

ABDALLAR, AKINCILAR, BEKTAŞILIK ve EHL-İ BEYT SEVGİSİ: YEMİNÎ'NİN MUHİTİ ve MEŞREBİ ÜZERİNE NOTLAR

RIZA YILDIRIM*

Yemînî, Alevi-Bektaşî geleneğinde en büyük şairler/kanaat önderleri olarak kabul edilen “Yedi Ulu Ozan”dan birisidir¹. Onun meşhur ve bilinen tek eseri olan *Fazilet-nâme*, Alevi-Bektaşî toplumunca benimsenmiş ve yüzyıllar boyunca okuna gelmiştir. *Fazilet-nâme*'nin hem kamu kütüphanelerinde hem de şahsi kütüphanelerde çok sayıda el yazması nüshalarının bulunması bu eserin ne denli kabul gördüğü hakkında açık bir fikir vermektedir. Ancak Yemînî hakkındaki bilgimiz çok azdır. Onu esas itibariyle *Fazilet-nâme*'de yine kendisi tarafından satır aralarında verilen bilgilerden tanıyoruz. *Fazilet-nâme* dışında Yemînî'den bahseden iki kaynak *Demir Baba Velâyetnâmesi* ve Vîranî'nin *Fakrnâme* adıyla bilinen eseridir. Ancak her iki eser de şairden ismen bahsetmekle beraber hakkında pek fazla bilgi içermemektedir. Şair tezkirelerinin hiç birisi de ondan bahsetmez.

Eski tezkire yazarlarının Yemînî'ye karşı ilgisizliğinin modern araştırmacılar arasında da devam ettiğini söylemek mümkündür. Alevi-Bektaşî geleneğinin en önde gelen şair ve kanaat önderleri arasında sayılmasına karşın Yemînî hakkında bir biyografi denemesi henüz ortaya konulmuş değildir. İslam Ansiklopedisi'nde “Yemînî” maddesinin bulunmadığını söylemek herhalde bu ilgisizliği ifade etmek için yeterli olacaktır. Yemînî'ye karşı modern araştırmacılar arasında mevcut ilginin edebiyat araştırmacıları ve antoloji yazarlarıyla sınırlı kaldığı görülmektedir. Esas itibariyle Alevi-

*Yrd. Doç. Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Tarih Bölümü, ryildirim@etu.edu.tr

¹ Abdülbâki Gölpinarlı - Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Der Yayınları, İstanbul 1991, s. 21; Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999, s. 170. Gölpinarlı ve Mélikoff gibi ciddi araştırmacılar tarafından kullanılmakla beraber “Yedi Ulu Ozan” formülünün ihtiyatla ele alınması gerektiğini belirtmek gerekir. Buraya dahil edilen yedi “ozan”ın hangi ölçütlerle ve kim tarafından seçildiği belli değildir. Öte yandan, ifadenin kullanımından bu yedi kişinin Alevi-Bektaşî geleneğinde kabul görmüş en büyük yedi “ozan” olduğu anlamı çıkmaktadır ki bu da tartışmaya açıktır. Bütün bu çekincelerle beraber, biz burada Yemînî'nin Alevi-Bektaşî geleneğinde en çok okunan ve saygı duyulan yazarlardan/şairlerden birisi olduğunu vurgulamak amacıyla bu ifadeyi kullandık.

Bektaşî edebiyatının örneklerini derleme amacıyla kaleme alınan bu eserlerde şairin tarihsel hayatı ve dinî-tasavvufî kimliğine dair verilen bilgi birbirini tekrar eden klişe cümlelerden öteye geçmemektedir².

Yemînî'nin yaşadığı dönem ve bölge ile eserinde hâkim olan dinî motifler göz önüne alındığında, onun Anadolu ve Balkanların din tarihi bakımından, özellikle de Alevî-Bektaşî tarihi bakımından, kritik bir konumda olduğu anlaşılacaktır. Yemînî'nin yaşadığı dönem hem Kızılbaşlık'ın hem de Bektaşî tarikatının -dolayısıyla da kurumsal anlamda bir Bektaşî kimliğinin- ortaya çıkıp şekillendiği zaman dilimiyle çakışmaktadır. Bu dönem, daha sonra katlaşıp şekil alacak ve nispeten az değişecek olan her iki geleneğin "yoğrulma" sürecinin yaşandığı dönemdir³. *Fazilet-nâme* bu süreçte belirleyici olan dinsel öğelere dair değerli ipuçları barındırması bakımından önemlidir.

Öte yandan Yemînî'nin yaşadığı bölge ve dâhil olduğu dinî-sosyal zümreler de onu ilginç hale getirmektedir. *Fazilet-nâme*'de anlattıklarına bakılırsa Yemînî, Trakya ve Balkanlarda gaza ile uğraşan akıncılar muhitinde yaşamıştır. Yine anlattıklarından hareketle onun bu muhitte "Otman Baba ekolü"ne bağlı olduğu, Hacı Bektaş ismini yücelten zümrelerle en azından organik bağının bulunmadığı kanaatine varmak mümkündür. 16. yüzyıl boyunca Bektaşiliğin Osmanlı Devleti'nin desteğini alıp çatı tarikatı olarak örgütlenmesine paralel olarak, Otman Baba ekolünün de diğer Kalenderî grupları gibi Bektaşî şemsiyesi altında eridiği bilinmektedir⁴. Yemînî'yi önemli yapan bir başka husus, bu kaynaşma ve erime sürecinin *Fazilet-nâme*'nin yazılması ile en azından kronolojik bakımdan kısmen keşşmesidir. Şu halde *Fazilet-nâme*'de bu sürece dair izler aramak boşuna bir gayret olmayacaktır.

² Kemal Samancıgil, *Alevî Şairleri Antolojisi*, Gün Basımevi, İstanbul 1946, ss. 268-274; İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, cilt II, SAYPA Yayın ve Dağıtım, Ankara 1995, ss. 43-100; Mehmet Şimşek, *Dede Korkut ve Ahmet Yesevî'den Günümüze Uzanan Ünlü Alevî Ozanlar*, Can Yayınları, İstanbul 1995, ss. 156-160.

³ Irène Mélikoff, "Les Fondements de l'alevisme", *Sur les traces du soufisme turc*, ISIS, İstanbul 1992, ss. 11-28.

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, ss. 207-208; Ahmet T. Karamustafa, "Kalenders, Abdâls, Hayderîs: The Formation of the *Bektâşîyye* in the Sixteenth Century", in *Süleymân the Second and His Time*, edited by Halil İnalçık and Cemal Kafadar, İstanbul 1993, ss. 121-29.

FAZİLET-NÂME

Yemînî'nin hayatı ve meşrebi hakkında başlıca kaynağımız *Fazilet-nâme*'dir⁵. *Fazilet-nâme-i Ali* olarak da bilinen eser Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan ve esas itibariyle on dokuz bölümden oluşan uzun bir mesnevidir. Eserin baş taraflarında açıkça ifade edildiği gibi *Fazilet-nâme* Yemînî'nin telif ettiği bir eser olmayıp Şeyh Rükneddin adında bir kişinin Farsça nesir olarak yazmış olduğu (derlediği ?) bir eserin Türkçeye çevirisidir. Ne yazık ki, ne Şeyh Rükneddin ne de *Fazilet-nâme*'nin aslını teşkil eden Farsça metin hakkında Yemînî'nin söylediklerinden fazlasını bilmiyoruz. Yemînî, Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan bir metnin İbn Abbas ile başlayıp Câbir ile devam eden bir rivayet zinciri ile Musa Kâzım'a ulaştığını, ondan da sonraki nesillere aktarıldığını ifade etmektedir. Yine ondan öğrendiklerimize göre, muhtemelen Musa Kâzım'dan sonraki rivayet halkalarında metin farklılaşmaya başlamış ve birçok versiyon ortaya çıkmıştır. Yemînî bunların çoğunun yalan-yanlış bilgiler ve sapırmalarla dolu olduğunu, en doğru rivayetin kendi tercüme ettiği Şeyh Rükneddin tarafından Farsça yazılmış metin olduğunu iddia etmektedir⁶. Şeyh Rükneddin'e ait olduğu belirtilen söz konusu eser henüz bulunabilmiş değildir. Aynı şekilde Yemînî'nin bahsettiği bu şahsın kim olduğu da bilinmemektedir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, elimizdeki *Fazilet-nâme* Farsça orijinal metnin tercümesinden ibaret değildir. Yemînî, eseri Türkçeye çevirirken sadece nazma çekmekle kalmamış birçok eklemeler de yapmıştır. Yemînî'nin tercümeyle esas aldığı metne müdahalesi iki ayrı biçimde tezahür etmektedir: asıl metinde olmayan bilgiler ilave etme ve tercüme sırasında metnin muhteva ve tonuna müdahale. Onun bizim açımızdan esas önemli katkısı birinci gruba giren müdahaleleri yani asıl eserde olmayan eklemeleridir.

Elimizdeki metnin omurgasını Şeyh Rükneddin'e ait olan çekirdek (-in tercümesi) teşkil etmektedir. Ancak bu çekirdek Yemînî'nin eklediği bilgilerle sarmalanmış ve eser tercüme-telif karışımı bir hal almıştır. Hatta dik-

⁵ *Fazilet-nâme* ilk defa Ahmed Hızır ve Ali Haydar tarafından yayınlanmıştır (Cihan Matbaası, İstanbul 1909). Eser, Fevzi Gürgen tarafından Latin harfleri ile 1960 yılında yayınlanmıştır (Pak Neşriyat). Aynı eserin ikinci baskısı 1995 yılında yapılmıştır (Ankara: Ayyıldız Yayınları). Daha sonra Adil Ali Atalay tarafından tekrar neşredilmiştir (*Hazreti Ali'nin Fazilet-nâmesi*, 13. basım, haz. Adil Ali Atalay Vaktidolu, Can Yayınları, İstanbul 2003.) *Fazilet-nâme* son olarak Yusuf Tepeli tarafından dil özelliklerini analiz eden geniş bir değerlendirme ile yayınlanmıştır (Derviş Muhammed Yemînî, *Fazilet-nâme*, hazırlayan Yusuf Tepeli, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002.) Elinizdeki çalışmada Tepeli'nin yayınladığı metin esas alınmıştır.

⁶ Yemînî, *a.g.e.*, s. 108, 167.

katli bir muhteva ve üslup analizi iki tarz metnin eser boyunca iç içe geçmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Asıl metinden alınan hikâyeler içinde Yemîni'nin kendi dönemine ve muhitine dair bilgiler içeren kısa şiirler serpiştirilmiştir. Doğrudan doğruya şairin kendi muhitinden ve tasavvuf anlayışından bahseden bu bölümlerin orijinal metinden tercüme olduğunu varsaymak yersizdir. Bilakis eserin söz konusu kısımları Yemîni'nin kendi telifi olarak alınabilir. Bu “telif” olan kısımlar gerek şairin ait olduğu muhit ve meşrep gerekse tasavvuf anlayışı bakımından değerli bilgiler içermektedir.

