

ALEVÎ-BEKTAŞÎ KLASİKLERİNDE HURUFÎ ETKİNİN VARLIĞI MESELESİ: ŞEYH SAFÎ BUYRUĞU ÖRNEĞİ*

The Issue Of Hurufi Effect In Classics Of Alevi-Bektashis; Example Of Seikh Safi Order

Samet KARAHÜSEYİN**

Öz

Ülkemizde Alevî-Bektaşîlik çalışmalarının geçmişi yakın zamanlara denk gelmektedir. Birçok yönüyle incelenen Alevî-Bektaşîlik konusu, hala bazı açılardan aydınlatılmayı beklemektedir. Alevî-Bektaşîlikte Hurufîliğin etkisinin varlığı fikri de hemen her ilgili çalışmada zikredilmekte, ilgili görüşlerin olduğu bölümler müstakil bir başlıkla bile değerlendirilmekte ve bir iki paragrafı geçmeyen bilgiler verilmekte; bununla birlikte bu hususun alanı, etki yönleri, eklektik-senkretik-özgün yönleri vb. açılardan tetkik edilmiş analizleri yeterince konuyu izah edememektedir. Bu durumun kuşkusuz ki konunun karmaşıklığıyla alakalı bazı sebepleri olduğu gibi, Hurufîliğin de yeterince iyi anlaşılmasından kaynaklandığı söylenilebilir. Biz bu çalışmamızda Alevî-Bektaşî Klasikleri diye bilinen eserlerden Şeyh Safî Buyruğu'nun Hurufî etkileşim açısından incelenmesi üzerinde duracağız. Eserde herhangi bir Hurufî etkinin varlığı veya yokluğu konusuna değindikten sonra Hurufî etkinin kendine has özelliklerini izah ederek bundan sonraki araştırmacılara da yol göstermesine katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Hurufîliğin ana kaynağı olan Câvidân-nâme ışığında hareket edilecek olup örneklem olarak seçtiğimiz Şeyh Safî Buyruğu'nda ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir projeye transkripsiyon ve tıpkı-basımı yapılan nüsha baz alınacaktır. Çalışmamız esnasında İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalının metodolojik ilkelerinden süreç takibi, betimleyicilik (descriptivity) ve anlayıcı-açıklama yöntemlerine sadık kalınmaya gayret gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri, Hurufîlik, Alevî-Bektaşîlik, Şeyh Safî Buyruğu, Sistematik Etki.

Abstract

The history of Alevism-Bektashism studies in our country coincides with recent times. The subject of Alevi-Bektashism, which has been examined in many ways, still remains to be illuminated from some angles. The idea of the existence of the effect of Hurufi in Alevism-Bektashism is mentioned in almost every related work, the sections in which the relevant views are given are not evaluated even with an independent title, and information that does not exceed one or two paragraphs is given; together with the field, effect directions, eclectic-syncretic-specific aspects etc. of this subject the analytical analyzes from the angles can not explain enough. It can be said that this situation is of course due to some reasons related to the complexity of the subject, as well as the lack of understanding of Hurufism. In this study, we will focus on

* Bu bildiri metni, 17.03.2017 tarihinde Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde kabul edilen "Alevî-Bektaşîlikte Hurufîliğin Etkisi: Alevî-Bektaşî Klasik Metinler Örneği" adlı yüksek lisans tezimizin ilgili bölümünden mülhem bazı düzenleme ve genişletmeler yapılarak oluşturulmuştur.

** Arş. Gör., Ordu Üniversitesi, Türkiye, s_karahuseyin@outlook.com

the study of the Sheikh Safi Order from the works known as Alevi-Bektashi Classics in terms of Hurufi interaction. After mentioning the existence or absence of any Hurufi effect in the book, we aim to contribute to the next researchers by explaining the unique characteristics of the Hurufi effect. In the Sheikh Safi Order, which is chosen as the main source of Hurufism and to be moved in the light of the Javidan-name, it will be based on a copy of the project by the Presidency of Religious Affairs. During the course of our work, we will endeavor to adhere to the methodological principles of descriptive principles of the Islamic Sects and the discipline of science, descriptivity and explanatory-explanation methods.

Keywords: The Sects of Islamic, Hurufism, Alevism-Bektashism, The Sheikh Safi Order, Effect of Systematical.

1.Giriş

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini çalışma alanları içinde ele aldığımız konulardan biri de Alevî-Bektaşîlik ve bu yapının etkileşim içinde olduğu zümreleri takip etmektir. Bu süreç takibi yöntemi tarih içinde birçok mezhep, fırka, ekol, tarikat vb. grupların yakından iletişim ve etkileşimlerini sağlıklı bir şekilde ve anokronizme düşmeden ortaya koymaya yaramaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi disiplini içerisinde ele aldığımız konumuz olan Hurufîlik ve Alevî-Bektaşîlik ilişkisi ve bu ilişkinin yansımalarının Alevî-Bektaşî Klasiklerindeki varlığı/yokluğu meselesi daha önce birkaç araştırmacı tarafından bazı hususlar haricinde (Alevî-Bektaşî Klasikleri bağlamında) dolaylı da olsa ele alınmıştır. Bu yönüyle konuyu ilk ele alan biz olmadık, ancak bu çalışmayla ilk elden kaynaklarının hemen hemen önemli bir kısmının tahkikli neşirleri yapılan Hurufîlik konusunu değerlendirme fırsatı bulduk. Ayrıca etkileşimsel açıdan Alevî-Bektaşî Klasikleri üzerinde yoğunlaşma gayreti içinde olduk.

2.İzlenecek Metodoloji Hakkında

İslâm Mezhepleri Tarihi, metodolojisi gereği ekolleri incelerken olgulara tasvîrî (descriptive) bir tarz takınarak yaklaşır. Söz konusu incelediği mezheplerin ve ekollerin tarihî arka planından günümüze olan yansımaları bir bütünlük içinde fikir-hadise, zaman-mekân bağlamında değerlendirilir. Ortaya çıkan fikirleri vuku bulunduğu bağlamından koparmadan önemli şahıslara ve eserlerine/fikirlerine yoğunlaşarak geçmişten bugüne adeta bir avcı gibi süreç takibi yapar. Bu metodolojik yöntemle ele alınan ekollere normatif (kural koyucu/sınırlayıcı) bir bakışla yaklaşılmaz ve ekoller görüşlerinden dolayı mahkûm edilmez. Çünkü İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini gereği hiçbir mezhebi vb. İslâm dairesi dışına çıkarmak gibi bir gayreti olmadığı gibi zorla İslâm dairesi içinde tutmak gibi bir gayesi de yoktur (Fıglalı, 2008: 19;

Onat-Kutlu, 2013: 19-25; Karahüseyin, 2015: 233). Bu durum mezheplere tarafsız/adaletli bir bakış açısıyla yaklaşmayı elzem kılar. Bu durumda mezhepler kendi kaynaklarından incelenerek zaman içerisindeki evrimleri ortaya koymaya çalışılır. Temel amacı da mezhepleri kendi olgusal tarihleri ve düşünceleriyle ele alıp, hem yeniden inşasına yardımcı olmak hem de mezhep müntesipleri arasında zamanla sevgiyi, hoşgörüyü, toleransı artırmak ve İslâm toplumunun huzuruna destek olmaktır. Bu açıdan hareketle biz de çalışmamızda bu hususlara dikkat etmeye çalıştık. Herhangi bir mezhebi vb. pejoratif manada izah etmekten uzak durmaya gayret gösterdik.

Çalışmamız hakkında özetle bahsetmek gerekirse; Hurufilik, Fazlullah-ı Hurufî tarafından XIV. yüzyılda bugünkü İran coğrafyasına denk gelen bir kısım topraklarının da Azerbaycan topraklarında bulunan kısmında oluşan bir dinî akımdır (Gölpınarlı, 1973: 4-5; Usluer, 2009: 9-10; Ballı, 2011: 32-35; Ballı, 2013: 184; Eröz, 2014: 58-59; Karahüseyin, 2017: 4-5). Sınırları oldukça genişlemiş, Hindistan'dan Balkanlara kadar yayılmıştır. Biz daha ziyade Hurufî yayılmanın Anadolu ve Balkanlar üzerinden oluşturduğu sonuçlarla ilgilenmeye yoğunlaştık. İran'ın doğusu ve Hindistan civarındaki Hurufiliğin süreci çalışmamızın hem kapsamını hem de maksadını aşacağından, bunun ayrı bir çalışmaya konu olması gerektiği düşünülmektedir.¹

Fazlullah, kendisinden önce de dile getirilen Arap ve Fars alfabele-
rindeki harflerin bir takım gizli ve bâtinî anlamları olduğunu iddia etmiştir. Bu çabasını daha da ileri götürüp inanç noktasında bazı görüşler belirtmiş ve insanlar tarafından ilgi görüp akîdeleştirilmiştir. Fazlullah'la başlayan ve takipçileriyle devam eden Hurufilik, Ehl-i Sünnet ve Şîa'dan mülhem bazı unsurları yapısında barındıran, Vahdet-i Vücûd, Mehdîlik/Mesîhlik iddiaları etrafında itikadî bir zümre haline bürünmeye başladı. Fazlullah'ın ölümünden sonra Hurufilik, bir takım evrelerden geçmiş aradan iki asır geçtikten sonra da kendi yapısını koruyamamış ve başka gruplara ve çevrelere karışarak oralarda kendine yaşam zemini aramıştır. Bütün bunlar olurken hem kendisi gittiği çevrelerden etkilenmiş, o çevreleri de doğal olarak etkisi altına almıştır.

