de yoktur. Bektaşîliğin mertebelerinden olan âşıklık, 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 Sultân'la birlikte bir tarikat yapısına büründüğü noktasında birleşmektedir. Ancak, 15. yüzyılda yaşamış ve muhtemelen de Balım Sultân'la karşılaşmamış olan Sâdık Abdâl (ö. ?)'ın Divan'ında Bektaşîliğin daha öncesinde bir tarikat olduğu, dergahının bulunduğu ve dervişlerinin olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır:

Ki zâhid didi **Bektaşî tarîkı**

Ne bilsin ma'nâsın ol giz tabâyî'

(Sâdık Abdâl Divanı, 46/10).

Her ulüvvi **tâc-ı Bektaşî** giyerler sâdikân

Râh-ı Hak'dur ol **tarîkı** andan isterler kirâm

(Sâdık Abdâl Divanı, 58/9).

Nûr-ı hikmet sırrıdır **Bektaşiyânun tekyesi**

Mürşid-i kâmil olardur fehm idersen bî-gümân

(Sâdık Abdâl Divanı, 59/14).

Ki **Bektaşî tarîkı**nda bana şâh

Fu'âdum buldurup şimdi nümâyân

(Sâdık Abdâl Divanı, 60/25).

'Âşık isen **râh-ı Bektaşî**'ye gel

Cân ile kıl bu **tarîka** rağbeti

(Sâdık Abdâl Divanı, 65/2).

Hacı Bektaş Velî'nin Osmanlı padişahlarıyla görüşüp görüşmediği ile ilgili tarihî kayıtlarda muhtelif rivayetler ortaya atılsa da Sâdık Abdâl Divanı'nda konuyla ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Sâdık Abdâl (ö. ?) bir şiirinde: "Şecâ'atle nazar kılmış yeniçer kullarına ol/Sezâ oldı anınçün anlara ol fırsat-ı kübrâ" (Sâdık 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 Divanı'nda 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 Şîlik”, tarihî süreç içerisinde Keysâniyye, Sebeiyye, Zeydiyye, İmâmiyye-İsnâaşeriyye, İsmâiliyye ve Gâliyye gibi çeşitli biçimlerde faaliyet göstermiştir (Öz, 2010: 111-114). Hatâyî (ö. 1574)’nin İran’da yaymaya çalıştığı Şîlik ise bu kollardan İsnâaşeriyye’yi teşkil etmektedir (Gündüz, 2010: 255; Fığlalı, 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 tanrılaştırılması doğrultusunda gerçekleştirmişlerdir. Sebeiyye ve Gâliyye inancına göre, Hz. Alî’nin ve onun neslinden gelen imamların ilahlığı ve ölümsüzlüğü söz konusudur (Fığlalı, 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 (Fığlalı, 1988: 133). Siyasî çıkarları doğrultusunda çeşitli fikirler öne atan bu oluşumlar, tarihî süreç içerisinde farklı biçimlerde tezahür etmiştir.

Kârubânı çün dü ‘aşkın sırr-ı Hakk’ın başıyız
Dest-i Hayder’den şürb-i Kevser’in ayyâşyız
Şâha ‘aşkız dergah-i âl-i âbâ ferrâşyız
Biz gürûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyız
Lâ-mekân ikliminin ‘azm edenin yoldaşyız

Fârigiz dünyâ-yı mâfihâya rağbet etmeden
Geçmişiz havf-i hatâdan halka minnet etmeden
Dehri seyrândır garaz ‘azm-i seyâhat etmeden
Biz gürûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyız
Lâ-mekân ikliminin ‘azm edenin yoldaşyız

Mest olup câm-ı ezelden kârı kıldık cûşumuz
Dîdemiz Hakk'ı görür Hakk'ı işitir gûşumuz
Gûşumuzda halk-ı 'âlem bizimdir mengûşumuz
Biz gürûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyiz
Lâ-mekân ikliminin 'azm edenin yoldaşımız

Ey selâm bir nâz ile Hatâyî'yi ihcâr eden
Münkire dâye-i Hakk'ı taş ile ihbâr eden
'Azm-i râha himmetiyle mû gibi dîdâr eden
Biz gürûh-ı sultân-ı dehr zümre-i Bektaşîyiz
Lâ-mekân ikliminin 'azm edenin yoldaşımız⁶

(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). Şâh İsmâîl'in 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
Ziyet-i dünyâyı terk idüp abâ-pûş oldılar

⁶ Bu şiir, Sadeddin Nüzhet Ergun'un hazırladığı *Hatâyî Divanı Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri* isimli kitabında yer almamaktadır. Şiir hakkında ayrıca bk. Aslanoğlu, İbrahim (1992). *Şah İsmail Hatâyî (Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatâyileri)*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi Matbaası. s. 418. Aynı şiir, Selâmî Divanı'nda da yer almaktadır. Bk. Gülpınar, Hatice (2004). *Divân-ı Selâmî, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. s. 162, 3. Muhammes.

Nâr-ı aşku'llâha yanup yakılan Bektaşî'dür

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

Her harâbatı yüzinden görseler dirler velî
Hîç dimezler sâhib-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî
Mazhar-ı sırr-ı hakîkat ondadır sırr-ı Alî
Sırrı sırr 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 eğer
Bâtını Leylâ için Mecnûn olan Bektaşî'dür

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

(Özmen, 1998: 177).

17. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Bedrî (ö. ?)'ye göre ise Bektaşîler, dünyanın 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 Sultân'la birlikte tarikatın içerisine yerleşen Hurûfilik ve Hatâyî (ö. 1574)'nin şiirlerinde görülen Şîi 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-haberdür şerî'âtle tarîkatden hemân
Dîn-i Hak' da mutlakâ noxsân 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), Divanı'nda Bektaşî olmayıp da kendisini Bektaşî diye nitelendiren kişiler için alaycı ifadelere 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 nâzeninde Bektaşîler de var imiş
Bi'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 sayfâ kim
Düşmân-ı '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 mutlaka 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 değildirler. 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 olduğun 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 nutk her ân eyleyen Bektaşî'dür

İşbu ‘âlem hây 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, tasavvuftan anlayan ve her zaman ârifâne sözler söyleyen kişiler olarak tasvir edilir.

Bektaşîlerin meziyetlerini sıralayan şairlerden biri de 19. yüzyıl Bektaşîlerinden Mehmed Alî Hilmî Dede Baba (ö. 1908)’dir. Ona göre Bektaşîler şevk ehli, rindâne kimselerdir. Kötü huylu zâhidlere karşı kayıtsızdırlar. Aşk şarabını içmiş mestâne dünyada dolaşırlar. Dışardan onları görenler vîrâne sanırlar ama bêtında 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 şebbâz-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.⁷ Bektaşîler hakkında önemli bilgilerin bulunduğu manzum ve mensur karışık olarak kaleme alınmış eserlerden biri de Vâhidî'nin *Hâce-i Cihân Netîce-i Cân* isimli eseridir. Eserde, sadece Bektaşîler değil, Kalenderîler, Rum Abdâlları, Haydarîler, Câmiler, Şems-i Tebrîzîler, Mevlevîler, Edhemîler, Âlimler ve Sûfiler hakkında bilgiler de bulunmaktadır. Eserde, "Âmeden-i Tâyife-i Bektaşîyân Be-Hân-kâh-ı Hâce-i Cihân" başlığı altında Bektaşîlerin bahsi geçmektedir. Vâhidî eserinde öncelikli olarak Bektaşîlerin dış görünüşleri hakkında önemli bilgiler verilir:

"Gürûh-ı Bektaşîler vücûh-ı tırâşîler başlarında ak keçeden birer düvâz-deh terk tâclar ikişer karış enleri ve ikişer arış uzunları toruları sivri ve önleri ve artları birer karış yirük ve torularında Seyyid Gâzî taşından birer büyük dügmeler ve her dügmenün ucından aşaga 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 *rıdvânu'llâhi 'aleyhim ecma'in* ve kemer-i tâc-ı kûtâh ve sâde ve bunların kimi nemed-pûş ve kimi 'abâda ve kimi cübbe-pûş ve kimi kabâda hayl ü haşem ile ve

⁷ Bektaşîler ve Bektaşîlik hakkında bilgi veren şiirler sadece bunlar değildir. Farklı şairlerin şiirlerinde de Bektaşîlik hakkında bilgiler verilmiştir. Diğer şiirler için bk. 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.

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 tekbirler 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. Bektaşîler her biri kendisine gösterilen yere otururlar. Hâce-i Cihân hizmetkârlarına işaret eder ve sofraya döşeyip yiyecek getirmelerini söyler. Bektaşîler bu 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 erkeklerindemiz. 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, Şığva 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 sultânları 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 bulaşacak 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. İlmîyle vâkıf olduğu bu derece *men ‘arefe nefsehû fe-kad ‘arefe Rabbehû*⁸ 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 Resûl (a.s) *Küllü mü’minin ihvetün*⁹ buyurmuştur. Beşinci harf, “şîn”dir. Şîn harfi, kusurdur. Yani Bektaşî

⁸ Kendini bilen, şüphesiz Rabb’ini de bilir.

⁹ Bütün inananlar kardeştir.

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).



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 tasavvufi 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 tasavvufi 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, Hurûfilik, 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, Mûsevîlik, 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 katkılarından bahseder. Ayrıca eserde, 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 Şîliği 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 Şîliğinden 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 bedenin temizlenmesi Türkler arasında yaygın âdetlerdendir. Eski Türklerde hastalar, evler ve ölüler “tütsüleme”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 niyâz 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 ayag 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 fâriğ oldılar âteş dahı yanup tamâm oldı otdan hîç eser kalmadı oturuşup kül oldı andan sonra tekrâr Hazret-i Hünkâr kalkup ol küli cümle savurdu 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 inanisında görülen Tanrı terimi/kavramı, Gökhan, Kızılhan, Karahan ve Akhan şeklinde dörde ayrılmıştır. Bu isimler gelişigüzel 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, halifeliğe oturanlar ve büluğ 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, kötülemek, ayıplamak gibi anlamlara gelmekte olup tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır” (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 tasavvufi 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 sûfilikten 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 dolayısıyla (Sunar, 1975: 9). Melâmîliğin ikinci devresi olan Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Hacı Bayram Veli’nin halifelerinden Akşemseddîn tarafından kurulmuştur. Melâmîliğin üçüncü evresi ise Melâmîyye-i Nûriyye adıyla Şeyh Seyit Muhammed Nûrî’l-Arabî’nin etrafında 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Sunar, 1975: 19; Bolat, 2004: 12-13).

Abdûlbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* isimli kitabında, ister Bâtınî 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. Bektaşîlikte de benzer bir uygulama bulunmaktadır. Bu yönüyle Melâmîlik ve Bektaşîlik benzer özellikler taşır. Tabi buradaki ilişkiyi sadece bu benzerlikten dolayı değil, Melâmîlikten doğan Kalenderîliğin Bektaşîlik 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 Kalenderîliğ'in 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 Bektaşîlikteki 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 Bektaşîliğ'in en temel esaslarından. Kişi ancak bu sayede Bektaşî yoluna girebilecektir.

Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* isimli eserinin giriş bölümünde, Allah'a ulaşabilmenin üç yolundan bahsedilir. Esere göre, birinci yol hayvansal davranışlardan kurtulmak, ikincisi Allah'tan başkasından kopmak, üçüncüsü ise maddî sıfatlardan kurtulmaktır. Yani, talibin yapması gereken şey nefsin arındırmak, kalbini temizlemek ve ruhunu yüceltmektir (Duran ve Gümüsoğlu, 2010: 341). Buradaki kalbin temizlenmesi, Melâmîlikteki gönül paklama ile aynıdır. Yine benzer şekilde Bektaşî metinlerinde sıklıkla dile getirilen *men arefe nefsehû fe-kad 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 taşımış 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 Gümüsoğlu, 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 amacıyla. 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 ilahî 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 zikredilmektedir.

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 (şariat, tarikat, marifet, hakikat) ve kırk makam hakkındadır. *Fakr-nâme* ve *Makâlât* isimli eserlerde yer verilen "Dört kapıda zikredilen kırk makamın otuzu birbiriyle aynıyet derecesinde benzerlik artzirmektedir. 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 tasavvufî akıma ise “Kalenderîlik” ya da “Kalenderiyye” isimleri verilir. Bu tasavvufî 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 tasavvufî 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 tanınan kişiler olarak tasvir edilmiştir (Karabey, Şığva 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 kopmamalarının 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 Menâsibi'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 Gümüsoğlu, 2010: 187, 237, 579).

Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî'ye göre Ahmet Yesevî, halifeliğini 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 Kalenderîlerin 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 nefis-i 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 Vâsîtî tarafından yazılmış *Tezkiretü'l-Muttakîn ve Tabsıratü'l-Muktedîn* isimli eserde bilgiler verilmektedir. Ayrıca bu esere *Ebu'l-Vefâ Menâkıbı* adı da verilir (Şahin, 2012: 600). Eserde, Ebu'l-Vefâ'nın soyu İmam Zeynelâbidîn'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. Baklî 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 Babaî 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 Vefâîlik 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 tavk-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, Vefâîlik 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; “saçı, sakalı, kaşları kazınmış, aşağı sarkan gür bıyıklı çıırçılak 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 Haydarîlikle olan bağını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

Bektaşîlik doğrudan Yesevîlik etkisinde kalmamış, Yesevî öğretilerinin savunucusu olan Haydarîlik tarikatından etkilenmiştir. Bir anlamda; Anadolu’da ilk zamanlarda Yesevîlik, Bektaşîlik tarikatına mensup şeyhler tarafından değil Haydarî dervişler aracılığıyla varlık göstermiştir. Daha sonra ise Yesevî öğretileri Bektaşîlik 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 Melâmetî-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 Bektaşîliği ortaya çıkarmıştır (Ocak, 2014: 233-234).

7. Hurûfîlik

Hurûf; Arapça’dan türetilmiş bir kelime olup harf sözcüğünün çoğuludur. Hurûfiliği bir inanç olarak kuran kişi Şihâbüddîn 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 tasavvufi fikirlerini yaymaya çalışan Fazlullâh, daha sonra uzun bir süre için inzivâ hayatı yaşamıştır. Tasavvufi 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 öldürülmüştür. 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. Hurûfler 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 Hurûfliğin 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 ögesidir. 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;

harfin dile gelmesi, konuşması ve dahası düşüncelerini açığa çıkarması demektir. Harflerin mana âleminde görünüş âlemine, duyarlarla algılanan evrene gelip ses biçimine dönüşmesi, sesin ortaya çıkması sonucunu doğurur. Bir harf anlam âleminde 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. Alî'de başlayıp Fazlullâh'ta son bulmuştur. Ulûhiyet ise Fazlullâh'ın eriştiği ilahî 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-Alâ'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 Hurûfi 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).

Hurûfliğin 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 Sultân 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 Velî'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 yetişmelerini 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 "Ahı" ile Türkçe'de "Akı"nın zamanla değişime uğramasıyla ilgilidir. Türkçe'de "Ahı 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 gelen “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, “Abbasi halifesi Nâsır li-Dînillâh tarafından kurumsallaştırılan fütüvvet kurumunun millî ve yerlî unsurlarla donanmış bir şeklidir” (Köksal, 2008: 57; Köksal, 2015: 93). Diğere bir görüşe göre, Bağdat’ta erenlerden ders alan Ahî Evrân, Arapların kurduğu fütüvvet teşkilatından etkilenerek, 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 Bektaşîlikle ilgili olmadığı yolunda yorumlar yapılmakta ve farklı araştırmacılar tarafından Ahîlik, Bektaşîlik 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. Alî sevgisi üzerine temellendirilmiştir. Ahîlik, Bektaşîliğin esnaf ve zanaatkâr kesim içerisinde örgütlenme biçimidir (Öz, 2001: 121).

İsmet Zeki Eyüboğlu’na göre Alevîlik ve Bektaşîliğin Anadolu’da ilk kolu Ahîlik olmuştur (Eyüboğlu, 1998: 101-112). Burhan Kocadağ da, Ahîlerin görüş ve felsefeleri bakımında Horasan erenleri, Babaîler ve Bektaşîlerle aynı olduğunu kabul eder (Kocadağ, 1998: 93-94). Köprölü ise Ahîliğin ideolojik yapısını oluşturan unsurların Bâtınîlik olduğunu söyler (Köprölü, 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 Sultân 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 yoldaşdır” 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 lütüfkâr 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 kuruluşunda ve güçlenmesinde etkin rol oynamışlardır (Kazıcı, 1988: 541). Horasan ereni, Rum abdâlı 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 Velî’ye isnad ve îsâl etmeleri bize göre baîd bir ihtimal değildir. Bu ihtimal kabul edilmese bile, her halde Ahîliğin Bâtinî mâhiyeti inkar edilemez” der (Köprülü, 2003: 212). Köprülü’nün Ahîlik ve Kızılbaşlığı bir arada değerlendirmesi muhtemelen Ahîlik içerisindeki Bâtinî 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 bulunduğu dikkat çeken araştırmacılardan biri de Abdülbaki Gölpınarlı’dır. Gölpınarlı bu konuda, “tığ-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

Vefâiye 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).

Babaîlîğe 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 Şîî-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-Ârifîn*'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 rastlanılır (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.

Bektaşîlik 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 farzedilen Sâdık Abdâl (ö. ?)'ın Divan'ında göze çarpar. Şu anki bilgilerden hareketle 13. ve 14. yüzyılda “Bektaşîlik” adının kullanımına rastlanılamamıştır (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 yapılanmasından 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 görölme 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 EDEBİYATINDA BEKTAŞİLİK

Bektaşî Şairlerin Divanlarında Bektaşîlik

Tez çalışmasının 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 edebiyatında hem de Alevî ve Bektaşî edebiyatında 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. Tezin odak noktası klâsik Türk edebiyatında 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 bilgisiyle insanlara rehberlik edebilecek yetkinlikte olan kimselere “abdâl” adı verilir. Klâsik Türk edebiyatında “âbid”, “zâhid”, “veli”, “sûfi”, “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 rastlanılmaktadır. 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 “divâne” kelimeleri tercih edilmiştir. Yine 15. yüzyıl metinlerinde abdâl terimi/kavramı için “torlak” ve “ışık” tabirlerine de rastlanılmaktadır (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 ışıık
Ki anda vardur kâbiliyet 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. **Abdâllıgun** ma’nâsına zarfdur. Harf-i evvel elifdür. Allâh’a ülfete işâretdür ve ülfet muhabbetdür. Ya’nî **abdâl** olan kimesne muhabbetu’llâh tarîkında elif gibi

râst-rev ve sâbit-kadem ve sâdık-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. Bektaşîliğin 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**

Bağa gelsün beng ü bafrâ vaktidür

(Yetîmî Divanı, G. 39/6).

Sîne pür-dağ baş açık yalun ayak **abdâl-ves**

Geldi şeyhu'llâha gûyâ lâle-zârı bağçenün

(Azbî Divanı, G. 145/4).

Yetîmî (ö. 1552), abdâlların, bazen tac-1 Bektaş'ı bazen de tac-1 Kalender'i giydiklerini belirtir. Ona göre abdâllar, kimi zaman mescide kimi zaman da meyhaneye giderler. Farklı tarikatlara intisap etmek onların huyudur:

Tâc-1 Bektaşî gehî tâc-1 Kalender urunur
Nice kisve urunursa urunsun **abdâl**

Reh-i mescidde gehî gâh reh-i mey-kede
Ne tarîka sürünürse ko sürünsün **abdâl**

(Yetîmî Divanı, G. 130/3-4).

Peşteli Hisâlî (ö. 1651-52), Divanı'nda "Gül Baba" redifli bir gazelinde Abdâlân-ı Rûm'a mensup kişilerin secdegâhının Gül Baba'nın dergahı olduğunu belirttikten sonra, Gül Baba'nın müridlerinin bu secdegâhı 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 dîn-ı denîden ictinâb eyledüm

(Arşî Divanı, G. 215/3).

Abdâl-veş dil ü cân bu tekye-gâh-ı gamda
Esrâr-ı la'l-i yâra 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
Hâcî Bektaş Velî'nün erleri dirler bize
Bende-i makbûlleriz 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 abdâlı olarak görmektedir:

Kemliğe eylikden oldı bizlerün irşâdımız
Böyle tembîh böyle ta'lim eyledi üstâdımız
Hırka-pûşânız 'adûnun ta'nınun kalkanıyuz
Çün muhibb-i hânedân söylendi bizüm adımız
Cây-ı râhatdur bekâ geydük nemed 'âlem-i fenâ
Yâ ne var vîrâne görsek sûret-i âbâdımız
Deşt-i gamdan teşne-gânız şâh 'Alî **abdâl**ıyuz
Cismimizde zeyn olan dağlar yeter isbâtımız
Kasd-o âl-i Murtazâ kıldun idüp pejmürde hâl
Büsbütün dünyâyı tutsa vechi var feryâdımız
Gam mıdur dağlar 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
Bâ-pîrüm şâhı erenler Hacı Bektaş Velî
Gitdügüm râh-ı velîdür tutdugum dâmen-i velî
Çagırırım 'Azbî'yem Allâh Muhammed yâ 'Alî
'Âşıkam ser-bürehne Şâh Hüseyin **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 menkabevî yaşamıyla ele alınan şahsiyetlerden biri olup Bektaşîliğin Hacı Bektaş'tan sonraki Anadolu'daki temsilcilerindendir (Köprülü, 1988: 64). Hayatıyla ilgili bazı Bektaşî kaynaklarında; “Finike yakınlarındaki Kâfi Baba Tekkesi kitabesinde “pîr-i sâni” olarak anılmakta ve kurduğu tekke, Bektaşîliğin dört dergahından biri sayılmaktadır” (Köprülü, 1988: 64). Balım Sultân'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 Abdal Mûsâ postundan başka Abdâl Mûsâ terimi/kavramı etrafında, “Abdâl Mûsâ ayini”, “Abdâl Mûsâ cemi”, “Abdâl Mûsâ kurbanı” da sıklıkla kullanılan terimlerdenidir/ kavramlardandır.

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 şehri Elmalı'da olmuşdur 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 sevmek istenir. Firavun onu kucağına aldığı anda 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 aklı 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 ortaklıklar göze çarpmaktadır. *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde görülen bu benzerlik ilişkisi muhtemelen Bektaşîler arasında saygın bir konumu bulunan Abdâl Mûsâ'ya kutsiyet atfetmek amacıyla.

Âb-1 Hayât, Câvidân, Âb-1 Hızr, Çeşme-i Hayvân

Farsça “âb” ve Arapça “hayât” kelimelerinin terkibinden oluşan, içene ölümsüzlük sağlayacağına inanılan hayat suyudur (Albayrak, 2004: 3). Türk kültür ve edebiyatında, “âb-1 bekâ”, “âb-1 câvid”, “âb-1 câvidân”, “âb-1 câvidânî”, “âb-1 hayvân”, “âb-1 Hızr”, “âb-

1 İskender”, “âb-ı rûh-efzâ”, “âb-ı sermedî”, “âb-ı zindegî”, “âb-ı zindegânî”, “ayn-ı hayât”, “aynû'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 Muhyî'l-izâm”, “zülâl-i bekâ”, “âb-ı Kevser”, “âb-ı zülâl”, “cevher-i iksîr-i hayât”, “çeşme-i hûşid”, “feyz-i cân”, “iksîr-i bekâ” gibi kelime ve terkiplerle birlikte kullanılır (TDEKTA, 2001: 3).

Türk edebiyatında âb-ı hayâtla ilgili çeşitli rivayetler anlatılmaktadır: “Bir gün İskender-i Zülkarneyn ordusuyla birlikte bir memlekete uğrar. Burada kendisine ilerde bir memleket olduğunu söylerler. Bu memleketi geçtikten sonra Karanlık Ülkeleri 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 Ülkeleri'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 pından 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 İlahî vâkıf olur ve bu pından 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 virüm 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
(Yetîmî 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 zulumât-ı tabî’atda ararsan **âb-ı hayvânı**
(Usûlî Divanı, G. 127/9).

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

Misâlî **âb-ı rahmet**den hayât-ı lem-yezel bulduk
Künhden 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.

Hüseyin ile Hasan nûr-ı dü-çeşm-i **Ahmed-i Muhtâr**
Biri mehdür, biri hurşid biri şepîr biri şepîr
(Caferî Baba Divanı, K. 44/18).

Evlâd-ı ‘Alî’ye buğz idersen 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).

Ahmed-i Muhtâr mebde’-i deyyâr şâh-ı velâyet mazhar-ı dîdâr
Evvel ü âhir ‘ilm ile mâhir zâhir ü bâtın ‘âleme server
(Azbî Divanı, K. 4/3).