Yemîni'nin diğer katkısı Farsça metnin tercümesi ve nazma çekilmesi sürecinde ortaya çıkmaktadır. Öncelikle, onun dönemin anlayışına uyarak kelime-kelime tercüme yerine serbest bir metot takip ettiğini düşünebiliriz⁷. Öte yandan, tercüme faaliyetine “nazma çekme” fiilinin de eşlik ettiği göz önünde bulundurulursa asıl metnin iki aşamalı bir dönüşüm geçirdiği görülecektir. Metnin dönüşümünün her iki aşamasında da Yemîni'nin kendi mükteşebatının ve bilinçaltının müdahil olacağı açıktır. Ne var ki, bu bölümlerde eserin çekirdeği ile Yemîni'nin müdahalelerini ayırt etmek oldukça güçtür. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, Türkçe *Fazilet-nâme* metninin gövdesini oluşturan 19 fazilet hikâyesi esas itibarıyla Rükneddin'in metninden gelse de, ortaya çıkan tasavvuf anlayışı Yemîni tarafından en azından paylaşılmakta yahut onaylanmaktadır.

Elinizdeki çalışma esas itibarıyla *Fazilet-nâme*'de Yemîni'nin “telifi” olan bölümlere dayanmaktadır. Bunun yanında eserin geneline yayılmış olan tasavvuf anlayışının da (yukarıda açıklandığı üzere) Yemîni tarafından benimsendiğini varsaymaktadır.

YEMİNİ'NİN MEŞREBİ VE MUHİTİ

Fazilet-nâme'den anladığımıza göre Yemîni, Semerkant'ın ileri gelenlerinden bir zatın oğludur. Gerçek adı Muhammed olup Derviş Muhammed olarak da anılmaktadır. Lakabına “Hafizoğlu” denilmektedir⁸. Babasının Semerkantlı olduğunu ifade edişine bakılırsa Horasan taraflarından gelişleri çok eski değildir. Ya babasıyla beraber ya da babasından sonra kendisi

⁷ Eski Türk edebiyatında tercüme anlayışına dair bkz. Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, cilt I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, ss. 80-88.

⁸ Yemîni, *a.g.e.*, s. 600.

gelmiş olmalıdır. Ancak nereye geldiği konusu belirtilmemiştir. Eserin hiçbir yerinde Derviş Muhammed'in yaşadığı yere dair bilgi geçmemektedir. Ancak kendi döneminden bahseden bölümler dikkatlice okunduğunda onun Trakya ya da Balkanlar'da yaşamış olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır⁹. Yemini'ye dair en kesin bilgimiz yaşadığı döneme dairdir. *Fazilet-nâme*'yi Hicri 925 (Miladi 1519) yılında yazdığı metnin sonunda açık olarak ifade etmektedir¹⁰. Böylesi dolgun bir eseri olgunluk döneminde yazdığını varsayarsak, şairin 16. yüzyılın birinci yarısında ölmüş olduğu kanaatine varabiliriz. Şu halde yaklaşık olarak 15. yüzyıl ortalarından 16. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar uzanan bir ömür sürdüğü söylenebilir. Onun tasavvuf meşrebinde ehl-i beyt sevgisi ve Hz. Ali'ye bağlılığın en baskın unsur olduğu görülmektedir. Bunun yanında Hurûfî irfanından da etkilendiği anlaşılmaktadır.

A) *Yemini ve Hurûfîlik*

Modern araştırmacılar Yemini'yi kategorik olarak Hurûfî şairler arasında saymaktadırlar¹¹. Gölpınarlı daha da ileriye giderek onu Hurûfî inancını yaymakta olan bir dâî olarak görmektedir¹². Bununla beraber *Fazilet-nâme*'de Yemini'nin Hurûfî propagandası yaptığını andıran ifadeler yoktur. Meşhur Hurûfî yazarların eserlerinde bolca rastlanan rumuzlar ve Fazlullah'a övgüler içeren bölümler *Fazilet-nâme*'de yer almaz. Bu eserin amacı hem muhtelif yerlere serpiştirilmiş pasajlarda hem de eserin genel kurgusunda açıkça ortaya çıkmaktadır ki bu Hz. Ali'nin faziletlerini övmekten başka bir şey değildir. Yemini'nin bilinen tek eserinin *Fazilet-nâme* olduğu göz önüne alınırsa Gölpınarlı'nın onun bir Hurûfî dâîsi olduğuna dair görüşüne katılmak imkânsızdır. Öte yandan Hurûfî metinlerde bolca yer alan sayı hesapları ve hatlara dair yorumlar, Arap ve Fars alfabelerine dair değerlendirmeler, Allah'ın ancak insan yüzüne, bedenine ve kâinata yerleştirilen hatların şifrelerinin çözülmesi ile kavranılacağı fikri gibi husus-

⁹ Bu husus aşağıda ayrıntılı ele alınmaktadır.

¹⁰ Yemini, *a.g.e.*, s. 602.

¹¹ Abdülhakî Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK, Ankara 1989, ss. 25, 29; Irène Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du hurûfisme en Azerbaïdjan, en Anatolie en Roumélie", *Sur les traces du soufisme turc*, ISIS, İstanbul 1992, s. 19; Irène Mélikoff, "14. - 15. Yüzyıllarda İslam Heterodoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", *Sol Køl: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699)*, editör Elizabeth A. Zachariadou, çevirenler Özden Ankan, Ela Gültekin, Tülin Altınova, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 179, 185.

¹² Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri*, s. 29.

ların¹³ *Fazilet-nâme*'de hiç yer almaması en azından Yemîni'nin meşrebinde en baskın unsurun Hurûfilik olmadığını ortaya koymaktadır.

Öte yandan onun Hurûfî irfanından hiç nasibi olmadığını söylemek de aynı ölçüde zordur. *Fazilet-nâme*'nin özellikle inanç esaslarına ve Yemîni'nin kendi seyr-i sülûkuna dair beyitlerinde yer yer Hurûfî neşvesi sezilmektedir. Eserin en başında yer alan tevhide dair kısımda¹⁴ bu neşvenin ilk işaretleri tezahür etmektedir. Burada Yemîni'nin Tanrı'nın ve insanın mahiyetini doğru ve tam olarak anlamının yollarını anlatırken Hurûfî öğretilerden faydalandığı görülmektedir. Bu bölümlerde gerek eşyanın mahiyeti ve yaratılışa dair Hurûfî inançlarının izlerine gerekse Hurûfîlerce meşhur kimi ifade kalıplarına rastlanmaktadır. Mesela, Yemîni'ye göre Tanrı'yı tam olarak anlamının yolu insanın önce kendisini anlamasından geçer. Zira insan "âdem" olması itibariyle "halife"dir ve "arş-ı rahman"ın menzildir.¹⁵ Hurûfilik'in kurucusu Fazlullah "Rahman Arş'ın üzerine istiva etti" (Tâ Hâ, 20: 5) ayetini yorumlarken buradaki "arş"ın âdem ya da daha geniş anlamıyla insan olduğunu söylemiştir. Bu yüzden Hurûfî metinlerinde "arş-ı rahman" – insan (âdem) özdeşleştirilmesi sık sık yapılmaktadır.¹⁶

Yemîni'ye göre insan eğer kendi mahiyetini layıkıyla anlayabilirse kainatın efendisi olacaktır. Kendi mahiyetini layıkıyla anlamının yolu ise "esmâ ilmi"ni bilmekten geçmektedir. Yemîni "esmâ ilmi" üzerine çok vurgu yapmaktadır. Bu ilmi bilmek hakiki insan (âdem, insan-ı kâmil) olmak için – ki Allah'ın mahiyeti de ancak o zaman anlaşılacaktır – her şeyden önce gerekmektedir. Öte yandan bilinmesi gereken "esmâ"¹⁷ aslında insandan gayrı da değildir. O, bir yerde âdem ile esmânın birbirinin gayrı olma-

¹³ Hurûfilik hakkında bkz. M. Clément Huart ve Rıza Tevfîq, *Textes Persans relatifs a la secte des Hourûfîs. Publiés, traduits et annotés*, Brill; London: Luzac & Co., Leyden 1909; Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri*, ss. 1-33; Hamid Algar, "The Hurûfî Influence on Bektashism", *Bektachîyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachîs et les groupes relevant de Hadîj Bektach*, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, ISIS, İstanbul 1996, ss. 39-53. En son derli toplu bir değerlendirme için bkz. Fatih Usluer, *Hurûfîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2009.

¹⁴ Eserin giriş bölümünde yer alan bu kısımların Yemîni tarafından eklendiği anlaşılmaktadır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi *Fazilet-nâme*'nin Şeyh Rükneddin'den gelen çekirdeği 19 fazilet hikâyesinden ibaret değildir – ki bu 19 hikâye eserin ana gövdesini teşkil etmektedir. Yemîni *Fazilet-nâme* isimli eserin Farsça olarak Şeyh Rükneddin tarafından "şerh edildiğini" ve kendisinin de bu metni Türkçeye çevirip nazma çektiğini birinci fazilet hikâyesini anlatığı bölümün başında ifade etmektedir. Anlatımın kurgusundan tercüme esas teşkil eden ana metnin de buradan itibaren başladığı çıkarılabilir. Dolayısıyla buraya kadar olan (ilk fazilet hikâyesine geçmeden önceki) vahdet telakkisi, Nur-ı Muhammedî, eserini yazış sebebi gibi hususlara temas ettiği uzun giriş bölümünün Yemîni'ye ait olduğu söylenebilir.

¹⁵ Yemîni, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁶ Usluer, *a.g.e.*, ss. 273-276.

¹⁷ "Esmâ"dan kasıt açıkça anlaşılacağı üzere Allah'ın isimleridir.

diğini şu şekilde ifade etmektedir: “Eminisin bugün esmâ-i zâtun”¹⁸. Hurûfî anlayışının başlıca ayırt edici yaklaşımlarından birisi isim ile müsemma (isimlendirilmiş, ismi taşıyan) ayrılığının olamayacağı, bu ikisinin bir bütün olduğu görüşüdür¹⁹. Bu anlayış *Fazilet-nâme*’de aynen mevcuttur: “Ki ta’lim eyledi Esmâ-i Hüsnâ / Ki bildün ismidür ‘ayn-ı müsemmâ”²⁰. Hurûfîlerin “esmâ ilmini bilmek” için geliştirdikleri teknik özünde insanın yüzünde ve vücudunda yer alan hatların idrak edilmesi esasına dayanmaktadır. İnsan vechinin (yüzünün) kutsiyeti, onda ilâhî isimlerin yer aldığı ve bu yüzden ona secde edilmesi gerektiğine dair uzun bahislere Hurûfî metinlerde sıkça rastlanır²¹. Yemîn’de bu anlayışın yansımalarına belli belirsiz rastlanmaktadır: “Elinden ayağından hem yüzünden / Beyandur ilm ile esmâ sözünden”²².

Buna göre insanın Allah’ın isimlerinin emini olması, yani o isimleri bir şekilde taşıyor olması ona ilâhî mayanın bulaşması anlamına gelmektedir. Aslında esmâ ilmini bilmek²³ suretiyle hakiki insan olma istikametinde mesafe almak özünde insanın mahiyetinde var olan ilâhî mayayı keşfetmekten başka bir şey değildir. İlerleyen beyitlerde bu Hurûfî anlayışı “vahdet-i vücut” esintileri taşıyan ancak “vahdet-i mevcut” telakkisine daha yakın duran bir anlayışla yoğrulmakta²⁴ ve eşyanın vücudunun Hüda’dan ayrı

¹⁸ Yemîni, *a.g.e.*, s. 99.