Çalışmamızı yapma konusunda bizi teşvik eden iki tane problematiğin burada zikredilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, ülkemizde ve yurt dışında yapılan Alevî-Bektaşîlik çalışmalarında ortaya koyulan tarihî süreç analizlerinde Alevî-Bektaşîliğin Hurufilikle bir araya geldiği ve bunun neticesinde birtakım etkileşimler olduğu hususuna değinilmekte ve araştırmacılar bura-

ya yönlendirilmektedir. Ancak bu bölümler en kapsamlı çalışmada bile 1-2 sayfayı geçmeyen ve yüzeysel varsayımlar üzerinden oluşmaktadır. Bazı çalışmalarda da bu konunun girift bir mevzu olduğu ve müstakil bir çalışmaya konu olması gerektiği vurgularına rastlamaktayız. Biz bu durumun hemen hemen çoğu Alevî-Bektaşîlik çalışmalarında zikredilmesinden mülhem konuya odaklanmaya çalıştık. Yapılan çalışmalarda Hurufiliğin Bâtınî-Hurufî şeklinde nitelendirmelerle anlatıldığını gözlemledik. Ayrıca Bektaşîliğin ve Kızılbaşlığın farklılaşarak Alevîliğe dönüşmesinde Hulûl, Tenasüh, Mehdîlik ve Mesîhlik iddialarının Hurufiliğin eseri olduğu ve Vahdet-i Vücûd fikrinin de bu zümrelere Hurufilikle yedirildiği gibi atıflar ve savlarla karşılaşmaktayız. Biz de bu durumun Hurufiliğin tanımı ve kapsamı üzerinden hareket ederek varlığı/yokluğu ve etkileşim alanları üzerinde durmayı önemsedik. Buna ilaveten dikkat çekeceğimiz husus, bu savımızın başlı başına ciddi bir çalışmayı hak ettiği'dir.²

Problematikimizin ikinci ayağını da, Alevî-Bektaşî Klasikleri olarak bilinen eserlerin ortak hâfıza değeri üzerinden Hurufiliğin Alevî-Bektaşî Klasiklerine yansımış bir etkileşiminin olup olmadığı üzerinde durmak oluşturmaktadır. Buraya yönelişimiz, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplininin şahıslarda, eserlerinde ve fikirlerinde derinleşme usûlünü temel ölçü olarak hareket etmemizden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda Alevî-Bektaşîliğin yazılı edebiyatı üzerinde de oluşması beklenen bir etkileşimin müntesipleri arasında da yayılması öngörülmektedir. Bu durum olası etkileşimin hem boyutları hem de yoğunlaştığı fikirleri bize daha sağlıklı ve kritik edilebilir şekilde sunmaktadır. Bu açıdan Hurufiliğin Bektaşîlik ve Kızılbaşlık gibi iki ayrı olgunun zamanla bir araya gelmesi ve farklılaşmasında oynadığı rolü de ortaya koymaya çalışacaktır.

Bu çalışmayla bundan sonra bu sahada ve bu konuda yapılacak çalışmalara bir nebze ışık tutabilmek ve çok bilinmeyen Hurufilik konusunun bir bölümüne katkıda bulunmak amacını da gütmekteyiz. Özellikle ülkemizde, Alevî-Bektaşîlik araştırmalarında temel başvuru kaynakları olan klasiklerin de Hurufî etki açısından taranıp tahlil edilmesi amaçlarımız arasında yer almaktadır.

3.Etkileşime Açık Alanlar

Mezhepler, ekoller ve gruplar zaman içinde birbirinden etkilenebilirler. Bu durumun doğallığına dikkat çektikten sonra bu etkileşim hangi alanlarda

olabilir ve bu alanların her biri ne kadar özgün ne kadar eklektik veya senkretik özellikler taşımaktadır, bunun da takibi yapılmalıdır. İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini incelediği konularda bazı teknik ölçekler geliştirmiş ve bunların uygulanması neticesinde ele aldığı gruplar hakkında sağlıklı izahlarda bulunabilmektedir. Bunlara kısaca değindikten sonra Hurufîlik ve Alevî-Bektaşîliğin etkileşimi üzerine ortaya atılan iddialara da yer vermeyi düşünmekteyiz.

3.1. Teolojik Boyutun Önemi

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini bir gruba veya zümreye mezhep diyebilmek için bazı kriterler geliştirmiştir. Bunlara bakıldığı zaman ölçüğün en önemli ayağını söz konusu grubun ortaya attığı/iddia ettiği teolojinin değeri ve özgünlüğü teşkil etmektedir. Bu konuda özellikle Kur'an'da zikredilen iman esaslarından Allah'a (İlâhiyyât), Peygamberlere (Nübüvvet) ve Ahirete (Meâd) iman hususunda alâmet-i fârikaları sayılacak, kendisini diğerlerinden ayıran temel görüşler/nazariyeler geliştirmiş olmaları gerekmektedir (Kutlu, 2016: 30). Bu ana başlıkların tafsilatlı konuları da mevcuttur. Bir gruba, zümreye mezhep diyebilmek için aranan en önemli özellik İslâm düşüncesine yukarıda zikrettiğimiz hususlarda temelli bir katkı sunmasıdır. Bu konuda incelenen grupların ya özgün görüşler serdettiği ya da başka ekollerin görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır. Her ihtimalde de bu durumun önemi göz ardı edilmemelidir.

3.2. Yazılı Edebiyata Yansıması

Bir oluşumun mezhep olabilmesi için aradığımız diğer bir önemli husus kendi nazariyelerini kaleme alan önemli şahıslar yetiştirmesi ve bunların görüşlerini temellendirdikleri eserler bırakmış olmalarıdır. Söz konusu incelenen grupların önemli şahısları, bunların eserleri ve fikirleri incelenmek ve takip edilmek suretiyle başka gruplara da etki edip etmediği ya da başkalarından etkilenip etkilenmediği ve bunların boyutları hakkında fikir edinebilmek için yazılı literatürün varlığı son derece önemlidir. Bu edebiyatın da içeriğinin sistemli bir teoloji olması yine dikkat edilen hususlardandır (Kutlu, 2016: 31).

3.3. Sosyal Tabanda Karşılık Bulması

Bir grubun ve zümrenin mezhep kimliği kazanabilmesi veya etkileşim analizlerinin sağlıklı yapılabilmesi için önemli noktalardan biri de sistematik teolojilerinin yazılı edebiyat üzerinden bir sosyal tabana yayılması ve kabul görmesidir (Kutlu, 2016: 32). Ortaya atılan bir fikir tarihin belli bir dönemin-

de kabul görmüş ve belli bir zaman dilimi içinde yayılmış ve yaşamışsa bu durum göz ardı edilmemelidir. Mezheplerin, ekollerin, cemaatlerin, tarikatların vb. toplumsal yapılarına baktığımız zaman homojen/tek bir yapıdan söz edebilmek zordur. Bu nedenle yapılacak analizlerde bu durum her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

3.4.Amelî-Pratik Boyutun Önemi

Sosyal tabanın önemine değindikten sonra grupların geliştirmiş oldukları sistematikte mutlaka amele yansıyan günlük hayatın bir parçası olan pratikler de mevcuttur. Bu yönüyle bakıldığı zaman bazı mezhepler ve gruplar kendi pratiklerini kendi teolojilerinden temellendirirken bazıları ise diğer ekol ve oluşumları takip etmeyi hatta taklit etmeyi benimsemişlerdir (Kutlu, 2016: 32). Bu yönüyle de etkileşim aranan zümreler üzerinde bu boyutun da önemi dikkat edilmelidir.

Buraya kadar oluşturmaya çalıştığımız genel/metodolojik tablodan bir şeyler okumak gerekirse; gerek Alevî-Bektaşîliğin gerek Hurufîliğin ne olduğu/olmadığı üzerinden sonuçlara ulaşmak hem çalışmamızın amacı hem de kapsamı dışındadır. Ancak bu iki oluşumun tarihte vuku bulduğu gerçeği üzerinden hareket ederek etkileşim boyutları ve bunun sonuçları üzerinde durmak önceliğimizi teşkil etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında Hurufî etkinin hangi yönlerden ele alınabilir olduğu üzerindeki kanaatlerimizi de zikretmek yerinde olacaktır.

4.Hurufî Etkinin Boyutları Üzerine

Hurufî etkiye dair değinilebilecek birçok konu mevcuttur. Değişik yönleriyle ele aldığımız bu husus özellikle bizlere farklı bakış açıları geliştirmek noktasında yardımcı olabilir. Bu başlık altında Hurufî etkinin takibi noktasında metodolojik olarak önemseydiğimiz üç hususu öne çıkarmayı düşünüyoruz. Bu hususlara ilaveler yapılabilir. Burada önerdiğimiz yönler eleştiriye ve tekâmüle açık olarak sunulmaktadır.

4.1.Tam/Sistematik Etki

Etkileşim taraması yaparken en önemli husus, teoloji noktasında tam bir etki olup olmadığıdır. Bu husus özellikle Fazlullah'ın sistemini anlayıp onu değerlendirme merkezli hareketin sonucu olabilir. Şöyle ki; Fazlullah'ın sistemi anlaşılmadan (teknik olarak) Hurufî olunamaz. Onun gibi düşünme-

den, onun getirdiği alâmet-i fârikaları benimsemeden Hurufî olunması mümkün görünmemektedir. Bu tam etki, düşünce/fikir, inanç/nazariye, ibadetler, edebiyat vb. noktalarda kendini göstermek zorundadır. Daha net ifade edilecek olursa, Fazlullah'ın Ulûhiyyet, Nübüvvet, Mehdî-Mesih inancı gibi temel inanç akidelerine vakıf olunmadan, harfler ve sayılarla vahdet fikrinde birleşmeden ve bu konuda Fazlullah'la paralel düşünmeden Hurufî olmak mümkün değildir. Onun ibadetlere bakışını gözler önüne koyan örneklerden hareketle Hurufî zihniyetin kulluk bilincine ulaşılmadan da Hurufî olunamaz (Karahüseyin, 2017: 72). Bu analizin sınırları daha da genişletilebilir. Ancak temelde bir kimseye Hurufî diyebilmek için, o kişinin hayatı göz önünde bulundurulurken inanç, düşünce ve ibadet anlayışından hareketle bir sonuca varılabilir. Toparlayacak olursak, tam (sistematik) etki dediğimiz temel etkinin görülmediği hiç kimseye Hurufî denilemez ve eserlerine de Hurufî eseri muamelesi yapılamaz sonucuna ulaşmaktayız.

4.2. Vahdet-i Vücûd Etkisi

İkinci dikkat edilmesi gereken nokta olarak, Vahdet-i Vücûd etkisinin aranmasıdır. Bu husus akla tarihî arka planıyla beraber ele alınmak kaydıyla, İbn-i Arabî'yi ve onun düşüncelerini de getirmektedir. Vahdet-i Vücûd fikri ilk olarak İbn-i Arabî'nin ortaya çıkardığı bir fikir değildir. Ancak ondan sonra bu fikir özellikle İslâm dünyasında birçok kişi ve zümreyi etkisi altına almıştır. İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışı bugün farklı yönleriyle bilinmekte ve anlaşılmaktadır. Söz konusu olan Hurufîliğin bu konudaki sözü ise, İbn-i Arabî'nin sözünden farklıdır. Fazlullah'ın sistematiği, bilinen Vahdet-i Vücûd anlayışını almış ve yeni bir forma sokmuştur. Kendince özellikler ve yorumlar katarak vahdet fikrini savunmuştur (Karahüseyin, 2017: 73-74). Burada bir kere daha zikretmekte fayda gördüğümüz bir diğer husus ise, Fazlullah'ın geliştirdiği *kelime nazariyesi* panteizm gibi algılanıp, somutlaştırılmamalıdır. Onun en büyük gayesi somutlaştırmadan yani panteizme kaymadan vahdet fikrini izah etmektir. Biz de Alevî-Bektaşîlerin, düşüncelerinde ve eserlerinde Vahdet-i Vücûd fikrini ararken bu hususu göz önünde bulunduracağız. Ancak burada aradığımız İbn-i Arabî'nin değil, Fazlullah'ın harfler ve sayılarla insan temelli vahdet anlayışdır. Zaten Fazlullah'ın vahdet anlayışının dili de kendine has terimlerle kendini belli etmektedir.