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 Şîîlerin Hz. Alî’nin imametini meşrulaştırması hadisesine telmihte bulunmaktadır. Özellikle Şîîlerin 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). İŖte Gadîr-i Hûm’da yaŖanan bu olay Ŗîiler tarafından Hz. Alî’nin Hz. Muhammed’den sonra imamet görevini üstleneceğine delil kabul edilmekte ve Ŗiirlerde sıklıkla dile getirilmektedir:

‘Ârif evvel **Ahmed-i Muhtâr**’a döndürmiŖ yüzün
Ba’de Haydar-ı Ŗeh-i ebrâra döndürmiŖ 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. İlâhî ilmin ve sıfatların âlemidir. Tasavvufta, âlemlerin en yücesi âlem-i gayb, en safi âlem-i lâhût, en latifi âlem-i ceberüttur (Ŗentürk, 2016: 258). Ceberût âleminin Allah’ın bulunduğu dünya olduğuna inanılır ve bu yer fânî dünyanın dıŖında 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 Ŗairleri âlem-i ceberûta Ŗiirlerinde çok az yer vermiŖlerdir. Ahmedî (ö. 1410’dan sonra), Divanı’nda ceberût âleminin sırrına mâyil olanların melekût âleminin de sırrına ereceklerini belirtir:

Kime kim irer-ise fazl-ı hazret-i **ceberût**
Temâm keŖf 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 alınına ordan da Hz. Muhammed’e kadar olan bütün peygamberlerin alınına 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).

Oldı bu ümm-i kitâb ile hurûf-ı ‘Alî

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

(Selâmî Divanı, G. 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”, ilahî 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 üryân 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

(Yetîmî Divanı, G. 67/2).

Cilve-gâhum ‘âlem-i nâsût ile **lâhûtdadur**

Baş açık yalın ayak nâlân iderler hû diyü
(Azî Divanı, G. 212/4).

Ger ‘âlem-i lâhûta dilersen sefer eyle
Koy varluğu hep bunda bırak anda ayak bas
(Fennî 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 erebilmek 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-i melekût
(Ahmedî Divanı, G. 95/1).

Mülk içinde melekûtı göreyüm dersen 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 dersen 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 sûfiler 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 pirlerin 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” terkinine yer verirler:

Âlem-i ervâhı seyr itsen ‘acâyib fitratuz
Milket-i eşbâhı fikr 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 cehennem ehlinin seçildiği, Hz. Mûsâ’nın Nil ırmağını ikiye ayırdığı yer olarak zikreder:

‘Ubûr itdi sıfâtü’llâha çün kim hatt-ı vüstâdan
Anunçün oldı mahşerde makâm-ı Murtazâ **berzah**

Bihîşt 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. 41/5-6-7).

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 münkad 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 ilahî 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 nâsûta** 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, kanaatkâr 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 edebiyatında 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, ilahî gücün önüne varırlar. Güneş ışınlarını bunların üzerine saçtığında ruhları da ışıklar saçır. Kuşlar karşılardaki ilahî gücün yüzünü görmek için telaşa kapılırlar. Onu görünce karşılardında 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-ves”, “ankâ-sıfât” gibi kelimelere yer verirler. Şairler, genellikle Kaf Dağı’nda yalnız kalması yönüyle kendilerini ankâ kuşuna benzetirler.

Ger diyârından ırah düşdi ise n’ola Ahmedî
‘Ayb mıdur 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 hîçe 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 sıklıkla 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 dehânum 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, ilmini, ilham ve hâl ile elde etmiş kişiler için kullanılan bir tabirdir (Cebecioglu, 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 meyiletmeyen, sürekli kendi benliğini arayan ve gönlünü arındırma telaşında olan kişiler olarak zikrederler:

Bûstânda görinen lâle degül nu’mân ile
Bâgdan kan aldı şimşek neşter-i bârân ile
‘**Ârif** isen hoş geçürgil bu demi yârân ile
‘Ayş 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. Bektaşîlikte 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 ‘âlem
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).

Sultânıdur ‘âriflerün burhânıdur ‘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 celle
Hem habîb-i İlâh’a hem-demdür
Ne yıkılsun esâs-ı hubb-ı ‘Alî
Çün binâsı gönülde muhkemdür
Cân kulağına 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 (TDKTA, 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 Rabbimüz

Kudretinden çün kuşatmış '**arş u semâ**mu

(Cesârî Divanı, G. 356/1).

Sen ol sultân-ı 'âlemsin ki tahtın '**arş-ı a'lâ**da

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 şefî'a'l-müznibîn irham lenâ¹⁰ rûz-ı cezâ

(Hasan Haydar Divanı, Muh. 97/1).

Hz. Alî'nin lakaplarından birisi Allah'ın aslanı anlamına gelen Esedu'llâh'tır. Bektaşî şairlerinden Caferî Baba (ö. ?), arşın ve ferşin yaratılmasını vesile olanın Hz. Alî olduğunu, arş-ı muallânın ve levh-i mücellânın ise Hz. 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 fekân¹¹
Dârına mi'mâr Esedu'llâh'dur
Hûr ile mü'minlere 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
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).

¹⁰ Ey günahkarların şefaatchisi! Bize merhamet eyle.

¹¹ Kün feyekûn ifadesinin kısaltılmış biçimi. Anlamı: "Ol" der, oluverir.

‘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
İsme 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” kelimesi ortaya çıkmaktadır:

‘Arş u ferşün berr ü bahrün ins ü cinnün şâhıdur
On sekiz bin ‘âlemün esrârınun âgâhıdur
Neyyir-i a’zam nücûmla 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 eylerisem Hakk'a toğrı râhdur

Zât-ı mutlak hem sıfâtı'llâh u '**arşu'llâhdur**

Hazret-i fi dâd u lâm ol pâdşâh-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:

Lâdur vasf itmede vasfunı halk *kün fe-kân*

Şâh-bâz-ı lâ-mekânsın sana '**arşdur** âşiyân

Gün gibi oldun velâyâtla meşhûr-ı cihân

Tapuna münkad 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 yüklendiği şeklinde açıklar. Ona göre Tanrı ile insan bir bütündür ve insan da bütünlüğü ile bir Tanrı'dır (Eyüboğlu, 1968: 70).

Harf simgeçiliği esasına dayanan Hurûfilik, insanın yüzünde 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, bedeninin 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 uyarsa 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 bilgisiyle 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 dirler sen 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 yâhud Nakî bilmez bunu her şakî

‘**Ayne’l-yakîn** gören Hakk’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 Hurûfilikle 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 ulaştırılmıştır¹²:

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 erenler bezmine girenler olduğunu, Hâmî (ö. 1891-92) ise Hz. Alî’nin cömertliğin sahibi, ihsanın kaynağı oluşunun ayne’l-yakîn ile anlaşılabilceğini söyler:

¹² Divan şiirinde de bu olayla ilgili söylenmiş çokça beyit bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Demirci, Mehmet (2008) *Nûr-ı Muhammedî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

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", "aynü'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 taşımayacağı 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 kırmızı dinî toplantılar olup, İslam'ın kabulünden sonra bu dinin bazı unsurlarını bünyesine katarak yeniden şekillendirilip geliştirilmiş biçimdir (Gölbel, 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 pervâneym
'Ayn-ı cem âl-i 'abâya âşinâya sad selâm
(Azbî Divanı, K. 8/23).

Çü gördüm 'ayn-ı cem olmuş dâna vü rindâne
Bu sahn-ı künc-i gülşenün çalındı defle tanbûrı
(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 sûfler Kur’an’ın Besmele’de, Besmele’nin “b” harfinde, onun da altındaki noktada özetlendiğine inanılır (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 sözle 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 vücûdı cümle mevcûdun
Hem oldur **nokta-yı 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 Düldül-i ‘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
İste 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 yûri 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 kudsî" yeridir. Ruhlar bu mecliste aşk badesini içtikten sonra yeryüzüne inmişlerdir (Albayrak, 2004: 61).

Klâsik Türk edebiyatı şairleri bade kelimesini, "bâde-i elest", "bâde-i çûn nâr", "bâde-fürûş", "bâde-nûş", "bâde-i irfân", "kevser bâdesi", "bâde-hâr", "şürb-i bâde", "bâde-i hamrâ", "bâde-i gülgûn", "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 çûn-nâr", "bâde-i gül-reng", "bâde-fürûş" 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, pirlerin asasıdır. Pirlerin gönlü o asaya düşer ve onu elinden düşürmek istemezler:

Bâde çünkim 'asâ-yı pîrândur
Pîr oldum 'asâya düşdi gönül
(Yetîmî Divanı, G. 126/3).

Bâdesüz 'ârif 'asâsuz pîre benzer yâ begüm
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

Cedd 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 sarhoşu olduğundan bahseder:

Bâde-i bezm-i elestün mest-i ser-gerdânyuz

Bir belâya bin belî dir ‘ahd ü peymân ehliyüz

(Vahdetî Divanı, G. 54/2).

Bektaşîlikte 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. 45/3).

Alevî ve Bektaşî cemlerinde sefalama bitiminde Dede: “Musâhib olmak için meydana çıkmış bu canların lokmalarını yiyeceğiz. Bu canlardan ağrınmış, incinmiş var ise meydan açılmadan söyleyin” 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), Divanı’nda âyîn-i cem ritüelinde destûr alıp ceme katılmaktan bahsederken, “yediler” elinden bade içtiğini, “*men aref*” ilmine vâkıf olduğunu belirtir¹³:

Destûr oldu 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 serhoş gezerüz

(Harâbî Divanı, N. 493/1).

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

¹³ Bektaşîlik’te yedilerle, Hz. Muhammed, Hz. Hatice, Hz. Fâtımâ, Hz. Alî, 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 İnançlar*. Köln: Etnographia 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 oldı 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 kâmilî gözden seçeriz
(Kadîmî Divanı, N. 18/1).

19. yüzyıl Bektaşî şairlerinden Sâcid (ö. 1844) de bezm-i eleste gönderme yaparak, dünyada var oluş sebebini 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 peymânı 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 tecellisiyle âşikâr olan, açık olarak görünen demek olup Allah’ın isimlerindedir (Ayverdi, 2005: 3468).

Alevî Bektaşî şairler, zâhir ve bâtın ile tarikat ehlinen bahsederler. Sadece zâhiri değil bâtını görmek bu tarikat ehlinin işidir. Bu sebeple Hz. Alî, Alevî ve Bektaşî yazımında 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 belirtir:¹⁴

'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 dilimizde harf-i bismi'llâh 'Alî

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

(Virânî 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 gülistânınun 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).

¹⁴ 'Alleme'l-esmâ kelimesiyle 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 ilahî 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).

Yolunda cânumuz kılduk fedâ çün kim o sultânun
Fenâdan el çeküp bende-i şâh-ı **bekâyız** biz
(Kadîmî Divanı, G. 62/4).

Bektaşî bir şair olan Behrî (ö. ?) ise on iki imamdan Alî 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
Cilve-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 bekâbillâha ulaşabilmenin yolunun, Fazlullâh’ın dergahında kul olmaktan 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 çömezlere denir (Uludağ, 2002: 72). Alevî ve Bektaşî kültüründe ise bir alçakgönüllülük ifadesidir. Muhtemelen terimin/kavramın aslı bağlanmak manasına gelen “bend” ile ilgilidir. Tasavvufî zümrelerde de bu anlam doğrultusunda “bende” tabirine rastlanmaktadır.

Klâsik Türk edebiyatında âşıklar sevgilinin bendesi olarak kabul edilir. Sevgililer ise bu bendeleri esîrcinin 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 şûhî 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**
Îrâdet vir murâdına göresin tâ seni sende
Ki âhir öz ki sûretle görünür olma şermende
Hayâl-i zıll yeter ‘ibret görinen hayme-i tende
Degildür nutk iden sûret derûnunda turan söyler
(Hâşim Baba, Muh. 49/11).

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 (Kantar, 2013: 290) anlamlarına gelen terim/kavram, Bektaşîlikte tarikattan olmayan yabancı kimseler için kullanılır (Korkmaz, 1994: 60). İncelenen

şairlerden yalnızca Edîb Harâbî'nin Divanı'nda 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 karşı a'dâlar gibi

La'net olsun çünkü bunlar toğru 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. Fâtumâ, 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 Haydar'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 Abdülhalil 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** üstine

(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 lâhûtî **bevvâbı** muti’ olur buna bu çarh

(Hâşim Baba Divanı, G. 31/3).

Kâşif-i gayb-i ehad mazhar mîm-i Ahmed
Bevvâb-ı Hakk 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-i bevvâb**

(Behrî Divanı, G. 21/2).

Aldum himmetümi mürşidüm Zekî’den
Kaldum o dergâhda **bevvâb** idüm

(Kadîmî Divanı, N. 15/2).

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. Bektaşîlikte “tanışıklık ezeldendir” hitabı meşhurdur. Bu sebeple Bektaşîler “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 edebiyatında yaygın olan inanışa göre âşıklar, sevgililerine elest bezminde âşık olurlar. Elest gününde, âşıkların ruhları uyanıktır ve sevgiliyi görür görmez ona gönülleri düşmüştür. 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:

Zülfinün sevdâsını terk eyle dirler Ahmedî
Bozılır mı ol ‘ukde ki anı bağlaya ‘**ahd-i elest**
(Ahmedî Divanı, G. 74/7).

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

Bektaşî şairler, elest bezminde verdikleri söze telmihte bulanarak şiirlerinde yer verirler. Elest meclisinde olan hitâbı duyduklarından beri, her belâya evet demişlerdir. Kimi zamansa elest meclisinde verdikleri sözü unutmışlardır. Şiirlerde genellikle, Hz. Alî’nin elest meclisinden beri onlarla dost olduğunu, bu dostluktan 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*
(Yetîmî Divanı, G. 202/3).

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

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

Mü’miniz ikrâra geldük biz **elestün** ‘ahdine
Çün **elest bezminde** oldı bizlere Hak’dan hitâb
(Azbî 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 âşığın gözünü sevgilinin aşkıyla kör etmesi ve âşığı 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 görüldüğünü, abdâlların câm-ı Cem’in sarhoşluğuyla dünyada hayran hayran gezdiklerini ve câm-ı Cem’i pirlere 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).

Cür’a-i Kâzım ‘Alî Mûsâ Rızâ’dan içdiler
Câm-ı Cem nûş eyleyüp hayrandurur abdâllar
(Virânî Divanı, G. 109/6).

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

Can ve baştan vazgeçmek/geçmek

Klâsik Türk edebiyatında can ve baştan geçmek gerçek anlamda sevgili, tasavvufî manada ise Allâh için kullanılır. Âşık, aşkı için canından ve başından vazgeçer. Bu öyle bir vazgeçişdir 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 yapılarak 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 ‘Alî’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 hem **baş**umuz hem **cân**ımız
(Caferî Baba Divanı, K. 60/1).

Baş çeküp serdâr-ı iklîm-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”, “hüsnâ”, “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 gereken bir yer olarak düşünülmüştür. Şiirlerde sadece cennet değil, cennette bulunan Kevser ırmağı, hûrî, gilmân, 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 olduğu 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 Bektaşîlikte de cennet terimi/kavramı klâsik Türk edebiyatı şairlerinin kullandıkları gibi şiirlerde yerini alır. Ancak, sekiz cennetin var olduğu inancından dolayı sekiz sayısı ile ilişkilendirilir. Dedenin, görgü sırasında sağ eliyle tâlibin sırtına vurduğu “erkan çubuğu” ise, cennetteki Sidre ağacından yapılmıştır ve Hz. Muhammed’in eli olarak düşünölmüştür. Genel olarak Bektaşî şairlerin daha bu dünyada yapılması gereken işlerinin olduğu, bundan dolayı da cenneti arzulamadıkları görölmüştür. Bu nedenle de dünya üzerinde güzel gördükleri yerleri cennetten üstün tutarlar:

Bâğçe bâğun 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 bâğ-ı İrem dünyâda
(Yetîmî Divanı, G. 173/5).

Bırakdı tâc u **taht-ı cenneti** ‘uryân olup çıkdı
İşit bu pendî âbâdân kalender ol kalender
(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 edebiyatında, “dûzah”, “cahîm”, “âteş”, “nâr” gibi kelimelerle ifade edilir ve âşîğın çektiği ayrılık acısı ve sevgilinin öfkesiyle ilişkilendirilir (Pala, 2010: 86). Âşîğın bu dünyada sevdiğinden gördüğü elem âşîğın cehennemidir:

Ravza-i Rıdvân ki dirler ârız-ı cânân imiş
Âteş-i dûzah bi-‘aynihi 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 cehennem azabına mübtelâ olacaklarını söylerler. Burada hutût-ı ümmiyye 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 dûzahı çekme geçegör kibr ile kînden
(Azbi Divanı, K. 12/36).

İtmeyenler yedi hattun istivâsından ‘ubûr
Oldılar yedi **cehennemde** ‘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’atiçün hâtem-i hükm-i Süleymân’dur
(Fuzûlî Divanı, G. 102/4).

Şeh-i zemâne **Süleymân-ı ins ü cin** ki anun
Cihân emrine tâbi’dürür vuhûş u tuyûr
(Hayâlî Bey Divanı, G. 1/21).

Melekler hûr u **ins ü cin** ruh u zülf ü leb ü gamzen
Görüben 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** pâdişâhı
(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 ilahî 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 esrârum 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 Divanı, 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

şairlerinde 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 rastlanılmasında 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 hâlden 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 kılız bulunmasıdır” anlayışından dolayı gerçekleştirilmektedir (Şentürk, 2017: 468). Şentürk'ün çâr-darbla 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 Kalenderîlerin anlatıldığı bahiste çâr-darba yer verilir. Burada Kalenderîlerin saçlarını, sakallarını, bıyıklarını ve kaşlarını tıraş ettikleri, ayakları çıplak dolaştıkları, başlarında ise yünden yapılmış taçlar taşıdıkları zikredilir (Karabey, Şığva ve Babür, 2015: 119). Kalenderîlerin bu durumunu ifade etmek için “cavlâklar” terimi/kavramı da kullanılır. Kalenderîlerde 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 Kalenderîlere 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 şol cihânun fârig ü âsûde hâl
Tekye-i Hak'da **tıraş** olmuş bir abdâlam bu gün

(Hayâlî Bey Divanı, G. 65/2).

‘Ârız-ı nev-hattun 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 Kalenderîleri tanımlamak için bu terime/kavrama yer verirler. Ancak Misâlî (ö. 1541), Kalenderî olmak için taca, hırkaya ve tıraş olmaya ihtiyaç olmadığını, Kalenderîliğin saf bir gönülde yattığını belirtir. Peşteli Hisâlî (ö. 1651-52) ise, mürid olmak için, Bektaşîlikte yaygın olan evlenmeme, pirin müridini tıraş etmesi gibi uygulamalara şairlerinde 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 zehrîz velî ‘irfânun yağı balıyuz
Terk ü tecrîdüz muhakkak kâl ü kıl hâlîyüz
Tırâş olup ser-pâ-bürehne biz Rûm Abdâliyuz
(Vîrânî Divanı, Mur. 91/1).

Nukûş-ı mâsivâyı safha-i dilden **tırâş** idüp
Mürîd-i pîr-i ‘aşk olmak demi bi’ât zamânıdır
(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, Delîl, Rehber

Farsça’da mum anlamına gelen kelime, toprak ya da madenden yapılmış, içine yağ konularak yan tarafındaki fitil yardımıyla yakılan 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 niyâz 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 kıblesidir. Nasîp alan yeni tâlip, rehberinin kılavuzluğu ile buraya geldiği zaman, rehber kendisine şöyle der: “Buna çerağ derler. Bu çerağ, nur-ı Muhammed Ali’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 gülbangı”, “çerağ hakkı”, “çerağ kürsüsü”, “çerağ makamı”, “çerağ tahtı”, “çerağ töreni”, “çerağ uyandırma”, “çerağ uyarma”, “çerağcı”, “çerağ-1 Alî”, “çerağ-1 dâim”, “çerağ-1 dil”, “çerağ dinlendirme”, “çerağ-1 mürde”, “çerağı sırlama”, “çerağı 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-1 hükemâ **çeşm-i çerâg-1 şu'arâ**

(Hayâlî Bey Divanı, G. 10/7).

Çeşm ü **çerâg-1 merdüm-i sâhib-nazar** yiter
Câm-1 şarâb-1 nâb ki Cem yâdigâridur

(Bâkî Divanı, G. 99/6).

Benüm fûrûg-1 kamerden ferâgatüm var kim
Çerâg-1 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-1 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
Önünce peyk-i hidâyet **delîl ü rehber** ola
Yanunca Hızr ‘aleyhi’s-selâm yoldaşun

(Bâkî Divanı, Kt. 1/4).

Tasavvufta mürşid, yol gösterici ve rehber anlamlarına gelen (Pala, 2010: 100). çerağ, Alevî ve Bektaşî inancında da kutsaldır. Bu kutsallık “Biz seni Allah yoluna ışıık 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. Alî’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:

Dağlardan tekye-gâh-ı ‘aşkda yakdun **çerâğ**

Gün gibi ‘âşıklar rûşen-i delîl olan dede

(Yetîmî Divanı, G. 177/2).

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 **çerâg-ı şer'**üni 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 gelürsün '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 manevîyatıyla başbaşa kalmak maksadıyla şeyhinin izni doğrultusunda dünya nimetlerinden el çekip kendisini ibadete adanması biçiminde gerçekleşen, 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 rüyaları dinler. Çilesini tamamlayan derviş yıkanır, üzerini değiştir 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”, “çileşiken”, “çileye girme”, “çile kırmak”, “çilesi dolmak” ve “çileye soyunmak” gibi kelimeler de kullanılmaktadır.

Klâsik Türk şiirinde sevgili çilesizdir. Çile çekmek, âşğın hasletlerinden biridir. Arpaemînî-zâde Sâmî (ö. 1734), 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 zâhiden uzlet hayatı yaşamasını, onun meykedede zevk ve sefayı nerden bileceğini söyler:

Tîr-veş togrılık itsek yine itmez ragbet

Çillesüzdür o kaşı yay ile olmaz ülfet

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

Bu zikr ü fikr-i cefâdan bu **çille**-i gamdan

Murâd o şüh ile bir kerre halvet itmekdür

(Haşmet Divanı, G. 78/4).

Zâhid yûri 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 eriştireceğine 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 tekmîl-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 edebiyatında 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 erkânı", "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 ışiginde *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 **dâr**dur eglencemüz

(Misâlî Divanı, G. 233/7).

Kimisi bulmuş murâdın gayr-ı maksûd istemez
Kimisi sırr-ı *ene 'l-Hakk* söyleyüp **ber-dâr** imiş

(Virânî Divanı, G. 73/11).

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

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

Tarikat pirlерinin 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”, “çilehâne” 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:

Hânkâh-1 ‘aşkunun mihmânlarıdır cân u dil
Tekyedür hâlî degül evbâşdan kallâşdan
(Bâkî Divanı, G. 376/4).

Her kaçan varsan safâ geldün dinür her gûşeden
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 eşîğidir. Dergaha kul olmakla bir şeyhe bağlanmak kastedilmektedir. Misâlî (ö. 1541)'nin bir gazelinde Fazlullâh'ın dergahına kul olunursa iki âlemde de sultân 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-kâh**ı yed-i kudretle
Muhakkak cilve-gâh ol şâfi’-i hayrû’l-verâ geldi

(Behrî Divanı, K. 23/4).

Dervîş, Vefî, 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 nefsini 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 dervîşlik, Alevîlik ve Bektaşîliğin en zor ve uzun süreli olan kademesidir. Tâlîp özel bir erkan ile dervîşliğe yükselir ve bu erkana “dervîşlik erkânı” adı verilir. Dervîşin 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 belirttiikten 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 **dervîş**ler
(Nesîmî Divanı, G. 158/6).

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

Maksûdı ‘âriflerün hikmet-i Yezdân olur
Matlabı **dervîş**lerün meslek-i îmân olur
(Hâşim Baba Divanı, G. 40/1).

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**lerdeniz
(Selâmî Divanı, G. 79/2).

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 güyâ 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 serende 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 Bektaşîlikle 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 sânîsi bâg-ı 'adle semer
Serv-i bustân-ı şer' ya'nî '**Ömer**

Hem üçüncüsü 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, 60-63).

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

şiiirlerinde dört halifenin adları zikredilmiştir. Arşî (ö. 1620), Divan'ında yer verdiği bir müseddesinde dört halifenin isimlerini sıralar ve onları sevmeyenleri Râfizî 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 Râfizî derlerse bunun iftira olduğunu belirtir:

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

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

Bunlara nâ-hak diyenlerdür cihânun mühmili

Tîre-bâtındur olar gönlinde yok nûr-ı celî

Râfizîdür 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).