¹⁹ Usluer, *a.g.e.*, ss. 225-226.

²⁰ Yemîni, *a.g.e.*, s. 98.

²¹ Usluer, *a.g.e.*, ss. 277-302.

²² Yemîni, *a.g.e.*, s. 99.

²³ Hurûfîlerin “esmâ ilmini bilmek” için geliştirdikleri teknik esas olarak insanın yüzünde ve vücudunda yer alan hatların idrak edilmesi esasına dayanmaktadır.

²⁴ Vahdet-i Vücut ile vahdet-i mevcut düşüncesi arasındaki en temel fark, birisi hakiki varlığı (vücutu) sadece Tanrı’ya vererek âlemi onun -bir cismin aynadaki görüntüsü gibi- yansımaları veya tecellileri olarak görüp eşyanın gerçekte var olmadığını savunurken, diğersinin Tanrı’nın eşyada içkin olduğunu ve tabiatın topyekûn Tanrı’nın ta kendisi olduğunu ileri sürmesi olarak ifade edilmektedir. Ne var ki sufi metinleri okurken bu ayrımı yapmak oldukça güçtür. Sufilerin sembolik ifadeleri pek sevmeleri ve çoğu zaman kavramların sınırlarını -muhtemelen bilinçli olarak- müphem bırakmaları zaman zaman bir metinden hareketle yazının meşrebi ve itikadi hakkında kesin yargıya varmayı imkânsız hale getirmektedir. *Fazilet-nâme*’nin yukarıda incelenen bölümlerinde de benzer bir tablo ortaya çıkmaktadır. Yemîni’nin vahdet-i mevcut düşüncesine daha yakın olduğu kanaati hâsıl olmakla beraber sırf bu ifadelerden hareketle onun konumu hakkında kesin bir yargıya varmak imkânsızdır. Ne var ki vahdet-i mevcutçu (panteist) olarak bilinen Hurûfîlikten etkilendiği göz önüne alınırsa onun da vahdet-i vücutçu olduğu görüşü güçlenmektedir. Vahdet-i vücut anlayışının güzel bir özeti için bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-hikem Tercime ve Şerhi*, cilt I, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1987 (özellikle Konuk’un “Mukaddime”sinin yer aldığı 1-87 sayfalar arasında İbn Arabî’nin ortaya koyduğu sistemin güzel bir özeti ve izahı vardır). Ayrıca bkz. Muhiddin-i Arabî, *Füsûsu’l-hikem*, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, Maarif Matbaası, 1956; W. C. Chittick, “Wahdat al-Shuhûd”, *Encyclopedia of Islam*, second edition, XI, 37-39; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Füsûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998; idem, “Vahdet-i Vücutun Bir Analizi: Bir Doğu Felsefeleri Metafelsefesine Doğru”, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yayınları, 2001; Ebu’l-Âla

olmadığı açıkça ifade edilmektedir²⁵. Zira Hakk'ı ancak Hak bilir; eğer eşya Allah'tan gayri olsaydı insanlar Allah'ı bilemezdi. İşte bunları hakkıyla anlayan insan "arş-ı rahman" olduğunu fehmeder, kendinde Hakk'ı bulur ve böylece Allah'ı bilir. Yemînî bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Kaçan kim anlaya gendüzin insan / Şehadet ede öz nefesine iman; Görürse Hak, bakarsa Hak, dise Hak / Kul Allah'ı bilür anlarsa mutlak"²⁶.

Görüldüğü gibi, Yemînî Hurûfî kimliğine dair diğer Hurûfî yazarların eserlerinde sıkça rastlanan açık işaretlerde (28, 32, hatlar vs. gibi) bulunmamaktadır. Ancak tevhid ve insanın mahiyetine dair yazdıkları tahlil edildiğinde onun telakkilerinde Hurûfî irfanından esintiler bulunduğu kanaati uyanmaktadır.

Şairin Hurûflik'ten etkilendiğini düşündüren satırlar bu kadarla sınırlı değildir. Daha önce belirtildiği gibi Yemînî *Fazilet-nâme* boyunca yer yer satır aralarında kendisinden bahsetmekte, kendi meşrebi ve seyr-i sülûku hakkında bulanık ifadelerle de olsa bilgi vermektedir. Bunlardan birinde tevhit ilmine ulaşmak için kişinin yapması gerekenler sıralanmaktadır. Ona göre, vahdet ilmine şehâdet eden kendi özünü eşyadan ayrı bilmemeli, kendisini ve eşyayı hakikat bilmelidir. Bu sırrı kavramak için önce bir üstâd-ı kâmile erişmeli ve onun ilmi ile âmil olmalıdır. Sonra tarikat ehli, musahip olmalıdır. Böylece insanı bilmeli ve bir nefis (nefs-i vahid) olmalı; secde edileni bilerek secde eden (ehl-i sâcid) olmalı. Bu şekilde "Simurg" ile "Kaf"ın ne olduğunu, arz ve semavatın Allah'ın bir "emr"i olduğunu, bütün ayetlerin vahdetin delili olduğunu bilir ve böylece "ehl-i a'raf" olup kurtuluşa erer²⁷.

Yukarıda anlatılan tevhit anlayışı ve anlatımda kullanılan anahtar kavramlar Fazlullah'ın öğretilerine göndermeler içermektedir. Eşya ile Hakk'ın gayri olmadığı ve yine bu doktrine bağlı olarak insanın bünyesinde Hakk'ı barındırdığı fikrine dair Hurûfî öğretisinden daha önce bahsedilmişti. Burada eklenen "Kaf"ı bilmek, "ehl-i a'raf" olmak gibi ifadeler de Hurûfî metinlerinde sıkça geçmektedir²⁸. "A'raf ehli" klasik İslam literatü-

Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyîd Dîn İbnul Arabî*, Cambridge, 1939 (Türkçe tercümesi: *Muhyiddin İbnul-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1999. Panteizm için bkz. Charles Hartshorne, "Pantheism and Panentheism", *Encyclopedia of Religion*, second edition, X, 6960-6965.

²⁵ Yemînî, *a.g.e.*, s. 100.

²⁶ Yemînî, *a.g.e.*, s. 162.

²⁷ Yemînî, *a.g.e.*, s. 459.

²⁸ "Kaf" için bkz. Usluer, *a.g.e.*, s. 390).

ründe cennet ile cehennem arasında kalmış insanlar için kullanılan bir isimdir. Ancak Hurûfî öğretisinde bu kavram özel bir içerik kazanmıştır. Hurûflere göre “ehl-i a'raf” Hurûfî tekniklerini kullanarak dinin esrarını çözmüş ve böylece hakiki bilgiye ulaşarak kurtulmuş kişilerdir²⁹.

Yemînî'nin Hurûfî meşrepliğine dair ilk açık ifadesi hemen bu beyitlerden sonra gelmektedir. O, vahdet ilmine ulaşmak isteyen bir kişinin neler yapması gerektiğini kısaca ifade ettikten sonra sözü kendisine getirerek nasıl aydınlandığını ve üstadını anlatmaktadır. Burada “Fazl-ı Allah”ın³⁰ hakikat ilmini öğretmek suretiyle kendisini hidayete erdirdiğini söylemektedir. Öğrendiği hakikat ilminin ne olduğunu tarif ettiği satırlar ise belirgin bir şekilde Hurûfî sembolizmi ile bezenmiştir. Harflerle ilgili vurgular, İsa ve Mehdi'nin nüzulünü görmek, insan ve hayvanın farkını anlamak gibi ifadelerin Hurûfliğe işaret ettiği düşünülebilir³¹. Devam eden mısralarda “Fazlullah”ın kendisine şeriatı öğreten üstad olduğunu ve ondan kendisine büyük hediye ve nimetlerin ulaştığını söylemektedir. Yine aynı yerde “Fazl-ı Allah”ın hidayeti ile küfürden hakiki imana ulaştığını ve artık şeytanın aldatmacalarına kanmayacağını ifade etmektedir³². Burada da “Fazlullah” tabiri ile kastedilen soyut anlamda “Allah'ın fazl”ndan (fazl-ı Allah) ziyade herhalde Hurûfliğin kurucusu Fazlullah-ı Astarabâdî olmalıdır.

Fazilet-nâme'de Fazlullah'a işaret ettiği düşünülebilecek bir başka beyit metnin sonlarına doğru karşımıza çıkmaktadır. Burada da Yemînî yine kendisinden bahsetmektedir. Kendi halinde, gam ve keder içinde, hasta ve cahil gezerken hayatını “Fazl-ı Rahman”ın zinde kıldığını, dinde erkânın ne olduğunu bildirdiğini, gözündeki nuru gösterip gamını def ettiğini ve huzuru gösterdiğini ifade etmektedir. Yemînî, hatta bu irşad ile “Sırr-ı Hudâ”dan, “Ali'nin nuru”ndan olan tecelli şevkinin kendisine eriştiğini, bu şevkin kalbine ehl-i beyt güneşinin safasını doldurduğunu ve böylece *Fazilet-nâme*'nin nazm olunduğunu söylemektedir³³. Yine burada “Fazl-ı Rah-

²⁹ Usluer, *a.g.e.*, ss. 145-146.

³⁰ Yusuf Tepeli'nin “Fazl-ı Allah” şeklinde okuduğu bu ifadeyi (فضل الله) “Fazlullah” şeklinde okumak metnin bağlamına daha muvafık düşmektedir.

³¹ Hurûfler aynı zamanda başladıkları surelerin adı olan mukataat harflerden “Yâ Sin” ve “Tâ Hâ”nın Hz. Muhammed'e işaret ettiğini iddia ederler. Bkz. Usluer, *a.g.e.*, ss. 391-394. Yine Hurûfî literatüründe kıyamete yakın nüzul edecek olan Mesih ve ortaya çıkacak olan Mehdi ile Fazlullah'ın özdeşleştirildiği bilinmektedir. Bkz. Gölpınarlı, *Hurûflik Metinleri*, s. 29; Usluer, *a.g.e.*, ss. 363-374.

³² Yemînî, *a.g.e.*, ss. 459-460.

³³ Yemînî, *a.g.e.*, s. 602.

man" ile kastedilenin Hurûfilik'in kurucusu Fazlullah olduğu kanaati ağır basmaktadır.

Şu halde Yemînî'nin Fazlullah ve Hurûfilik'e bir şekilde intisabı olduğunu kabul etmek kaçınılmaz görünmektedir. Ancak on altıncı yüzyılın ilk yarısında ölen Yemînî'nin 1394 yılında Azerbaycan'da öldürülen Fazlullah ile görüşmesi ve onun elinden kurtuluşa ermesi mümkün değildir. Elbette Yemînî'nin burada kastettiği Fazlullah'ın bizzat cismani varlığı değil eserleri ve öğretileridir.