Bu konuda yapılan çalışmalara da baktığımızda, Ballı'ya göre Hurufîlik Bektaşîliği en çok Vahdet-i Vücûd fikri üzerinden etkilemiştir. Ona göre

Bektaşîliğin Vahdet-i Vücûd anlayışı Hurufilik olmadan değerlendirilemez ve anlaşılabilir vaziyette bulunmaktadır.³ Biz de bu görüşe katılmakla birlikte Vahdet-i Vücûd fikrinin söz konusu zümrelere ulaşması sadece Hurufilik eliyle olmadığı için, başka etkileşimlerinde rolü olduğu kanısını taşımaktayız. Üçer'in görüşüne göre, aynı hususta tasavvufun Vahdet-i Vücûd anlayışının Bektaşîlikte somut olarak biçim alması da konunun anlaşılmasına imkân sağlamaktadır (Üçer, 2010: 158).

4.3.Edebî/Sanatsal Etki

Üçüncü olarak, edebî etkileşim ve sanatsal etki aranmalıdır. Bu başlığımızda aslında kendisi hakkında Hurufî etkileşim olduğu söylenen hemen hemen her şair de karşımıza çıkan bir hususa işaret etmektedir. Hurufî terminolojinin edebî eserlerde sık kullanılması özellikle de tam ve Vahdet-i Vücûd noktasında bir temayül yoksa sanatsal içerikli anlatıya kaymaktadır. Bu husus sadece Alevî-Bektaşîlerde değil, daha birçok kesimde ve eserlerinde karşılaştığımız bir durumdur. Bu etkileşimin anlaşılması hususunda da şairlerin şiirlerine ve eserlerine bakmamız ve konu bütünlüğü içinde değerlendirmemiz gerekmektedir.

Sonuç itibarıyla Alevî-Bektaşîlerin eserlerini ve Hurufîliğiyle meşhur ve hayatını Hurufîliğe adanmış, sonraki nesillere etki yapmış kişileri incelerken hem biyografilerine hem de eserlerine azamî yer vermek durumundayız. Bu durum bize bir eserin belli noktalarına odaklanırken, genel manada ne ifade etmekte olduğunu da göstermektedir. Böylelikle ulaştığımız ve ele aldığımız örneklerde eserler bir bütünlük içerisinde hem yazarın Alevî-Bektaşîliğini hem de Hurufîliğe olan temayülünün boyutlarını ve kapsamını bildirecektir.

Buraya kadar zikrettiğimiz bölümde bir zümrede/grupta Hurufî etkisinin varlığını metodolojik açıdan arayacağımızı vurguladık. Bu anlamda söz konusu Alevî-Bektaşîliğin Hurufîlikten etkilenmesi demek aynı zamanda Alevî-Bektaşî klasik metin kültürüne de bu etkinin bir şekilde yansımış olması ve böylece sosyal tabanın bu eserler vasıtasıyla bu etkiden nasibini alması demektir. Alevî-Bektaşîliğin sözlü kültürle nesilden nesile aktarılması ve daha ziyade ahlakî öğretiler etrafında zümreleşmesi mâlûmun ilâmı olduğundan bu etkileşimin boyutları aranırken dikkat edilmesi gereken bir husus olarak göz önünde durmaktadır. Bu da demek oluyor ki, bu tarz çalışmalar sadece metinler üzerinden değil aynı zamanda alan/saha çalışmalarıyla da desteklenmeli

ve veriler birlikte analiz edilmelidir. Bu çalışmamızda metinsel etkiyi Şeyh Safî Buyruğu özelinde ele alacağımız için bu açıklamaları yapmayı gerekli gördük. Bundan sonra Hurufîliğin Alevî-Bektaşîliği olumlu/olumsuz etkilediği üzerine ortaya atılan görüşlere yer verip Şeyh Safî Buyruğu'ndan etkileşim açısından önemsedığımız örnekleri sunacağız.

5.Alevî-Bektaşîlikte Hurufî Etki Üzerine Ortaya Atılan İddialar ve Değerlendirmeler

Daha öncede zikrettiğimiz üzere Alevî-Bektaşîlikle Hurufîlik tarihin belli dönemlerinde etkileşim içinde olmuşlardır. Fazlullah'ın ölümünden sonra takipçilerinin Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere dağılması ve özellikle de Anadolu'ya yayılmaları konumuz açısından önemlidir. Ali el-Âlâ, Mîr Şerif ve Seyyid Nesîmî (Sarıkaya, 1997: 90-91; Usluer, 2009: 24-27; Ballı, 2013: 190-199; Yıldız, 2014: 90; Karahüseyin, 2015: 233-236; Karahüseyin, 2017: 75-76) başta olmak üzere Hurufîlerin faaliyetleri bu durumda belirleyici olmuştur. Bu etkileşimli durum önce Bektaşîler daha sonra da Kızılbaşlar üzerinde görülmüş ve nihayet Alevî-Bektaşî çatı kavramı altında kendini ifade eden gruplar bu iki etkileşimsel durumu yapılarında barındırmışlardır. Söz konusu durumu değişik şekilde ifade etmeye çalışan bazı araştırmacılar bulunmaktadır. Kısaca konuyla ilgili görüş ve iddialara bakabiliriz.

Hurufîliğin Bektaşîliği etkilediği görüşünü ilk öne süren Harputlu Hoca İshak Efendi (ö. 1310/1893)'dir (İshak Efendi, 1921: 17-26). İshak Efendi'nin, *Kâşifü'l-Esrâr ve Deâfîü'l-Eşrâr* adlı eserinde Bektaşîliğe karşı sert bir tutum takındığı ve nefret edercesine eleştirilerde bulunduğu ifade edilmektedir. İshak Efendi yeni basılan *Aşknâme* olan matbu *Câvidan*'dan esinlenip, Bektaşîlik karşıtı bir üslupla bu tarikatın kesinlikle bozulduğunu ve bozan grubun da Hurufîler olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Fazlullah bir Karmatî⁴ şeyhidir. Kendisinin İbâhî⁵ görüşlerinin oldukça benimsendiğini düşünmektedir. Ahmed Rıfki'da, Ahmed Sâfi'nin Harputlu İshak Efendi'nin Cavidân'ı okumadan Bektaşîliğin bozulmasına ve zıdıklaşmasına sebebiyet verenlerin Hurufîler olduğu iddiasını yersiz bulur (Rıfki, 2013: 27). M. Sadık Vicdânî'de, kendisinin Hurufîliği ve Cavidân'ı tam manasıyla anlamadığını ve Bektaşîliğe karşı gereksiz bir katı-tutum sergilediğini dile getirmektedir (Vicdânî, 2016: 34). Harputlu İshak'ın Bektaşîlere reddiye tarzında yazdığı bu esere birden fazla reddiye de yazılmıştır. Bu reddiyelere döneminden en çarpıcı örnek olarak Ahmed Rıfat Efendi'nin ki örnek olarak (ö. 1293/1876) verilebilir. Ahmed

Rıfat Efendi'nin yazdığı *Mir'âtü'l-Mekasid fî Def'il-Mefâsid* adlı eserinde İshak Efendi'ye ve onun yazdıklarına karşı duyduğu rahatsızlığı ifade etmektedir. Ona göre, Bektaşilik sünnî bir tarikattır. Ahmet Rıfat Efendi'ye göre Hurufiler, Bektaşî değildir, aynı zamanda Bektaşîler de Hurufî değildir ve bu duruma iki tane kanıtı vardır. Bunlardan birincisi, her iki topluluğun da silsilesinin birbirinden farklı olmasıdır. İkincisi ise, Bektaşî ayin ve merasimlerinde Hurufilik'ten alınan herhangi bir unsur bulunmamasıdır. Buna ilaveten Ahmed Rıfat Efendi'ye göre, Hurufiler, “*Allah'ın zâtı ve sıfatı, Kur'an, bilinen ve bilinmeyen bütün mevcudat 28 ve 32 harften ibarettir*” demekle müşrik olmuşlardır. Bu tespitlerini eserinin geneline yayan ve başkaca yönlerden ispatlar getirmeye çalışmasına rağmen Ahmed Rıfat Efendi'nin eserinde de Hurufî temaları işlemekten geri durmadığı anlaşılmaktadır. Bakıldığında Farsçadaki dört harfin Hz. Âdem'in lisanında bulunduğunu ispatlamak adına o, bütün dillerin ve alfabelerinin Hz. Âdem tarafından bilindiğini söylemektedir. Böylece Fazlullah'ın “*Hz. Âdem'in 32 kelime-i ilahî ile konuştuğu*” görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Ahmed Rıfat Efendi, harfler ilminin, Hurufilikten ayrı olarak doğruluğunu kabul ederek birçok Hurufî terimi de kullanmıştır (Ahmed Rıfat Efendi, 2011: 274; Ballı, 2013: 211). Bilhassa harflerin derecelerine göre peygamberlerle ilişkili olduğunu söylemektedir. Ballı'da Ahmed Rıfat Efendi'yi eleştirerek “*kendisi ya Hurufiliğin derin etkisinden haberdar değil ya da geleneksel takiiyyeyi uygulamakta...*” (Ballı, 2013: 212) olduğunu düşünmektedir.

Sadık Vicdânî de eserinde Bektaşîliği üç döneme ayırmakta ve bu dönemlerden üçüncüsü olan Hurufiliğin etkisiyle bozulma sürecine girdiğini ve bu durumun Ahmed Rıfat Efendi de olmak üzere birçok araştırmacının anlayamadığı bir dönem olduğunu zikreder. Sadık Vicdânî, ilk dönemi dediği saf Bektaşîliğin ikinci dönemiyle Şîî-Kızılbaş bir tesirle ve son dönemde de Hurufilerle tamamen bozulduğunu ifade ettikten sonra, bu haliyle Bektaşîliğin ve tekkelerinin devlete bir yük ve tehlike olduğunu zikretmesi ve tamamen kapatılmasının son derece yerinde bir karar olduğunu savunur. Hurufileri eleştirmesine rağmen, Hurufî şairlerin şiirlerini beğendiği (Vicdânî, 2016: 24; Karahüseyin, 2017: 46) de anlaşılmaktadır. Ayrıca Sadık Vicdânî'ye göre, Bektaşîlik Balım Sultan'ın tarikatin başına geçmesi ve sistematığı yerleşmesinden sonra bozulmaya başlamıştır. Balım Sultan'ın Hurufiliğin önemli terimleri olan İstiva⁶, Seb'ul Mesânî⁷, Muhkemât⁸, zât ve sıfatların aynı olması gibi konularda bilgisi olduğu ve şiirlerinde kullandığı anlaşılmaktadır (Ergun, 1994: 133; Ballı, 2013: 208).