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

Râfizî 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 dalgıçı olur ve hakikat incisini bulur” (Korkmaz, 2013: 101). Alevîlik ve Bektaşîlikte 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 edinip 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 üzere 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 râhı şübhesiz

(Vîrânî Divanı, G. 83/2).

Düldül, Ofayr

Hz. Muhammed’e Mısır meliki Mukavkis tarafından hediye edilen beyaz/boz bir katır olup bu vasıtaıyla Hz. Alî’ye verilen ve halk arasında efsanevî kabul edilen bir atır (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 püyum 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'le 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 bâtn 'Alî
(Misâlî Divanı, Mur. 15/2).

Bir dem içre irgürür 'âşıkları maksûdına
Cünbüş-i bâd-ı sabâ **Düldül**'dedür Aşkar'da yok

(Cesârî Divanı, G. 484/3).

Düşkün, Merdûd, Üftâde

Düşkün terimi/kavramı Alevî ve Bektaşî literatüründe tarikatın 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 erkani”, “düşkün kaldırma kurbanı”, “düşkün ocağı”, “düşkünlük erkani”, “düşkünlük meydanı” gibi terimlere/kavramlara da yer verilmiştir.

Alevî ve Bektaşî kültüründe hırsızlık, kavga, zina, katletme gibi toplum tarafından desteklenmeyen davranışlar düşkünlüğe sebep olur. Düşkün sayılan kimseler kendisini affettirmede 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 uygulanmasını düzenlemektir (Gökbel, 2019: 245).

Klâsik Türk şiirinde âşığın sevgilinin karşısındaki konumu günümüz Alevî ve Bektaşî kültüründe merdûd olarak da nitelendirilen düşkünlükle benzerlik arz etmektedir. Âşıklar, sevgiliyi mürşid, kendilerini ise mürid olarak değerlendirirler ve mürşidine 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’atdûr

Egerçi kim beni **düşkün** sanup üftâdedür dirler
(Bâkî Divanı, G. 185/4).

‘**Âşık-ı üftâde**den ‘âr itme kim derd ü gamun
Anı bir şekl itdi ki görsen 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 nasihatlarla 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 nâsıh
(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 terkibi 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 rastlanılmaktadır:

“Hz. Peygamber Ümmü Seleme’nin evinde iken, “Ey Ehl-i beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister” (Ahzâb, 33) meâlindeki âyet nâzil olmuş, bunun üzerine 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 birliktesin” 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 eylemekten bahseder ve onlara karşı duyulan sevginin de kişiyi dergaha yaklaştıracağını 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 uğramamış, Alevî ve Hurûfî etkilerin Bektaşîliğe yerleşmesiyle birlikte “âl-i Alî”, “âl-i evlâd-ı Alî”, “âl-i Haydar” gibi terkiplerle şiirlerde yer edinmiştir:

Tevellâ kılmışum **âl-i ‘Alî’**ye
Hüsn-i hulk-ı Rızâ’ dandur ümîdüm
(Virânî Divanı, G. 239/3).

Âl-i evlâd-ı ‘Alî’nün kulıyam kurbânyam
Kavm-i bed-baht Yezîd’ün bir ülü’l-le’ânıyam
(Hâşim Baba Divanı, G. 115/1).

Ehl-i beyt terimi/kavramı zamanla Hurûfiliğin etkisiyle birlikte 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 i’tibâr-ı nâ-sezâyuz
Pâk oldı derûnumuz hiyelden
İç câmımızı hayât 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 velîk 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 kıblegâhı Hak cemâlündür senün
Ey kaşun mihrâbına baş egmeyen şeytânmiş

(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'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).

Anun içündür ki **Ene'l-Hak** didüğüm
Bilen Hak'dur iden Hak'dur nidâ
(Vahdetî Divanı, G. 4/5).

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 düşünülmekte 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 edebiyatında sıklıkla kullanılır. Ancak, sahih hadis kitaplarında böyle bir söze rastlanılmamaktadır (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 şehir**üm men dimişdür anla ey 'ârif
'**Ali**'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** **'ilmem men 'alâ bâbühâ**

(Misâlî Divanı, K. 2/14).

‘**Alî** benven didi **Ahmed** ki ‘**ilmin şehridir** ol şâh

‘**Alî** bâbıdurur ‘**ilmin ‘Alî**’den feth olur Kur’ân

(Virânî 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 erenler”, “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 rastlanılmaktadır.

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 ‘âbîdün

Olinca 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 cân 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

(Azbî 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 sırla ilgili menkıbeler anlatılır. Menkıbeye göre Hz. Muhammed bir gün Hz. Alî’ye bazı ilahî 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).

Hattın evsâfını bir vech ile tahrîr idemem

Dehenin **sırrını** bir nev ile takrîr idemem

(Nefî 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 dîninde her ne müşkil var ise
K'on sekiz bin 'âlemün **esrâr**ınun burhânıyuz
(Misâlî Divanı, G. 209/3).

Leyse fi'd-dârı eğer fehm eyledünse dervîş ol
Sâlik-i esrâra olmaz pîre hizmetden güzel
(Azbi Divanı, G. 160/2).

Esrâr-ı tahkîki sakın nâ-dâna ifşâ eyleme
Zîrâ ki nâ-dânun işi gamz itmedür gammâz olur
(Arşî Divanı, G. 79/2).

İki demle geldim ammâ bir dem oldum yâr ile
Lahmike esrârımı gördük bu gün dildâr ile
Gülşen-i râzında gonce açmamışdı hâr ile
N'eyleyim ki bülbülüm düşdüm güle âh u 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 manada ise kendisinde varlık görmeyip her bakımdan Allah'a muhtaç olduğunu bilme, varlığından sıyrılıp dünyaya ait her şeyden kurtulma ve fenâfillâha erişme hâlidir (Ayverdi, 2005: 916). Kişi fakr mertebesiyle fenâfillâh makamına ulaşır ve sûfinin de istediği budur. Sûfiler, fakirlikle gelen yoksulluğun kişinin övüncü olduğunu iddia ederler. Genellikle “fakr u fenâ”, “libâs-ı fakr” terkihiyle ya da “*el-fakru fahri*” hadisiyle birlikte kullanılır.

Klâsik Türk edebiyatında, gönlün fakr u fena istemesi, dünya nimetlerinden kurtulması işlenen konular arasındadır. Âşık Çelebi (ö. 1572) kendi fakrını, altın ve gümüş kalemin karşısında kamıştan yapılmış neyin itibarına benzetir:

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 fahri* hadisiyle ele alırlar ve dünya nimetlerinden kurtulmayı dilerler. Çünkü fakr, Allah'ın varlığı karşısında yokluğu/yoksulluğu benimsemektir:

Eyle yâ Rabb 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 Rabb ol oldu anuñün didi *el-fakru fahr*¹⁵

(Misâli Divanı, K. 5/2).

Hırka-pûşam egnüme giydüm ‘abâ-yı şâlı ben
*Fakru fahr*am ragbetüm yok atlas zîbâya hîç

(Kadîmi Divanı, G. 34/3).

Sülûk ehline besdür fahr iderse *fakru fahr* ile

Melâmet tâcını bir sırr kılıp bu câm-ı Cem’den geç

(Selâmî Divanı, G. 28/3).

Ferrâş, Cârıcı, 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 süpürelere 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 saçı, âşğın âhı ve gözüne teşbih yapılarak kullanılır (Pala, 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

¹⁵ Yoksulluk benim övüncümdür.

Her dem âb-efşânluğı sakkâya **ferrâş** andırur

(Ahmed Paşa Divanı, G. 82/1).

Âhum ile eşigin pâk itmege komış beni

Bâd-ı subhı 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 meydanı 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 makarî 'arş-ı berîne hem-ser

Rûh-ı kudsîdür olan eşigi **ferrâşları**

(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. Sûfilerin 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-yakinde irem dersen bu esrârı
Görüp **hakke’l-yakîn** ol gel çü imân 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 müezzîn 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 nehrine 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 rastlanılır. 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 zikriyle 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 zülfine dildâr dil düzdin n'ola

Âhir asılmak anun **Mansûr-veş** mi'râcîdur

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1892/4).

Helâk olmuşdurur el uzadanlar mâr-ı zülfine

Niçe **Mansûr** asılmışdur sebebsüz dâr-ı zülfine

Miyân-beste niçe zühd ehli var zünnâr-ı zülfine

Kayurmaz ey gönül bend oldun ise târ-ı zülfine

Sıruk diller hezârân bağlıdur 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 sûfî 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
(Nesîmî Divanı, G. 285/4).

Dil-i Mansûr’da Hak’dur ki Ene’l-Hak söyler
Velî idrâk idemez sûfî-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
Giymişüz fahr-ı fenâ hâlimüze yâr olmuşuz
Hamdüli’llâh bende-i evlâd-ı Haydâr olmuşuz
(Virânî Divanı, Mur. 87/2).

Hâricî, Havâric

Hâricî kelimesi, çıkmak, çıkarmak, birini öldürmek için ortaya çıkmak, borcunu ödemek, ilimde mütehassıs olmak, isyan etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Demircan, 2015: 29). Siffin 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).

Bektaşîlikte 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 ilahî 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 hakîkatün
Dîv ü 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 cumhûrınun sa'y ile ikdâmına yuf

(Arşî Divanı, G. 150/3).

Helâl ve Harâm

Sözlükte “masdar olarak mübah, câiz ve serbest olmak, ruhsat vermek, haremden 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 hüsnünle 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 cisini şânına o şâhun bâkîdür rahmet
Bu dem vakt-i ganîmetdür bişer her yirde 'aşûredür

Vücûdun çâk çâk olsun gözün kan döksün ey abdâl
Libâs-ı ‘ârîyyetdür câna cismün terki rnezkûrdur
Bu mâtemde döğün 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

‘Iyş 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. Alî’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 dilinde *lâ fetâ illâ ‘Alî*
(Virânî Divanı, Mur. 85/5).

Tırâz-ı minber-i ‘izz-i hilâfet hâdî-i millet
‘Ulüvv-i şâni izhâr **Hel etâ** Hak’dan bir âyetdür
(Mustafâ Refik 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 sultân”, “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)’nin bir şiirinde ise derviş kişinin bir hırka ve bir lokma yiyeceklerle 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 abdalam 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 şiirinde 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 sûfi bakmaz içini arıt

Gir âlem-i tevhîde çık **hırka** hicâbından

(Nesîmî Divanı, G. 321/9).

İbtizâli ne belâ mansıb-ı dehr-i dûnun

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).

Hz. Alî, Esedu’llâh, Haydar-ı kerrâr, Şâh-ı Merdân, Murtazâ, Şîr-i Yezdân

Hz. 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 savaştığı 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
Înâyet 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' Düldül'dür bana
(Bâkî Divanı, G. 12/5).

Alevî ve Bektaşî şairler şiirlerinde Hz. Alî'nin kahramanlıklarının yanı sıra özellikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in babası olması hasebiyle metinlerde sıklıkla zikretmişlerdir. Şairler kendilerini Hz. Alî'nin sâdık kölesi Kamber'in yerine koymuşlar ve Hz. Alî'yi kendilerine bir yol gösterici olarak seçmişlerdir:

Kamberündür 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
Pîş-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
'İlme 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 Şiî inancına mensup kişilerce farklı yorumlanmış ve Hız. Alî'nin imametinin meşrulaştırılmasına zemin hazırlanmıştır. Hız. Alî'ye olan bu bağılılık tarihî süreç içerisinde Şiîliğin Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye-İsnâaşeriyye, İsmâiliyye, Sebeiiyye ve Gâliyye gibi çeşitli kollara ayrılmasını sağlamıştır (Öz, 2010: 111-114). Şiîliğin 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 bâtn u zâhir
'Alî'dür dîn ile îmân 'Alî'dür nûr-ı dırahşân
'Alî'dür hükm iden kevne 'Alî'dür Allâhu ekber
'Alî'dür vahy-i resûl 'Alî'dür rahmet-i Rahmân

'Alî'dür sâhib-i Kevser 'Alî'dür fâtilh-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 Misâlî kıblegâh u secdegâhum Şâh'dur
Kim Hakikat-i Ka'be oldur vechi vechu'llâhdur
Evliyâdandur şu kim bu nükteden âgâhdur
Evvel ü âhir 'Alî'dür zâhir ü bâtn 'Alî

(Misâlî Divanı, Mur. 15/11).

Hız. Hasan, Őepper, Őibr ve Hız. Hüseýin, Őübeyr, Őeppîr

Hız. Hasan, Hız. Muhammed'in torunu, Hız. Alî ile Hız. Fâtımâ'nın en büyük oğludur. Hicretin 3. Yılında Medîne'de doğmuştur. Hasan adını Hız. Muhammed vermiştir. Lakabı "Müctebâ"dır. Hız. Muhammed'e benzediği için kaynaklarda Hız. Ebû Bekir'in onu "Ey nebîye benzeyen, Alî'ye benzemeyen" diye sevdiği ve "Hız. Alî'nin de buna tebessüm ettiği" belirtilir (Fığlalı, 1997: 282). On iki imamdan ikincisi olup, Hız. Muhammed tarafından cennet gençlerinin seyyidi unvanı verilmiştir. Muâviye kendisinden sonra Hız. Hasan'ı halife yapacağını duyurunca, Muâviye'nin oğlu Yezîd Őam'dan Medîne'ye zehir göndermiş ve Hız. Hasan'ın eŐini kandırarak Hız. Hasan'ı zehirletmiştir (Zavotçu, 2006: 213). Çocuklarına ve soyuna "Şerîf" denilir.

Hız. Hüseýin ise Hız. Hasan'ın küçük kardeŐidir. Hicretin 4. yılında Medîne'de doğmuştur. Kerbelâ Őehidi olması dolayısıyla "Őehid" lakabıyla bililir. Hız. Hüseýin de ağabeyi Hasan gibi ilk iki halife döneminde cereyan eden önemli olaylarda fiilen yer almamıştır. Babasının halifeliği sırasında Hız. Hüseýin Kûfe'ye giderek onun bütün seferlerine katılmış; Őehadetinden sonra da yine onun vasiyetine uyarak ağabeyine itaat etmiştir. Rey valiliğine getirilen Ömer b. Sa'd b. Ebû Vakkâs ile yaptığı savaŐta Sinân b. Enes en-Nehâi tarafından öldürülmüŐtür (Fığlalı, 1998: 518; Zavotçu, 2006: 234).

Hız. Hasan için "Őepper", "Őibr", Hız. Hüseýin için ise "Őeppîr" ve "Őübeyr" isimleri de sıklıkla kullanılır. Hız. Hasan ve Hız. Hüseýin'e Süryanice olan bu isimleri Hız. Muhammed vermiştir (Gökbel, 2019: 830). Hız. Mûsâ'nın kardeŐi Hız. Hârûn'un çocuklarından birisinin adı Őibr, diğerisi ise Őibbîr'dir (Kaleli, 1996: 238; Sarı, 2016: 157). Hız. Hârûn'un Hız. Mûsâ'ya yardımcı tayin edildiği Kur'an'da açıkça belirtilmektedir (Furkân, 35; Tâhâ, 29-32; Kasâs, 34; Őuarâ, 13; Mü'minûn, 45; Meryem, 53; Yûnus, 75; A'râf, 142;). Hız. Muhammed'in Gadîr-i Hûm'da Hız. Alî'yi iŐaret ettiği ve "Sekaleyn hadisi" olarak da bilinen "Size paha biçilmez iki Őey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve ehl-i beytimi. Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz" sözlerinden sonra Hız. Alî'yi sađ tarafına alıp, elini tutup kaldırarak Őöyle demiŐtir: "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 çabasıdır.

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 bâg 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 mahfûz-ı '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).

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).

Hızır

Kur'an'da Hz. Mûsâ döneminde yaşadığı, Allah tarafından kendisine ilahî 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 zulumât 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 terimlendendir/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 bazılarında ise âşık âb-ı hayâtı sevgilinin dudaklarında arayan Hızır’a benzetilir. Sevgilinin bulunduğu yer zulumât ülkesi iken onun dudakları ise âb-ı hayâtın kaynağıdır. Sevgilinin ayva tüylerinin de Hızır’a benzetilmesi sıklıkla rastlanılan benzetmelerdendir. Hatta sevgilinin ayva tüyleri için “Hızır-hat” tabiri de kullanılır:

Kaldı zulmetde saçun hattun kenâr itdi lîk
Çekdi İskender emek **Hızır**’a nasîb oldu 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 dünyâyâ ‘ukbâyâ
(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 irgüren 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 fırkadur 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).

Hızır İlyâs

Hızır 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). Hızır İlyâs'la ilgili anlatılar genellikle 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 eylesen eger dîde vü dil milketine
Kuruda yaşda sana yâr ola Hızır u **İlyâs**

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 2763/2).

Sirişkümle ten-i hâküme ‘aşkunda zarâr gelmez

Mahabbet Hızr 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 tâlip 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:

Hızr 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 Hızr 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 zühd yolunu seçmiş, zâhid, sûfî ve muhaddis olup tanınmış velilerdendir. Zühd yoluna girmeden önce birçok hizmetçisi bulunan zengin ve itibarlı bir ailenin çocuğu olduğu belirtilir (Öngören, 2000a: 293). İbrâhîm b. Edhem’in zühd 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 zühd 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 vazgeçişî üzerinde sıklıkla durulur. İbrâhîm b. Edhem'in yaptıkları tasavvuf yoluna giren müridin yapması gerekenlerle 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 fahri*" 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 fahrîden* odur 'âlemde burhânım

(İrşâdî Divanı, G. 53/2).

İkrâr, Görgü, Nasîb

Sözlükte gizlemeyip, açıklamak olan terim/kavram, tasavvufta 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 terimlerden/kavramlardandır. İkrar vermek, başka bir ifade ile nasîp almak “meczâî anlamda farklı bir anne-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**ımı 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 itdüğü **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 elestdendür Hudâ'ya 'ahdümüz peymânumuz

(Cesârî Divanı, G. 364/5).

Tâ elestden bahş olunmış 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. Alî'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 ilahî 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 öğüdünü 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 süvâr

(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), ismi-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
Hızır 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 'ilmidür 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 yazımında 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
Anınçün ehline ma'lûm olur hatt-ı *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-ârş*'*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). İslam inancına 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 ilahî aşkın başladığı gönüldür. İlahî aşk gönülde tecellî ettiği için gönül de bir Ka'be'dir (Pala, 2010: 245).

Klâsik Türk edebiyatında sevgilinin bulunduğu yer Ka'be, yüzü ise âşîğın kıblesi olarak tasavvur edilir. Hatta âşîğın sevgilinin bulunduğu yerde dolaşması da tavafa benzetilir. Sevgilinin kaşı, şekil benzerliği nedeniyle genellikle mihraptır. Tasavvufi terminolojide sevgilinin yüzü Allah'ın tecellî ettiği yerdir. Bu sebeple âşîğın 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 sehlâ 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 "kıblegâh", Hz. Alî ise "secdegâh" 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 îrân 'Alî'nün 'aşkı ile sîne-çâk
Gel Takî ile Nakî'nün sözlerine tut kulak

‘Askerî sâhi-livâdur ana tergîb ile bak
Men aref sırrın bilüp ‘ilm-i ledünden al sebak
Kible-gâhumdur Muhammed **secde-gâh**umdur ‘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 çağrışımında bulunulur:

Âsitânundur bizüm ey dost **beytu’llâh**umuz
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** 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 dostluklarının bir göstergesi olarak çadırlarını birbirlerine iki yay aralığı kadar yakın kururlar. Bu durum onların samimî dostluklarının nişanıdır (Yılmaz, 1992: 52).

Klâsik Türk edebiyatında 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 mahiyyetün 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, kaşını 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 oldı münkir lâyıık-ı kurbân budur
(Nesîmî Divanı, G. 162/4).

Zülfle kaş hurûfun fehmi 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-yı 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, Kün, Kün Fe-kân, Kün Fe-kûn, Emr-i Kün

Allah'ın bir işin olmasını dilediği zaman verdiği “kûn” (ol) emrini ifade eden terim/kavram, özellikle Alevî ve Bektaşî edebiyatında “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 sayısı mekânı oluşturan altı yönü teşkil eder ve “*kün*” emriyle âlemin nasıl yaratıldığını açıklarlar (Aksu, 1998: 409; Usluer, 2009: 237).

Klâsik Türk edebiyatında, genellikle yaratılıştan bahsedilen yerlerde Allah’ın “*kün*” emrine telmihte bulunulmuştur. Nâbî (ö. 1712), aşağıdaki beytinde hem “*kâf u nûn*” hem de “*emr-i kün*” ifadesine birlikte yer verir:

Emr-i *kün*den olmagın sâdır cemî’-i kâ’inât
Kâf u nûnı eylemiş Hak nefis-i 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 nûn*u 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).

Kâf u nûndan açıldı *kün fe-yekûn*
Şakku’l-kamer sırr-ı ‘ale’l-‘arş’istevâ
(Muhyiddîn Abdâl Divanı, G. 2/5).

Sûretün levhinde hatm itdük kelâmu’llâhı biz
Kâf u nûn içre temâm oldı bu gün 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 kimisi 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-süvârı 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 yolundan 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 ikrârın yakîn

Kâfir bî-dîn olur sermed-i 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).

Îmâm Kâzım Rızâ mihrin gönülde itmeyen muhkem

Şehâdet ehlidür sanman cemî' milletde **kâfir**dür

(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 âlâmeti olarak “çâr-darb” 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 ulaşabilmek 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-meşreb olmaya davet ederler:

Zühdi ko gel beri yek-reng olalum **rindâne**

Ber-araf eyleyelüm havf ü recâyı bu gice

(Nef’î Divanı, G. 127/3).

‘Aşk içinde ser verenler vardır serverlik yolun

Bu tırâşî çekmeyen bilmez **Kalenderlik** yolun

(Hayâlî Bey Divanı, G. 15/1).

Gerçi biz **rind** ü **Kalenderlik**le şöhret 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 sıfâtıdur fenâ ile tecrîd
Kalender ol ikilikden mücerred ol kallâş
(Nesîmî Divanı, G. 206/11).

Câme-i ‘âriyyeden bu ten-i hâkîyi soyup
‘Ârdan ‘ârî olup nengle nâmûsı koyup
Baş açuk 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-meşreb**üz
Sanma kim vâbeste-i taklîd ehl-i mezhebüz
(Arşî Divanı, G. 116/1).

El çeküp dünyâ-yı dîn-perverden itdük ictinâb
Sâf-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 savaştan 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 edebiyatında kemer sıklıkla kullanılan terimlerden/kavramlardandır. Genelde, altın, gümüş ve değerli taşları üzerinde 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 vasf-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 Şeppîr iki envâra döndürmüş yüzün
(Misâlî Divanı, G. 479/3).

Gürûh-ı fazl-ı dergâh-ı hakikat 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 edebiyatında 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 “deşt”, “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 vardır
(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 olmuşların dil-teşne bu yolda
Bu deşt-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 Tûr 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 (Gölpınarlı, 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 rastlanılır.

Klâsik Türk şiirinde kırklar, genellikle sıkıntıya düşen halkın yardımına koşan kişiler olarak değerlendirilir. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86) sevgilinin aşağıdaki beytinde kırkların sevgilinin yoldaşı 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. Alî'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 semâyâya 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 gâyib olan pîrlere
Çagırdugum gerçek erler himmet eylen himmet eylen
(Usûlî Divanı, G. 65/6).

Ayrılık olmaz tarîk-ı evliyâda zerrece
Kırkımız birdir bizim hem birimizdir **kırkımız**
(Hilmî Dede Baba 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 tarikata olan bağlılığını ifade biçiminin bir göstergesidir. Alevîler ve Bektaşîler arasında en yaygın olarak yerine getirilen ibadetlerin başında kurban gelir. 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 tığlama”, “kurbancı” 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 gazeline 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
Kaşunun yayına cânum yâ **kurbân** olmasın n'olsun
(Necâtî Bey Divanı, G. 434/1).

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
Sakinirdum ben anı şeytândan îmânım gibi

(Ahmed Paşa Divanı, G. 306/3).

Çün sabâ gül yüzine reyhân saçunı tagıdur
‘Aklımı hayrân ider ey **küfr** ü îmânım meded

(Ahmedî Divanı, G. 119/4).

Bir sânem ‘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

gazeline küfr terimi/kavramı, imanı gizleyen saça 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 gizlidür

(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 **küfrâ**ndur

(Azbî Divanı, G. 111/3).