Bütün bu analizlerden nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Öncelikle, Yemînî'nin dinsel ve düşünsel dünyasında Hurûfliğin izleri bulunduğu görülmektedir. Ancak onun Hurûfliği ne kadar bildiği ve Hurûfliğe ne derece intisabı olduğu *Fazilet-nâme*'den açıkça anlaşılmamaktadır. Bir taraftan tevhide ve insanın mahiyetine dair telakkilerinde Hurûfi izlerini görürken, diğer taraftan Hurûfi metinlerinde çok geniş yer tutan harfler, hatlar, sayı hesapları ve varlığın şifrelerini harf ve hesaba dayalı bir sistemle çözme çabasına dair en ufak bir ipucu yer almamaktadır. Bu durumda sadece *Fazilet-nâme*'nin sunduğu bilgiye dayanarak varılacak en emin sonuç şu olacaktır: Yemînî Hurûfi irfanından beslenmiş, belli ölçüde Hurûflik öğretilerini benimsemiş bir tasavvuf erbabı ve şairdir. Bununla beraber, o Hurûflik propagandası yapan bir dâî değildir ve aşağıda görüleceği üzere Hurûflik onun dinî-tasavvufi kimliğini belirleyen birincil öge olmamıştır.

Esasen Yemînî'nin de dâhil olduğu dinî-sosyal zümre içinde Hurûfi öğretilerinin kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak birer Hurûfi dâisi olan ve eserlerinde baştan sona Hurûfi öğretilerini işleyen Mir Aliyyü'l-A'lâ, Nesimî, Refîî, Firişteoğlu, Misalî gibi şair/yazarlarla, meşrep olarak esasen abdallar zümresine³⁴ dâhil olup Hurûfi öğretilerinin özellikle tasavvufi yönlerinden etkilenen şair ve mutasavvıfları birbirinden ayırmak gerekir. Şüphesiz Yemînî ikinci grupta yer almaktadır.

³⁴ Bu çalışma boyunca "abdallar" tabiri bir tasavvuf meşrebinden ziyade belirli bir grubu işaret etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu grup Aşıkpaşazâde'nin meşhur dördü tasvirinde geçen Abdalân-ı Rum değil, belki onun bir alt koludur. Biz burada daha çok Yemînî'nin çağdaşı Vâhidî'nin tasnifini (ileride ele alınacak) takip ederek kelimeyi Otman Baba ekolüne mensup dervişler zümresini ifade eden özel anlamıyla kullandık. Yemînî'nin de dâhil olduğu bu zümrenin tasavvuf anlayışı ve yaşam tarzı bakımından Kalenderî geleneğe mensup oldukları bilinmektedir. Abdallar ve Kalenderî tasavvuf meşrebi hakkında bkz. Fuat Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* I, İstanbul, 1935, ss. 23-56; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994.

Birinci grupta yer alan Hurûfî dâîleri Fazlullah öldürüldükten sonra onun fikirlerini Anadolu'ya ve Balkanlara taşıma ve buralarda yayma hususunda öncülük etmişlerdir. Aslında Bektaşilik'le pek ilgileri bulunmayan bu Hurûfî dâîlerinin çoğunun daha sonra Bektaşî geleneğine mal oldukları bilinmektedir. Öte yandan, kimi Hurûfî inanç unsurlarının özellikle Balkanlardaki abdal grupları ve Bektaşî dervişleri tarafından benimsendiği malumdur. Ne var ki, yukarıdaki tasnifte birinci gruba giren Hurûfî halifelerinin/dâîlerinin eserlerine bakıldığında oralarda işlenen mevzuların abdal muhitinin zevkine ve anlayışına tam da hitap etmeyeceği tahmin edilebilir. Her şeyden önce, Fazlullah başta olmak üzere Hurûfî halifelerinin eserlerini anlayıp zevk edebilmek için ciddi bir entelektüel seviye gerekmektedir. Zira söz konusu eserlere bakıldığında hatırı sayılır bir matematik ve hesap bilgisinden başka Kur'an, hadis ve dönemin diğer ilim dallarında ciddi bir birikim göze çarpmaktadır³⁵. Böylesi bir entelektüel seviyenin abdallar muhitinde bulunmadığı söylenilebilir.

Şu halde Hurûfiliğin Bektaşiliği etkilemesi sürecinde baş aktörlerin sözü edilen Hurûfî önderleri olmadığı anlaşılmaktadır. Yüksek bir entelektüel bilgi ve düşünce seviyesi gerektiren Hurûfî öğretilerinin ekserisi okuma yazma bilmeyen abdallar arasında kavranıp benimsenecek bir forma sokulması için köprü işlevi görecektir. İşte Yemînî tam da böyle bir konumda durmaktadır. Onun eğitim seviyesi Hurûfî metinlerini anlamaya elverişlidir. Öte yandan Otman Baba ve Ak-yazılı Sultan'a intisabından onun Rum abdalları muhitinde yaşadığı, dolayısıyla o dünyanın tasavvuf iklimine vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Yemînî'nin bazı Hurûfî inançlarını tasavvufî bir renk ve tonda vahdet-i vücud anlayışı ile kaynaştırıp Rum abdallarına başarılı bir şekilde sunduğu yukarıdaki analizlerden anlaşılmaktadır. Şu halde, Hurûfî inanç unsurlarının abdalların da zamanla içinde eridiği Bektaşî geleneğine girişi esas itibariyle Yemînî ve benzeri dervişler aracılığı ile olmuştur denilebilir³⁶.

³⁵ Bazı örnekler için bkz. M. Clément Huart ve Rıza Tevfik, *Textes Persans relatifs a la secte des Hourûfîs*; Fatih Usluer, *Seyyid Nesimî ve Mukaddimetü'l Hakâyık*?, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2010; Misâli, *Feyznâme*, el yazması, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, no: 390; Abdülmecid b. Firişte, *Tercüme-i Hâbnâme*, el yazması, Konya Mevlâna Müzesi, Türkçe Yazmalar, no: 2916; Orkhan Mir-Kasimov, "Le « Journal des rêves » de Fadlullâh Astarâbâdî : Edition et traduction annotée", *Studia Iranica* 38 (2009), ss. 249-304.

³⁶ Hurûfiliğin Anadolu ve Balkanlarda yayılışı ile ilgili farklı görüşler için bkz. Gölpinarlı, *Hurûfîlik Metinleri*, 26-31; Algar, *a.g.e.*, ss. 39-53; Mélikoff, "Les Fondements de l'alevisme", ss. 170-173.

B) *Yemîni ve Şiilik*

Fazilet-nâme dikkatlice okunduğunda Yemîni'nin dinî-tasavvufî kimliğinde Hurûflikten çok daha baskın unsurların olduğu görülecektir. Bunların başında şüphesiz Şiilik gelmektedir. Şia inancının temellerini oluşturan Ali'nin Muhammed'le aynı nurdan yaratıldığı, onun hilafet ve imametinin gerçek sahibi olduğu, şâh-ı velâyet olduğu, gerçek imana ermek için Ali'nin gerçek mahiyetini bilip buna iman etmek gerektiği ve onun ve evlatlarının düşmanlarına lanet etmek gerektiği eser boyunca defalarca tekrarlanmaktadır³⁷. Ancak altını çizmek gerekir ki *Fazilet-nâme*'den yansıyan anlayış, 12 İmam Şiası'nın fıkıh temelli kurumsallaşmış mezhebî yapısından ziyade Ali'nin ve evlatlarının Muhammed ile aynı nurun parçaları olduğu esası üzerine kurulu mistik ve tasavvufî bir meşrebi ön plana çıkarmaktadır. Yine 12 İmam Şiası'ndan farklı olarak, eserde ilk üç halife ile ilgili saygılı bir üslup göze çarpmaktadır.

Fazilet-nâme-i Ali (*Fazilet-nâme*'nin birçok yazma nüshasında ismi bu şekilde geçmektedir) adından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali'nin faziletlerini anlatmak amacıyla yazılmış bir eserdir. Biraz daha öze inildiğinde eserin esas amacının Ali'nin mahiyetini açıklamaya odaklandığı görülecektir. Ali ile Muhammed bir "nur-ı vâhid" in iki yarısıdır. Bu nur her şeyden evvel yaratılmış olan ve diğer eşyanın kendisinden yaratıldığı "Nur-ı Muhammedî"dir. Nur-ı Muhammedî bünyesinde birisi nübüvvet nuru diğeri velâyet nuru olmak üzere iki nur barındırmaktadır. Âdem yaratıldığında bu nur ona geçmiş ve arkasından gelen peygamberler silsilesi ile nesilden nesile aktarılmıştır. Dolayısıyla önceki peygamberlerde nübüvvet nuru ve velâyet nuru beraber bulunuyorken Hz. Muhammed ile beraber bu iki nur ayrılmış ve kemal derecede sahiplerini bulmuştur.

Fazilet-nâme açıkça Muhammed ve Ali'nin diğer bütün yaratılmışlardan ontolojik üstünlüğü olduğunu iddia etmektedir. Hatta On Üçüncü *Fazilet*'in anlatıldığı bölümde Ali'nin diğer bütün enbiyadan da üstün olduğu ima edilmektedir. Hz. Muhammed'e gelince bu ikisinin kıyaslanamayacağı

³⁷ Bu noktada şu sorulabilir: *Fazilet-nâme*'ye hâkim bu Şii üslup Şeyh Rükneddin'e ait Farsça orijinalinden geliyor olamaz mı? (Bu durumda Yemîni sadece bir mütercim olarak Şeyh Rükneddin'in görüşlerini yansıtmış olacaktır.) Elbette elimizde bulunmayan asıl Farsça eser de Şia inançlarını esas alarak yazılmış olmalıdır. Ancak yukarıda tartışıldığı üzere elimizdeki Türkçe metinde gerek içerik gerek stil ve biçim açısından Yemîni'nin müdahalesi azımsanmayacak ölçüdedir. Dolayısıyla bu görüşlerin Yemîni tarafından paylaşıldığını kabul etmek mümkündür.

zira bunların bir olduğu ifade edilmektedir.³⁸ Tam da bu ontolojik üstünlüğü nedeniyle Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in vasisi olduğu, berikinin vefatını müteakip yerine geçmesi gereken hakiki halife ve imam olduğu metin boyunca tekrarlı ifade edilmektedir. Özellikle İkinci *Fazilet-nâme* tamamen bu konuyu işlemektedir.³⁹

Bilindiği gibi gerek İmamiye Şiası gerekse İsmaililik'in "imamet" telakkisi özü itibarıyla aynı ontolojik üstünlük iddiasına dayanmaktadır. Buna göre Hz. Ali başta olmak üzere imamlar Hz. Muhammed ile aynı nurdan yaratılmışlardır. İmamların ismet sahibi olmaları ve Kur'an'ın gerçek mânâsını ancak onların anlayabileceği gibi inançlar bu telakkiden beslenmektedir.⁴⁰

Fazilet-nâmede'ki Şii unsurlar bu kadarla da sınırlı değildir. Eser boyunca defalarca Ali ve evlatlarını sevmek ve onların düşmanlarına lanet etmek (tevilla ve teberra) imanın esas rükünleri olarak sunulmaktadır. Özellikle Yezid'in ismi geçen yerlerde çok sert bir üslup takınılmaktadır.⁴¹ Öte yandan hemen her *fazilet-nâmede* on iki imamın ismen anılıp övüldüğü Alevi-Bektaşî geleneğinde "dövaz-imam" olarak bilinen şiirler serpiştirilmiştir. Yemînî – muhtemelen Şeyh Rükneddin'in asıl eserinden naklen – birkaç yerde Şii kaynaklarında yer alan Ali'nin soyundan 11 imam daha geleceği ve tamamının 12 olacağı yollu hadisleri de (Hz. Muhammed'in dilinden) nakletmektedir.