Sadık Vicdânî, Balım Sultan'ın Hurufî olduğunu söylemez ancak Hurufîliğe olan ilgisinin ve bilgisinin zamanla Bektaşîliğin ritüellerinde eritildiğini (Vicdânî, 2016: 182-184) ifade eder. Bu duruma destek mahiyetinde Yaşar Nuri Öztürk'ün çalışmasından örnekler verilebilir. Öztürk'e göre, Bektaşîliği bozan ilk kişi, Balım Sultan'dır. O Hurufî öğeleri kendisinde eritmiş ve Hristiyan kültürden aldığı teslis inancını da "*Hak-Muhammed-Ali*" üçlemesiyle tarikat erkânına sokmuştur. Ayrıca mücerretlik fikrinin de fikir babası olduğunu iddia etmiştir. Öztürk'ün bu hicvedici yorumlarından Ahmed Rıfkı'da nasibini almış ve Hurufîliğin tetkikini ve Bektaşîliğin ayrımını iyi yapamamakla (Öztürk, 1990: 158-159/170-179) eleştirilmiştir. Bu durumdan etkilenen Hasluck'ın söylediğine göre, Hacı Bektaş'ın öğretileri etrafında değil, Fazlullah'ın öğretileri etrafında toplanan ve örgütlenen yapının Bektaşîlik adını uydurmadan aldığını (Öztürk, 1990: 159) ifade edebilmiştir. Özellikle XIX. yüzyılın önemli eserleri bu konu etrafında toplanmaktadır. Bunlar arasında Mehmed Ali Hilmi Dede-Baba'nın Harputlu İshak Efendi'ye yazdığı *Kaşifü'l Esrâr Reddiyesi* adlı eseri örnek olarak verilebilir. Bu eserde, Bektaşîliğin Hurufîlikten ayrı olduğunu ve aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığını vurgular. Yazar, bazı Bektaşîlerin Hurufîliğe meyletmesinin Bektaşîliğin Hurufîliği anlamına gelmeyeceğini zikreder. Müellif ayrıca Ahmed Rıfat gibi, Bektaşîliğin sünnîliği üzerinde durmaktadır (Yüksel, 2003: 48-53).

Bazı Bektaşîlerin şiirlerinde Hurufî öğelerini kullandığını görmekteyiz. Örneğin Balım Sultan, Otman Baba, Yemînî, Akyazılı, Muhyiddin Abdal, Yusuf Sîneçak'ın kardeşi Yenicevardarlı Hayretî, Ruh-i Bağdadî, Müverrih Ali, Neyzen Tevfik, İstiva, Seb'ul Mesânî, Muhkemât gibi Hurufî terimlerini kullanmışlardır. Ancak bu onların sistematik olarak Hurufîliği anlamına gelmesi için yeterli değildir. Teolojik açıdan sistemli bir etkileşim örneği aramak yerinde olacaktır. Çünkü bu duruma benzer yaklaşımları Mevlevîlerden, Kalerîlerden, Nakşîbendîlerden, Hamzavîlerden ve Noktavîler (Usluer, 2009, 178; Ballı, 2013: 213-215) vb. gruplardan da örnek olarak verebiliriz.

Çağdaş araştırmacılar da konu hakkında görüş bildirmişlerdir. Ocak'ın, Hurufîliğin Bektaşîlikle olan ilişkisine bakışından da bahsedecek olursak, kendisi Bektaşîliğin doktrin yönünü incelerken Hurufî ve Şîî tesirler öncesi dönem ve sonraki dönem diye ikiye ayırır. Bu iki dönem arasındaki çizginin de çok keskin olmadığını düşünür. Ona göre, Balım Sultan'la başlayan Hurufî

ve Şif tesirler birden bire etkisini göstermemiş, zaten üç grubunda yapısındaki ortak özellikleri sayesinde zamanla etkileşim olmuştur (Ocak, 1992: 374-375).

Çağdaş Hurufilik araştırmacılarının önde gelen isimlerinden olan Usluer'e göre de, Hurufilik Anadolu'da en fazla Bektaşilik üzerinde etkisini göstermiştir. Bu etkinin başlangıcı olarak, XV. yüzyılda Anadolu'ya yayılmaya başlayan Fazlullah'ın talebeleri işaret edilmiştir. Bu yayılma tarikatın akidelerine kadar nüfuz etmiş, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Hurufilik, Bektaşiliğin aslı inançlarından birisi haline gelmiştir (Usluer, 2009: 178).

Mélikoff, tam bu noktaya işaret ederek Hurufilikle Bektaşiliğin ayrılmaz bir bütün olduğunu ve aralarının keskin bir hatla çizilemeyeceğini ifade etmektedir (Mélikoff, 1994: 188). Mélikoff'la aynı görüşü benimseyen Köprülü de, Türkiye'de Hurufilikle Bektaşiliğin ayrılmaz bir bağ ile birbirlerine bağlı olduğunu iddia eder (Köprülü, 1991: 112).

Usluer ayrıca, Bektaşiliğin çok geniş bir coğrafyaya yayıldığını zikrettikten sonra Hurufiliğin Bektaşiliğe her yerde aynı oranda tesir etmediğini de ifade eder. Ona göre, Balkanlar'daki Bektaşiler Hurufilikten daha fazla etkilenmişlerdir. Hatta Arnavutluk'taki bazı Bektaşiler, Hacı Bektâş-ı Velî'yi Fazlullah'ın müridi olarak bilmişler ve öyle görmüşlerdir (Usluer, 2009: 181).

Ballı da, Hurufiliğin Bektaşilikteki etkisinin en önemli ayaklarından biri olan Vahdet-i Vücûd düşüncesinin yansımalarını ve Fazlullah'ın zihin dünyasının izini Alevî-Bektaşilerin eserlerinde aramanın doğru olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hem Usluer hem Ballı bu etkileşimin yüzyıllara bölünmüş ve Bektaşiliği üzerinde ittifak edilmiş ve eserleri üzerinde derinleşilebilecek bilgi ortamında ciddi bir müstakil çalışmaya konu olması gerektiği fikrindedir.

Alevî-Bektaşilik üzerinde Hurufî etkinin varlığına yönelik bu iddialar ve mülahazaları klasik metinler üzerinde tetkik etmek bizim defaatle vurguladığımız husustur. Bu iddialardan da anlaşılacağı üzere Hurufiler kimi zaman din-içi, kimi zaman da din-dışı öteki olarak görülmüş, gösterilmiştir. Hurufilerin bu tarz bir kategorizasyonu hak edip etmedikleri ayrı bir sorunken; zannımızca yöneltilen ithamların Hurufilerin ve özellikle Fazlullah'ın sistematığının yeterince anlaşılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zikrettiğimiz üzere İslâm dininin kurucu metni Kur'an'dır. Bu metni sünnet tecrübesiyle bize örnekleyip gerekli izâhâtı yapan Hz. Muhammed'dir. Fazlullah-ı Hurufî'nin

tevhid inancı noktasında ele alındığında, Hurufiliğin diğer din-içi gösterilen birçok mezhep ve fırkadan bir farkı yoktur. Cavidân-nâme'ye bakıldığında bu durum çok net bir şekilde anlaşılacaktır ki; Hurufiler Allah inancını Kur'ân'ın tevhid mesajı eksenli değerlendirmişlerdir (Fazlullah, 2012: 124-136-141-204-230-236-240-241-257). Fazlullah'ın Cavidân-nâme'si merkeze alınarak yorumlamak gerekirse Hurufilerin Hz. Muhammed'i de son peygamber olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Burada hemen zikretmek gerekir ki; Hurufî sistematüğinde kelime-i ilâhînin Farsça'daki 32 harf üzerine oturtulması, Hz. Peygamber'in Arap olmasından kaynaklanan 28 harfi kullanması ve ümmîliği gibi hususlar Fazlullah'ı sanki Hz. Peygamber'i açıklayan, tamamlayan bir mütemmim nebî olarak kabul etme algısı ortaya çıkarmış görünmektedir. Bu durumun metinlerden anlaşıldığını ifade edebiliriz (Fazlullah, 2012: 208-225-436). Ancak, Hurufî terminolojisi ve felsefesi anlaşılaksızın yüzeysel çıkarımlarda bulunmak hem yanıltıcı olacak hem de kuşatıcılıktan uzak kalacaktır. Aynı durumu Hurufiliğin ana kaynağı mesabesindeki Cavidân-nâme'nin ahiretle alakalı anlatılarından da örnekleyebiliriz. Ahiret konusu ve alt başlıklarında Hurufî düşüncenin temel bir problemi olmadığı ama diğer mezhep ve fırkaların üzerinde ihtilaf ettiği cennet-cehennem, ru'yetullah, kıyamet, saat, haşr, mizan vb. konularda kendi sistematüğü içinde cevaplar sunduğu anlaşılmaktadır (Fazlullah, 2012: 161-163-197-258-266-267-268-272-273-316). Özellikle bu üç hususun Hurufî felsefesindeki yeri son derece önemlidir. Bunlara ilaveten Hurufiliğin beklenen Mehdî ve Mesih olarak Fazlullah'ı düşünmesi, Allah'ın Hz. Âdem'de veya âdemoğlunda zuhûr/tecellî etmesi gibi hususlar ana konuların alt başlıkları olarak değerlendirildiğinden, farklı yorumlara açık ayet ve hadislerle delillendirildiği görülmektedir. Müteşâbih⁹, müphem¹⁰ vb. ifadelerden hareketle imana tekâbül eden konular açıklanamadığından farklı düşünceler de tolere edilmiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Allah'a inandığını ve ona ortak koşmadığını söyleyen, Hz. Muhammed'in onun son elçisi olduğu fikrini benimseyen ve öldükten sonra yeniden dirilmeye ve hesap gününe inandığını açıklayan her insan/zümre Müslümandır ve İslâm dairesi içindedir. Hurufiliği din-dışı görmek aşırı bir yorum olacağı gibi bazı tafsilatlı konularda bu durumu çağrıştıracak söylemlerin olmadığını ikrar etmek te mümkün görünmemektedir. Altını ısrarla çizdiğimiz bir husus var ki, Hurufiler kurucu metinlerinden hareketle rahatlıkla söylenebilir ki, kendilerini İslâm'ın en otantik yorumu, sevâd-ı âzâm¹¹ ve fırka-i nâciye olarak görmektedirler (Fazlullah, 2012: 120-400-436). Bu da demek oluyor ki, bu zümre

hakkındaki savların öncelikle Hurufî literatürden doğrulanmadıkça öznel/subjektif yorumlar olacaktır. İslâm Mezhepleri uzmanları; metodolojisi gereği, mezhepleri öncelikle kendi kaynaklarından ve nötr bir tutumla ele alıp inceler. Adaletle yaklaşma neticesinde ortaya çıkan verilerin ciddi analizlere ihtiyacı vardır. Bizde bu bağlamda Hurufîliği muhaliflerinin ağır ithamları karşısında savunma refleksi gütmeksizin, özgün kimliklerini ortaya koymaya gayret gösterdik. Buradan itibaren klasikler hakkında kısa bir değerlendirmeye birlikte Şeyh Safî Buyruğundan örnekler vererek çalışmamızı tamamlamayı düşünüyoruz.