Küntü Kenzen Mahfiyyen Fe-Halaktü'l-Halka Liya'rifûnî

“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 Refîk (ö. 1900) vahdetin yani Allah'ın sırrının “*küntü kenz*”de gizli olduğunu söyler. Selâmî (ö. 1813) ise “*küntü kenz*”in sırrının gönülle idrâk edilmesini, yaratılışın sebebinin bu sır olduğunu belirtir:

‘Aşk ile mülk-i bekâda şâh olanlar bizlerüz

Küntü kenziin sırrına âgâh olanlar bizlerüz
(Hâmî Divanı, G. 125/1).

Hadîs-i ***küntü kenzi*** oku gör bu sırr-ı tevhîdi
Mahabbet hilkat-ı kevn ü mekâna asl u illetdür
(Mustafâ Refîk Divanı, K. 2/29).

Küntü kenzen sırrın idrâk eyleyüp vicdânla
Bâ'is-i hulkiyyetün fehm eyle insânlık budur
(Selâmî Divanı, G. 57/5).

Lâ Fetâ İllâ Alî Lâ Seyfe İllâ Zü'l-fikâr

Hz. 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, Hz. Muhammed'in Hz. Alî'ye hediye ettiği ve Hz. Alî'nin kahramanca kullanmasıyla ün kazandığı, ucu çatalı, 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). Gölpınarlı ise bu sözün Uhud savaşındaki yararlılığından dolayı Cebrâîl tarafından, Hz. Alî hakkında söylendiğini belirtir (Gölpınarlı, 2004: 201).

Alevî ve Bektaşîlerin manzum ve mensur eserlerinde Hz. Alî'nin kahramanlıkları birçok defa dile getirilmiştir. Alevî ve Bektaşî şairler, bu sözü genellikle murabbaların ya da muhammeslerin tekrarlanan mısralarında kullanırlar. Caferî Baba (ö. ?), "*Lâ fetâ*" remzinin anlamını bilmeyenlerin mümin olmadığını, bu sözü 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

Bunu tekrâr idene irmek belâ mümkün degül

Lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zü’l-fekâr

(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-fekâr

(Azbî Divanı, Mur. 27/3).

Lahmike Lahmî Demmike Demmî Cismüke Cismî Rûhike Rûhî

“Eti benim etim, kanı benim kanım, cismi benim cismim, ruhu benim ruhum”, anlamına gelen söz, bazı Alevîliğe ve Bektaşîliğe mensup şairler/yazarlar tarafından zikredilmektedir. *İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*’nda “Peygamber ile Ali’nin Musâhip Olması” başlığı altında bu sözle ilgili şöyle bir hikâye anlatılmaktadır: “Hz. Muhammed miraçtan döndüğünde sahabelerine olanları anlatacağı sırada Cebrâîl gelir ve Hz. Muhammed’e “Ey Muhammed! Tanrı, Alî’yi vasiyet etmeni buyurdu” der. Hz. Muhammed bu buyruğu üç defa iletmekten kaçınır. Sonunda ise Hz. Muhammed Hz. Alî’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-Alî”, “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 Alî’den ayırır la’net ana
Lahmike lahmî degil 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
Boyn egüp el bağlayup dîvâna geldüm yâ ‘Alî
Kılma red bâb-ı luffından ihsâna geldüm yâ ‘Alî
(Hasan Haydar Divanı, Muh. 216/2).

Len Terânî, Len Terâ, Erînî

Kur’an’da, Hz. Mûsâ’nın Tûr dağında Allah’a, “Rabbim bana görün, sana bakayım” demesi ve Allah’ın da ona “Sen beni asla göremezsın. 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 edebiyatında

sıklıkla kullanılmıştır. Genellikle bu iki terimle/kavramla şairler Allah'ın Tûr dağında 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).

Çekirdi çâk idüp *len terânî* perdesini

Eger kilîm-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 Tûr dağına çıktığını, “*Len terânî*” diyenin ise kendisi olduğunu söyler. Tasavvufî anlatılarda Hz. Hızır ile Hz. Mûsâ arasındaki ilişki müşid ile mürid arasındaki ilişkiye benzetilir ve Hz. Hızır, müşid-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 müjgâni bul

(Misâlî Divanı, G. 332/3).

Hikmet-i nûr-ı tecellî Tûr'a etdi tâli'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 Dedebaba 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 ilahî 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 kalemler meydana geldiğini, İrşâdî (ö. 1880-81) ise levh-i kalem daha var olmadan önce Allah’ın âriflere vuslatın sözünü verdiğini söyler:

‘Aşk düşürdi noktasın **levh-i kalemden** şakk olup

Emr ü ilhâm-ı celîl ‘aşk hatt olan fermân ‘aşk

(Sâcid Divanı, G. 104/5).

İş bu hadîs-i kudsiye 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” kelimelerinden oluşan “levh-i mahfûz” üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satıh (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 edebiyatında hem de Alevî ve Bektaşî edebiyatında 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 nakkâş

Anda hod esrârı kevnin 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 hiç 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 İlâhî'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. 14).

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 kastedildiğini ileri sürmüşlerdir (Noyan, 1999: 306).

Levlâke levlâke lemâ halaktü'l-eflâk hadisine hem klâsik Türk edebiyatında hem de Alevî ve Bektaşî edebiyatında, Hz. Muhammed'i ve Hz. Alî'yi övme ifadesi olarak birçok şiirde yer verilmiştir:

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 Hüseyin Zeyne'l-'abâ Bâkır u Ca'fer

Kâzım'la Rızâ Takî Nakî Mehdî vü 'Asker

(Vîrânî Divanı, Müs. 173/9).

Şânına nâzil olan ***levlâk*** ine cânım fedâ

Yolına abdâl sîne-çâkine cânım fedâ

(Azvî 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 *levlâk* 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 misafîr 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 umûrî Hak'dan bil
Ko şirk-i gayrî ki şirk âdemi ider kâfir
(Âşık Çelebi Divanı, K. 14/240).

Yahyâ kimün ki gönli ide **mâsivâyâ** 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 olma 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
(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 Rabbhû

“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:

Aldın ise pîr-i kâmilden '*aref* dersin eger

Ehl-i tevhîd arasında işte 'irfânlık budur

(Selâmî Divanı, G. 57/4).

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. Bektaşilikte 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 Sultân 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 Sultân'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 edebiyatında mengûş kelimesi yerine “küpe”, “gûşvâr” ve “halka” gibi isimler de kullanılmış olup genellikle inci ve la’lden yapılır. Bâkî (ö. 1600) kulağa takılan mengûşu, gülün üzerindeki çiğ tanesine benzettir. Bu benzerlik hem Şekil itibarıyla hem de jâlenin rengi dolayısıyla’dır. 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 gümüş âyîne mi sînen
Bünâgûşunla **mengûş**un gül ile jâledür gûyâ
(Bâkî Divanı, G. 6/4).

Alevî ve Bektaşî Şiirinde ise mengûş genellikle yukarıda Balım Sultân’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).

Mest olup cân-ı ezelden tar kılduk hûşumuz

Dîdemüz hakkı görüp hakkı işidür gûşumuz
Gûşumuzda cümle ‘âlem halka-i **mengûş**umuz
Biz gurûh-ı sultân-ı dehrüz zümre-i Bektaşîyüz
Lâ-mekân iklimine ‘azm idenün yoldaşiyuz
(Selâmî Divanı, Muh. 3/4).

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 ıstılahında, “meydan açmak”, “meydan çerağı”, “meydan eri”, “meydan eşiğı”, “meydan görmek”, “meydan ocağı”, “meydan odası”, “meydan rehberi”, “meydan hayırlısı”, “meydan sırrı”, “meydan taşı”, “meydan-ı muhabbet”, “meydana çıkmak”, “meydana niyâz etmek”, “meydancı”, “meydancı baba”, “meydancı postu”, “meydandan geçmek” gibi terimlere/kavramlara sıklıkla rastlanılır.

Alevîlik ve Bektaşîlikte meydan, “bir ibadet yeri olarak câminin yerini tutar. Ancak, câmide şeriat, meydanda marifet; câmide kible, meydanda karşılıklı kible 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 meydana bir savaş alanı olarak düşünür ve sevgiliye yakın 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
Kulagınca 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 sıklıkla rastlanılır. 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 meydana, 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
(Virânî Divanı, G. 17/4).

Mi’râc, Şeb-i Mi’râc, Leyletü’l-Mi’râc, Leyle-i İsrâ

Hiz. Muhammed’in Hicret’ten, yaklaşık bir buçuk yıl önce Mekke’den alınarak Mescid-i Aksâ’ya götürülmesi ve oradan ilahî âlemlere doğru seyahat ettirilerek kendisine geçmiş ve geleceğe ilişkin bazı bilgilerin verilmesi hadisesidir. Miraç olayı tasavvufî manada iki aşamada gerçekleşmiştir. Birinci aşama Hiz. 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 ilahî âlemlere doğru gerçekleştirilen seyahatinden oluşur (Gündüz, 1998: 263).

İsrâ suresinde konu edilen miraca göre, Hiz. Muhammed, Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya götürülmüş, oradan “Burak” ile göğe yükseltilmiş ve melekût âlemine ulaştırılmıştır. Bu yükseliş sırasında Hiz. Muhammed göğün muhtelif katlarında çeşitli hadiselerle karşılaşmış, önceki peygamberlerin ruhaniyetleriyle görüşmüş, cenneti ve cehennemi görmüş ve yine bir anda Mekke’ye dönmüştür (Kaya, 2007: 527).

Klâsik Türk edebiyatında genellikle miraç hadisesiyle ilgili olarak sevgilinin saçının leyletü’l-miraca benzetilmesine sıklıkla rastlanılır. 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 edebiyatında 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 işiginde 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 Hakk mücellâ
O dem mahbûb idi ulyâ sıfat mîm 'aynla bir zât
(Hâşim Baba Divanı, K. 2/3).

Leyletü'l-mi'râc zülfün *kâbe kavseyndür* kaşun
Her kişi kim oldı münkir lâyıık-ı kurbân budur
(Nesîmî Divanı, G. 162/4).

Alevîlik ve Bektaşîliğin yazılı kaynaklarından olan buyruk metinlerinde miraç hadisesiyle ilgili çeşitli hikâyeler anlatılmaktadır. *İmâm Ca'fer Buyruğu*'nda "Kırklar Cemi" başlığı altında şöyle bir hikâyeye yer verilir: "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 Dîdâr’a ‘azm itdi o dem
Karşı geldi virdi arslana yüzüğün lâ-cerem
Geldi kırklar engûrun ezdi vü nûş oldu bu dem
Gördi server Haydar’a arslana sunduğı hâtem
Didi ey esrâr-ı hikmet Şîr-i Hak şâh-ı kerem

Barmagından hâtemin sundı o şâh servere hem
Rûh-ı kudsîler semâ' eyler kamu 'arş üzre cem
Hep münâdîler 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), Bektaşîlikte tarikata yeni giren can için kullanılır (Soyyer, 2019: 307). Muhib terimi/kavramı özellikle Mevlevîler ve Bektaşîler arasında yaygın olup 13. yüzyıldan beri kullanılmaktadır (Gölpınarlı, 2004: 222). Ayrıca Bektaşîlikte ilk derece “âşık”, ikinci derece ise “muhib” olarak isimlendirilir (Hançerlioğlu, 1984: 362). Muhibbin niyeti bir mürşide bağlanmaktadır.

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 dünyâya 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 Bektaşîlikteki mertebelerden “bendelik”, “muhiblik” ve “dervişlik” vasıflarının kendisinde bulunduğunu söyler:

Safâ-meşreb gedâlardan açıl ey tîre dil-i sûfî
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-dârî velâ gayri diyen ‘âşık 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 isimlendirmesi 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 çağrılır. 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 musâhiple 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** dahı 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 anlaşılabileceği 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 oldı 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 mürşide 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” fikriyle 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 nefsini 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 mürşidin müridini çilehâneye kendisinin götürdüğünden ve yine kendisinin çıkardığından bahsedilmişti. Çilehânedeki nefis öldürme işlemi de bir nevî ölmeden 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 *irci*’i 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 Dede Baba Divanı, Muh. 4/1).

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

Mücerred, Ehl-i Tecrîd

Arapça’da tek, yalnız, salt anlamlarına gelen terim/kavram, Bektaşîlikte tarikat ehli arasında evlenmemiş kişiler için kullanılır (Gölpınarlı, 2004: 225). Mücerredlik Balım

Sultân'la birlikte Bektaşîliğe giren ritüellerden biridir (Baha Said, 1927: 328). Mücerred olmak için hiç evlenmemiş olmak gerekir. Mücerred derviş, Pir evindeki Balım Sultân 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 kıyafetle dolaşırlar (Soyyer, 2019: 312). Mücerredlik terimi/kavramı etrafında “mücerredlik ayini”, “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. Îsâ'ya da yer verirler. Ayrıca Hz. Îsâ, 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 mekânı âsmândur ehl-i tecrîdün
(Bâkî Divanı, G. 251/4).

‘Îsâ 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. Îsâ'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 **mücerred**dür biz andan dogmuşuz

Nâ-halef ferzende yüz unutmuşuz âbâmu zı
(Nesîmî Divanı, G. 449/2).

Küntü kenzin mahzeniyem rûh-ı kudsün nutkiyam
Bir **mücerred** rûh-ı pâküm mazhar-ı ‘Îsâ’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 Bektaşîlikte ise ikrardan dönen kimselere de münkir adı verilir (Korkmaz, 1994: 258).

Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden Ahmed Paşa (ö. 1496-97), sürekli sevgilinin yanında bulunan ve âşğın 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
Viridi hâlel bu kâfir câm-ı cihân-nümâyâ”
(Ahmed Paşa Divanı, G. 263/4).

Îlâhî 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' **münkirler** 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 sikkesini 'aşk ile kaş
Ana kurbân olanun yolına bin cân eyle baş
Gün yüzün nice görür şa'sa'alardan huffâş
Nûr-ı Hakk'ı göremezmiş nitekim 'akl-ı ma'âş
Münkirün kalbine yazılmadı mühr-i Bektaş
Sikke-i şâhî lâyük mı olur her kara taş
Münkir olma gözün aç eyleme gaflet ey kardeş
Mazhar-ı nûr-ı Nebî mahzen-i esrâr-ı 'Alî
Pîr-i erkân-ı tarîkat Hacı Bektaş Velî
(Vahdetî Divanı, Tc. 16/4).

Mürîd, Sâlik

Bir mürşide intisap edip tarikata giren kişilere mürîd adı verilir. Mürîd terimi/kavramı iradesini başkasının iradesine bağlayan anlamında da kullanılmaktadır (Hançerlioğlu, 1984: 387). Mürîdler, 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 edebiyatında şairler, sevgililerini mürşid; kendilerini ise onların aşk mürîdi olarak görürler ve dünya nimetlerine önem vermezler. Hatta sevgiliye mürîd olmayanları da merdûd olarak nitelendirirler:

Mürîd-i ‘aşk oldum ben tecerrüd ihtiyâr itdüm
Eger meyl eyler isem bir zen-i dünyâyâ 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 mürîd olmaktan bahsederler ve mürîdin 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. 29/1).

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 terimlerden/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 “mürid” 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, âşığın kendisini ma'şukuna 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 tarikat olsa sâlik dest-i **mürşidden**

Berehmen-hâne-i taklîdde zünnâra yir kalmaz
(Nâbî Divanı, G. 283/4)

‘Âşka kendüyi teslîm eylemek ma’şûkına
Mürşid-i ‘aşkun hemân-dem evvel-i irşâdudur
(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** idin tarîkata gir
Kim ol tarîkat ilen sen içesin âb-ı hayât
(Nesîmî Divanı, G. 20/2).

Varmagıl bir yire gel olmayınca
Sana bir **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”, “nefs-i emmâre”, “nefsi kırma”, “nefs-i levvâme”, “nefs-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 nefsinin görür 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 hîç düşmene fırsat mı virür

(Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, G. 107/6).

Alevî ve Bektaşî şairlerden Yetîmî (ö. 1552) de nefsine uymak niyetinde değildir. Şair nefsini bir ejderhâya benzetir. Bir başka Bektaşî şair Gurbî (ö. 1769-70) nefsini şeytanla bir tutmakta, onun aldatıcılığından 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).

Sakın bu ‘ömr ile varun sana bâkî kalur sanma
Bu şeytân ile **nefsünün** sen igvâsına aldanma
Yog ol var olmak istersen fenânun nârına yanma
Gelen ile gidenden geç Hakk’ı an gayrıyla anma
Bu mülkün hâsılı iy 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). Bektaşîlerde ibadet amaçlı selâmlara da niyâz adı verilir (Soyyer, 2019: 333). Ayrıca, dervişlerin, şeyhlerin birbirlerini ağırlamaları, selâmlamaları anlamında da kullanılır (Gölpınarlı, 2004: 242). Alevî ve Bektaşî yazınında “niyâz akçası”, “niyâz alma”, “niyâz duruşu”, “niyâz etme”, “niyâz penceresi”, “niyâz perdesi”, “niyâz taşı”, “niyâz verme” gibi terimlere/kavramlara da rastlanılmaktadır.

Klâsik Türk şiirinde niyâz ile yakarış kastedilir. Sevgilinin yaptığı naz olarak adlandırılırken, âşğın işi de o naza niyâz etmektir. Bu niyâz, tıpkı kulun Allah'a karşı olan yakarışı gibidir. Şairlerin kendilerini niyâz 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 aglayayım 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 niyâz bir dua biçimi olarak görülür. Bu dua dergahta gönülden yapılan bir yakarıştan ibarettir:

Uş **niyâz** eyler Vîrânî 'ayn-ı cem 'âşıklara
Tâ ideler deminde gülbeng-i du'â abdâllar
(Vîrânî Divanı, G. 110/9).

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 niyâz 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, âşığın nefesi de alevle kaplı bir dumandır. Âşık bu gönül ocağında aşk ateşiyle yanıp kavrulmaktadır:

Şu‘le-i âh ile ‘Atâyî hemân

Bir tutuşmuş **ocak**dur gönlüm

(Nev’îzâde Atâyî Divanı, G. 164/5).

Beyhûde bilme ‘aşk **ocak**ında vücûdunu

Her âteşe yanınca biraz hâr u has gerek

(Şeyhî Divanı, G. 100/2).

Bu gönlüm odli **ocak**lu bir evdür

Anunçün dūd-ı âhum pür-‘alevdür

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1722/1).

Alevî ve Bektaşî şiiirinde ocak terimi/kavramı genellikle Bektaşîlikte “Kahveci postu”nu temsil eden Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî ile birlikte yer alır. Ocakla ilgili bir diğere 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 **ocagun** pîr ü erkân-ı tarîkat Şâzelî
Nice meydâna çıkardı zâhir olup ol velî

Kahve îcâdına 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 **ocagında** dûd-ı âh u kefenim
(Sâcid Divanı, G. 142/5).

Hora geçmez bezm-i ehl-i ‘aşk içinde hâmdur
Döne döne olmayan mihnet **ocagında** 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 fırka **çâr-deh ma'sûm-ı pâk**

Bilmeyenler bunları oldı helâk

(Caferî Baba Divanı, Mes. 83/16).

Terk ü tecrîd-i fenâ iklîminin sultânıyuz

Çâr-deh ma'sûm-ı pâk âl-i 'abâya bendeyüz

(Virânî 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.

Muhyiddîn Abdâl (ö. 1529 ?), on iki imama muhib olanların Havâric zümresine karşı olan mücadelesine değinir. 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:

Ger muhib isen **on iki imâma**

Havârice tîg-i teberrâ tavkı

(Muhyiddîn Abdâl Divanı, G. 16/8).

On iki şem'-i çerâğın menba'ısız menba'ı

Cedd-i pâk-i 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 matlûbıdur şâh-ı **Hüseyin**-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
Şey '**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 bâkiyyât u sâlihât

(Vahdetî Divanı, Msb. 11/5,6).

On Sekiz Bin Âlem

Tasavvufî inanışa göre akl-ı kül, nefis-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 edebiyatında 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 nefesde 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 temâşâsının 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 “kûn” emrine vurgu yapar. On sekiz bin âlemin yaratılma sebebi bu “kûn” emridir:

Kâf ile nûndan yaratdın **on sekiz bin ‘âlemi**
Kudretinden erbâ’ in günde temâm oldu cesed
(Nesîmî Divanı, G. 36/6).

On sekiz bin ‘âlemün seyr ü temâşâsı ile
Gâh râgıb gâh bir mergûb olur dervîşler
(Cesârî Divanı, G. 199/2).

On sekiz bin ‘âlemin mir’âtdur 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 Sultân (Aşçı Baba postu), Balım Sultân (Ekmekçi postu), Kaygusuz Abdal (Nakîb postu), Kanber Ali Sultân (Atacı postu), Sarı İsmail (Meydancı postu), Canbaba Sultân (Türbedar postu), Şahkulu Hacım Sultân (Kilerci postu), Şeyh Hasan Alî Şâzelî (Kahveci postu), Halil İbrâhîm peygamber (Kurbancı postu), Abdal Mûsâ Sultân (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), camı tekbirdir. Şeriatı kıllı tarafını içeri giymek, tarikatı kıllı yüzünü dışarı giymek, marifeti pir korkusu, hakikatı 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 **postına** misk-i Hoten’i
(Emrî Divanı, G. 564/3).

Alevî ve Bektaşî şiirinde post genellikle yukarıda da bahsedildiği gibi makamı çağrıştırır. Şairler, post giymek, posta oturmak, postta olmak gibi terimlere/kavramlara sıklıkla yer verirler. Yetîmî (ö. 1552) post giyenlerin kendisini dost olarak çağırıldıklarını, Kadîmî (ö. 1957) Hızır postunda oturup nasîb aldığını, Azbî (ö. 1747) ise rızâ postunda olmanın dervîşin arzusu olduğunu söyler:

Dost diyü çağırur her **post**-pûş
Buna şâhiddür hurûş-ı çeng ü def’
(Yetîmî 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
(Azbî Divanı, G. 218/3).

Râfizî, 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 Şîî fırkaları ile Şîî unsurları taşıyan bir kısım Bâtînî gruplara Râfizî adı verilmiştir (Gökbel, 2019: 752). Râfizî 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 Râfizîlik ve Bektaşîlik* isimli kitabında, Râfizîlerin İran etkisinden kendilerini kurtaramadıklarını, Râfizîliğin Osmanlı Devleti’ni yıkmak için İran şâhlarının elinde bulunan siyasî 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 Râfizîler”dir (22). Osmanlı Devleti, kendisine karşı yapılan bu siyasî hareketi kırmak için hem Bektaşîleri hem de Râfizîleri sürgün ya da idam cezasıyla cezalandırmıştır.

Klâsik Türk edebiyatında Râfizî kafirle eş değerde kullanılır. Edirneli Nazmî (ö. 1585-86) aşağıdaki beytinde kendisinin Sünnî olduğunu belirttikten sonra Râfizîlerin ve Râfizîler gibi sapkın düşünceler içerisinde olan bir başka zümre Hâricîlerin kafirden daha şiddetli kafir olduklarını söyler:

Nazmî’yem kim şükr Sünnîyem Hanefî mezhebüm

Râfizî vü Hâricî yanumda kâfirden eşed

(Edirneli Nazmî Divanı, G. 1325/6).

Alevî ve Bektaşî şiirinde ise Râfizî zümresi ile ilgili anlam noktasında farklılıklar bulunmaktadır. Arşî (ö. 1620), Râfizîleri dört halifeyi sevmeyenlerden oluşan bir grup olarak görürken Bektaşî bir şair olan Vîrânî (ö. ?), Râfizîliği iyi anlama gelecek biçimde değerlendirir ve kendisine Râfizî diyen kimseler için kıyamete değin hakâret görmemelerini diler. Kadîmî (ö. 1957) ise Vîrânî (ö. ?) ile benzer bir biçimde kendisine Râfizî diyenlerin gerçeği görmediklerini, gerçeğin rahmet-i Rahmân katında belli olacağını söyler:

Her birisi bâl ü per oldı ‘ulûm-ı Ahmed’e
Oldılar sârih kavânîn-i rüsûm-ı Ahmed’e
İz-be-iz anlar kadem basdı kudûm-ı Ahmed’e
Benzedi devr-i kamer içre nücûm-ı Ahmed’e
Râfizî’dür sevmeyen dört yârini peygamberün
Âlini ashâbını ebrârını peygamberün

(Arşî Divanı, Mûs. 1/4).

Cânımızdur hubb-ı Ebû Bekr ü ‘Ömer ‘Osmân ‘Alî
Râfizî dirlerse bi’llâhi’l-‘azîm bühtân bize

(Hâmî Divanı, K. 2/24).