C) *Yemînî, Rum Abdalları ve Bektaşîlik*

Yemînî'nin esas mürşidi *Fazilet-nâme*'de açıkça ifade ettiği üzere Otman Baba ve onun halifesi Akyazlı Sultan'dır. Akyazlı Sultan ile bizzat görüştüğünü yine kendi ifadelerinden anlıyoruz. Öte yandan *Fazilet-nâme* dikkatle okunduğunda eserin Rum'da bulunan gaziler için yazıldığı anlaşılmaktadır. Şu halde Yemînî'nin, Balkanlardaki uç vilâyetlerde gaza ile uğraşan akıncılar muhitinde yaşadığı ve eserini de bu muhit içinde yazdığı sonucuna varılabilir. O, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında bu muhitte sevi-

³⁸ Yemînî, *a.g.e.*, ss. 405-419.

³⁹ Yemînî, *a.g.e.*, ss. 179-205.

⁴⁰ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven-London 1985, ss. 147-150; Uri Rubin, "Pre-Existence and Light: Aspects of the Concept of Nur Muhammad," *Israel Oriental Studies* 5 (1975), ss. 62-119.

⁴¹ Bununla beraber ilk üç halifeden bahsederken saygılı bir üslup kullanılmakta hatta onların hilafetleri de kimi zımnî itirazlara rağmen kabul edilmiş görünmektedir.

len ve takip edilen dinî önderler arasında muhtemelen en önde geleni olan Otman Baba'nın takipçisi olmuştur.

Yemînî, eserinin başlarında asıl metnin tercümesine geçmeden evvel “âğâz-ı kelâm” başlığı altında bu eseri hangi amaçla ve kimlerin istifadesi için yazdığını açıklamaktadır. *Fazilet-nâme*'yi okumanın ne kadar faziletli olduğunu anlattıktan sonra bu eseri kimlerin okuması için yazdığını şöyle ifade etmektedir:

“Okunup dahi oldukça rivâyet / Vireler Mustafa'ya bin salâvat

Ki vardır **Rum**'da **gâzi pehlüvanlar** / Severler On iki İmam'ı anlar

Kıyarlar din yoluna bâş u câna / Muhiblerdür gönülden hânedâna

Ki tâ dinleyeler bu Fazl-ı Şâh'ı / Tutalar Ali'ye irmeğe râhı

Tutalar toğrı râhı şer ü sünnet / Tarîk-i müstakîm ehline minnet”⁴²

Açıkça görüldüğü üzere *Fazilet-nâme* Rum'da bulunan, din yolunda sa-vaşan, on iki imamı sevip hânedâna gönülden muhip olan, gazi pehlivanlara hitaben yazılmıştır. Bu gazi pehlivanların kim olduğunu anlamak için öncelikle “Rum”dan nereyi kastettiğine karar vermek gerekir. Eserin ileriki bölümlerinde de Rum'daki gazilerden ve abdallardan bahisler vardır. Eser boyunca kelimenin kullanıldığı bağlamlara bakıldığında “Rum”dan kast edilenin Osmanlı devletinin Tokat-Sivas-Amasya bölgesini kapsayan Rum Eyaleti ya da Anadolu'yu da içine alan en geniş anlamıyla Osmanlı ülkesi olmadığı anlaşılmaktadır. Burada kast edilen Rumeli ve Balkanlar olmalıdır. Nitekim Otman Baba'ya ve halifesi Akyazılı Sultan'a⁴³ intisabı göz önüne alındığında bu görüş güçlenmektedir⁴⁴.

⁴² Yemînî, *a.g.e.*, s. 108.

⁴³ Her ikisinin de Balkanlar'da yaşayıp faaliyet yürüttüğü ve türbelerinin hâlâ Balkanlar'da bulunduğu bilinmektedir (İnalçık, 1993; Noyan, 1976: 9-19).

⁴⁴ Öte yandan aynı muhitte üretildiğini bildiğimiz diğer çağdaş kaynaklarda “Rum” kelimesinin yer adı olarak hangi anlamda kullanıldığına baktığımızda, kast edilen yerin boğazların Avrupa yakası olduğu kesinlik kazanmaktadır. 15. yüzyıl sonlarında kaleme alındığını tahmin ettiğimiz *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*'nde “Rum İli” tabiri çok açık bir içerikle kullanılmaktadır. *Velâyetnâme* Rum İli'ni fetheden gazi erenlerin ve bunların başında bulunan Seyyid Ali Sultan'ın hikâyesini anlatmaktadır. Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının fethine katıldığı yerler tamamen Trakya ve Balkanlar'da yer aldığından bu eserde “Rum İli” ifadesinin kapsamına Anadolu'nun girmediği kesin olarak anlaşılmaktadır. (Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s. 161.) Yine aynı dönemde Ebu'l-Hayr-ı Rûmî tarafından derlenen *Saltuknâme*'de “Rum” ve “Rum İli” yer adı olarak kullanıldığında Trakya ve Balkanlar bölgesine karşılık gelmektedir. (Ebul-Hayr-ı Rûmî, *Saltuk-Nâme*, cilt II, haz. Şükrü Haluk Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 63, 99, 106.) Yemînî'nin de mürşidi olan Otman Baba'nın hayatını anlatan ve

Yemînî'nin Rumeli ve Balkanlarda yayılmış olan abdallar muhitinde yaşadığı ve “gazi pehlivanlar” diye ifade ettiği muhataplarının akıncılar olduğu hususu çağdaş iki kaynak tarafından da desteklenmektedir. Bunlardan ilki *Demir Baba Vilâyetnâmesi*'dir. Vilâyetnâme Akyazılı Sultan'ın halifesi Demir Baba'nın efsanevi biyografisi niteliğindedir. Demir Baba'nın Akyazılı Sultan'ın halifesi olmasından ve vilâyetnâmede geçen olaylardan hareketle 16. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Türbesi Bulgaristan Rusçuk'ta halen ayaktadır. Başındaki kayıttan vilâyetnâmenin H. 1029 (M. 1619-20) tarihinde kaleme alındığı anlaşılmaktadır⁴⁵. Bu durumda Demir Baba ile hakkındaki söylencelerin kayda geçirilmesi arasında fazlaca bir zaman farkı olmadığı ortadadır. Yemînî'nin de Akyazılı'dan el aldığı göz önüne alınırsa bu iki şahsın birbirini çok iyi tanıyor olmaları gerekir.

Nitekim bu vilâyetnâmede Yemînî Akyazılı Sultan etrafındaki önde gelen dervişler arasında sayılmaktadır. Velâyetnameye göre Akyazılı Sultan dervişlerinden Hacı Dede'yi evlendirmek ister. Yaşı oldukça ilerlemiş olan Hacı Dede isteksiz davranınca Akyazılı bu evlilikten kendi halefinin yani Demir Baba'nın doğacağını söyleyerek dervişi ikna eder. İşte bu Hacı Dede'nin düğün hazırlıkları sırasında Akyazılı'ya tâbi Rum abdallarının en önde gelenleri bir araya toplanır. Vilâyetnâme bu cemiyet içinde “Hâfız-ı Kelâm Yemînî Efendi”yi de saymaktadır⁴⁶.

Bu kayıt, Yemînî'nin kendi eserinde ifade ettiği gibi Akyazılı'ya müntesip olduğunu teyit etmektedir. Dahası, onun abdallar arasındaki konumu hakkında da ipucu vermektedir. Sözü edilen mecliste bulunan abdallar için beş unvan kullanılmaktadır: bir kısmı “efendi”, bir kısmı “dede”, bir kısmı “baba”, bir kısmı “gözcü”, ve kadın olanlar da “sultan” unvanlarıyla kaydedilmiştir⁴⁷. Bunlardan “dede”, “baba”, ve “gözcü” tabirlerinin sufi içerikli olduğu açıktır. “Efendi” tabiri ise abdal geleneğinde tasavvufi bir unvan değildir. Öte yandan klasik dönem Osmanlı toplumunda bu unvanın hassaten ulema için kullanıldığı bilinmektedir. Şu halde söz konusu cemiyette hazır bulunan “efendi” unvanlı dervişlerin aynı zamanda ilimleriyle de

müridi Göçek (Küçük) Abdal tarafından 1483'te tamamlanan *Velâyetnâme*'ye baktığımızda kelimenin yer adı olarak yine aynı mânâda kullanıldığı açık olarak görülmektedir. (Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül, *Osman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, Ankara 2007, s. 16, 17, 30, 153, 168.)

⁴⁵ Bu nüshadan h. 1239 (m. 1823-24) yılında istinsah edilen ikinci bir nüshadan m. 1948 yılında istinsah edilen üçüncü bir nüsha Bedri Noyan tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Bedri Noyan, haz., *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, Can Yayınları, İstanbul 1976.

⁴⁶ Noyan, a.g.e., ss. 57-58.

⁴⁷ Noyan, a.g.e., ss. 57-58.

tebarüz ettiklerini varsaymak yersiz olmayacaktır. Nitekim *Fazilet-nâme* Yemîni'nin iyi bir eğitim almış olduğunu ortaya koymaktadır. Yine aynı yerde Yemîni'nin "efendi" unvanı taşıyan abdallar arasında da özel bir konumu olduğuna dikkat çekilmektedir. Onun için "Hâfız-ı Kelâm" denilmektedir ki vilâyetnâme boyunca başka hiç kimse için bu sıfat kullanılmamaktadır. Bu ifadeden Kuran-ı Kerim'i ezbere bilen kişi kastedildiği açıktır⁴⁸. Bütün bunlar Yemîni'nin aldığı eğitim ve dinî konulardaki bilgisiyle Akyazılı dervişleri arasında temayüz ettiğini ortaya koymaktadır⁴⁹.

Yemîni'den bahseden bir diğer kaynağımız Virâni'nin *Fakr-nâme* adıyla bilinen eseridir. 16. yüzyılda yine aynı muhitte yaşamış ve Yemîni'den bir sonraki kuşağa mensup olduğunu bildiğimiz Virâni⁵⁰ bu eserinde hakikati tam olarak kavrayıp Hakk'a ermenin yollarını anlatmaktadır. Eserde işlenen tasavvuf anlayışı *Fazilet-nâme* ile örtüşmektedir. Ancak Virâni'de Hurûfî etkinin çok daha belirgin olduğunu ifade etmek gerekir. Virâni Hakk'a erişmek için dünya malından vazgeçmek gerektiğini ve tama'n tâlip için çok zararlı olduğunu anlattığı bir yerde Yemîni'den örnek vermekte ve "Hazret-i Yemîni Faziletinde buyurur" diyerek *Fazilet-nâme*'den alıntı yapmaktadır⁵¹. Baştan sona didaktik bir eser olan *Fakr-nâme*'de örnek sadedinde ismen bahsedilen kişi sayısı azdır ve bunlar arasında örneğin Hacı Bektaş, Otman Baba, Akyazılı Sultan gibi önemli pirlere yoktur. Hal böyleyken onun *Fazilet-nâme*'den alıntı yapması Yemîni'nin Rum Abdalları arasında saygın yerinin bir göstergesi olarak alınmalıdır.