6. Alevî-Bektaşî Klasikleri

Alevî-Bektaşîlik hakkında en temel bilgilere ulaştığımız kaynaklar arasında sözlü kültürün yanı sıra Alevî-Bektaşî Klasikleri de zikredilmektedir (Yıldız, 2004: 325-359). Özellikle ilk elden bilgilere ulaşma değeri açısından alanında uzman araştırmacılar tarafından neşredilmiş klasikler, din ve kültür tarihimiz açısından da son derece önemlidir. Bektaşîlerin ve Anadolu Alevîlerinin de ilgisini çeken ve öncül kaynaklar mesabesinde görülüp dedelerin ve taliplerin başvurdukları eserler olarak kullanılması ayrıca önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı, 31 Ekim-2 Kasım 2003 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen I. Dinî Yayınlar Kongresinin sonuç bildirgesinde ifade edildiği üzere, "toplum katmanları arasında birbirini anlama sorununun giderilebilmesi, barış ve kaynaşmanın, milli birlik ve bütünlüğün sağlanması, doğru ve bilimsel bilgiyle bu konudaki bilgi boşluğunun doldurulması ve küreselleşen dünyada birlikte yaşama kültürünün geliştirilmesi amacıyla Alevî-Bektaşî Klasiklerinin topluma kazandırılmasını" kendine vazife edindi. Söz konusu kongreden sonra dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan Prof. Dr. Ali Bardakoğlu başkanlığında alanında uzman akademisyenler ve bir grup inanç önderinin katıldığı bir toplantıda bu konu tartışmaya açılmış ve Alevî-Bektaşî toplumunun doğru tanıtılması ve bilgi açısından ilk el kaynaklardan beslenilmesi konusunda yoğun bir çaba sarfedilmiştir. Ortaya konulan külliyatın Alevî-Bektaşîliğinin klasikleri olma/olabilme yeterliliği ve kapsamlılığı bizden önce tartışıldı (Akkuş vd., 2016: 135-141). Çalışmamızda bu tartışmalara değinmeyi amacımızı aşacağı için başka bir zamana bırakıyoruz. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünü Alevî-Bektaşî Klasiklerine ve bu eserlerde Hurufî etkileşimin varlığına ayırmayı amaçladık. Bu eserler taranıp hem Alevî-Bektaşîlik açısından tanıtılıp kritik edilecek hem de Hurufîliğin Alevî-Bektaşîliğinin ilk elden

kaynakları arasında gösterilen bu eserlerde bir etkileşim yapıp yapmadığının tespiti ortaya koyulacaktır. Böylece Hurufiliğin Alevî-Bektaşilikte ilk elden kaynaklar arasında ne kadar bilinip bilinmediği, etkisinin olup olmadığı varsa şayet bu etkileşimin çerçevesi de çizilerek Alevî-Bektaşilikte Hurufî etki adı altında yapılacak yeni çalışmalara ve tetkiklere ışık tutması sağlanacaktır.¹² Biz de Alevî-Bektaşî Klasiklerini çalışmamızın kapsamını da göz önünde bulundurarak Şeyh Safî Buyruğu özelinde değerlendirmeye tâbi tutacağız.

6.1.Şeyh Safî Buyruğu ve Hurufî Etki Açısından Tahlili

Şeyh Safî Buyruğu, özellikle Anadolu Alevîleri'nin inanç ve ahlâk değerleri açısından son derece önemlidir. İncelediğimiz eser, Şeyh Safî buyruklarından da istifade edilen ama asıl nüshası Gölpinarlı 198 diye de bilinen *Kitâb-ı Menâkıb-ı Şerîf Kutbu'l Arifîn Hazret-i Şeyh Seyyid Safî* adlı esere ait olandır (Şeyh Safî, 2015: 25-26). Transkripsiyon işini Doç. Dr. Doğan Kaplan üstlenmiştir. Bakıldığında genel manada bir âdâb ve erkân kitabıdır, diyebiliriz. Kızılbaşların tarikate dair bilgilerini ihtiva eden eser Alevîlik-Safevîlik ilişkisi açısından da önemli bir değere sahiptir. Eserde, Kızılbaşlık yolunun esasları soru-cevap şeklinde ve didaktik bir tarzla anlatılır (Kaplan, 2005: 237-238). Tarikata giriş erkânı (ikrâr almak), Alevîliğe özgü kavramlar olan musahiplik, üç sünnet yedi farz, on yedi erkân ve tarîk tercümanı gibi hususların açıklamaları yer almaktadır (Şeyh Safî, 2015: 82).

Hurufilik açısından eserimizi incelediğimizde karşımıza bazı sayfalarda Şah Hatayî'ye atfedilen şiirlerden birkaç beyitte ilgi çekici noktalar bulunmaktadır. Örnek verecek olursak:

*Diyeyim fazl-ı hakkı dinle ey cân
Kulak tutar bu nutka ehl-i irfân
Kapudan dibe varınca karındaş
Gerek kim görüne on iki erkân* (Şeyh Safî, 2015: 296).

Bu dörtlüğün ilk mısraında yer alan “*fazl-ı hakk*” tabiri, Fazlullah'ın taraftarları ve halifelerinin Fazlullah'ı tanımlamak için kullandıkları kavramlardan birisidir. Bu kullanım aynı zamanda Allah'ın sıfatları anlamında da kullanılmış olabilir. Biliyoruz ki; Hurufiler Allah'ın isim ve sıfatlarını sıkça zikrederler. “Fazl” ve “Hakk” gibi ve buna benzer isim ve nitelemeler aynı zamanda Hurufiliğin kurucusu olarak kabul edilen Fazlullah-ı Hurufî'ye de işaret etmiş böylelikle de Fazlullah Allah'ın kendisinde zuhur ettiği insan-ı

kâmil olmuştur. Bu durumda söylenmesi gereken bu tarz örneklerin sayısının bir hayli fazla olduğu ve her “Fazl” diye başlayan nitelemelerin ve terkiple-
rin¹³ Fazlullah-ı Hurufî’ye telmih olmadığı ve bu ifadelerden hemen Hurufilik çağrışımı-etkileşimi sonucuna ulaşılamayacağıdır. Aslında şiirin diğer kıtala-
rında tarikatın on iki erkânı hakkında bilgi verilirken, böyle bir başlangıç Hu-
rufî etkileşimin olduğu kanısını uyandırabilir. Yine eserin muhtelif yerlerinde Hatayî’ye izafeten *istivâ* hattının tâc simgesinde betimlendiği de görülmek-
tedir. Bu tarz yaklaşımların eserin geneli içerisinde ne anlam ifade ettiğini göz önünde bulundurmamak zorundayız. Ancak o zaman daha sağlıklı bir sonuca ulaşılabilir.

Eserin başka bölümlerinden şöyle örnekler verebiliriz: “...Her şey-
den münezzeh olan Yüce Allah, Hz. Âdem’in kalıbını kudret eliyle düzeltip
meleklerle “Secde edin!” diye emrettiğinde artık emrin kendisi Hak olmuş-
tur. Çünkü o zaman her şeyden münezzeh Yüce Allah kendini Hz. Âdem’in
kalıbında sakladı, dolayısıyla melekler bizzat O’na secde etmiş oldular...”(-
Şeyh Safî, 2015: 60-61). Burada verdiğimiz örnekte Allah’ın Hz. Âdem ile
arasındaki bağın, Allah’ın Hz. Âdem’de zuhûr etmesi şeklinde ele alındığı
anlaşılmaktadır. Buna Vahdet-i Vücûd anlayışının tipik bir yansıması olarak
bakabiliriz. Fazlullah’ta vahdet fikrini somutlaştırmadan izah etmeye çalışır.
Ancak o bunu yaparken harfleri kullandığı için panteizme kayıyormuş gibi
de görünür. Hurufiliğe göre özellikle Fazlullah, Allah’ın kendisini insanlar ve
canlılar üzerinde göstermeyi yeğlediğini vurgular. Bunu yaparken de devamlı
surette *kelime-i ilâhî* kavramı ile açıklamaya çalışır. Fazlullah Câvidân-nâ-
me’de konuyu geniş bir biçimde açıklamaktadır (Fazlullah, 2012: 58-66). Do-
layısıyla burada zikredilen Hz. Âdem’in varlığını Fazlullah’ta kabul eder. Al-
lah’ın secde edilmeye layık gördüğü Hz. Âdem’i de zikreder (Fazlullah, 2012;
152-157). Ancak o bu durumun en nihayetinde kendinde zuhur eden vahdet
fikrine götürmeyi amaçlar.¹⁴ Hurufiliğe göre buradaki veri eksik yorumlanmış
olmalıdır ki kanaatimizce burada Hurufiliğin vahdet merkezli bir etkileşimine
tam manasıyla örnek verilememektedir.