Bana kim ki dir ise **Râfizî**’dür
Hakâret görmeye rûz-ı kıyâmet

(Vîrânî Divanı, G. 353/6).

Halk-ı ‘âlem ko disünler küfre talmış **Râfizî**
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 *fî 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'nîsin

Gözle kim harf-i kelâmu'llâh Kur'ân'ındadır

(Usûlî Divanı, G. 26/4).

Rakki menşûrından izhâr oldı sırr-ı *küntü kenz*

Tûluhu sittûn zirâ'en ol kadd-i bâlâdur

(Misâlî Divanı, G. 185/6).

Buyurdu yüzün hakkında fazl-ı İlâhî

Ve't-Tûru kitâb didi ***fî rakk ile menşûr***

(Virânî Divanı, G. 279/4).

Okundu ***rakki menşûr***un kitâbı rûy-ı vechünden

Temâmet 'alleme'l-esmâ yüzünden hep 'ayân oldı

(Behrî Divanı, G. 43/2).

Rakı menşûrun kitâbı çün cemâлиндür 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

Kur'an'ın özeti olarak kabul edilen Fâtiha suresi için kullanılmakta olup 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 rastlanılmıştır. Nef'î (ö. 1635), Sultân Murad'ın vasıflarını övdüğü mesnevîsinde onun kalemîyle seb'-i mesânî yazılırsa seb'-i mesânînin anlamının yazılan sözleri kıskanacağını söyler:

Bu hatt ile yazılsa 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-mesânî*nin yazılı olduğu levhadır (Gökbel, 2019: 783). Alevî ve Bektaşî şairler *seb'ü'l-mesânî*yi insan yüzü dışında Kur'an'ın başında bulunmasından dolayı tuğraya da benzetirler.

Sende zâhir oldu çün *seb'ü'l-mesânî* sûresi
Her zamân senden tecellî eyler Allâh cezbesi
Kıble-gâh oldu bana dostum cemâlün Ka'besi
Secde-gâhum kaşların mihrâbıdur 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 güvâhıdur
(Vahdetî Divanı, G. 32/1).

Secde, Secde-gâh

Allah'ın büyüklüğü, yüceliği önünde hiçliğini göstermek ve onu ululamak maksadıyla vücudu alın, burun, el ayakları, dizler ve ayak parmakları yere degecek duruma getirme ve bu durumda yere kapanmaya secde etmek denilir (Ayverdi, 2005: 2703). İbadet yeri ise secdegâh adını alır.

Klâsik Türk şiirinde genellikle sevgilinin bulunduğu yer âşığın Ka'be'si, eşiği ise secdegâhı olarak kabul edilir. Âşık sevgilisine olan kulluk görevini ona secde ederek yerine getirir. Sevgilinin dışında da secde ve secdegâh 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 kible 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 secdegâh olarak seçerler. Bektaşî şairlerden Vîrânî (ö. ?), Hz. Alî'yi hem secdegâhı hem de kiblegâhı 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
Kible-gâh u **secde-gâhı** bi'llâhi şüphesiz
(Vîrânî Divanı, G. 83/7).

İderdün Âdem'e **secde** budur Hak kiblemüz dirdün
Ne ma'nîden sezâ oldı bileydün la'nete Şeytân
(Azbî 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 peymânun kulıyuz
Şey'e li'llâh mevâlî-i 'izâmun kulıyuz
Tâc-ı Bektaş çeküp sanma 'avâmun kulıyuz
Mazhar-ı nûr-ı nebî mahzen-i esrâr-ı 'Alî
Pîr-ı 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). Salık 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 ilahî iradenin hâkimiyetine teslim etmesidir. Mutasavvıflar sülûkun biteceğini ancak seyrin devam ettiğini savunurlar ve insanın ölümlerle 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 dirlige yetmiş kamu ehl-i **sülûk**
İşleri mihr-i mahabbet gönli 'arşu'llâhdur

(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 hâle 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 teslîmümüz
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).

Sûfî, Sofî, Zâhid

Sözlükte, tasavvufa inanan, tasavvufu bir hayat görüşü olarak benimseyen tasavvuf ehli derviş kimselere sûfî adı verilmektedir (Ayverdi, 2005: 2852). Zâhid ise zühd kelimesinden gelmekte olup her türlü zevke karşı koyarak kendisini ibadete vermiş kimselere denir (Gökbel, 2019: 933). Tasavvufî manada genellikle olumlu anlamlar yüklenen bu iki terim/kavram, klâsik Türk şiirinde âşîğın “kendisini her fırsatta tenkit eden, ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatlarla âşîğî bunaltan, halkı âşîğın aleyhine

kışkırtarak onun rahatını kaçıran, ancak fırsatını bulunca kendi de nefesine uymayı ihmal etmeyen sözde dindarlar” için kullanılır (Şentürk, 1996: 1).

Klâsik Türk edebiyatında genellikle âşığa öğüt vermesi bağlamında ele alınan zâhid, âşığın artık görmek istemediği kişidir. Çünkü onun gönlünde cennet hevesi vardır bu heves onu riyâyâ sürükleyecektir. Âşıkların gönlünde olan yalnızca sevgilidir. Zâhidler ise görünüşleri itibarıyla dindar görünürler ama 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 gülgün içelüm yoksa Hisâlî
Şerbet didüğün **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).

Hakk-şinâs ol **sûfiyâ** kıl tevbe menhiyâtdan
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”, “halîfe” 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/kavramlardandır.

Bektaşîliğin temeli mürşid-mürîd ilişkisine dayanmakta olup yola giren tâlibin uyması gereken belli kurallar vardır. Tâlib, 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 edebiyatında 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 ulaşılabilceğini belirtir. Bu durum Bektaşîlikte 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 Bektaşîlikte olan tâlibin mürşidi 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 edebiyatında tâlip yukarıda da bahsedildiği gibi genellikle mürşid-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 varlığın terk eyle gir bu 'âleme
Gâfil olma kim bu devrân bildigün devrân degül
(Kadîmî Divanı, G. 85/2).

'Alî'yi kim bilem dersen iriş bir ehl-i 'irfâna
Sakin ey **tâlib**-i vahdet yüzün döndürme rehberden
(Vîrânî Divanı, G. 153/2).

Ey Hakk'un **tâlibi** gezme âvâre
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 aldığını 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 gazâdandır

(Azbî Divanı, K. 6/4).

Tevellâ hem **teberrâdan** haber-dâram 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, ilahî gücün görüldüğü yer anlamında kullanılır.

Tecellî, vahdet-i vücûd felsefesinin bir yansımasıdır. Bazı mutasavvıflar, tenasüh ve hulûl ile tecellîyi birbirinin aynı görmektedirler. Tenasüh inancının devamında ahiret hayatının inkarı ve öteki dünya ile ilgili cennet, cehennem, hesap, mîzan gibi inançların reddi vardır. Bu inançların reddi hususu ise Alevî ve Bektaşî şiiirinde 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 rastlanılmıştır. Genellikle tecellî, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı Tûr dağında 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 Tûr dağında 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 kâkülün
(Âşık Çelebi Divanı, G. 27/3).

Dil-i Şeyhî'ye cilâ viridi **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 Tûr dağında 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 yüceliğini bildikleri zaman bu dünyada kul değil sultân olacaklarını söyler. Hâmî (ö. 1891-92) ise yine Tûr dağında 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 **tecellâs**ından anun cümle şey
(Arşî Divanı, G. 294/3).

Her **tecellî** Hak bilüp bâb-ı tevekkülde olan
Kul iken sultân olur bellerse nefsün âlini
(İrşâdî Divanı, G. 84/6).

Tecellî ideli Tûr-ı dile mihr-i cemâl-i yâr
Gönül levhinde nakış-ı mâsivâdan kalmadı âsâr
(Hâmî Divanı, G. 81/1).

Teslîm Taşı, Teslîm-i tavk, Halka-i teslîm, 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 Allah’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’îzâde 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 şiriinde 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**

Kemerdür 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. Bektaşîlikte 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 edebiyatında tevbe terimi/kavramı genellikle içki, sâkî ve eğlenenin 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 sâkînin 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

Ya ne lâzım eylemek andan bana **tevbe-i 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 kıldıysa 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 edebiyatında 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 itimadının sadece Allah’a olduğunu belirtir:

Gencîne-i kanâ’ate mâlik olup hemân

Açma ‘Atâyî kimseye bâb-ı **tevekkülü**

(Nev’izâde Atâyî Divanı, G. 268/5).

Nân için d n na biz baş egmey z m stagn y z
Biz kan 'at ehli derv ş z **tevekkül** k rumuz
(Beyânî Divanı, G. 336/3).

Baş egmez z ed n ye dünyâ-yı d n için
Allâh'adur **tevekkül** m z i'tim dumuz
(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 lar. Caferî Baba ( . ?), Hz. Hüseyin'e tevekkül edilmesinin nedeni olarak onun Hz. Muhammed'in bağışlayıcılığının taşıyıcısı olduğunu söyler. Arşî ( . 1620), tevekkülün gereklerinden biri olan sabır terimine/kavramına değinir. Azb  ( . 1747) ise dünya üzerinde kiminin bir lokmaya bile göz diktiğini kiminin ise tevekkül kapısında beklediğini, sabrettiğini vurgular:

Gel cân u dilden eyle **tevekkül** Hüseyin'e kim
Andan irişdi cümle nev l-i Muhammed'e
(Caferî Baba Divanı, K. 10/4).

D r-ı vahdetde **tevekkül** kapusın kıldum k ş d
D şed m seccâde-i sabrı bulup kalb-i sel m
(Arşî Divanı, G. 187/3).

Kimi bâb-ı **tevekkül**de kimi lokmaya göz dikmiş
Kiminde meymenet vardur kimisi kibr ile ş mdur
(Azb  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-mürşid” üçlemesi, Nusayrîlikte “ayn-mim-sin” harflerinden hareketle “Muhammed-Alî-Selmân-ı Fârisî”, Bektaşîlikte “Alî-Hasan-Hüseyn” ya da “Muhammed-Alî-Fâtımâ” kastedilmektedir (Gökbel, 2019: 893). Bu üçleme “Allah-Rûhullâh-Sırrullâh”, “Ulûhiyet-Nübüvvet-Velâyet” için de kullanılmaktadır. Ayrıca, Bektaşîlik ve Hristiyanlık arasında ilişki kurmaya çalışan bazı araştırmacıların belirttiği gibi “Eb-Ebû-Rûhu'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.

Çagırırım **Allâh Muhammed ‘Alî** virdüm budur

Ne kadar lâıyk degilsem tâlibiyem şefkatün

(Azbi Divanı, K. 7/38).

Muhammed dîn ‘**Alî** îmân bulardur nûr-ı **Hak** vâhid

Gel anla bunların remzin didüm işit beyânu’llâh

(Virânî 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 edebiyatında 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. Nef'î (ö. 1635), rindlerin gafletten uyanıp kesreti burakıp 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 vahdete” 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 değış
(Nef'î 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. Yetîmî (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 yûri fırsat var iken
(Yetîmî Divanı, G. 153/1).

Vahdetî **vahdet** meyinden mest ü medhûş ol yûri
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 şiirlerinde evrâdla kastedilen genellikle *Lâ-fetâ illâ ‘Alî lâ-seyfe illâ Zü’l-fekâr* 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 müstagrağ 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-fekâr

(Behrî Divanı, Müt. 44/5).

Virid 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-fekâr

Didi peygamber anınçün **virid**dür 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 sayısı ile genellikle dünyayı merkez tanıyan ve etrafında dönen Ay, Utarid, Merrîh, Güneş, Zühre, Müşterî ve Zülâl; Hz. Alî'de bulunduğu inanan yedi üstün sıfat; Gâip 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, mürşid, rehber, iki musâhip ve iki eşlerini belirten yedi erkan; yedi ozan kastedilmektedir (Gökbel, 2019: 917-918).

Alevî ve Bektaşî literatüründe “yedi abdal”, “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 rastlanılmaktadır.

Alevî ve Bektaşî şairlerden Cesârî (ö. 1829), yedilerin Allah’ın dininin yayıcısı 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 Hurûfîlerin yedi hat olarak adlandırdıkları hutût-ı ümmiyyeye işaret eder ve bunun ledün ilmiyle açıklanabileceğini söyler:

Ma’bede geldi **yediler** didiler târîhini
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 meyletmeyip 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
Yolunda 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 manasına gelen “fekâr” kelimelerinden oluşan “zülfikâr” Hz. Alî'nin iki tarafı keskin, ortası yivli kılıcının adıdır ve Hz. Muhammed tarafından Hz. Alî'ye verilmiştir. Kabzasının ucu gümüşten, bağında bir halkası, ortasında da gümüşten bir süs topuzcuğu bulunan zülfikârın Merzûk es-Sakîl adlı bir kılıç ustası tarafından yapıldığı rivayet edilir (Soyyer, 2019: 466). Başka bir rivayet ise bu kılıcın 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 zülfikâra da değinirler. Hatta zülfikârla ilgili olarak *Lâ fetâ illâ Alî 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 Bektaşîlerin zikridir. Ayrıca bu kılıç, düşkünlük erkanında sembolik bir anlama da sahiptir. Alevî dedelerin elinde

tuttukları değneğe de zülfikâr denilir (Noyan, 2003: 159) ve suçluyu cezalandıracak olan kişinin elinde bu değnek vardır (577).

Alevî ve Bektaşî şairlerden Bosnalı Vahdetî (ö. 1598) kendisini Havâric zümresine savaş açıp kanını döken Allah'ın askeri olarak görür. Bunu da Hz. Alî'nin kılıcı zülfikâr ve atı Düldül 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-fekâr**
Durmaz ‘adû eyler firâr bak Haydar-ı Kerrâr’a gel
(Gurbî Divanı, G. 102/3).

Şeh-i Düldül-süvârun **zü'l-fekâr**ın der-miyân itdük
Havâric kanını yire döken merd-i Hudâ’yuz biz
(Vahdetî Divanı, G. 42/5).

Doğrı söz dograr hasûdun bagrını şol ma'nâdan
Münkire oldı Nesîmî'nün kelâmı **zü'l-fekâr**
(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 Bektaşîliğin 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. Bektaşîliğin 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 Bektaşîliğin 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 Bektaşîliğin farklı algılanmasına yol açmıştır. Özellikle de Şîîliğin aşırılığa kaçan kollarından olan Sebeyye ve Gâliyye inancının gereği olan Hz. Alî'nin ilahlaştırılması meselesinin üzerinde durulması gereken konulardan olduğu görülmüştür.

Hız. Alî'ye atfedilen ilahlığın bir benzeri Hurûfiliğin kurucusu Fazlullâh Hurûfî için de söylenmiştir. Şiirlerini Hurûfî etkiyle kaleme alan şairlerin eserlerinde bu durum açıkça görölmektedir. Bu şairler, Hız. Alî'yi ve Fazlullâh'ı genellikle Allah'ın sıfatlarıyla anmayı tercih etmişlerdir.

Tezin 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 görölmüştür. 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 Hurûfîlik öğretileriyle değerlendirdikleri kimilerinin ise eserinde Hurûfîliğe hiç yer vermedikleri görölmüştür. Hatta aynı yüzyılda yaşamış şairlerde de bu duruma rastlanılmıştır.

İncelenen eserlerdeki önemli bulgulardan biri de Bektaşîliğe mensup bazı şairlerin Sünnî inanışa bağlı terimlere/kavramlara şiirlerinde yer verdikleri hakkındadır. Kimi Alevî ve Bektaşî şairler Hız. Alî'yi ilahlaştırıp diğer halifelerin isimlerini eserlerinde zikretmezken kimileri ise halifelerin isimlerini sıralayıp sahip oldukları özellikleri dile getirmişlerdir. Muhtemelen Hız. Alî dışında Hız. Ömer, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Osman'ın isimlerinin eserlerde zikredilmemesinde bazı şairlerin Şiîliğin 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 görölmüştür. Alevî ve Bektaşî kültüründe Hız. Muhammed'in yardımcısı Hız. Alî olarak kabul edilir. Aynı şekilde şairler bilinçli olarak bu benzerliği Hız. Mûsâ'nın Hız. 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. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde Abdal Mûsâ ile Hz. Mûsâ birçok yönden birbirine benzer. İkisi de ateşte yanmaz, ikisinin de ellerinde asası çevrelerinde müridleri vardır. İkisi de Tur dağında bulunurlar ve ikisinin de düşmanı kendilerine inanmayan kimselerdir. Alevî ve Bektaşî yazınındaki bu benzerlik muhtemelen Alevî ve Bektaşî çevreye mensup din ulularına kutsiyet atfetmek amacıyladır. 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 artırılacaktır.

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 Dîvânçesi (İnceleme-Tenkitli 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). "Hurûfilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://İslâmansiklopedisi.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-Tarîkatler*. 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). "Kâzerûniyye". *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 İncelenmesi*. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Altay, Adem (2008). *Hâmî Dîvânı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Altınay, A. Refik (1994). *Onaltıncı Asırda Râfîzîlik ve Bektaşâşîlik* (sad. Mehmet Yaman). İstanbul: Ufuk Matbaası.
- Altınok, B. Yaşa (2012). *Alevîlik Hacı Bektaş Veli-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 Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, Şükrullah: Behcetü't-Tevârîh*. 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://İslâmansiklopedisi.org.tr/kalenderiyye>. Erişim tarihi: 02.04.2019.
- Azamat, Nihat (2001b). “Kâdiriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadiriyye>. Erişim tarihi: 22.02.2019.
- Azamat, Nihat (2004). “Melâmet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.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). “Bektaşîler”. *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. Lütfi (1975). *Kolonizatör Türk Dervîşleri*. 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 Bektaşîlik, Alevîlik 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-Tenkitledi 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 Dîvânı (Karşılaştırmalı Metin)*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Birdoğan, Nejat (1996). *Alevi Kaynakları-1*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Birge, J. Kingsley (1937). *The Bektashi Order Of Dervishes*. London: Luzac Oriental.
- Birge, J. Kingsley (1991). *Bektaşîlik 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.
- Cebecioğlu, 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). *Ahilik Nedir*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Çağrı, 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 Dîvânı (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). *Hâricilerin 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). *Kadîmî Divanı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Derin, F. Çetin; Çabuk, Vâhid (1985). *Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî 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 Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Durbilmez, Bayram (1998). *Muhyiddîn Abdal Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Durbilmez, Bayram (2011). “Batı Trakya Türk Halk Kültüründe Mitolojik Sayılar”. *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*. s. 3 ss. 77-93.
- Durbilmez, Bayram (2017). *Türk Dünyası Kültürü 1*. İstanbul: Ötüken 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). *Peştelî Hisâlî Dîvânı Tahlîli (İnceleme-Metin)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Erdoğan, Kutluay (1993). *Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergin, Muharrem (1980). *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Erman, Arif (2016). *Tanrı Dini Şamanizm*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Erol, Mehmet (2002). *Azbî 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: Musahiplik”. *Turkish Studies*. s. 6 ss. 1087-1110.
- Ersal, Mehmet (2015). *Balkanlarda Alevîlik Bektaşîlik*. Tekirdağ: Çorlu Belediyesi Yayınları.
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevîlik: Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma 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 Bektaşîlik*. 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 Bektaşîlik*. İstanbul: Simurg Yayıncılık.
- Fığlalı, E. Ruhi (1988). “Abdullah b. Sebe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-sebe>. Erişim tarihi: 10.07.2019.

- Fığlalı, E. Ruhi (1996a). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşılık*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Fığlalı, E. Ruhi (1996b). “Gadîr-i Hum”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/gadir-i-hum>. Erişim tarihi: 17.09.2019.
- Fığlalı, E. Ruhi (1997). “Hasan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan>. Erişim tarihi: 12.07.2019.
- Fığlalı, E. Ruhi (1998). “Hüseyin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin#1>. Erişim tarihi: 06.07.2019).
- Fığlalı, E. Ruhi (2001). “İsnâşeriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye#1>. Erişim tarihi: 10.07.2019.
- Goodwin, Goldfrey (2008). *Yeniçeriler* (çev. Derin Türkömer). İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.
- Gökbel, Ahmet (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gökbulut, Süleyman (2009). *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*. 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, Abdülbâkî (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, Zülfî (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: Ötüken Neşriyat.

- Günay, Ünver ve Güngör, Harun (2003). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Günay, Ünver; Ecer, A. Vehbi (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi 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://islamansiklopedisi.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). *Bektaşîlik Tetkikleri* (çev. Râgıp Hulûsî). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Hocaoğlu, Kadriye (2014). *Fennî Divanı (İnceleme-Metin)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- İnalcık, 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; Şıgva, Bülent; Babür, Yusuf (2015). *Vâhidî Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân İnceleme-Tenkitli Metin*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karakaş, Esmâ (2008). *Racûlî, Hayatı, Edebî 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). “Yesevîlik, Melâmetilik, Kalenderîlik, Vefaîlik 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 Kuraltanımaz Kulları-İslâm Dünyasında Dervîş 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). *Dîvân-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 Dîvânı'nın Transkripsiyonlu Metni*. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Kazıcı, Ziya (1998). "Ahîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>. Erişim tarihi: 07.01.2019.
- Kılıç, Filiz; Arslan, Mustafa; Bülbül, Tuncay (2007). *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kılıç, Filiz; Kökel, Coşkun; Bülbül, Tuncay (2008). *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevîlik ve Bektaşîlik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihî 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). "Ekberîyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ekberiyye>. Erişim tarihi: 21.02.2019.
- Kılınc, Abdülhakim (2017). *Fuzûlî'nin Türkçe Divanı Edisyon Kritik ve Konularına Göre Fuzûlî Divanı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kocadağ, Burhan (1998). *Alevi-Bektâşî Tarihi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kolektif (2004). *Sorularla Alevîlik-Bektaşîlik*. Nevşehir: Hacı Bektaş Belediyesi Yayınları.
- Komasyon (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (ed. Zafer Erginli). İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Korkmaz, Esat (1994). *Ansiklopedik Alevîlik Bektaşîlik 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 Velî Üniversitesi. ss. 951-984.
- Köprülü, M. Fuad (1341). "Bektaşîliğin Menşe'leri Küçük Asya'da İslâm Bâtınîliğinin Tekâmül-i Târihîsi 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 (2014). *Mehmet Fuad Köprülü Külliyyatı 1 Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad; Bartold, Wilhelm (2014). *Mehmet Fuad Köprülü Külliyyatı 2 İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Köprülü, Orhan F. (1988). "Abdâl Mûsâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/abdâl-musa>. Erişim Tarihi: 26.03.2018.
- 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; Tatcı, Mustafa (2001). *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Kutlar, F. Sabiha (2004). *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmi-Dîvân*. Ankara: Kalkan Matbaası.
- Kutlu, Sönmez (2006). *Alevilik-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 Uyardılar-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). *Mesihî 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). *Bektaşîlik-Alevîlik Nedir?*. İstanbul: Ant Yayınları ve Can Yayınları.
- Noyan, Bedri (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik. c. I*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (1999). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik II. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Noyan, Bedri (2003). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik VI. Cilt*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (1981). "Kalenderîler ve Bektaşîlik". *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*. ss. 297-308. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Ocak, A. Yaşar (1992). "Bektaşîlik". *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 Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, A. Yaşar (2011). *Babailer İsyânı Alevîliğin 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-Kudsîyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*. 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). *Bektâşîlik Nedir: Bektâşîlik 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). "Râfiziler". *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.
- Özkırımlı, Atilla (1996). *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik-Bektaşılık*. 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). *Yesevîlik Bilgisi*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Öztürk, Mürsel (2006). “Bektaşılık (Behtashism)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. s. 40 ss. 237-251.
- Öztürk, Yılmaz (2006). *17. Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdetî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Pakalın, M. Zeki (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 3 Cilt*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Pala, İskender (1992). “Bezm-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). *Yetimî (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının 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”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s.34, ss.197-231.
- Sağır, H. Burçin (2015). *Virânî Abdâl Dîvânı*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Sarı, İbrahim (2016). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Net Medya Yayıncılık.
- Schimmel, Annemarie (2001). *İslamın Mistik Boyutları* (çev. Ergun Kocabıyık). İstanbul: Kabalcı 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/vefaiyye--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*. Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Şenödeyici, Özer (2015). *Nesîmî ve Hurûfluk 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.
- Tahralı, 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). *Ahmed Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tarlan, A. Nihat (1992). *Necatî Bey 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 Melâmiyye*. 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.
- 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 İlmi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/batin-ilmi>. 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: Kabalcı 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:
Kabalcı 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 Harâbî Divanı (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 Alevîlik*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Yakışır, Akif (2016). *Mehmed Ali hilmi Dedebe’nin Dîvânı*. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.
- Yalçınkaya, M. Akif (2008). *Bandırmalizâde Hâşim Baba Dîvânı (Metin-İnceleme)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Yar, Erkan (2007). *Alevî-Bektaşî Teolojisi*. Elazığ: Öğrenci Kitap Kirtasiye.
- 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 Menkıbeleri 1-2*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Yazıcı, Tahsin (1993). “Cemâleddîn-i Sâvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cemaleddin-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't-Tevârihi'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.diyamet.gov.tr/mushaf>