Yukarıdaki değerlendirmeler bir araya getirildiğinde, Yemîni'nin kendi eserinde "Rum" olarak ifade ettiği yerin Rumeli ve Balkanlar olduğunda tereddüt etmek yersiz olacaktır. Aynı şekilde onun Otman Baba'nın halefi Akyazılı Sultan dervişleri arasında bulunduğu ve Rum abdallarından birisi olduğu şüphe götürmemektedir. Hatta bu zümre içinde ilmi ile ön plana çıktığı ve eserinin çokça kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

Yemîni'nin eserini Rumeli ve Balkanlarda abdallar muhitinde yazdığı ve kendisinin de bu muhitin bir parçası olduğu Otman Baba ve Akyazılı Sultan'dan bahsettiği yerlerde daha da netleşmektedir. Kendi mürşidinden "velâyet" ve "kutb-ı âlem" bahsi münasebetiyle söz etmektedir. Dördüncü

⁴⁸ Yemîni *Fazilet-nâme*'de kendisinin lakabının "Hâfızoğlu" olduğunu ifade etmektedir. Yemîni, *a.g.e.*, s. 600.

⁴⁹ Onun bu eğitimi nerede aldığı hususu ise henüz karanlıkta kalmaya mahkûm görünmektedir.

⁵⁰ Refik Halit Bayrı, *Virâni, Hayatı ve Eserleri*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1959, ss. 5-18.

⁵¹ Virâni, *Risâle-i Virâni Sultan (Fakr-nâme)*, el yazması, Milli Kütüphane. Yz. A 3333/1, v. 13a.

Fazilet-nâme'de⁵² eşya yaratılmadan evvel Ali'nin nasıl Cebrail' e üstatlık yaptığını anlattıktan sonra insanlık tarihinin "devr-i nübüvvet" ve "devr-i velâyet" olmak üzere iki ana bölümden oluştuğunu, nübüvvet döneminin Hz. Muhammed ile tamam olduğunu ve Hz. Ali ile beraber velâyet devrinin (karn) başladığını söylemektedir. Velâyet dönemi kıyamet yaklaşına kadar devam edecek ve veliler tarafından temsil edilecektir. Veli olmak ise bir kişiye "Ali'nin nurunun değmesi" demektir. Âlem veliler sayesinde ayakta durmakta ve fesada uğramaktan korunmaktadır.⁵³

Yemînî belirli bir zamanda evliyalardan oluşan bir zümre teşkil ettiklerini ve bunlarda tasarruf eden hakiki gücün "Vilâyet-i Ali" olduğunu söylemektedir. Ona göre birinci mertebede 300 veli, ikinci mertebede 40 veli, üçüncü mertebede 7, dördüncü mertebede 5, beşinci mertebede 3 ve altıncı mertebede 1 veli vardır. O bir kişi "kutb-ı 'âlem"dir. Bütün insanlar onun hükmündedir. Bütün evliyanın başıdır ve âlemin kararı onun nuru sayesinde. "Eşyanın baştan başa zamirin bilir", hikmetine denk yoktur. "Kalan eşya sıfatın mazharıdır / Bu âlem kutb-ı zâtın mazharıdır; Olur dâhil vücûdı cümle şeyde / Tamâmet hükmün emvât u hayda."⁵⁴ Eğer kutb öldüğünde yerine biri geçerse âlem fesada düşer ve

⁵² Eserde Hz. Ali'nin bir faziletini anlatmak üzere tasarlanmış her bir bölüme "Fazilet-nâme" denmiştir. Bu günkü kullanımda "fazilet" daha uygun düşmekle beraber esere sadık kalmayı tercih ettik.

⁵³ Yemînî, *a.g.e.*, ss. 235-236.

⁵⁴ Yemînî, *a.g.e.*, s. 236. "Kutub" kavramı İslam tasavvufunun erken evrelerinde ortaya çıkmıştır. İlk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî'nin (ö. 934) *ricâlu'l-gaybın* başı olarak kutubdan bahsetmekte ve gavs (kendisinden yardım dilenilen) da denilen kutbun bir tane olduğunu belirtmektedir. Kutb nazariyesi el-Hucviri'nin (ö. 1072) *Keşfü'l-mahcûb*'unda daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. Burada kutb her şeyin kendisine dayandığı zahir ve batın bütün âlemin eksenini olarak anlatılmaktadır. O her şeye feyiz vermektir; Allah âlemin varlığını ve düzenini onun aracılığı ile sürdürür. Kutb kavramına en kapsamlı içeriği kazandıran İbn Arabî olmuştur. O yaratılışın sebebi olarak düşündüğü "Hakikat-ı Muhammediye" kavramı ile kutbun aynı şey olduğunu (ki buna "İnsan-ı Kamil" de demektedir) söylemektedir. İbn Arabî'ye göre Kutb (Hakikat-ı Muhammediye) Hakk ile vahdeti tam idrak etmiş olması cihetiyle Hakk'ın kamil tecellisidir ve ilahi bilgi-nebilerle ve velilere onun aracılığı ile aktarılmaktadır. O Hak ile halk arasında bir aracıdır ve bu bakımdan evrenin koruyucusu ve devam ettiricisidir. İbn Arabî'nin bu husustaki görüşleri Abdurrezzak el-Kaşânî (ö. 1326) ve Abdülkerim el-Cilî (ö. 1428?) tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir. El-Kaşânî, kutbun Hz. Muhammed'in nübüvvetinin başını (Hakikat-ı Muhammediye) ve Allah'ın yegâne nazargâhı olduğunu söylemektedir. Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 1413) göre kutb maddi ve manevi âlemlere ruhun bedene sirayet ettiği gibi sirayet etmiştir. (Bkz. F. de Jong, "al-Kutb, in Mysticism", *Encyclopedia Islam*, V, Second edition, s. 543-546; Süleyman Ateş, "Kutub", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt 26, 498-499.) Görüldüğü üzere Yemînî'nin ortaya koyduğu kutb anlayışı yukarıda kısaca özetlenen anlayışla ana hatları itibarıyla mutabaktır. Ancak şunun altını çizmek gerekir ki, abdal ve kalenderî muhitlerinde kutb nazariyesi zaman zaman kitlesel başkaldırıların ideolojik arkaplanını oluşturabilmektedir. Özellikle maddi ve manevi âlemin tamamen ona bağlı olması ve Allah'ın âlemin nizam ve devamını onun vasıtasıyla yürütmesi gibi inançlar popüler düzlemde doğrudan siyasi bir karaktere bürünebilmektedir. Bu hususta bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdi (Mesihyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, 83, 1999/2000, 48-57; idem, "Syncretisme et esprit messianique : le concept de qotb et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomane (XIIIe-XVIIe siècle)", in *Syncretismes et*

harap olur. O öldüğünde üçlerin ulusu yerine geçer. Aşağıdan yukarı her mertebesin ulusu yukarıdaki boşluğu doldurur. En sonunda halktan birisi 300'lere katılır. "Bu resme devam eder nûr-ı vilâyet/ İderler hükm ta rûz-ı kıyâmet."⁵⁵ Yemînî'ye göre ikinci dönemin sonlarına doğru, kıyamet yaklaştığında bu devran kesintiye uğrayacak, üç yüzlere, kırklara, yedilere, beşlere, üçlere ve kutbun yerine veli bulunamayacak ve vilâyet ref olup kıyamet kopacaktır⁵⁶.

Yemînî, görünen maddi âlemin arka planında bulunan ve aslında onun özünü teşkil eden gayb alemini izah ettikten sonra sözü kendi zamanına getirmektedir. Ona göre zamanın kutbu 780 (Miladi 1378-1379) yılında doğan ve 883 (Miladi 1478-1479) yılında dünyadan göçen, bazılarının Gani Baba dediği Hüsam Şâh'dır (Otman Baba). O, Hüsam Şâh'ı ana hatlarıyla şu şekilde tanıtmaktadır: devrin kutbu, gönüllerden şüphelyi giden, "ene'l-hak" diyen, baştan başa âlemde kimsenin kendisine yetişemediği, yer ve göğü bir nazarda sabit kılan, hakikat ilmini âyân eden ve âlimleri zebun eden, güçlü sultanları kendisine kul edinen, "hak-sıfat bir âdem" ve kendisinin kutb-ı âlem olduğunu söyleyen⁵⁷. Burada gerek doğum ve ölüm tarihleri gerekse Otman Baba'ya izafe edilen sıfatlar *Otman Baba Vilâyetnâmesi*'ndeki anlatımla şaşkırtıcı bir benzerlik göstermektedir. Şu halde Yemînî'nin gerçekten Otman Baba'nın muhitinde yaşadığı, ya *Vilâyetnâme*'yi okuduğu ya da bu bilgileri şifâhen öğrendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Yemînî'nin tasavvuf anlayışında Otman Baba'nın gerçekten çok etkili olduğu sonucu da yine bu tablodan çıkarılabilir.

Ancak Yemînî Otman Baba ile bizzat görüşüğünü andıracak ifadeler kullanmamaktadır. Aslına bakılırsa, 1519 yılından sonra vefat eden Yemînî'nin Otman Baba hayatta iken (1478'den önce) henüz gençlik yıla-

hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe) siècle. Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, ed. Gilles Veinstein, Paris, 2005, s. 249-257.

⁵⁵ Yemînî, *a.g.e.*, s. 237.

⁵⁶ Esasen İslam tasavvufunda yaygın olarak "ricâl-i gayb" adı ile bilinen bu inanışın *Otman Baba Vilâyetnâmesi*'ndeki yansımaları analiz eden Halil İnalçık, bir kutub olarak Otman Baba'nın en az manevi âlem kadar maddi âlem üzerinde de hükümranlık iddiasında bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Halil İnalçık, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington 1993, ss. 19-23.

⁵⁷ Yemînî'nin bu ifadeleri diğer kaynaklarca da desteklenmektedir. *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nden başka örneğin 16. yüzyıl şairlerinden Akkırmanlı Feyzi Hasan Baba'nın Otman Baba'yı asrın kutbu vs. şeklinde öven güzel bir şiiri vardır. Bkz. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. III. Cilt, Ardiç Yayınları, Ankara 2000, ss. 302-304). Yine 15. yüzyılda Kızıldeli Dergâhı'nda yetişen Sadık Abdal Otman Baba'yı kutup olarak nitelemektedir. Bkz. Sâdık Abdal, *Sâdık Abdal Dîvânı*, haz. Dursun Gümüšoğlu, Horasan Yayınları, İstanbul 2009, vv. 5b-6a.

rını yaşıyor olduğu düşünülebilir. Nitekim takip eden beyitlerden anlaşılıyor ki onun yüz yüze görüşüp kendisine bizzat bağlandığı esas kutup Otman Baba'nın halifesi Akyazılı Sultan olmuştur. Yemînî 901 (1495-1496) yılında zahir olan –her halde kutupluğa yükselen olarak anlamak gerekir⁵⁸-, Akyazılı Sultan'ı bizzat gördüğünü söylemektedir: “Benüm aklım bu denlü irebildi / Gözüm Sultan'ı ancak görebildi.”⁵⁹ *Fazilet-nâme* Akyazılı'yı da Otman Baba gibi kutup sıfatlarıyla anlatmaktadır: cihanda hükmü tamamen –açık veya gizli- câri olan, bu eşya elinde bir avuç toz olan, ölüleri himmetle diriltlen.