Eserin bir başka bölümünde Peygamberin nasihatları altında bazı veri-
ler bulunmaktadır: “... “Benden sonra ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılacak,
tamamı cehennemlik olup sadece bir tanesi ehl-i cennet olacaktır.” Sahabe
dediler: “Yâ Muhammed! Cennet ehli olacak fırka kimdir?” Hz. Peygamber
buyurdu: “O, kurtuluşa eren fırkadır (fırka-i nâciye), bu yola duacıdır, benim

evladıma tabi olanlar, tarikat içinde evliya topluluğuyla beni isteyip bulanlardır...” (Şeyh Safî, 2015: 179-181). İncelemek için seçtiğimiz örneğimizden anlaşılacağı üzere 73 fırka (iftirâk) hadisi diye bilinen rivâyetin burada bahis konusu olduğu ve bu çerçevede kurtuluşa eren firkanın adının verilmediği görülmektedir. Bu firkanın özellikleri anlatılmakta ama adı verilmemektedir. Hurufilere göre kurtuluşa eren fırka, kendileridir. Çünkü onlar Kurân’ın sırrına vâkıf olmuş ve birçok özelliği sayesinde Fazlullah’a tâbî oldukları için kurtulacaklardır. Aynı zamanda Hurufiler başta Fazlullah olmak üzere *sevâ-dü’l-âzam* olduklarını da iddia etmektedirler (Fazlullah, 2012: 120-124). Eserin ilgili bölümünde Kaplan, 73 fırka (iftirâk) hadisi diye de bilinen rivâyetin özlü bir tahlilini yapmaktadır.¹⁵ Biz de bu özlü tahlile katıldığımızı bildirmekle beraber Hurufilerin açık bir şekilde *fırka-i nâciye* anlayışlarının bu metne etki etmediğini görmekteyiz. Dolayısıyla bizim için önemli bir örneğin bu eserde etkileşim dışı olduğu anlaşılmaktadır. Örnekte sistematik bir Hurufî vurgusunun olmadığı âşikardır.

Hurufilerin hakikatin bilgisinin kendilerinde olduğu fikri de önemlidir. Fazlullah Farsçadaki 32 harfle konuşmuştur. Dolayısıyla 32 kelime-i ilâhînin sırrına en iyi Fazlullah vakıf olmuş demektir. Böylelikle hakikatin yani zâhîrin batinındaki gerçeğe de ulaşmış olmaktadır. Bu da eser içerisinde titizlikle aradığımız hususlardan olmasına rağmen Fazlullah’ın dolaylı ve dolaysız olarak hakikate ulaştığına telmihen bir veri bulamadığımızı söyleyebiliriz (Fazlullah, 2012: 37-39-99-115-245-251 vd.). Eserin bir başka bölümünden örnekler verelim:

Mehdî-i sâhib-i zamânsın Hâdî-i ins u melek

Hatm-i cümle evliyâsın Şâh-ı Dehmaz pîr-i şâh

Nâm ile el-Hâs behrâm Ya Muhammed Mehdî sen

Hiç fark-ı âl-i abâsın Şâh-ı Dehmaz pîr-i şâh. (Şeyh Safî, 2015: 217)

Bu dörtlükteki verilerden anlaşıldığı üzere, beklenen mehdînin Muhammed Mehdî olduğu zikredilmektedir. Hurufilere göre ise, hem beklenen mehdî hem de sâhib-i zamân Fazlullah’tan (Fazlullah, 2012: 423-484-490) başkası değildir. Sistematik Hurufî etkiye önemli bir dayanak oluşturabilecek bu veri anlaşıldığı üzere Hurufîlik etkisi altında olmaksızın kullanılmıştır. Durum böyleyken buna benzer bazı örneklerde de Hurufîliğin açık bir şekilde vurgulandığı bir etkileşime rastlayamamaktayız.

Halifelik ve onun yedi özelliği hakkında tavsiye görüşlerin yer aldığı bir bölümden bazı örnekleri sunmak istiyoruz. “Şimdi biline ki, dünyadaki ilk halife Hz. Âdem’dir. Hakkında Hâk Teâlâ Hazretleri şöyle buyurmuştur: “Hatırla ki Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’¹⁶ dedi. Yani Yüce Allah Hz. Âdem’in yeryüzünün halifesi olacağını bildirdi. Böyle olunca Hz. Âdem ilk halife, ikinci halife ise Hâtemdir (son peygamber Hz. Muhammed)...Âhir zaman peygamberi, peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) dünyaya gelince bütün peygamberlerin hükmü nâsih, âyinleri mensuh oldu yani hükümleri sona erdi. Ay, gün, yıldızlar, geceler ve gündüzler hâsılı dünyada insan, cin, hayvan, kuş her ne var ise bütün bir âlem onun emrine verildi...İnsanları yirmi üç yıl şeriate davet etti, otuz üç bin sahâbe topladı. Sonuçta o da dünyadan gitti, Hazreti Hakk’a kavuştu. Ondan sonra yerine geçen kâim-makamı halifedir. Hz. Rasul’ün kâim-makamı ve hem vasisi Hz. İmam Ali b. Ebî Talip ve ondan sonra da on bir evladı aynı şekilde halifedirler ve onların nesli dahi halifedir. Onların vekil tayin edip eyaletlere gönderdikleri de halifedir...” (Şeyh Safî, 2015: 141-143-145). Bu örneklerden öne çıkan bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır. Daha öncede zikrettiğimiz üzere Fazlullah, Hz. Âdem ile Hz. Muhammed’i insan-ı kâmil olarak kabul eder. Ona göre son peygamber şüphesiz ki Hz. Muhammed’dir. Ancak o ümmîdir, Arap harflerinin sırrına vakıf değildir, üstelik Fars alfabesindeki fazladan 4 harfi ve dolayısıyla 32 kelime-i ilâhîyi bilmemektedir. Bu durumda onun diğer peygamberlerin hükmünü nesh etmesiyle getirdiği son ilâhî düzeni Fazlullah güzel bir şekilde açıklamaktadır. Bu durumda Hz. Muhammed’den sonra gelen halifelerden Hz. Ali öne çıkmaktadır. Hz. Ali, Fazlullah’a göre Hz. Âdem ve Hz. Muhammed gibi kâmil bir insandır. Hz. Muhammed’in hem akrabası hem de damadıdır ve kanını taşımaktadır. Bu durum onu diğer insanlardan ayırmaktadır. Fazlullah’a göre Hz. Ali kendisi gibi *sâhib-i te’vil*¹⁷ dir. Çünkü o ilmin şehri olan Hz. Muhammed’in; “*ilmin kapısı Hz. Ali’dir*” sözüne mazhar olmuştur. Yine o, Hurufî felsefesine göre bir devrin başlatıcısı ve sâhibidir. *Devir Nazariyesi*¹⁸ Hurufiliğin üzerinde durduğu konulardan biridir. Hurufiliğe göre, İsmâîliliğin vurguladığı ilk altı devri birleştirilmiş, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar ki olan döneme *nübüvvet devri* denmiştir. Devir Nazariyesinin klasik İsmâîlî düşüncedeki karşılığında Hz. Ali altıncı devre vasî olmuştur. Ondan sonra gelen imamların altısı da sâmittir. Bu durumda kendi kendilerine bir devir oluşturamazlar. Hurufî düşüncesine göre de Hz. Ali ile *imâmet devri* başlamış ve on birinci imama kadar devam

etmiştir. Devir düşüncesini İsmâîlî gelenekten farklı olarak değerlendirdikleri göze çarpmaktadır. Hasan el-Askerî’den itibaren *gaybet devri* başlamış ve son imam olan Mehdî’nin gelmesiyle *ulûhiyyet devri* başlamıştır. Hurufî düşünce son gelen imam Mehdî’yi Fazlullah olarak kabul etmiştir (Gölpınarlı, 1973: 20-84; Ballı, 2013: 133-134). Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde bu örneklerde zikredilen konular Hurufî düşüncesiyle bazı noktalardan paralellikler içerse de Hurufîlerin üstünde durduğu Mehdî fikri, Devir Nazariyesi vb. özellikler bu ve buna benzer örneklerde mevzu bahis edilmemiştir. Hurufîlikte beklenen Mehdî-Mesih Fazlullah’tır. Bu net olarak öne sürülmesine rağmen herhangi bir şekilde bu durum örneklenmemiştir.

Eserin genel manada taranması sonucu baskın veya hissedilir bir Hurufî etki göze çarpmamaktadır. Ancak eserin Hurufîlikten bîhaber yazıldığını da iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu görüşümüze bir açıklama sadedinde, Kaplan’ın bir başka eserinde yer verdiği izahatı paylaşmakta fayda görüyoruz: “Buyruklarda Hurufîlik izlerine rastlanmaktadır. Özellikle insan bedeni ile ilgili Hurufîliğin yaptığı soyutlamalara Buyruklarda rastlanmaktadır. Risale-i Şeyh Safî, Hurufîliğin izlerinin en açık görüldüğü yazmadır. Diğer yazmaların aksine dört kapının yedişer makamı olduğu söylenerek toplamda yirmi sekiz makam olduğu ifade edilmiştir. Yirmi sekiz makamın gerekçesi de Kur’an harflerinin yirmi sekiz olması, Allah’ın gökleri ve yeri yedişer kat yaratması vb. Hurufî düşüncelerle paralel bir anlatım yapılmıştır” (Kaplan, 2010: 136-137). Bu açıklamalarından sonra Kaplan bir de dipnot düşmüştür; “Risale-i Şeyh Safî, adlı yazmanın tanıtımının yapıldığı kaynaklar bölümünde de ifade edildiği üzere bu yazma mecmuanın içerisinde yer alan bir risale de Sahibu’l Hurûf Dervîş Hüseyinî adını taşımaktadır ki “sahibu’l huruf” ifadesi açık bir Hurufîlik belirtisidir.” (Kaplan, 2010: 136-137). Buraya kadar zikrettiğimiz en önemli husus Hurufîliğin sadece sayılar ve harfler üzerine kurulan kombinasyonlarla açıklanamayacağıdır. Dahası bu tarz tanımlamaların bazı yönleriyle eksik kalacağıdır. En azından Hurufî etkinin tam ve sistematik anlamda kendini sadece bu şekilde gösteremeyeceğidir. Teolojik nazariyeleri olmayan/zayıf olan bu tarz çıkarımlardan Hurufî bir etkileşim anlaşılabilir. Biz de bu hususta Kaplan’a katılmaktayız, ancak, Hurufîliğin sistematığı ve alâmet-i fârikaları yansımamış bir zümreye, şahsa, esere veya fikre Hurufî etkinin altındadır diyebilmek için teolojik analizlere öncelik vermeliyiz. Hemen zikretmek gerekir ki; Hurufîliğin vahdet anlayışı da oldukça karmaşık ve kendine has bir yapıdadır. Bunu bile çözümlmek için Hurufî metinlerine ve

terminolojiye son derece hâkimiyet gerekmektedir. Sanatsal ve edebî etkileşim daha olası görüldüğü için bazı yönler Hurufiliği akla getirecektir.