DİZİN

1	Abdâl Mûsâ kurbanı.....	119
19. Yüzyıl Bektaşî/Hurûfî Şairlerinden	Abdal Mûsâ Sultân.....	277
<i>Sâcid ve Şiirleri</i>	Abdâl Mûsâ'nın asası.....	120
19. Yüzyılda Alman Şarkiyatçıların	abdâl sırrı	115
<i>Bektaşîlik Serüveni (Bektaşîler-</i>	Abdâlân.....	59, 114, 116, 117
<i>Tahtacılar-Kızılbaşlar)</i>	Abdâlân-ı Rûm.....	59, 116, 117
	Abdullah b. Hasan.....	272
A	Abdullah b. Hüseyin	272
abâ.....	Abdullah b. Sa'îd	190
82, 85, 153, 186, 196, 204, 205,	Abdullah b. Sebe.....	81, 313
207, 247, 291	Abdullah Dehlevî.....	53
abâ-pûş	Abdurrahman b. Doğancı.....	102
82, 205	Abdurrezzâk el-Kâşânî.....	51
Abbasi	Abdülhalîl b. Alî	154
108	Abdülkadir Geylânî.....	54
abd.....	âb-1 bekâ.....	120
151, 176	âb-1 câvid.....	120
abdâl.....	âb-1 câvidân.....	120
23, 24, 32, 40, 44, 45, 55, 56,	âb-1 câvidânî.....	120
59, 69, 70, 71, 73, 75, 79, 80, 83, 101,	âb-1 hayât.....	120, 121, 122, 182,
104, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 120,	213, 214, 215, 216, 241, 267	
139, 154, 164, 166, 177, 192, 204, 230,	âb-1 hayvân.....	120, 122, 216
247, 254, 263, 274, 284, 285, 315, 318	âb-1 Hızr	120
abdâl keyfî.....		
115		
Abdâl Kumral.....		
59		
Abdâl Mehmed.....		
59		
Abdâl Mûsâ.....		
23, 24, 55, 56, 59,		
69, 119, 120, 315, 318		
Abdâl Mûsâ cemi		
119		

âb-1 İskender.....	121	Ahmed-i Muhtâr postu.....	252, 277
âb-1 rûh-efzâ	121	Ahmet Yesevî.....	25, 56, 57, 59, 60, 63, 69, 98, 99, 101, 104, 305
âb-1 sermedî.....	121	ak keçe	88, 90
âbid.....	114	Akdeniz	63
Acem	89, 124	Akhan.....	94
adap	26, 31, 51, 184	akl-ı kül	275
Âdemperest	28	Akşemseddîn.....	96
adn.....	160	âl ü evlâd.....	186
Afganistan	98	alem.....	89, 110, 200
Afv	294	âlem.....	82, 83, 87, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 135, 143, 165, 167, 176, 183, 207, 212, 217, 220, 222, 226, 252, 275, 280, 298
Ahı Baba	107	âlem-i berzah.....	128, 129
Ahî.....	51, 75, 107, 108, 109, 110	âlem-i ceberût.....	125, 128
Ahî Evrân	107, 108, 109	âlem-i eşbâh	128
Ahîlik.....	22, 31, 51, 55, 60, 71, 92, 107, 108, 109, 110, 306, 317	âlem-i gayb.....	125, 127
ahiret kardeşliği.....	258	âlem-i lâhût	125, 126, 127, 128
Ahitnâme	33	âlem-i melekût	125, 127, 128
Ahmed b. Baklî el-Yemenî	102	âlem-i misâl.....	128
Ahmed er-Rifâî.....	52	âlem-i nâs	126, 128, 129, 130
Ahmed Paşa.....	139, 154, 160, 169, 179, 196, 197, 203, 206, 228, 236, 237, 238, 252, 253, 263, 275, 295, 323	âlem-i nâsût.....	126, 128, 129, 130
Ahmed Tâlib İrşâdî	23	Alevî.....	V, VI, VII, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 41, 43, 75, 78, 79, 93, 94, 95, 108, 114, 115, 118, 119, 127, 129, 130, 131, 135, 141, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 159, 163, 165, 167, 168, 169,
Ahmedî.....	125, 127, 131, 156, 163, 169, 184, 193, 200, 217, 220, 221, 223, 225, 227, 232, 238, 243, 246, 247, 254, 265, 270, 284, 290, 310		
Ahmed-i Muhtâr.....	123, 124, 125, 213, 252, 277		

170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 277, 278, 280, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 312, 320, 325	267, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 278, 280, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 320
<i>Alevî Bektaşî İnancının Esasları</i>37	<i>Alevî ve Bektaşî edebiyatı</i>23, 30, 114, 173, 190, 208, 226, 242, 245, 247, 249, 289
<i>Alevî Terim ve Deyimleri Sözlüğü</i>37	<i>Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri</i>27, 31, 93, 320
<i>Alevî ve Bektaşî</i>V, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 78, 93, 94, 95, 114, 115, 119, 127, 129, 130, 131, 135, 141, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 159, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266,	<i>Alevî ve Bektaşî Tarih Yazıcıları ve Anadolu Alevilerinin Tarihi (Alevilik- Ali-Kerbela)</i>40
	<i>Alevî-Bektaşî Geleneğinde Düvazimamlar</i>41
	<i>Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı</i>37
	<i>Alevî-Bektaşî Kimliği</i>40, 324
	<i>Alevî-Bektaşî Nefesleri</i>30
	<i>Alevî-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri</i>41
	<i>Alevî-Bektaşîlikte Ölüm Ritüeli</i>41
	<i>Alevîler Bektaşîler Arasında</i>40
	<i>Alevîliğin Doğuşu (Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300- 1501)</i>34, 41
	<i>Alevîlik (Kavramlar ve Ocak Sistemi - Çubuk Havzası Örneği)</i>33, 37
	<i>Alevîlik ve Bektaşîlik</i>23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,

36, 38, 39, 60, 79, 93, 129, 159, 161, 173, 182, 190, 252, 263, 274, 277, 281, 288, 299, 305, 317	âlim50, 105, 134
<i>Alevîlik ve Bektaşîlik Yazıları (Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî).....</i> 39	Allah.....75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 97, 105, 109, 114, 115, 124, 125, 126, 132, 135, 136, 138, 139, 143, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 160, 162, 166, 170, 171, 176, 181, 182, 186, 188, 191, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 207, 208, 210, 211, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 236, 238, 239, 242, 243, 245, 248, 250, 255, 260, 264, 265, 266, 269, 270, 275, 279, 282, 283, 285, 288, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 307
<i>Alevîlik ve Bektaşîlikte Yedi Ulu Ozan</i> 32, 38	Allah adamı 191
<i>Alevîlik-Bektaşîlik Bibliyografyası.....</i> 35	Allah-Muhammed-Alî..... 76, 298, 299
<i>Alevîlik-Bektaşîlik Geleneği ve İslâm...</i> 33, 39	Allah-Rûhullâh-Sırrullâh298
<i>Alevîlik-Hacı Bektaş Velî-Bektaşîlik ...</i> 36	Alparslan 19, 21, 39, 319, 321
Alıncak Kalesi105	Altay.....42, 309
âl-i abâ.....86, 151, 153, 186	Amasya52, 53, 54, 358
âl-i Ahmed.....186	<i>Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevîlik ve Bektaşîlik (Erenler, Evliyalar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihi Süreç).....</i> 33, 317
âl-i Alî186	Anadolu.....V, 18, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 31, 33, 34, 38, 40, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 75, 82, 92, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112,
Ali b. Heytî.....102	
Alî Eftâr b. Muhammed Bâkır273	
Ali el-Kürdî102	
âl-i evlâd.....129, 153, 186	
âl-i evlâd-ı Alî186	
âl-i Haydar.....186, 301	
âl-i Muhammed186	
âl-i Mustafâ186	
âl-i nebî186	
Alî postu277	
âl-i Resûl186	
Alî-i Murtazâ88	

116, 119, 130, 164, 184, 236, 279, 302, 305, 306, 310, 311, 313, 316, 317, 320, 321, 322, 324	ârif.....85, 122, 125, 132, 133, 134, 145, 158, 190, 196, 231, 261, 300
Anadolu Alevîliği.....66, 236	ârifân132
Anadolu Selçuklu Devleti.....18, 50, 51, 53, 107, 109, 111, 112	ârif-i billâh132
ankâ130, 131, 132, 137	ârif-i Rabb132
ankâ-meşreb131	ârif-i Yezdân132
Ankara28, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326	Arnavut73
ankâ-sıfât131, 132	Arpaemînî-zâde Sâmî.....172
ankâ-tabîat131	arş u âlâ135
ankâ-veş131	arş u ferş135, 138, 277
ankâ-yı Magrib130	arş u kürsî.....135, 137, 244, 281
<i>Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü</i>35, 38, 314	arş u mu'allâ.....135
<i>Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü</i>34, 317	arş u zemîn135
Antalya51	arş-ı Rahmân135, 139
araf128	Arşî.....23, 117, 127, 128, 129, 139, 140, 144, 146, 151, 161, 162, 172, 173, 178, 179, 181, 187, 188, 194, 201, 202, 222, 227, 231, 246, 248, 249, 258, 264, 280, 285, 292, 293, 297, 300, 301, 316
Arafat Dağı.....69	asa50, 120
Arap.....18, 47, 125, 216, 225, 233, 245, 264	Ashâb-ı Suffa234
Arapça.....25, 104, 107, 120, 132, 160, 162, 191, 228, 236, 252, 257, 261, 266, 268, 285, 296, 316	âsitân175
aref133, 144, 147, 224, 249, 250, 269	Aşçı Baba postu252, 277
	âşık.....156, 158, 185, 187, 193, 200, 214, 236, 237, 253, 257, 258, 288
	Âşık Çelebi.....185, 195, 200, 212, 214, 248, 249, 263, 292
	Âşıkpaşaoğlu Tarihi.....59, 310

Âşıkpaşazâde.....24, 59, 62, 66, 67,
71, 101, 111
Âşıkpaşazâde Tarihi.....62
aşiret.....34, 50
aşk tekkesi.....117
ata.....49, 93, 271
Atalar kültü.....93
Avrupa.....58, 98
ayak.....89, 116, 118, 127, 145,
173, 231, 248, 283
ayak mühürlemek.....173
Ayakçı postu.....277
Ayakçı Şâh Abdâl Mûsâ Postu.....119
Aydın.....32, 51, 326
âyîne-i câm-ı Cem.....157
âyîn-i cem.....95, 141, 147, 173, 277
âyîn-i ehlullâh.....141
âyîn-i sükvârî.....141
ayn-ı cem.....141, 142, 270
ayn-ı hayât.....121
Aynî.....156, 159, 319
ayn-mim-sin.....298
Azbi.....23, 45, 88, 116, 118, 119,
124, 127, 142, 150, 157, 162, 171, 181,
192, 194, 203, 204, 239, 241, 247, 253,
258, 267, 278, 283, 284, 291, 294, 297,
298, 302, 313
Azerbaycan.....53, 65, 315

azze ve celle.....105, 134

B

baba.....19, 49, 85, 95, 109, 111,
173, 218, 252, 277, 288, 302
Baba İlyâs.....54, 59, 103, 104, 111, 113
Baba İlyâs-ı Horasanî.....111
Baba İshâk.....111
Baba Resûl.....31, 101, 111
Baba Sefer Şâh-ı Sâsânî.....89
Babagân.....60, 73, 74, 258, 288
Babagân Bektaşîler.....73, 74
Babaî.....22, 31, 55, 60, 61, 71, 92,
98, 102, 104, 111, 306
Bâbâî-Bâtînî.....61
Babaîler.....28, 31, 50, 103, 108,
111, 320
*Babaîler İsyanı (Alevîliğin Tarihsel
Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm,
Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)*
.....31
Baba-Oğul-Kutsal Ruh.....76
Babil.....316
bacı.....258
Bâciyân-ı Rûm.....70
bâde.....86, 144, 145, 146, 147,
148, 157, 219, 235, 287
bâde-fürûş.....145
bâde-i âl.....145

bâde-i çûn-nâr.....	145	Bâtın İlmi	220, 324
bâde-i elest	145	Bayramîlik.....	49, 51, 57
bâde-i engûr.....	235	Bedir savaşı.....	240
bâde-i gül-fâm	145	Bedrî.....	83
bâde-i gülgûn.....	145, 287	behişt.....	160
bâde-i gül-reng	145	Behiştî	158, 166, 167
bâde-i hamrâ.....	145	Behrâm.....	196, 197
bâde-i Kevser	145, 148	Behrî.....	23, 47, 123, 124, 150, 151, 155, 164, 176, 197, 198, 205, 214, 215, 222, 226, 233, 237, 256, 257, 282, 300, 301, 323
bâde-i la'l	145	bekâ.....	118, 120, 135, 150, 151
bâde-i nâb	145	bekâ şarâbı	121
bâde-nûş	145	bekâbillâh.....	150
Bağdat	54, 108, 233	bekçi.....	154, 155
Bâkır.....	72, 75, 240, 247, 273, 274, 291	bekçilik.....	142, 154
Bâkî.....	151, 152, 157, 158, 160, 169, 170, 175, 177, 183, 185, 209, 217, 219, 223, 232, 244, 251, 252, 253, 259, 262, 265, 278, 288, 289, 294, 296, 297, 299	Bektaşî.....	V, VI, VII, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 51, 55, 56, 60, 63, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,
Bakü	315		
Balıkesir	46, 47, 52		
Balım Sultân.....	21, 28, 29, 34, 55, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 83, 119, 250, 251, 262, 277		
Balım taşı	293		
Balkanlar	51, 52, 53, 55		
<i>Balkanlarda Alevilik-Bektaşilik</i>	33		
baş okutma	218		
bâtın.....	86, 124, 148, 149, 183, 195, 210, 220, 229, 324		

176, 177, 178, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 320, 325, 358	146, 155, 170, 186, 191, 218, 236, 257, 279, 302, 306, 310
<i>Bektaşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar</i>40	<i>Bektaşîler II Ahîler, Babailer-Türk Dili Hakkında İlk Resmî Emir, Suluca Karahöyük, Hacı Bektaş ve Kadıncık Ana, İlk Nasipler Bal ve Yoğurt, Dört Kapı ve Erkânı, Fütüvvet Erkânı</i> 28
<i>Bektaşî Gülleri</i>30	<i>Bektaşîlerin Serencamı</i>39
<i>Bektaşî İkrar Ayini</i>39	<i>Bektaşîliğin İç Yüzü</i>30
Bektaşî öğretisi.....31, 56, 131	Bektaşîlik.....II, III, V, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 88, 93, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 114, 128, 129, 147, 153, 154, 155, 167, 186, 229, 279, 298, 305, 310, 311, 312, 313, 315, 318, 319, 321, 322
<i>Bektaşî Şairleri ve Nefesleri</i>29	<i>Bektaşîlik Tarihi</i>65
<i>Bektaşî Tarîkatı</i>34	<i>Bektaşîlik Tedkikleri</i>38
<i>Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları ...</i> 33, 39	<i>Bektaşîlik ve Edebiyatı</i>28, 310
Bektaşî-Ahî109	<i>Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba</i>41
<i>Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri</i>29	Bektaşlu.....50
Bektaşîler.....24, 28, 39, 40, 41, 55, 59, 64, 66, 73, 74, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 101, 107, 120, 123, 134,	belâ.....85, 146, 155, 156, 162, 207, 219 240, 241, 272
	Belh.....216

bende.....118, 132, 144, 150,
 151, 152, 179, 186, 195, 201, 258, 261
 bende-i âl-i abâ.....151, 186
 Bende-i Şâh.....151
 bendelik.....152, 258
 bengisu121
 Benî İcl.....216
 ber-dâr159, 173, 174, 175, 200, 201
 Bergama52
 berîn160
 berrânî152, 153
 Besmele.....24, 25, 37, 143, 322
Besmele Şerhi.....25
Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)37
 beşler147, 153, 154
 bevâb154, 155
 Beyânî.....130, 234, 238, 251, 263,
 264, 284, 292, 296, 297, 311
 Bezm-i cem141
 bezm-i elest.....145, 146, 147, 148,
 155, 165
 birlik153, 178
 Bismişâh.....197
 Boğa b. Batu.....102
 Bolu.....52
 Budizm20, 92, 93, 102
 Bulgar72
 Burak.....254, 323

Burhan.....52, 108, 317
 buyruk23, 24, 26, 27, 235, 255
*Buyruk, Menakıb-ı Şeyh Safî Musul ve
 Çevresindeki Şebeklerin Buyruğu*...40
 büdelâ.....114, 216
 bürde tennûre205
Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik
32, 39, 40, 319

C

Cafer b. Ali Nakî.....273
 Cafer b. Hasan Askerî.....273
 Caferî.....23, 66, 123, 133,
 134, 136, 137, 139, 140, 143, 146, 149,
 159, 163, 170, 176, 186, 190, 202, 210,
 213, 216, 240, 241, 273, 281, 297, 311
 Caferî Baba.....23, 123, 133,
 134, 136, 137, 139, 140, 143, 146, 149,
 159, 163, 170, 176, 186, 190, 202, 210,
 213, 216, 240, 241, 273, 281, 297, 311
 cahîm.....160, 161
 Câkir el-Kürdî102
 câm.....82, 145, 146, 157,
 158, 165, 196, 203, 251, 263, 287, 299
 câm-ı cihân-nümâ.....157, 263
 câm-ı gîtî-nümâ.....157
 Câmiler.....88, 101
 can ve baştan geçmek.....158
 can ve baştan vazgeçmek.....158, 159
 Canbaba Sultân277

cârcı.....	197	çâh-1 Bâbil.....	193
câr-1 Selmân	197	çâh-1 Yûsuf.....	193
câvidân	24, 120, 122, 261	çâr-darb	103, 166, 230
câvidânî	120	çâr-deh ma'sûm-1 pâk	272, 273
Cavlâk	230	çâr-yâr	180, 202
cavlâklar	166	Çat köyü.....	54
Cebrâil.....	109, 135, 240, 241, 255	çehâr-darb	101, 165
cehennem.....	128, 160, 161, 162, 264, 289, 291	çehâr-yâr	180
<i>celle celâlühû</i>	105	Çelebi Ailesi.....	34
<i>celle ismühû</i>	105	Çelebî Bektaşîler.....	74
cemaat	50	Çelebi Mehmed.....	52
Cemâleddîn Sâvî	166	Çelebiler.....	72
Cemâlî	38	Çelebiyân	258
Cemşîd	157	Çepni.....	50
cennet.....	128, 136, 160, 161, 209, 211, 287, 289, 291	çerağ.....	95, 110, 168, 169, 170, 171, 209, 252
Cesârî.....	23, 87, 88, 118, 130, 134, 135, 144, 145, 158, 161, 165, 184, 185, 189, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 239, 259, 260, 270, 272, 276, 287, 288, 296, 302, 303, 309	çerağ akçası.....	169
cevher-i iksîr-i hayât	121	çerağ dinlendirme.....	168, 169
cihat.....	19	çerağ gülbangı	169
cin.....	138, 162, 163, 195	çerağ hakkı.....	169
cinân	122, 160	çerağ kürsüsü	169
Ç			
çâh-1 Alî.....	193	çerağ makamı	169
		çerağ tahtı.....	169
		çerağ töreni.....	169
		çerağ uyandırma.....	169
		çerağ uyarma.....	168, 169
		çerağcılık.....	142
		çerağ-1 Alî	169

çerağ-ı dâim.....	169
çerağ-ı dil	169
çerağ-ı mürde	169
çerağı sırlama	169
çerağı tekbîrleme.....	169
çeşme-i cân.....	121
çeşme-i hayât.....	121
çeşme-i hayvân.....	120, 121, 139, 215, 221
çeşme-i Hızr	121
çeşme-i hûrşid	121
çile.....	171, 172, 260, 261
çile damı.....	172
çile evi	171, 172
çile kırmak.....	172
çilehâne	172, 175
Çilehâne Tekkesi.....	53
çile-i merdân	172
çilesi dolmak	172
çile-şiken	172
çileye girme.....	172
çileye soyunmak.....	172
çille.....	171, 172, 173
Çin.....	68

D

Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu	37
---	----

dar.....	24, 37, 146, 159, 173, 174, 175, 183, 189, 200, 201, 208, 255, 297
dar cemi.....	173
dar kurbanı	173
dar meydanı.....	173
dar piri.....	173
dara çekme	173
dara durma	173
darağacı	173, 174
dardan indirme	173
dardan indirme erkanı	173
dar-ı Fâtımâ.....	173
dar-ı Fazl	173
dar-ı Hüseyin.....	173
dar-ı Mansûr.....	173
dar-ı Nesîmî	173
darına durma	173
<i>Dâstân-ı İbrâhim Edhem-Dâstân-ı Fâtıma-Dâstân-ı Hâtun.....</i>	24
dava görme darı.....	173
Dâvûd-i Kayserî.....	51
dede.....	19, 49, 79, 95, 109, 141, 170, 173, 269, 277
Dede Garkın.....	50, 54, 103, 320
Dedebaba.....	23, 41, 47, 74, 79, 87, 88, 130, 173, 205, 222, 236, 244, 261, 288, 322
dedelik.....	142

delil.....105, 125, 168, 170, 284, 294
delk-i Haydariyye.....205
Demir Baba Velâyetnâmesi...23, 24, 33,
38
dergah.....175, 176, 195, 233, 270, 279
derviş.....54, 55, 69, 71, 90, 100,
101, 103, 112, 114, 115, 128, 164, 171,
173, 176, 177, 178, 182, 194, 205, 206,
207, 221, 262, 279, 286, 288, 296
Dervîş Evhâdî.....89
dervişçiler.....288
dervişlik.....45, 79, 95, 141, 176,
206, 258, 287, 294
dervişlik erkanı.....176
Deylemî.....190
Dicle.....199
dilenci.....50, 176
Dimetoka.....72
Dionysos törenleri.....63
dirlik.....153, 178, 179, 271
dirlik düzenlik.....178
divâne.....115
dokuz gök.....275
dolu.....115, 145, 248
dört halife.....180, 207, 266, 280
dört kapı.....75, 94, 99, 131, 182, 267
dört kapı kırk makam.....94, 131,
182, 267

dört unsur.....226, 275
dua.....133, 159, 186, 192, 197,
213, 269, 270
dûzah.....128, 161, 162, 222
Düldül.....144, 182, 183, 209, 304
dürr-i Necef.....87
düşkün.....86, 184, 185
düşkün edilme.....184
düşkün kaldırma erkanı.....184
düşkünlük.....184, 185, 303
düşkünlük meydanı.....184

E

Eb-Ebû-Rûhu'l-Kuds.....298
Ebû Hafs Haddâd.....95
Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer es-
Sühreverdî.....53
Ebû Hâmid.....188, 199
Ebû İshâk.....52
Ebû İshâk Kâzerûnî.....52
Ebû Osman el-Hîrî.....95
Ebû Salih Hamdûn b. Ahmed b.
Amarete'l-Kassâr en-Nişaburî.....96
Ebû Tâlib.....207
Edhemî.....250
Edirne.....43, 46, 47, 52
Edirneli Nazmî.....131, 170, 192,
200, 202, 212, 214, 215, 216, 235, 236,