Fazilet-nâme'de anlatılan evliyalar tertibi çok benzer bir kurguyla *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nde de yer almaktadır. *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nde *Fazilet-nâme*'de olduğu kadar koyu bir Şii ton yoktur. Ancak özellikle Hz. Ali sevgisi ve ona bağlılığın bu eserde de çok fazla ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Her şeyden evvel *Fazilet-nâme*'nin özünü teşkil eden inanç *Velâyetnâme*'de de aynen tekrarlanmaktadır. Ali ile Muhammed aynı nurun⁶⁰ parçalarıdır. Bu nur Adem'den Abdülmuttalip'e kadar nübüvvet-velâyet bitişik olarak gelmiş, orada ikiye ayrılmıştır. Nübüvvet nurunun en mükemmel temsili Hz. Muhammed'de ve velâyet nurunun en mükemmel temsili de Hz. Ali'de zuhur etmiştir. Hz. Muhammed'le beraber nübüvvet devri kapanıp Hz. Ali ile beraber velâyet devri başlamıştır. Bu yüzden velâyeti inkar etmek tıpkı nübüvveti inkar etmek gibi insanı dinden çıkarır. Hz. Ali'den sonra velâyet 11 evladı tarafından temsil edilmiştir. 12. İmam Mehdi'den sonra ise kutuplar velâyet âleminin başında bulunmuşlardır. Kutuplardan sonra üçler, yediler, kırklar, ve üç yüzlerden oluşan bir veliler (abdallar) panteonu, görünen âlemin görünmeyen (bâtunî) kısmını oluşturmaktadırlar. Otman Baba kendi döneminin kutbudur⁶¹. Görüldüğü üzere bu anlayış Yemînî'nin *Fazilet-nâme*'de anlattığı velâyet anlayışı ile birebir örtüşmektedir.

Fazilet-nâme'de Yemînî'nin muhiti ve meşrebine dair malumat bu kadarla sınırlı değildir. Şair On Sekizinci *Fazilet-nâme*'nin sonuna “Der Nükte-

⁵⁸ Bu durumda Akyazılı Sultan ile Otman Baba arasında 17 yıl gibi bir zaman aralığı ortaya çıkıyor. Eğer Akyazılı Sultan 901'de kutb olduysa bu arada başka bir kutup daha mı vardı? Zira yukarıda açıklanan doktrine göre âlemin kutupsuz ayakta durması imkânsızdır. Bu durumun izahına metinden ulaşma imkânı yoktur.

⁵⁹ Yemînî, *a.g.e.*, s. 240. Görüldüğü gibi, Yemînî'nin bu ifadeleri yukarıda bahsi geçen *Demir Baba Velâyetnâmesi* ile de tam bir uyum içindedir.

⁶⁰ Esasen “Nur-ı Muhammedî” kavramı Sünnî tasavvuf geleneğinde de oldukça yaygındır. Ancak burada ayırt edici unsur (Sünnî gelenekte bulunmayan) bu nurun içine Ali ve Ehl-i Beyt'in de eklenmesidir.

⁶¹ Kılıç vd., *a.g.e.*, ss. 1-14. Krş. Göçek Abdal, *Otman Baba Velâyetnâmesi, Velâyetname-i Şahî*, haz. Şevki Koca, Bektaşî Kültür Derneği, İstanbul 2002, s. 51.

yi Dervîşî” başlığı ile koyduğu bir şiirde etrafındaki dervişlerini eleştirirken aynı zamanda onların bir portresini de çizmektedir. Bu bağlamda dervîş ve abdalların şekli- ahvali değiştirdiğini, yalın ayak yürüyüp başlarını açtıklarını, toprakta yatıp taşta yaslandıklarını, saç ve sakallarını tıraş ettiklerini, bunu da dünyayı tamamen terk ettiklerinin yani ölmeden önce öldüklerinin remzi olarak yaptıklarını, ancak bunların tevekkül etmediklerini, kanat kapısını terk ettiklerini ve halka yalan söylediklerini, muhibb-i hânedân davasını edip yaya olarak Kerbela ve hacca gittiklerini, şarka ve garba giderek misafirlikleri meşhur hale geldiğinden zenginlerin ve dünya beğlerinin kapısına varıp eşiklerine niyaz edip yüzler sürerek gümüş ve altın in’am umduklarını, riyazetten uzaklaştıklarını söylemektedir⁶². Burada, Yemînî’nin tarif ettiğini abdal tipinin Menavino, Nicolay de Nicolay ve Vâhidî gibi çağdaş gözlemcilerin çizdikleri kalender-abdal portresi ile tam bir uyum içinde olduğunu belirtmek gerekir⁶³.

Öte yandan Yemînî’nin anlatımı ile *Otman Baba Vilâyetnâmesi*’nin ortaya koyduğu -başta Otman Baba olmak üzere- abdal tipinin de bire bir aynı olduğu görülmektedir. Hatta yöneltilen eleştiriler dahi aynıdır. Yemînî abdalların dilenmelerini ve ihsan için beylerin kapılarına varmalarını şiddetle eleştirmektedir. Ona göre bu sıfatların dervîşte olmaması gerekir; dervîş pirinin kapısında tevekkül ile hizmet etmelidir: halk, sultan ya da bey onun gözünde aynı olmalı ve nezdinde aynı hizmete mazhar olmalıdır⁶⁴. Otman Baba da aynı şekilde beylerin kapısına varan abdallara şiddetle kızmakta ve kendisi de hiçbir şekilde dünya sultanlarından hediye kabul etmemektedir. İnalçık bu meşrepte olan sufileri “non-conformist” olarak nitelemekte ve bunların devlet erki ile daima mesafeli olduklarının altını çizmektedir⁶⁵. Ne var ki Otman Baba ve Yemînî’nin şiddetli eleştirilerine rağmen dilencilik Rum abdallarının yaşam tarzından bütün bütün çıkmış gibi görünmemektedir. Ocak’a göre dilencilik daima Kalenderî erkânının önemli unsurlarından birisi olmuştur⁶⁶. Çağdaş gözlemcilerin raporlarına

⁶² Yemînî, *a.g.e.*, ss. 526-529.

⁶³ Krş. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, 18-20, 158-68; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, ss. 70-78; Vâhidî, *Vâhidî’s Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân*, tenkitli metin, tahlil ve tıpkıbasım, haz. Ahmet T. Karamustafa, Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, Cambridge 1993, vv. 41a-41b.

⁶⁴ Yemînî, *a.g.e.*, ss. 528-529.

⁶⁵ İnalçık, *a.g.e.*, s. 27.

⁶⁶ Ocak, *Kalenderiler*, s. 167-8.

dayanarak dönemin abdal tipolojisini çıkarmaya çalışan Karamustafa da dilenciligi abdal kimliğinin önemli bir parçası olarak görmektedir⁶⁷.

Yemînî'nin durumu, Balm Sultan liderliğinde Bektaşî Tarikatı'nın teşkil edilmesinden hemen önce Balkanlardaki dinî manzaraya ışık tutacak mahiyettedir⁶⁸. Anlaşılan o ki on altıncı yüzyıldan hemen önce Rumeli abdalları arasında iki isim ön plana çıkmakta idi: Hacı Bektaş ve Otman Baba. Bu iki isim etrafında kümelenen abdalların din anlayışı ve uygulamaları arasında ne gibi farklar olduğu meselesi henüz incelenmiş değildir. Ancak en azından şu kadarı söylenebilir ki Balkan halk İslamı iki ana mecradan akmakta idi. Bunlardan Otman Baba ekolü daha sonradan Hacı Bektaş ekolü içinde erise de bazı hususî özelliklerini hiçbir zaman yitirmemiştir. Balkanlarda bugün halen Hacı Bektaş'a ve Bektaşî gruplara hem hissiyat hem de inanç motifleri ve ritüel bakımından nispeten mesafeli duran, çoğu yerde "Babalılar" olarak anılan gruplar vardır⁶⁹. Bu topluluklarda Otman Baba, Akyazılı Sultan ve Demir Baba gibi isimler en başta ta'zim edilirken mimari, mitolojik ve ayinsel sembolleri 12 yerine 7 üzerinden gitmektedir⁷⁰. Bazı Hurûfî fikirlerinin de esas olarak bu ekol içinde yayıldığı ve bu kanalla Bektaşîliğe girdiği anlaşılmaktadır⁷¹.

Yukarıda izah edildiği üzere, Yemînî Otman Baba ekolüne mensup bir dervîştir. Onun Alevi-Bektaşî geleneğinin en büyük ozanları arasına girmesi ölümünden sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim eserinde Otman Baba'yı zamanın kutbu olarak överken Hacı Bektaş'tan hiç bahsetmemesi bu gerçeğe işaret etmektedir⁷².

⁶⁷ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, ss. 14-16, 70-78.

⁶⁸ Bektaşî tarihine Balm Sultan öncesi dönemi halen karanlıktır. Bu hususta yeni bir çalışma için bkz. Rıza Yıldırım, "Muhabbetten Tarikate: 'Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), ss. 153-190.

⁶⁹ Örneğin Dobruca - Deliorman yöresinde yaşayan Kızılbaş toplulukları cem için toplandıkları güne zafeten "Çarşambalı" ve "Pazarteli" olmak üzere iki "sürek"e ayrılmaktadır. Birinci sürek Hacı Bektaş'ı en büyük veli olarak kabul ederken "Babalılar" olarak da bilinen ikinci sürek Demir Baba, Kızıldeli ve Sarı Saltuk gibi isimleri ön plana çıkarmaktadır. Bkz. Irène Mélikoff, "La communauté Kızılbaş du Deli Orman, en Bulgarie", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, ISIS, İstanbul 1992, ss. 105-113.

⁷⁰ Bu farklılaşmaya ilk defa dikkat çeken Irène Mélikoff olmuştur. Mélikoff'a göre mimari ve ritüellerde 12 yerine 7 rakamının yaygın olarak kullanılması Babalılar kolunun 12 imam Şiliğinden ziyade İsmailik'ten etkilendiğini göstermektedir. Bkz. Mélikoff, "14.-15. Yüzyıllarda İslam Heterodoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", s. 179.

⁷¹ Mélikoff, "14.-15. Yüzyıllarda İslam Heterodoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", ss. 179-180.

⁷² Mélikoff gezileri sırasında fark ettiği Babalılar arasındaki Hacı Bektaş'a karşı görece soğuk tutumun sebebini izah ederken bu zümrelerin Osmanlı Devleti ile ilişkilerine gönderme yapmaktadır. Ona göre devlet erkine karşı geleneksel bir alerjisi bulunan bu zümreler Hacı Bektaş'a karşı isminin Osmanlı Devleti'nin kurulması ve

Bektaşî Tarikatı'nın Balım Sultan önderliğinde teşkilatlanması süreci ve bu süreci yönlendiren dinamikler muhtelif araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bektaşîliğin bir tarikat olarak kurumsallaşmasında belirleyici faktörlerin başında Osmanlı Devleti'nin Balım Sultan'a verdiği destek gelmektedir. Böylesi bir desteğin nedeni herhalde doğudan yükselen Kızılbaş tehdidine karşı Osmanlı'nın sınırları içinde yaşayan gayri Sünnî kitleyi kontrol altına almak endişesi olmalıdır. Bu desteğin diğer bir boyutu da Yeniçeri ocağı ile Hacı Bektaş Veli arasında ne zaman ve nasıl kurulduğunu halen tam olarak bilemediğimiz bağla ilgilidir. Netice itibarıyla, Osmanlı iktidarının desteğini arkasına alan Bektaşîler diğer abdal ve kalender gruplarını zaman içinde kendi bünyesinde eriterek, en azından 17. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı dünyasında gayri Sünnî sahanın hâkimi olmayı başarmışlardır⁷³.