7.Sonuç

Buraya kadar zikrettiğimiz hususları toparlayacak olursak Hurufiliğin Alevî-Bektaşîliği etkilediği savlarının etkileşimin farklı parametrelerle açıklanmasına izaha ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Burada denemeye çalıştığımız, eleştiri ve katkılara açık olan yöntemimize göre, öncelikle Hurufiliğin teolojik nazariyesi etkileşimin arandığı ilk ve en önemli ölçü olmalıdır. Hatta bu açıdan bir etkileşim yoksa orada Hurufiliğin sistemli bir etkisinden söz edilmemelidir. Buna ilaveten oldukça karmaşık bir husus olan vahdet fikrini de Huruffilerin dünyasından anlamak ve anlamlandırmak son derece önemlidir. Daha önce zikrettiğimiz üzere bizce Hurufiliğin vahdet fikriyle Vahdet-i Vücûd'un Hurufiliğe yansımaları karıştırılmaktadır. Bu durumun yeterince aydınlatılmadığını hemen zikredelim. Ayrıca bu duruma ilaveten Hurufî metinlerinin dilini ve kavram dünyasını da anlama güçlüğü olduğundan aceleci ve kestirme çıkarımlar çoğu zaman yanlış sonuçlar doğurabilir. Edebî etkileşimin bizim açımızdan oldukça fazla vurgulandığını da belirtmek gerekir. Hurufiliğin belki de anlaşılması en kolay etkileşimli yönünü teşkil etmektedir. Ancak burada da dikkat edilmesi gereken bir husus öne çıkar ki; Huruffiler inançlarına yönelik söylemlerini son derece edebî ifadelerle yansıtmışlardır. Dolayısıyla bir Hurufî metnine bakarken anlatılmak istenen mesajın ciddi bir kelâmî-îtikâdî konu olması ihtimali edebî sanatların gölgesinde bırakılmadan fark edilebilmelidir.

Buraya kadar ki eleştiriye açık yöntemsel öneri ve denemelerimizin sonucunda Şeyh Safî Buyruğunda Hurufilik açısından sistematik (tam) etki göremediğimizi zikredebiliriz. Vahdet merkezli Hurufî anlayış henüz Vahdet-i Vücûd fikrinden net bir şekilde ayrıştırılmadığından karışıklık söz konusu olacağı için mevcut göze çarpan durumlardan Hurufî etki manasını çıkarmaktan şimdilik imtinâ ediyoruz. Edebî etkileşime dâir sadece birkaç örneğe rastlayabildiğimiz eserde bir miktar Hurufî sanatsal etkiden söz edilebilir. Daha önce de vurguladığımız gibi bu eser Hurufilikten tamamen habersiz yazılmış gibi durmamaktadır. Bu durumda çıkarılabilecek sonuç eserin yaygın olduğu Alevî-Bektaşî çevrelerinde Hurufî etkiden söz ediliyorsa da bu etkileşime bu eserin ciddi bir katkısı olmadığıdır. Yani edebiyat üzerinden sosyal tabana yayılması beklenen bir etkileşimden, bu eser örneğinde bahsedilemez. Bu

duruma Alevî-Bektaşî Klasikleri içinden bir etkileşim örneği sunmak gerekirse yine klasikler arasında sayılan Vîrânî Baba'nın *İlm-i Cavidân/Fakrnâme*'si zikredilebilir.¹⁹ Bütün klasiklerin taranması ve uyguladığımız ölçeğin geliştirilmesiyle bundan sonraki Hurufilik çalışmalarında veya Hurufiliğin etkileşim içinde olduğu yapıları da takip etmek önemli sonuçlar verecektir. Hurufiliğin özgün ve eklektik yönleri iyi ayrıştırılmalı vermek istediği mesajın amelî yönlerine de mutlaka vurgu yapılmalıdır.

Bu çalışmalar esnasında gözümüze çarpan son bir husus olarak; Hurufiliğin ahlâk anlayışının önemli boyutları olduğunun sezilmesi ve bu durumun Fazlullah'ın *Cavidân-nâme*'si başta olmak üzere takipçileri ve onların eserlerinden de izinin sürülebilmesidir. Şayet Hurufiliğin ahlâk nazariyesi net bir şekilde ortaya koyulduğunda Alevî-Bektaşî toplum hayatına ne türden katkıları ve etkileri olduğu hususu da belirginleşecektir (Şahin, 2011: 263-284; Atalan, 2017: 36-53).²⁰ Hurufiliğin sadece kelâmî (teolojik) yönünden ziyâde ahlâkî yönünün de irdelenmesi, varsa olası etkileşimlerin de ortaya çıkarılmasını bundan sonra yapılacak çalışmalar için önermekte ve önemsemekteyiz.

Sonnotlar

- 1 Konuyla ilgili ciddi ve kapsamlı çalışmaları olan Hasan Hüseyin Ballı'yla yaptığımız görüşmelerde, Hurufiliğin özellikle doğu-batı diye ayrıldığını varsayarsak, İran'ın doğusuna doğru oluşan yayılmalar hakkında ve buralardaki uzantılar/etkiler bağlamında yapılmış çalışmaların olmaması göze çarpmaktadır. Bu eksiklik Hurufiliğin özellikle de Hindistan bölgesindeki mezhep/akım/cemaat/tarikat vb. yapılanmalarda ne denli varlığını sürdürdüğü sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Ballı'ya göre bu konu başlı başına bir çalışmanın muhtevasını oluşturacağından özellikle de batı Hurufiliği diye bir adlandırmayı varsayarsak; Hurufiliğin Anadolu, Balkanlar ve Hindistan bölgesinde ayrı ayrı etkileri olmuş olması gerçeğini anımsatmaktadır. Yine Ballı'ya göre özellikle Hurufiliğin Anadolu ve Balkanlardaki yayılımının serencamı ile İran'ın doğusu ve Hindistan bölgesindeki yayılımı ortaya net olarak koyulduğunda Hurufiliğin zannedilenden daha ciddi etkileri ortaya çıkarılabilecek ve İslâm düşüncesindeki Hurufilik tezleri bir kere daha gözden geçirilmek zorunda kalacaktır.
- 2 Konunun kapsamı bizim tebliğimizin sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu konu üzerinde durmaya gayret gösterdiğimiz ilgili çalışmamıza bakılabilir. Konu hakkında daha fazla bilgi için; (Karahüseyin, 2017).
- 3 Bu konuda Ballı ile yaptığımız mülakât neticesinde bize, Hurufiliğin Bektaşîliğe kattığı en belirgin rengin Vahdet-i Vücd anlayışı olduğunu vurguladı. Burada Ballı'nın dikkat çektiği nokta; Hurufiliğin vahdet fikrini doğru kavramak ve Bektaşîliğin bu husustaki somut yaklaşımlarının iyi analiz edilmesidir. Bizde bu hususun dikkate alınmasını önemsemekteyiz.
- 4 Şiî İsmâîlilerden doğan aşırı fikirleriyle bilinen bir fırkadır. Daha ziyade Hamdân b. Karmât (ö. 293/296) adında bir adama nispet edilirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Meşkûr, 2011: 279-281; Öz, 2012: 277-280).
- 5 *İbâha* kelimesi, *bvh* kökünden türemiştir. "Açığa vurmak, belirginleştirmek, serbest bırakmak, meşru saymak" gibi anlamlara gelmektedir. Kelâm, İslâm Mezhepleri tarihi ve Fıkıh alanında sıkça kullanılan bu isim ilke ve görüşleri noktasında bir mezhep, grup vb. olmayan, dinin emirlerine, yasaklarına, ahlâkî düzenlemelerine karşı çıkan fırkalar için kullanılan isimler arasındadır (Onat, 1999: 252-254).

- 6 *İstivâ*, doğru düzgün olmak manasındadır. Kavram Kur'ân'da da zikredilmekte ve Hurufiler bu kavramı, bir bütünü iki simetrik parçaya bölen çizgi anlamında *hatt-ı istivâ* şeklinde kullanmaktadırlar.
- 7 Naslarda Kur'ân ve Fatiha sûresi için özel olarak kullanılan bir tektiptir.
- 8 Genel itibarıyla Kur'ân'da yer alan hükmü ve mesajı açık ve sağlamlaşmış ayetlerin tanımlanmasında kullanılmaktadır.
- 9 Sözlükte "Benzeşme" anlamına gelmektedir. Kur'ân terminolojisinde "birden fazla mânaya gelen ve bu sebeple anlaşılmasında güçlük bulunan lafız, ifade" şeklinde kullanılmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. (Topaloğlu-Çelebi, 2017: 242).
- 10 Kapalı ifade anlamına gelmekte ve daha ziyade tefsir literatüründe kullanılmaktadır.
- 11 Sözlükte bir ulusa mensup insanların, çoğunluk olarak ikamet ettikleri yere verilen isimdir. Istilahta ise, Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet'e verilen isimdir. Bu konuda aynı adla bir kitap te'lif edilmiştir. Mezhepler kendilerini İslâm'ın ana cemaati, büyük cemaati, İslâm cemaati gibi tanımlamalarla sunarlar. Bu refleks hemen her mezhep ve fırka da gördüğümüz ortak bir tutumdur. Bu yönüyle Hurufilerinde kendilerini tanımlarken bu nitelemeyi kullanmaları son derece doğaldır.
- 12 Konu bir tebliğin kapsamını fazlasıyla aşacağından detaylı bilgi almak noktasında Alevî-Bektaşî Klasiklerinin Hurufî etki açısından teker teker tarandığı ilgili çalışmamıza bakılabilir; (Karahüseyn, 2017).
- 13 Fazlullah için kullanılan ve öne sürülen isimlerin, sıfatların birden fazla anlama geldiği hususu önemlidir. İslâm Kelâmı bilim alanının Allah'ı isim ve sıfatlarıyla birlikte ele aldığı, tanıttığı göz önünde bulundurulursa Fazlullah hakkında bu isim ve sıfatlara tekabül eden nitelemelerin yanıltıcı olma olasılığını gözden kaçırmış olabiliriz. Gerek Kur'ân gerekse hadislerde Allah'ın isim ve sıfatları zikredilmiş ve İslâm Kelâmcıları bunların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda gerekli izâhâtlarda bulunmuşlardır. Örnek verecek olursak; "Fazl-ı bârî, Fazl-ı feyyâz, Fazl-ı hakk, Fazl-ı hüdü, Fazl-ı ilâh, Fazl-ı kadîm, Fazl-ı mutlak, Fazl-ı rabb, Fazl-ı sübhân, Fazl-ı vedûd, Fazl-ı yezdân" vb. nitelemeler öncelikle Hurufîlerin Allah inancını nitelemektedir. Çünkü bizzât "el-Fazl" bile Allah'ın isimlerindedir. Hurufîler bu isme telmihen başka yorumlar getirmiş olabilir ve bunun takibi de yine isim ve sıfatlar konusunda doğru analizlerin yapılmasına ihtiyaç duymaktadır.
- 14 Bu örneklerle özetlediğimiz açıdan bakılacak olursa eserin muhtelif yerlerinde de rastlamaktayız. Bkz. 83, 141, 143, 249, 257, 273. Buradaki örneklerden de anlaşılacağı üzere sistematik bir Hurufî etkinin varlığını işaret etmek mümkün görünmemektedir.
- 15 Kendisi de bir İslâm Mezhepleri Tarihcisi olan Kaplan, rivâyete vukûfiyetini göstermektedir. Bu özlü ama kapsayıcı tahlilin okuyucuya ulaştırılmasını önemseydiğimizden burada zikretmeyi uygun görüyoruz. *Fırka-i Nâciye*'nin kelime anlamı *kurtuluşa eren fırka* demektir. Hz. Peygamber'e kadar götürülen bu rivâyet Şîa, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile gibi tüm mezheplerce kabul görmüş ve mezhepler kendilerinin kurtuluşa eren fırka olduklarını iddia etmekten geri durmamışlardır. Söz gelimi İslâm Mezhepleri içinde akılcı söylemiyle öne çıkan Mu'tezile bile bu bu rivâyetin kendilerini ifade ettiğini açıklamaktan geri durmamışlardır. Bkz. (Kâdî Abdülcebâr, 1986). Bakıldığında Mezheplerin tarih algıları her zaman için sorgulanmaya muhtaçtır. Kendilerini meşruiyetlerini sağlamak ve tabanlarını konsolide etmek için devamlı sûrette ilk dönemle irtibatlandırma gayreti içinde olmuşlardır. Rivâyete dönecek olursak Hz. Peygamber; "Yahudiler yetmiş bir fırkaya, Hristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardır. Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri hariç diğerleri cehennemdedir" diye buyurmuş, orada olan sahabe de; "O fırka hangisidir?" diye sorunca Allah Rasûlü; "Benim ve ashabımın üzerinde olduğu yolda olan" diye cevap vermiştir. Bu rivâyetin çeşitli varyantlarıyla birlikte zikredildiği kaynaklardan, bize gelen bilgiler arasında bu kurtuluşa eren grubun "cemaat" olma olasılığı da vardır. Yine yukarıda verilen rivâyetten daha sağlam bir senetle aktarılan ümmetin yetmiş ikisinin cennete gideceğini sadece bir grubun cehennemlik olduğunu söyleyen rivâyet nedense pek itibar görmemiştir. Muhtemel duruma açıklama sadedinde bu meşhur rivâyetin gölgesinde kalan rivâyetin senetleri henüz bilinmediği için geri planda kaldığı zikredilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Şeyh Safî, 2015: 181).
- 16 Bakara, 2/30.
- 17 Rüyaları yorumlayan kimse anlamına gelmektedir. Kavram, rüyaların ta'bir edilmesi hususunda Allah'ın kendisine fazladan yetenekler verdiği kimseler için kullanılır. Fazlullah'ın takipçileri onun hem rüya ta'bir etmedeki isabetleri hem de ayet ve hadisleri yorumlamadaki maharetlerinden dolayı ona *sâhib-i te'vil* demişlerdir.