237, 254, 255, 257, 266, 267, 268, 271, 279, 280, 284	<i>Ene Medînetü'l- 'İlmi ve 'Aliyyü Bâbühâ</i> 190
Eflâkî.....55, 68, 71, 101, 111, 325	Enverî..... 167, 318
ehl-i beyt.....66, 85, 86, 90, 110, 124, 133, 153, 185, 186, 198, 202, 211, 237, 290, 293	eren.....55, 109, 191, 250
ehl-i dîn132, 240	erenler.....118, 140, 142, 171, 178, 191, 192, 235, 277, 286, 301, 324
ehl-i Fazl187, 188	erenler cemi..... 191
ehl-i hak.....115, 224	erenler hakkı..... 191
<i>Ehl-i Hak ve Atam Gök, Anam Yer</i>28	erenler meydanı..... 191
ehl-i tecrîd261, 262	erenler nefesi 191
ehl-i yakîn132	erenler postu..... 191
Ekberîlik.....49, 50	erenler şâhı 191
Ekmekçi postu.....277	erînî 242
<i>Ekremtü ileyke yâ Ali</i>277	erkan.....58, 76, 110, 161, 176, 232, 261, 264, 272, 285, 301, 302
<i>elest bezmi</i>78, 146, 156, 157	erkan çubuğu..... 161
<i>elestü bezm</i>155	Erzincan50
<i>Elestü bi-Rabbiküm</i>155, 218	Eskişehir.....51
<i>elestü mihrâbı</i>155	<i>Eslemtü ileyke yâ Ali</i>277
<i>El-Fakru Fahri</i>194	esrâr.....106, 117, 124, 136, 175, 193, 194, 206, 220, 221, 243, 250, 256, 264, 285, 299
Elifî tâc62	Esterâbâd..... 65, 104
eline-beline-diline sahip olma167	eşik 110
Elvan Çelebi.....77, 101, 103, 111	Eşrefoğlu Rûmî.....54, 174, 214, 244, 245, 288, 289, 315
Emevîler233, 302	Evhadüddîn-i Kirmânî50
Emir Sultân52	evlâd-ı âl..... 186
Emrî.....200, 259, 278	
Emr-i <i>Kün</i>226	
<i>Enamtü ileyke yâ Ali</i>277	

evrâd.....300, 301, 317
eyne mâ83
Eyvallah147
ezrak-pûş205
ezrak-pûşî205

F

Fahreddîn-i Irakî50, 53
fakr..... V, 47, 82, 99, 173, 194,
195, 206, 259, 315
fakr u fena195
Fakr-name47, 99
fakru fahri194, 195, 217
Fars18, 52, 233
Farsça.....25, 120, 145, 155, 160,
162, 164, 168, 171, 176, 191, 250, 316
Fatih.....42, 43, 45, 52, 56, 64,
107, 110, 311, 318, 324
Fatih Sultân Mehmed52, 107
Fatihâ Sûresi.....25
fâtih-i Hayber207, 210
Fazlullâh.....64, 65, 104, 105,
106, 122, 137, 151, 176, 187, 188, 229,
281, 307, 309
Fazlullâh Hurûfî64, 187, 307
fena.....118, 131, 132, 150, 174,
177, 189, 194, 195, 198, 201, 231, 261,
269, 273, 289
fenâfillâh139, 194, 260

Fennî.....23, 45, 88, 127, 172,
173, 179, 203, 204, 214, 215, 263, 285,
286, 315

Fergana.....98
fermân195, 245
ferrâş196, 197
feyz-i cân.....121
Fırka-i Nâcî201, 214, 215
Finike119
Firavun120
Firdevs.....160
Fukarâ176, 285
Fuzûlî32, 122, 160, 163, 317
fütüvvet28, 107, 108, 110, 318

G

Gadîr-i Hûm.....124, 210, 211
Gâliyye... V, VII, 81, 210, 306, 307, 320
gam tekkesi117
Gayb Erenler191
gayr-ı Hak248
gaza19, 291
gazavâtnâme.....25
Gedik Ahmet Paşa.....73
*Geleneksel Alevilik (İnanç, İbadet,
Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif
Bellek)*34, 41

<i>Geleneksel Algıdan Gerçekliğe Hacı Bektaş Velî (Tarihsel Bir Yaklaşım)</i>	41
Gelibolu.....	52
Gerçek Bektaşî	84, 86
Geyikli Baba	57, 102
gilmân.....	160
Gökhan	94
gönül paklama	96, 97
görgü	161, 218, 260, 322
gözcülük	142
Grek.....	65
Gurbî.....	23, 192, 195, 266, 269, 270, 304, 309
gûşvâr	250, 251
Gül Baba	117, 188
gül-bâng	89
Güneş.....	45, 131, 154, 166, 170, 301, 311
Güney Asya.....	53
Güvenç Abdâl.....	30

H

Habeşistan	53
Hâbil.....	236
Hâce-i Cihân.....	55, 88, 89, 90, 101, 103, 115, 166, 316
Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân	55, 101, 103, 115, 166, 316

Hâce-i Kamber	209
Hacı Bayram	51, 54, 96
Hacı Bektaş.....	II, III, IV, V, VII, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 80, 83, 89, 90, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 118, 119, 122, 123, 138, 147, 148, 183, 223, 224, 226, 232, 250, 264, 277, 278, 285, 291, 293, 301, 306, 310, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 321, 322, 325, 326, 356, 357, 358, 359
Hacı Bektaş Dergâhı	34, 301
<i>Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe</i>	32, 38, 319
Hacı Bektaş tekkesi.....	101
Hacı Bektaş Velî.....	II, III, IV, V, VII, 21, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 48, 50, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 69, 71, 73, 74, 79, 80, 83, 89, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 118, 122, 123, 138, 147, 148, 183, 224, 226, 232, 250, 264, 277, 285, 291, 293, 306, 310, 312, 313, 317, 318, 321, 322, 325, 326, 356, 357, 358, 359
<i>Hacı Bektaş Velî El Kitabı</i>	38

<i>Hacı Bektaş Veli Hayatı, Eserleri ve Sûfîlik Yolu</i>	40	hânedân	118, 186, 258, 294
<i>Hacı Bektaş Velî Külliyyatı</i>	36	Hanefî.....	279
<i>Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî Alevilik</i> ...	41	hankâh	175
<i>Hacı Bektaş Velî ve Makâlât</i>	38	harâbât.....	175, 207
<i>Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultân'a Bektaşiliğin Doğuşu</i>	34	Harâbî.....	23, 42, 84, 86, 140, 141, 147, 153, 325
<i>Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları</i>	41	harâm.....	202, 203, 204, 222, 226, 254
Hak erenler	178, 191	Harezmi.....	98
Hak erleri.....	191	hâricî	152, 201, 202, 280
hakikat.....	75, 78, 83, 99, 143, 181, 182, 183, 198, 223, 224, 233, 283	harîs.....	154
halife.....	111, 180, 211, 266, 288	Hârûn.....	211, 215, 307
halifebaba	79, 182	Hasan b. Urka.....	240
halka.....	18, 19, 51, 56, 81, 94, 98, 111, 251, 252, 262, 294	Hasan Cemâlî Baba.....	38
halka-i teslîm.....	293, 294	Hasan Haydar.....	23, 47, 135, 136, 242, 251, 252, 323
Hallâc.....	78, 126, 159, 173, 174, 188, 189, 199, 200, 254	Hâşim.....	23, 47, 129, 132, 142, 146, 150, 152, 155, 171, 178, 187, 221, 246, 255, 259, 261, 266, 283, 325
Hallâc-ı Mansûr.....	78, 126, 159, 173, 174, 188, 189, 199, 200, 254	Haşmet	172, 189
Halvetîlik.....	49, 53	Hatâyî.....	23, 32, 80, 81, 82, 83, 273, 298, 303
Hamdullah Hamdî	174, 262	Hatun Ana	70, 72
Hamdûn Kassâr	95	Havâric	201, 274, 304
Hâmî.....	23, 42, 140, 141, 175, 178, 181, 202, 239, 240, 280, 292, 293, 300, 301, 309	Hayâlî.....	163, 165, 166, 167, 169, 175, 177, 179, 183, 191, 195, 223, 225, 228, 229, 230, 234, 257, 275, 289, 323
Hamîdüddîn-i Aksarayî.....	51	hayât çeşmesi	121
hamse-i âl-i abâ	186	hayât kaynağı	121

Haydar.....	23, 28, 47, 54, 61, 103, 104, 124, 125, 128, 135, 136, 143, 145, 154, 159, 180, 183, 186, 207, 208, 209, 242, 251, 252, 256, 273, 291, 301, 304, 317
Haydar-ı kerrâr	136, 207
Haydarî.....	54, 55, 74, 89, 103, 104, 112, 114, 250, 306
Haydarî dervîşler.....	54, 89, 103, 104, 112
Haydarîlik.....	V, VII, 21, 22, 49, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 69, 92, 98, 103, 104, 112, 306
Haydariyye	205, 206, 325
Hayder	81, 170, 209
Hayretî.....	23, 131, 145, 156, 159, 167, 171, 224, 272, 285, 286, 312
hazret-i misâl.....	128
<i>Hel Etâ</i>	204
Helâl	202, 312
<i>Her Yönüyle Alevilik</i>	36, 147
heterodoks	55, 60, 62, 68
Hıdrellez.....	213
hırka.....	89, 90, 167, 205, 206, 207, 233, 294, 295
hırka altında sultân	206
hırka-i Alî.....	206
hırka-i fakr.....	206
hırka-i irâdet.....	206
hırka-i teberrük.....	206
hırka-i tecrîd.....	205
Hırka-pûş.....	82, 118, 196, 205
Hızır.....	73, 121, 122, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 243, 277, 278
Hızır Lâle	73
Hızır orucu	214
Hızır postu.....	214, 278
Hızır-hat	214
Hızır-İlyâs Kurbânı	213
Hızırnâme.....	24
Hızır Bâlî.....	73
Hidâyetnâme	105
Hilmî Dedebaba.....	23, 41, 87, 88, 130, 205, 222, 236, 244, 261
Hindistan	53
Hinduizm.....	68, 102
Hint	68, 96, 166
Hint-İran mistisizmi	96
hizmet görme	218
Horasan.....	18, 19, 33, 37, 38, 49, 50, 54, 57, 61, 62, 67, 68, 71, 74, 75, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 104, 108, 109, 111, 216, 252, 277, 294, 317, 321, 325
Horasan ereni	109
Horasan Melâmîliği.....	50, 54, 57, 61, 62, 67, 100, 321
Horasan postu.....	252, 277
Hoten ahusu	278

Hristiyan.....	61, 65, 72	
Hristiyanlık.....	20, 29, 59, 68, 92, 93, 298	
Hubyar Sultân	55	
huld.....	160	
Hulefâ-yı Râşidîn	180	
hulûl	30, 74, 76, 77, 291	
hûrî	160	
Hurûfî.....	V, VI, VII, 22, 29, 37, 60, 61, 64, 65, 71, 106, 107, 113, 122, 137, 138, 151, 162, 186, 187, 208, 221, 235, 245, 282, 305, 307, 309, 311	
Hurûfî-Bektaşî.....	22, 60, 65	
Hurûfilik.....	21, 22, 28, 32, 55, 60, 64, 68, 74, 76, 83, 92, 104, 106, 138, 306, 307, 309, 314, 322	
hutût-ı ebiyye	138	
hutût-ı ümmiyye.....	138, 162, 302	
<i>Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü</i>	35, 40, 322	
<i>Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi</i>	37, 312	
Hüsâmeddîn Çelebi.....	51	
hüsânâ	160	
Hz. Âdem.....	106, 126, 140, 166, 223, 276, 282, 283, 284	
Hz. Alî.....	V, VII, 30, 66, 75, 78, 80, 81, 82, 83, 86, 106, 108, 109, 118, 122, 123, 124, 125, 130, 133, 136, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 153, 156, 163, 165, 169, 170, 180, 181, 182, 185, 186, 190, 191, 193, 201, 202, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 220, 222, 223, 224, 232, 235, 237, 240, 241, 247, 248, 250, 251, 255, 256, 271, 272, 273, 274, 277, 279, 281, 284, 289, 300, 301, 303, 304, 306, 307	
Hz. Alî Rıza	75	
Hz. Alî'nin sırrı.....	83, 133, 289	
Hz. Cafer-i Sâdık	75, 274	
Hz. Ebû Bekir.....	180, 181, 211, 307	
Hz. Fâtımâ.....	147, 153, 185, 211, 271, 272, 273	
Hz. Hârûn.....	211, 307	
Hz. Hasan.....	75, 123, 147, 153, 209, 211, 212, 233, 274	
Hz. Hasan Askerî	75, 274	
Hz. Hızır.....	213, 214, 215, 216, 217, 220, 243, 277	
Hz. Hüseyin.....	75, 123, 147, 153, 159, 163, 209, 211, 212, 233, 274, 297, 302	
Hz. İlyâs	213, 215, 216	
Hz. Îsâ	260, 262	
Hz. Muhammed.....	75, 81, 106, 109, 115, 123, 124, 126, 135, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 149, 153, 161, 168, 170, 180, 181, 182, 185, 190, 193, 207, 208, 210, 211, 222, 223, 225, 228, 233, 235,	

240, 241, 245, 247, 248, 254, 255, 257, 266, 271, 272, 273, 274, 277, 290, 292, 293, 297, 300, 302, 303, 307	
Hz. Muhammed Bâkır.....	75, 274
Hz. Muhammed Mehdî	75, 274
Hz. Mûsâ.....	75, 120, 128, 211, 213, 214, 220, 234, 242, 243, 274, 292, 307, 308
Hz. Mûsâ Kâzım	75, 274
Hz. Nakî	75
Hz. Osmân.....	180, 181
Hz. Süleymân	163
Hz. Takî.....	75

I

I. Murad.....	57, 110
II. Bayezid.....	62, 73, 107
II. İzzeddin Keykâvus	109
II. Mahmud.....	74
Irak.....	18, 19, 46, 50, 52, 53, 54, 102, 233
ışık.....	64, 105, 115, 168, 170

İ

İbrâhîm.....	40, 216, 217, 218, 222, 236, 277
İbrâhîm b. Edhem.....	216, 217
İbrânî	63
ikrar.....	146, 156, 173, 218, 219, 220, 232, 250, 264, 288, 295

ikrar alma	218
ikrar bozma	218
ikrar cemi	218
ikrar tazeleme.....	218
ikrara çağırma	218
ikrar-bend.....	218
ikrardan dönme	218
iksîr-i bekâ	121
ilahî.....	99, 106, 126, 129, 131, 150, 164, 193, 202, 213, 220, 222, 244, 254, 285, 291
ilk Bektaşîler	59
ilm-i Câvidân	24
ilm-i ledün.....	220, 221, 224
İlyâs.....	53, 54, 59, 103, 104, 111, 113, 121, 213, 215, 216, 221
<i>İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu</i>	23, 24, 241, 255
İmam Nakî	139
İmam Rabbânî.....	53
İmam Takî.....	139
İmam Zeynelâbidîn	102
imâm-ı pişvâ.....	207
İmâmiyye	28, 81, 210
İmâmiyye-İsnâaşeriyye	81, 210
ins ü cân	163, 164
insan-ı kâmil.....	128, 135, 172, 181, 193

İran.....19, 50, 52, 53, 62, 63,
68, 81, 93, 98, 100, 115, 157, 196, 279
İran Şiîliği93
irşad.....51, 175, 266
İrşâdî.....23, 171, 185, 198, 199,
217, 218, 233, 245, 249, 250, 267, 268,
269, 292, 293
İsfahan.....105
İshâkiyye52
İskender-i Zülkarneyn.....121, 213,
214, 215
İskilip52
İslamın Mistik Boyutları.....74, 322
İslamiyet.....18, 19, 20, 28, 31, 49,
51, 57, 60, 62, 67, 73, 92, 95, 98, 100,
101, 116, 142, 185, 190, 305
İslamlaşma19, 28, 49, 92
İsmâîl.....28, 34, 82, 222, 236
İsmâîlî/Bâtînî.....66
İsmâîliyye.....81, 210
İsrailoğulları.....120
İstanbul.....29, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 45, 48, 82, 140, 309, 310, 311,
312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 358
istevâ128, 140, 221, 222, 227
istivâ çizgisi.....140
İzmir47, 52, 314, 322
iznikçilik.....142

K

Kabâ-pûş205
Kâbe Kavseyni Ev Ednâ.....225, 226
kadeh109, 145
Kadîmî.....23, 148, 150, 155,
162, 195, 207, 210, 243, 244, 248, 278,
280, 289, 291, 312
Kadirîlik49, 54
Kaf Dağı.....130, 131
Kâf u Nûn.....226
Kâfi Baba Tekkesi.....119
kafir.....115, 156, 228, 229,
249, 263, 279
Kafkasya102
Kahveci postu.....272, 277
kalem.....126, 133, 195, 244, 245,
317, 325
kalender.....28, 64, 83, 100, 107,
114, 115, 117, 161, 162, 167, 229, 230,
231, 249, 263, 300
Kalenderî.....31, 55, 58, 59, 60,
61, 74, 89, 100, 101, 102, 103, 104,
112, 116, 165, 167, 229, 250
Kalenderîlik.....V, 21, 22, 54, 55,
58, 59, 60, 61, 69, 92, 96, 100, 101,
112, 166, 316
Kalenderiyye100, 310
kalender-meşreb.....230
kalender-veş.....230

<i>Kâlû belâ</i>	148, 155	Keysâniyye.....	81, 210
Kam.....	94	kible.....	151, 222, 223, 224, 252, 283, 284
kapıcı.....	154, 155	kiblegâh.....	210, 223
Kara Abdâl	101	kırk makam.....	75, 94, 99, 131, 182, 267
Karahan	94	kırklar.....	29, 130, 141, 235, 236, 256
Karanlıklar Ülkesi.....	121	kırklar cemi	235
kardeş	107, 258, 259, 264	kırklar kardeşi olma	235
Kâsım b. Hüseyin.....	272	kırklar kurbanı.....	235
Kâsım b. Muhammed Takî.....	273	kırklar makamı	235
Kâsım b. Zeyne'l-Abidîn	272	kırklar meclisi	141, 235
katre -i hayât.....	121	kırklar meydanı	235
Kavsî	161, 312	kırklar şerbeti	235
Kavs-i nuzûl	226	Kırşehir	43, 109, 318
Kaygusuz Abdâl.....	23, 24, 45	Kızıl Deli.....	73
Kayseri.....	37, 38, 41, 43, 45, 47, 108, 311, 315	Kızılbaş.....	28, 29, 32, 33, 34, 41, 60, 79, 113, 147, 279
Kâzerûnîlik.....	49, 52	Kızılbaş Ocakları	34
Kelime-i Tevhid	199	Kızılbaşlık.....	34, 37, 38, 68, 110, 147, 316
Keloğlan	130	<i>Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih- Kimlik-İnanç-Ritüel)</i>	37
kemer-bend.....	232, 266	Kızıldeli Dergâhı.....	34, 70
kemer-beste	212, 232, 233	Kızılhan.....	94
Kerbelâ.....	25, 30, 114, 159, 203, 211, 212, 233, 234, 274, 320	Kiçi Abdâl.....	101
Kerrâmî	66	Kilerci postu.....	277
kesret	249, 299, 300	<i>Kitâb-ı Cabbâr Kulu</i>	24, 37
kesretten vahdete.....	242, 299, 300		
Kevser.....	81, 82, 121, 122, 145, 146, 148, 160, 165, 180, 208, 209, 210, 287		

<i>Kitâb-ı Dâr</i>	24, 37	Kübrevîlik	49, 52, 57, 314
kitabî din	49	küfr	180, 238, 239
kitabî kültür	25, 26	külâh	274
kolonizatör	19	kültürel göç	19
Konfüçyüsçülük	92	<i>kün</i>	136, 138, 215, 226, 227, 276, 321
Konya	41, 42, 50, 51, 309, 311, 315, 316, 321	<i>Kün Fe-kân</i>	226
Kudüs	254	<i>kün Muhammedâ</i>	226
Kûfe	211	<i>küntü kenz</i>	149, 175, 239, 240, 281
Kul Himmet	32	<i>Küntü Kenzen Mahfiyyen Fe-Halaktü 'l- Halka Liya 'rifünî</i>	239
Kur'an	77, 106, 125, 143, 146, 180, 181, 191, 204, 211, 213, 221, 228, 242, 245, 276, 281, 282	küpe	74, 75, 250, 251
kurban	85, 95, 141, 159, 171, 214, 226, 236, 237, 238, 252, 264, 274, 314	küre	271
Kurban Bayramı	236	küre makamı	271
kurban lokması	236	Kütahya	43, 45, 46, 47, 48, 52, 315, 317, 323
kurban olma	236, 237	L	
kurban tıglama	236	<i>Lâ fetâ</i>	240, 241, 257, 303
kurbançı	236	<i>Lâ Fetâ İllâ Alî Lâ Seyfe İllâ Zü'l-fikâr</i>	240
kurbançı postu	236	<i>lâ ilâhe illâ 'llâh</i>	226
kurbançılık	142	<i>Lahmike lahmî</i>	242
kuşak	109	<i>Lahmike Lahmî Demmike Demmî</i> <i>Cismüke Cismî Rûhike Rûhî</i>	241
<i>Kuşların Dili Mantık Al-Tayr</i>	130, 322	<i>Lâ-ilâhe İllâ 'llâh</i>	88
kutb	94, 132, 216, 226	Lât	264
Kutbuddîn Haydar	54, 103, 104	Ledünnî	220, 221
Kutlu Melek	293	<i>Len Terâ</i>	242
Kuzey Afrika	19, 53		

<i>Len Terânî</i>	242	mâsivâ	248, 249, 300
levh.....	126, 135, 136, 137, 244, 245, 246, 281, 325	Matar el-Bedrânî	102
levh-i kalem.....	244, 245	mâtem-i Muharrem	203
levh-i kudret	245	Mâverâünnehr	57, 98
levh-i mahfûz	135, 245, 246, 325	Mazdeizm.....	68
<i>Levlâke Levlâk</i>	148, 247, 248	Mazdekizm.....	93
<i>Levlâke Levlâke Lemâ Halaktü 'l-Eflâk</i>	148, 247	Meâd el- Kürdî.....	102
Leylâ.....	83	meclis-i cem.....	141
leyle-i İsrâ	254, 255	Mecnûn	83
libâs-ı fakr	194	meczup.....	71, 90, 115
lokma.....	90, 206, 236	Medâyin	81
Lokman Perende	57, 99	Medîne	211
Lokman-ı Serhasî	61	medrese	19
M		Mehdî.....	75, 152, 197, 229, 247, 274, 275
Macar	73	Mekke	222, 254, 282
Mahmud Çelebi.....	74	melâmet.....	52, 57, 95, 196, 207, 310, 312, 323
Mahmud Paşa.....	64	Melâmetî-Kalenderî	104
<i>Makâlât</i>	24, 25, 36, 38, 41, 46, 97, 99, 311	Melâmetîlik	96, 311
<i>Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye</i>	36, 97	Melâmî	57, 321
<i>Makâlât-ı Hünkâr Bektaş-ı Veli</i>	41	Melâmîlik.....	22, 30, 49, 57, 92, 95, 96, 112, 306, 314, 322
Malazgirt zaferi	19	Melâmiyye-i Bayrâmiyye	96
Maniheizm	20, 68, 92, 93	Melâmiyye-i Kadîme	96
Mansûr Baba	55, 56	Melâmiyye-i Kassâriye	96
marifet...75, 99, 109, 181, 182, 239, 252		Melâmiyye-i Nûriyye.....	96
		<i>men aref</i>	97, 133, 144, 147, 249