- 18 İslâm mezhepleri tarihinde özellikle ilk dönem İsmâiliyye'sine göre insanlık tarihi, ayrı ayrı şeriatlar tebliğ eden nâtık (konuşan) nebîlerden sonra bir vasî ve altı sâmit (suskun) imamın meydana getirdiği, her birine devir adı verilen yedili hiyerarşik silsileden teşekkül eder. Bu silsilede nâtık nebîler Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ, Muhammed, Mehdi yahut Kâim'dir. Bu silsile bazan Nûh'la başlatılır, bu durumda altıncı ve yedinci nâtıkın Ali ile Muhammed b. İsmâil el-Mektûm olduğu kabul edilir. Genellikle mehdi veya kâimin, son peygamber Hz. Muhammed'in şeriatını yeni bir devri başlatmak için ortadan kaldıracığı iddia edilen İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık veya oğlu Muhammed olduğu ileri sürülmüş, vasîden sonra gelen yedinci sâmit imamın olağan üstü güçlerinin bulunduğu ve yeni bir devrin başlatıcısı olduğu kabul edilmiştir. Yedi nâtık ile bunların her birinden sonra gelerek düzenli bir alt sistem oluşturan vasî ve imamların oluşturduğu bu yedili silsilenin her bir dönemi için "devrî'l-imâme" tabiri kullanılır. Seb'iyye de denilen bu anlayışa göre iki nâtık arasındaki her dönem "ed-devrî's-sağır", Âdem ile Kâim arasındaki uzun dönem ise "ed-devrî'l-kebir" veya "devrî's-setr" olarak anılır. Söz konusu devirde ilim şeriatın zâhiriyle örtülmüş olacağından ancak mârifete ehil olan kimseler tarafından bilinebilecektir. Dünyayı ise bu sırada yedi gezegen idare edecektir. Devrî's-setrden önceki zuhur yahut keşif devrinde saf, öz ve gerçek tevhid, burçlar kuşağının on iki meleği tarafından muhafaza edilir. Sonunda kâim (İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık yahut oğlu Muhammed) ortaya çıkacak ve yeni bir keşif devrini başlatacaktır. Fâtımîler Devleti'nin kurulması ve beklenen kâimin Mehdi el-Fâtımî olduğunun kabul edilmesinden sonra İsmâiliyye'deki İsmâil veya oğlu Muhammed'in kâim olarak döneceği şeklindeki inanç terk edilmiş ve artık bu yedili devir anlayışını ifade eden Seb'iyye ismi de kullanılmamıştır. Daha fazla bilgi için bkz. (Yurdagür, 1994: 233).
- 19 Klasikler içinde Hurufî etkinin tam/sistematik olarak yansıdığı en önemli eser *İlm-i Cavidân*'dır. Bu eserin Hurufîlik açısından tetkik ve tahlilleri noktasında bilgi almak için bkz. (Atalan, 2010: 223-240; Ballı, 2015: 43-66; Usluer, 2012: 85-114; Karahüseyin, 2017).
- 20 Alevî toplumunun aile ve ahlâk yapısına dair olası yansımaları ve bu yansımaların alanları üzerine oluşturulan değerlendirmelerin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumda yapılması gereken şey, Hurufîliğin ahlâk anlayışının net bir şekilde ortaya koyulmasıdır. Ardından Hurufî etki nerelerde, ne şekilde aranabilir sorusuna ahlâk başlığı da eklenebilecektir. Konu hakkında bilgi için bkz. (Şahin, 2011: 263-284).

Kaynaklar

- Ahmed Rıfat Efendi. (2011). *Gerçek Bektaşilik (Mir'atü'l-Mekâsîd fi Def'il-Mefâsîd)*. Haz. Salih Çift. İstanbul: İz.
- Akkuş, Süleyman vd. (2016). *Uluslararası Alevî-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 08-09 Kasım 2014, Sakarya*. Ankara: TDV Yayınları.
- Atalan, Mehmet. (2010). "Vîrânî'nin Fakr-nâme'sinde Mezhebî Unsurlar", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, 07-09 Mayıs, Çorum, c. 1*, 223-240.
- _____. (2017). "Vîrânî'nin Fakr-nâme'sinde Tasavvufî Unsurlar", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, s. 22, 36-53.
- Ballı, H. Hüseyin. (2011). "Hurufîlik Nedir?", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, c. 4/2, 31-48.

- _____. (2013). *Hurûfliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî*. İstanbul: Hikmetevi.
- _____. (2015). “Vîrânî Baba’nın İlm-i Câvidân/Fakrnâme’sinde Hurufî Unsurlar”, *e-Makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 Güz, 43-66.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1994). *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Kenan Matbaası.
- Eröz, Mehmet. (2014). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Ötüken.
- Fazlullah Esterâbâdî. (2012). *Câvidân-nâme (Dürr-i Yetîm İsimli Tercümesi)*. Haz. Fatih Usluer. İstanbul: Kabalcı.
- Fığlalı, E. Ruhi. (2006). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- _____. (2008). *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1973). *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: TTK Basımevi.
- İshak Efendi, Harputî. (1921). *Kâşifu’l-Esrâr ve Daftü’l-Eşrâr*.
- Kâdî Abdulcebbar, Esedâbâdî. (1986). *Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l Mu’tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus: Daru’t-Tunusiyetü li’n-Neşr.
- Kaplan, Doğan. (2005). “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muh-tevaları Üzerine”, *Uluslararası Bektaşilik-Alevilik Sempozyumu-I-28-30 Ekim, Isparta*, 233-248.
- _____. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*. Ankara: TDV Yayınları.
- Karahüseyin, Samet. (2015). “Bektaşilik Geleneğine Hurufî Bir Dokunuş: Nesîmî Örneği”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı IV (İlahiyat), 14-17 Mayıs, Kütahya*, 233-252.
- _____. (2017). “Alevî-Bektaşilikte Hurufîliğin Etkisi: Alevî-Bektaşî Klasik Metinler Örneği”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Köprülü, M. Fuad. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları.
- Kur’ân-ı Kerîm ve Meâlî*. Haz. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıncı-İbrahim

- Kafi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2016). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu.
- Meşkûr, Cevad. (2011). *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Melikoff, Irene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem.
- Ocak, A. Yaşar. (1992). “Bektaşilik” mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, Ankara: TDV Yayınları, 373-379.
- Onat, Hasan. (1999). “İbâhiyye” mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, Ankara: TDV Yayınları, 252-254.
- Onat, Hasan-Sönmez, Kutlu. (2013). *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker.
- Öz, Mustafa. (2012). *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öztürk, Y. Nuri. (1990). *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Rıfki, Ahmed. (2013). *Bektaşî Sırrı I-II*. Haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit.
- Sarıkaya, Saffet. (1997). “Anadolu Aleviliğinin Oluşumu”, *EKEV Akademi Dergisi*, c.1/1, 81-96.
- Şahin, Mehmet Kenan. (2011). “Alevî Geleneğinde Toplum ve Aile Kavramı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, 263-284.
- Şeyh Safî. (2015). *Alevî-Bektaşî Klasikleri-Şeyh Safî Buyruğu*. Haz. Doğan Kaplan. Ankara: TDV Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir-İlyas Çelebi. (2017). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Usluer, Fatih. (2009). *Hurufîlik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- _____. (2012). “Virânî Abdal Risaleleri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, c. 3, 85-114.

- Üçer, Cenksu. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu.
- Vicdânî, M. Sadık. (2016). *Hurufîlik ve Bektaşîlik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?*. Haz. İsmail Güleç İstanbul: İz.
- Yıldız, Harun. (2004). “Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, c. 9/30, 325-359.
- _____. (2014). *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu.
- Yurdagür, Metin. (1994). “Devir” mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, Ankara: TDV Yayınları.
- Yüksel, Müfid. (2003). *Mehmed Ali Hilmi Dede Baba*. İstanbul: Bakış Kitaplığı.