Muhammed Bahâeddîn Nakşibend	53	Mûsâ-yı Kâzım.....	163, 164, 189, 223, 275
Muhammed Bâkır.....	72, 75, 273, 274	Mûsevîlik	20, 59, 92, 93
Muhammed Ekber b. Alî.....	272	Mustafâ Refik.....	23, 205, 239, 240
Muhammed Türkmânî.....	102	<i>mûtû</i>	122, 261
Muhammed-Alî.....	76, 242, 298, 299	<i>Mûtû Kable En Temûtû</i>	260, 261
Muhammed-Alî-Fâtımâ.....	298	mücerred.....	74, 231, 251, 261, 262, 263
Muhammed-Alî-Selmân-ı Fârisî	298	mücerredlik ayini	250, 262
Muhammeden Resûlu'llâh	88, 226	mücerredlik kolu	262
Muharrem ayı.....	203, 233	mücerredlik küpesi.....	262
muhib	173, 257, 274, 288	Müctebâ.....	211
Muhibbân	257	müderris	19
muhiblik	79, 258	Müeyyiddîn Cendî	51
Muhyiddîn Abdâl.....	23, 192, 227, 260, 267, 274, 290	mülhid	31, 231, 279
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî.....	50	münkir.....	188, 199, 200, 219, 226, 255, 263, 264
Mukavkis.....	182	mürîd.....	V, 50, 54, 99, 151, 152, 167, 184, 217, 229, 232, 243, 260, 265, 266, 267, 288, 289, 298
Muktedir.....	199	mürîd-rehber-mürşid.....	298
Murtazâ.....	85, 88, 118, 128, 134, 151, 182, 190, 207, 252, 273, 274	Mürsel Baba.....	72
musâhib	147, 258, 259, 260, 301	mürşid.....	V, 30, 70, 73, 76, 80, 85, 96, 99, 122, 123, 147, 169, 170, 171, 182, 184, 218, 232, 237, 243, 249, 251, 252, 261, 265, 266, 267, 284, 288, 289, 295, 298, 301
musâhip ayini	258	mürşid evi.....	266
musâhip evi	258	mürşid hakkı.....	266
musâhip ikrarı	258		
musâhip kapısı.....	258		
musâhip kurbanı	258		
musâhip olma	258, 259		
musâhip tutma	258		
musâhiplik.....	258, 259		

mürşid kapısı.....	266	nefs-i emmâre.....	101, 268
mürşidde erime.....	266	nefsi kırma	268
mürşidden doğma.....	266	nefs-i kül	275
mürşid-i azâm.....	266	nefs-i levvâme	268
mürşid-i kâmil.....	85, 123, 243, 251, 267	nefs-i mardiyeye	268
Mürşidiyye	52	nefs-i mülhime	268
Müslüman.....	19, 61, 65	nefs-i Rahmânî.....	268
Müşterî	301	nefs-i râziye.....	268
N			
Nâbî.....	127, 172, 180, 227, 230, 248, 266, 267, 311	nefs-i sâfiye.....	268
Nakîb postu	277	nemed.....	88, 118, 205
Nakşî	74, 312	Nesîmî.....	23, 32, 173, 177, 182, 189, 201, 207, 226, 227, 231, 242, 255, 263, 267, 276, 282, 296, 304, 310, 322
Nakşibendîlik	49, 53, 61, 98	Nev-Eflatunîler	61
Nâsır li-Dîmillâh	108	Nil ırmağı.....	128
nasîb	214, 218, 249, 278, 288, 300	Nişabur.....	57
Necâtî.....	174, 197, 223, 232, 236, 237, 246, 253, 270, 287, 295	niyâz.....	93, 168, 252, 269, 270, 271
Necef incisi	87	niyâz akçası.....	269
Necmeddîn-i Dâye	50, 52	niyâz alma	269
Necmeddîn-i Kübrâ.....	52, 309	niyâz duruşu.....	269
Nedîm.....	131, 219, 228	niyâz etme	252, 269, 270
nefes	XVI, 43, 44, 76, 141, 153	niyâz penceresi.....	269
nefir	58	niyâz perdesi	269
nefis haklama	268	niyâz taşı	269
nefis temizleme	268	niyâz verme.....	269
nefs.....	101, 202, 208, 227, 268, 269, 275	Nûr Dağı.....	266
		Nur-ı Muhammedî	126, 140
		nübüvvet.....	106

O

ocak	34, 46, 93, 94, 271, 272, 279
ocakzâde	271
Ofayr	182
Oğuz Türkleri	57, 68
Oğuzlar	19
okuyuculuk	142
<i>On Altıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşîlik</i>	279
On Dört Ma'sûm-ı Pâk	272
on iki alâmet	274
on iki burç	274
on iki dilimli taç	274, 294
on iki ev	274
on iki farz	274
on iki hizmet	141, 154, 155, 159, 197, 274
on iki imam	29, 30, 72, 74, 75, 81, 110, 139, 142, 150, 152, 159, 168, 229, 272, 273, 274, 281, 291
on iki imamlar semâhı	274
on iki işlek	274
on iki kapı	274
on iki koyun	274
on iki post	274
on iki taam	274
on iki terekli külâh	274
on iki zincir	274
on ikiler	274
on sekiz bin âlem	135, 143, 158, 193, 226, 275, 276, 294
Orhan Bey	110
Orhan Gazi	57
Orta Asya	50, 52, 57, 64, 65, 93, 98, 100, 101
Orta Çağ	34
Orta Doğu	52, 102
<i>Oruç Bey Tarihi</i>	57
Osman Bey	110
Osmanlı	XVI, 21, 31, 52, 53, 57, 58, 59, 61, 63, 66, 68, 70, 74, 75, 80, 98, 102, 107, 109, 110, 116, 154, 164, 279, 309, 310, 311, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323
Osmanlı Devleti	21, 58, 59, 61, 63, 66, 68, 70, 74, 102, 107, 116, 154, 164, 279, 309
<i>Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal</i> <i>Sûfîlik Kalenderîler (XIV-XVII.</i> <i>Yüzyıllar)</i>	31, 320
<i>Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve</i> <i>Mülhidler (15-17. Yüzyıl)</i>	31
Otman Baba	23, 24, 33, 38, 47, 78, 317
<i>Otman Baba Velayetnamesi</i>	38, 317
oymak	27
ozan	301

Ö

Ömer b. Sa'd b. Ebû Vakkâs.....	211
Ömer el-Halvetî.....	53
<i>Öteki Tanrılar Alevi ve Bektaşî Mitolojisi</i>	37
özge abdâl	115
<i>Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşîlik</i> <i>Araştırmaları</i>	40

P

Pagan.....	65
Pâlheng taşı	293
pâsbân.....	154
penc firka.....	186
pençe-i âl-i abâ	186
perî	131, 163, 164
Peşteli Hisâlî.....	23, 117, 135, 165, 168, 173, 185, 197, 207, 234, 265, 286, 287, 313
peymâne	145, 217, 295
pir.....	30, 32, 54, 67, 73, 75, 76, 89, 109, 111, 119, 127, 145, 166, 168, 173, 175, 203, 206, 217, 233, 250, 260, 262, 264, 265, 266, 272, 277, 284, 285, 286, 288, 301
Pîr Evi	73
pîr-i mugân.....	127, 175, 203, 286
pîr-i sâni	54, 73, 119
post.....	40, 119, 123, 252, 274, 277, 278, 322

post dedesi.....	277
post ehli	277
post nakibi.....	277
posta oturma.....	277, 278
postçu	277
postnişîn	30, 266

R

Racûlî	23, 88, 237, 276, 302, 316
Râfizî.....	181, 202, 279, 280
Râfizîlik.....	21, 279
rakîb	154, 238, 263
<i>Rakkîn Menşûrin</i>	281
râz.....	86, 149, 193
rehber.....	149, 150, 168, 169, 170, 171, 182, 208, 218, 252, 284, 286, 295, 298, 301
rehberlik	114, 122, 142, 255
Resûl Baba	112
Resûl Bâlî.....	73, 74
Rey	211
rıza lokması.....	236
ricâlullah	191
Rifâilîk	49, 52
rind	90, 129, 144, 230, 231
rindâne.....	87, 142, 230
rind-meşreb	230
rind-veş	230
Risale-i Kudsiyye.....	62

ruh-ı mücerred.....262
Rum Abdâlları.....34, 63, 88
Rum Erenleri.....34
Rumeli.....61, 65, 70, 102

S

Sâcid.....23, 37, 132, 148, 152,
190, 194, 221, 224, 229, 234, 235, 236,
242, 244, 245, 246, 272, 276, 294, 311
Sâdik Abdâl.....70, 71, 73, 75, 79,
80, 83, 112
Sadreddîn-i Konevî.....50, 51, 56
Safevî.....27, 34, 82, 113, 119,
279, 305
Safevî Devleti.....279
sâgar.....145, 157
sâgar-ı Cem.....157
Sahte Bektaşiler.....84
Said Ata.....98
sâkî.....124, 146, 147, 165, 180,
219, 253, 295
sâkî-i Kevser.....146, 180
Sâlih b. Mûsâ Kâzım.....273
sâlik.....194, 265, 285
Sarı İsmail.....277
Sarı Saltuk.....55, 56
Sâsân.....89
Sâsânî.....89
Sebeiyye..... V, VII, 81, 210, 306, 307

Seccâdenişîn.....266
secde.....78, 117, 221, 223,
224, 283, 284
secdegâh.....117, 223, 224, 283,
283, 284
Sekaleyn hadisi.....124, 211
sekiz cennet.....161
sekiz imam.....75
Selâmî.....23, 82, 126, 130, 164, 170,
178, 195, 196, 239, 240, 250, 252, 317
Selmân-ı Fârisî.....109, 147, 298
semâh.....58, 94, 95, 120, 142, 256, 257
senkretik.....55, 61
ser-çeşme.....198, 223, 224
seyr ü sülûk.....285
seyyah.....50
*Seyyah ve Sufî (Evliya Çelebi'nin
Seyahatnâmesi'nde Bektaşiler)*.....39
Seyyid Ali Sultân.....23, 24, 70, 72, 277
Seyyid Baba.....55, 56
Seyyid Ebu'l-Vefâ.....102, 113
Seyyid Gâzî taşı.....88
Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî.....53
Sıdkî.....23, 42, 46, 143,
147, 154, 223, 224, 250, 261, 274, 310
sır.....83, 127, 148, 189,
193, 239, 261, 277, 312, 323
Sırp.....73

Şeppîr211, 212, 213, 233
şerbet-i Muhyî'l-izâm121
şeriat.....68, 75, 99, 119, 181,
182, 252, 267
şerîf.....211, 222
şeyh.....43, 50, 74, 104, 105,
109, 265, 266
Şeyh Ebu'l-Vefâ.....111
Şeyh Edebalı58, 102
Şeyh Gâlib.....183, 192, 208, 212
Şeyh Hasan Haydar23, 47, 135,
251, 323
Şeyh Sâfi Buyruğu23, 24
Şeyh Seyit Muhammed Nûrû'l-Arabî
.....96
Şeyh Tekin102
Şeyh Turhan102
Şeyhî.....151, 162, 179, 207, 262,
266, 267, 271, 292, 295, 358
Şeyh-i Ekber.....50
Şeyhülislâm Yahyâ.....164, 175,
206, 215, 216, 219, 268
şeytan84, 162, 259, 224, 269, 284
Şia.....279
Şibbîr211
Şibr211
Şihâbüddîn Fazlullâh Esterâbâdî.....104
Şîî.....V, VI, 60, 62, 66, 68, 72,
75, 80, 81, 83, 111, 208, 210, 279, 306

Şîî-Bâtînî111
Şîîlik.....19, 28, 29, 30, 74, 81
Şîr-i Yezdân207
Şübeyr211
Şücâaddîn İlyâs111

T

tac-ı Bektaş.....80, 117
tac-ı Kalender.....117
taç.....58, 177, 206, 274, 294, 302
taht.....133, 161, 195, 218, 252
Tahtacı.....28, 41
Tahtacılar28, 41, 258
tâlib.....71, 128, 133, 141, 144,
146, 168, 173, 176, 182, 192, 216, 221,
222, 288, 289, 295
Tâlîp çerağı288
tâlîp ikrarı.....288
tâlîp sorgusu.....288
tamu.....161, 302
tamuğ.....161
Tanrı.....30, 59, 78, 93, 94, 129,
130, 138, 168, 189, 230, 241, 256, 291,
299, 313
Taoizm92
Taptuk Emre.....57
Tarihi Boyunca Bektaşîlik.....32
tarikât.....V, 18, 21, 22, 34, 49,
50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 64, 66,

67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 79, 83, 95, 98, 99, 102, 104, 107, 109, 112, 131, 149, 170, 176, 181, 182, 208, 218, 251, 253, 261, 264, 266, 267, 272, 285, 301, 305, 325	tevbe-i Nasûh294, 295, 296
<i>Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâsiyye</i>40	tevekkül.....292, 296, 297
târik-i dünyâ251	tevellâ.....66, 110, 290, 291
tarîk-i nâzenîn84	<i>The Bektashi Order of Dervishes</i>72
Tayyib b. Mûsâ Kâzım.....273	tıġbend.....110
teber.....50, 195	tıraş.....165
teberrâ.....66, 110, 274, 290, 291	Timur.....105
Tebriz105	Timurleng.....65
tecellî.....76, 78, 126, 166, 222, 223, 238, 244, 246, 255, 282, 283, 291, 292, 293, 299	Tokat44, 46, 53, 288
tecellî-gâh.....291	tolı145
tecerrüd.....117, 265	torlak64, 114, 115
tekke.....43, 45, 50, 52, 98, 119, 175, 191	tûbâ ağacı160
tekye.....117, 166, 167, 170, 175, 206, 299	Tûr daġı.....120, 242, 243, 292, 308
Temîm216	Turâbî.....23, 183, 220, 221, 222, 228, 273, 276, 277, 296
tennûre.....205, 206	Turnacı Baba78
tercemân236	Türbedar postu277
Teslîm Abdâl.....55, 56	Türk.....II, III, IV, V, VI, XVII, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 51, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 75, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 102, 114, 120, 121, 122, 125, 127, 130, 131, 132, 135, 139, 145, 151, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 184, 186, 189, 191, 193, 195, 196, 200, 202, 203, 206, 208, 212, 214, 215, 217, 218,
teslîm taşı293, 294	
teslîm-i tavr.....293, 294	
teslîs74, 76	
tevbe199, 220, 288, 294, 295, 296	

219, 220, 223, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 257, 259, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 271, 275, 276, 278, 279, 282, 283, 286, 287, 288, 290, 292, 293, 295, 296, 297, 299, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 356, 357, 358, 359	
<i>Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları</i>41	
<i>Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar..</i>27, 61, 62, 318	
<i>Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu</i> <i>(Malatya Örneği)</i>40	
<i>Türk Sûfliğine Bakışlar</i>31	
<i>Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar</i>313	
<i>Türk Yurdu Dergisi</i>68, 310, 318	
Türkçe.....25, 29, 35, 44, 60, 99, 107, 160, 161, 191, 310, 311, 316, 317	
Türkistan.....39, 53, 57, 98, 99, 319, 322	
Türkleşme.....19, 49, 92	
<i>Türklük ve Alevîlik-Bektaşîlik</i>40	
Türkmen.....31, 45, 49, 51, 54, 60, 68, 100, 103, 107, 111	
Türkmen babaları31, 49, 60, 100	

Türkmenler.....34, 55, 58, 68, 102, 108, 109, 111
--

Türk-Moğol Şamanizmi.....65

U

Ubeydullâh Ahrâr.....53
uçmak.....99, 160
Uhud savaşı.....240
Ulu Abdâl.....101
Ulu Ârif Çelebi51
ulûhiyet106, 208, 244
Usûlî.....23, 122, 128, 140, 167, 180, 235, 236, 264, 281, 303, 315
Uşak51
Utarid301
<i>Uyur İdik Uyardılar</i>32, 319
Uzak Doğu93

Ü

üç âlem.....298
üç düğüm.....298
üç fitilli kanun çerağı298
üç ilke.....298
üç meydan298
üç mukaba298
üç sünnet298
üç terk.....298
üç yasak.....298
üç yemeği.....298
üçleme298

üçler.....153, 298
üçlü şehâdet.....298
üçüncü ölme298
üftâde.....184, 185, 209
ümmî152
Ümmü Seleme.....186
Üveysilikten Bektaşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu.....41

V

vahdet.....50, 77, 78, 144,
146, 150, 188, 199, 208, 248, 250, 289,
291, 299, 300, 315
Vahdetî.....23, 124, 126, 128,
139, 143, 146, 152, 189, 198, 216, 218,
234, 251, 259, 264, 274, 275, 283, 284,
285, 300, 304, 321
vahdet-i vücûd.....50, 77, 78, 150,
188, 199, 208, 248, 291
Vâhidî.....55, 88, 89, 101, 103,
115, 166, 316
vasiyy-i nebî.....207
Vedâ haccı.....124, 210
Vefâîlik.....V, VII, 21, 22, 49, 54,
55, 58, 59, 92, 102, 103, 104, 112, 306
Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık (Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek........38

velâyet.....62, 78, 106, 124, 142,
205, 207, 234, 250, 257, 298
Velâyetnâme.....23, 24, 25, 26,
37, 45, 55, 56, 69, 78, 94, 98, 99, 101,
104, 109, 112, 119, 306
Velâyetnâme-i Abdâl Mûsâ...23, 24, 119
Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî.....23,
24, 25, 26, 56, 69, 94, 98, 99, 101, 104,
109, 112, 306
Velâyetnâme-i Hacım Sultân.....23, 24,
69
Velâyetnâme-i Kaygusuz Abdâl23, 24
Velâyetnâme-i Koyun Baba.....23, 24
Velâyetnâme-i Otman Baba23, 24, 78
Velâyetnâme-i Seyyid Alî Sultân...23, 24
velî.....21, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 31,
36, 37, 38, 41, 42, 46, 47, 49, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67,
69, 71, 83, 89, 98, 99, 100, 101, 104,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 118,
122, 123, 128, 132, 134, 138, 147, 148,
153, 168, 176, 179, 183, 201, 213, 224,
226, 232, 234, 250, 264, 272, 277, 285,
291, 293, 310, 311, 313, 314, 318, 321
Veli Baba Sultân Ocağı.....33, 37
veli kültü49
veli tipi49
Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî).....38

Vîrânî.....23, 32, 123, 124, 149,
157, 158, 159, 165, 167, 168, 175, 182,
187, 189, 191, 201, 204, 214, 215, 229,
237, 241, 247, 253, 254, 270, 273, 280,
281, 284, 289, 291, 298, 322
vird204, 214, 241, 300, 301

Y

Yahyâ b. Cafer-i Sâdık.....273
Yahyâ Bey.....220, 243, 248, 249,
290, 299, 300, 312
Yahyâ bin Cafer-i Sâdık.....273
Yâkub Paşa.....53
Yaygın Din Eğitimi Açısından Bektaşîlik
.....37
yedi abdal302
yedi aşama.....302
yedi cehennem.....162
yedi derya.....302
yedi erkan301, 302
yedi farz.....302
yedi imam.....302
yedi kale302
yedi kat gök.....301, 302
yedi kat yer.....301, 302
yedi mushaf302
yedi ozan301
yedi sıfat.....302
yedi taç302

yedi tamu.....302
yedi tutum302
yedi ulu.....302
yedi yemeği.....302
yediler147, 236, 302
Yemînî.....32
Yeni Eflatunculuk29
Yeniçeri.....39, 75, 109
Yesevîlik.....V, VII, 21, 22, 31,
33, 51, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66,
69, 74, 92, 97, 98, 102, 104, 112, 305,
306, 316, 321
Yetîmî.....23, 116, 117, 122,
126, 145, 156, 161, 170, 209, 219, 231,
249, 253, 258, 261, 269, 278, 285, 286,
289, 300, 321
Yezîd.....159, 162, 187, 197, 211,
241, 302, 303
Yezîd-i Mervân197
Yıldırım Bayezid.....52
yol.....27, 41, 60, 73, 74, 86, 97,
98, 127, 146, 169, 170, 182, 192, 209,
212, 239, 256, 266, 285, 289, 299, 306
Yunan.....63
Yûnus Emre25, 27, 29, 56, 57
Yûsuf Bâlî73

Z

zâhid.....70, 79, 114, 206, 216,
217, 220, 263, 287

zâhir.....	86, 87, 124, 148, 149, 166, 183, 195, 210, 220, 264, 272, 283	Zeynîlik	53
zâkirlik	142	Zeynüddîn Ebû Bekir Hâfî.....	53
Zave.....	98	zındık.....	31
Zâviye.....	175	zikir	52, 99, 175, 230, 252
Zerdüştlük	92, 93	zulumât ülkesi	213, 214
Zerdüştlük	20	zühd.....	200, 216, 217, 286
Zeyd b. Alî	279	Zühre	301
Zeydî-Mu'tezîlî	66	zülâl.....	121, 301
Zeydiyye.....	81, 210	zülâl-i bekâ.....	121
Zeynel b. Hüseyin	272	zülfikâr	116, 229, 303, 304
		zümürdüankâ.....	130

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Ahmet UĞUR
Uyuşu : Türkiye Cumhuriyeti
Doğum Yeri ve Tarihi : Sivas, 1989
Tel: : (541) 477 63 75
E-posta: : ahmetugur510@gmail.com
Yazışma Adresi : Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

EĞİTİM BİLGİLERİ

Derece	Kurum	Mezuniyet
Lise	Hakkı Altop Lisesi	2006
Lisans	Ahi Evran Üniversitesi / TDE Bölümü	2009
Lisans	Erciyes Üniversitesi / TDE Bölümü	2011
Yüksek Lisans	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	2014

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2012	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen
2015-	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	Arş. Gör.

YABANCI DİLLER

İngilizce

YAYINLAR

Tez Çalışmaları:

- . *Süleymân Hüsnü Paşa'nın Mebâni'l-İnşâ Adlı Eserinin Transkripsiyonlu Metni*. Danışman: Prof. Dr. Atabey KILIÇ, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2011. (Lisans Bitirme Tezi).
- . *Mecdî Mehmed Efendi, Hadâ'iku's-Şakâ'ik (290-430 Sayfalar Arası), (İnceleme-Çeviri Yazı)*. Danışman: Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2014. (Yüksek Lisans Tezi).

Uluslararası Kitap/Kitap Bölümü/Ansiklopedi Maddeleri:

- . Uğur, Ahmet (2016). “Ahker, Mehmed Sadık Han”. Ahmet Yesevi Üniversitesi, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=777> 4. (Ansiklopedi Maddesi).
- . Uğur, Ahmet (2016). “Kârî, Ahmed Dede Pindârî”. Ahmet Yesevi Üniversitesi. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=777> 6. (Ansiklopedi Maddesi).
- . Uğur, Ahmet (2016). “Ken'ân, Ken'ân Bey”. Ahmet Yesevi Üniversitesi. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=777> 5. (Ansiklopedi Maddesi).
- . Uğur, Ahmet (2016). “Râ'î, Derviş Mustafa Râ'î”. Ahmet Yesevi Üniversitesi. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=777> 7. (Ansiklopedi Maddesi).
- . Uğur, Ahmet (2016). “Tal'at, Tal'at Çelebi”. Ahmet Yesevi Üniversitesi. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=777> 8. (Ansiklopedi Maddesi).

- . Uğur, Ahmet (2018). “Adem Ulutaş”. Ahmet Yesevi Üniversitesi. http://teis.yesevi.edu.tr/index.php?sayfa=madde_detay&md=8b0cbbaf333983e40c50f0c2a98a2728. (Ansiklopedi Maddesi).

Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayımlanmış Makaleler:

- . Bülbül, Tuncay; Uğur, Ahmet (2018). “Türk Dili ve Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında 1997/2018 Yılları Arasında Bektaşîlikle İlgili Yapılmış Tezlerin Bibliyografyası”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* (18), 275-299., Doi: <https://doi.org/10.24082/2018.18>.

Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan/Yayınlanan Bildiriler:

- . Uğur, Ahmet (2017). “Mecdi Mehmed Efendi'nin Hadâ'ku's-Şakâ'ik'ındaki Amasyalı Âlimler”. Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, 2 (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum).
- . Uğur, Ahmet (2016). “Nevşehirli Çelebi-zâde Mehmed Efendi ve İlmü'l-Me'ânî İsimli Eseri”. II. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildiri Metinleri, 47-56. (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum).
- . Uğur, Ahmet (2015). “Priştineli Divan Şairleri ve Matrakçı Nasûh”. I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Başkentleri Bilgi Şöleni (Türkiye-Kosova-Makedonya-Özbekistan) Bildiri Metinleri, 48-57. (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum).
- . Uğur, Ahmet (2015). “İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi Atatürk Kitaplığına Kayıtlı K706 Numaralı Bektaşî Şiirleri İçeren Bir Şiir Mecmuası Mecmû'a-i Eş'âr”. II. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu Bildirileri, 390-401. (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum).

Ulusal Bilimsel Toplantılarda Sunulan Bildiriler:

- . Uğur, Ahmet (2015). “Hadâ'iku's-Şakâ'ik'in Kurgu Dil ve Üslup Özellikleri”. 4. Türk Dili ve Edebiyatına Genç Yaklaşımlar Bilgi Şöleni (Sözlü Sunum).

——. Uğur, Ahmet (2013). “Şeyhî nin Şiirlerinde Zâhid Tipi”. 2. Türk Dili ve Edebiyatına Genç Yaklaşımlar Öğrenci Sempozyumu (Sözlü Sunum).

Bilimsel Araştırma Projeleri :

Proje Numarası : NEÜBAP-15S11
Proje Adı : Nevşehir Aleviliği Üzerine Sosyo-Kültürel Bir İnceleme
Proje Yürütücüsü : Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Araştırmacı : Arş. Gör. Ahmet UĞUR
Başlama Tarihi : 18 Mayıs 2015
Bitiş Tarihi : 27 Ekim 2016

Bilimsel Toplantı Görevleri:

Sempozyum ve Festival Sekreteryası:

——. II. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu (2-4 Mayıs 2016). Nevşehir, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2016.

——. I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Başkentleri Bilgi Şöleni (5-7 Kasım 2015). Nevşehir, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2015.

——. II. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu (8-10 Ekim 2015). Nevşehir, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2015.

——. I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Festivali (8-10 Ekim 2015). Nevşehir, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2015.

——. IV. Türk Dili ve Edebiyatına Genç Yaklaşımlar Bilgi Şöleni (21-22 Mayıs 2015). Nevşehir, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2015.