Yemînî'nin eserinden anlaşıldığı kadarıyla Otman Baba ismi etrafında kümelenen abdalların Bektaşî şemsiyesi altında erimleri kolay ve çabuk olmamıştır. Yemînî'nin ne Hacı Bektaş Veli'den ne de kendi çağdaşı Balım Sultan'dan hiç bahsetmemesi iki grubun 16. yüzyıl başlarında henüz kaynaşmaya başlamadığını göstermektedir. Fazilet-nâme'den üç yıl sonra yazılan Vâhidî'nin *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*'ında da birinci grup "Tâ'ife-i Abdalân-ı Rum" ikinci grup ise "Gürûh-ı Bektâşîler" olarak ayrı ayrı ele alınmaktadır⁷⁴. Vâhidî'nin eserinde Bektaşîliğin Rum abdallarını kapsadığına dönük en ufak bir ima yoktur. Dahası, eserin genel kurgusundan Vâhidî'nin Rum abdallarını daha fazla önemseydiği, Bektaşîleri onlara nazaran daha küçük bir grup olarak gördüğü izlenimi doğmaktadır⁷⁵.

Yeniçeri ocağı ile beraber anılmasından dolayı soğuk hatta düşmanca bir tutum takınmışlardır. Bkz. Mélikoff, "14.-15. Yüzyıllarda İslam Heterodoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", s. 180.

⁷³ John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London-Hartford, Conn. 1937, ss. 56-58; Suraiya Faroqhi, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)", *Bektashiyya: Etüdes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, ISIS Press, İstanbul 1996, ss. 171-84; Irène Mélikoff, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis", in her *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, ISIS Press, İstanbul 1992, ss. 115-125; Ahmet Yaşar Ocak, "İdeologie officielle et réaction populaire : un aperçu général sur les mouvements et les courants socio) religieux à l'époque de Soliman le Magnifique", in *Süleyman the Magnificent and his Time*, ed. Gilles Veinstein, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1990, ss. 185-194; Ahmet Yaşar Ocak, "Un aperçu general sur l'heterodoxie musulmane en Turquie: Reflexions sur les origines et les caracteristiques du Kızılbachisme (Alevisme) dans la perspective de l'histoire", *Syncretistic Religious Communities in The Near East*, ed. Krizstina K. Bodrogi-Barbara K.Heinkele- A. Otter-Beaujean, Brill, Leiden 1997, ss. 195-204.

⁷⁴ Vâhidî, a.g.e., vv. 41a-47a, 74a-78b.

⁷⁵ Karamustafa Vâhidî'nin eserine dayanarak Bektaşî tarikatının oluşum sürecine dair benzer görüşler ortaya atmıştır. Bkz. Karamustafa, "*Kalenders, Abdals, Hayderis*".

D) Akıncılar ve Ehl-i Beyt Sevgisi

Fazilet-nâme'nin yazıldığı dönemde (16. yüzyıl başları) Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu yakasında gaziler ve gazilik geleneği fiilen ortadan kalmış, gaza faaliyetlerinin merkezi Avrupa yakasındaki uç vilâyetlerine kaymıştı. Burada gaza etosunu devam ettirenler Miholoğulları, Evrenosoğulları, Turahanoğulları, Malkoçoğulları gibi büyük akıncı ailelerinin liderliğinde organize olan ve geçimini Hıristiyan ülkelerle yaptıkları akınlardan kazanan akıncı grupları idi.

Akıncı muhitinin siyasi ve sosyo-kültürel sebeplerden mistik yoğunluklu ve şer'î kurallara fazla vurgu yapmayan halk tasavvufunu benimseyip desteklediği bilinmektedir. Aslında gaza kültürü ve adı geçen mistik İslam biçimi arasında bir bağ olduğu söylenilebilir. Erken dönem Osmanlı beyleri de gaza önderleri olarak belirdiklerinde aynı İslam yorumunun tesiri altında idiler. Ne var ki beylik devlete doğru evrildikçe merkezde hâkim din anlayışında da değişiklikler meydana geldi; medrese liderliğinde üretilen ve şer'î kuralların ön planda tutulduğu İslam yorumu benimsenmeye başlandı. Buna paralel olarak halkın idrakine hitap eden tasavvufi yorum yavaş yavaş merkezden dışlandı. Bu yorumu sahip çıkıp yaşatan ise Anadolu'da Kızılbaşlar ve Balkanlarda Akıncılar oldu⁷⁶.

Akıncı beylerinin bu Sünnilik dışı İslam yorumunu benimseyip himaye etmelerinin arkasında ciddi siyasi sebepler de vardır. Zira devletin bürokratik temeller üzerinde merkezileşmesine paralel olarak Akıncı hânedânları güçlerini ve bağımsız hareket etme alanlarını yitirmeye başladıkları bilinmektedir. Özellikle Fatih Sultan Mehmed döneminde hem devletin merkezileşme süreci hem de akıncı grupları arasında kök salan hoşnutsuzluk hız kazanmıştır. Akıncıların devletin ulemasınca dışlanmış gayri-sünni İslam anlayışını desteklemeleri bu bağlamda onların merkeze dönük protestosunun bir parçası olarak algılanmalıdır⁷⁷. Ancak akıncılarla abdalların yakınlığını sadece bu siyasi sebebe sıkıştırmak yetersiz olur. Gerek akıncı beylerinin adam topladığı sosyal çevreler, gerekse akıncıların hayatında geçerli etik ve sosyal değerler ile adı geçen İslam anlayışı arasında öteden beri bir yakınlık bulunduğu bilinmektedir.

⁷⁶ Rıza Yıldırım, *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qızılbaş Identity in Anatolia (1447-1514)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2008, ss. 63-149.

⁷⁷ Bu sürecin detaylı bir analizi için bkz. Yıldırım, *Turkomans between two Empires*, ss. 63-149.

Tekrar Yemîni'ye dönecek olursak, onun eserine muhatap olarak zikrettiği Rum'daki gaziler yukarıda kısaca anılan akıncılardan başkası olamaz. Gazilere ayırdığı kelimeler sadece baştaki bu bölümle de sınırlı değildir. İlerleyen bölümlerde de zaman zaman kısa göndermelerde bulunmaktadır. Mesela bir yerde anlattığı hikâyenin arasına gazileri övdüğü "Der Medh-i Gâziyân" başlıklı 7 beyitlik bir şiir eklemiştir. Burada gazilerin kâfirleri ve hânedân (ehl-i beyt) düşmanlarını helâk ettikleri ve hânedân muhibbi oldukları gibi hususlara vurgu yapılmaktadır.⁷⁸

Yemîni'nin eserin sonuna eklediği yine kendi zamanına dönük eleştiriler de eserin yazıldığı muhit ve bu muhitte geçerli tasavvuf anlayışına dair ipuçları içermektedir. Yemîni burada "imamlar" din yoluna şehit olmuşken kendi zamanında "muhibb-i hânedân"ın gizli kaldığını, ortaya çıkamadığını, eğer zahir olursa "Münafık"ın onları öldüreceğini söylemektedir. Ona göre birisi Ali'ye izzet edip "şah" dese bir nice gümrah işitip öldürülecektir; muhibb-i hânedândan diri kimse, Ali ismini yad edecek kimse kalmamıştır. Zamanın cümle seccadenişinleri dünya beylerinin "hemnişini" olmuş durumda, zamanın cümle "ehl-i hân-kâhı" yolu bırakıp Süfyan'a tapmış durumdadır. Başını büyütmüş, taylasanı uzatmış dili tarikat söyler kişiler avamın kulu olmuş, kendisini halka beğendirmeye çalışmakta, beylerin karşısına geçip onları övmekte, evladına medh ü senalar düzüp dualar etmekte, bunun yanında Ali'nin adı anılsa taş atıp böylece dünya beyine yaranmaya çalışmaktadırlar.⁷⁹

Yemîni, yukarıda Rum'da bulunan ve ehl-i beyt muhibbi olan gazilerden bahsetmişti. Şimdi yine kendisinin de içinde bulunduğu dünyada insanların ehl-i beyt sevgilerini rahatça ifade etmelerine engel olan, hânedân muhabbetini toplumda köreltmek için baskı yapan bir güçten bahsetmektedir. Anlatıma bakılırsa bu güç o kadar büyük ki gaziler de dâhil kimse karşı koymaya cesaret edememektedir. O yüzden ehl-i beyti seven kimseler kendisini gizlemekte ve bu kişilerin sayıları her geçen gün azalmaktadır. Eserde ehl-i beyt karşıtı baskı yapan bu gücün kim olduğuna dair bir bahis yer almamaktadır. Ancak 16. yüzyılın ilk yarısında Balkanlar'ı düşündü-

⁷⁸ Yemîni, *a.g.e.*, s. 181.

⁷⁹ Yemîni, *a.g.e.*, ss. 598-599. Yemîni eserin baş taraflarında yine kendisine ait olduğu aşık olan bir bölümde zamanın âlimlerinden şikâyet etmektedir. Ona göre zamanın âlimlerinden –en azından bir kısmı– Ali'ye buğzetmektedir: "Kaçan ilm ehlî olan ola zalim / Ali'ye nice buğz eyleye âlim; Bu söze niceşi açarlar ağz / Zamâne âlimi merdûd u âciz; Meğer şeytana uyup ola cahil / Ki diye bâtula hak hakka bâtil; Şakî, bed-baht u mel'ûn yüzi kara / Kamu dinini satmışlar dinâra; Zihî kavmi hayâsuz sözi bid'at / Ali'ye buğz iden me'una la'net." Bkz. Yemîni, *a.g.e.*, ss. 133-34.

ğümüzde burada çizilen resme uyan tek bir güç görünmektedir: Osmanlı Devleti.

Bu dönemde Şii bir propagandayla özellikle Anadolu'daki birçok Türkmen aşiretini kendisine bağlayan Şah İsmail tehdidine karşı Osmanlı rejiminin katı bir Sünni tutuma büründüğü bilinmektedir⁸⁰. İki devlet arasındaki siyasi mücadelede ana propaganda aracı olarak her iki tarafta da din kullanılmıştır. Osmanlı kaynaklarında "Râfîzî" kelimesi ile ifade edilen kavram hem ehl-i beyt ve Hz. Ali bağlılığını (Şia) hem de Osmanlı'nın temsil ve dikte ettiği siyasi düzeni reddetmeyi beraber içinde barındıran dinî-siyasî bir kavramdır. Buna karşın Safevilerin davalarında ehl-i beyt sevgisini bayraklaştırdıkları bilinmektedir. Böylesi bir siyasi ortamda Osmanlı rejiminin ehl-i beyt muhabbetine karşı geleneksel Sünni anlayışın da ötesinde olumsuz bir tavır takındığı tahmin edilebilir. Bir ara Fatih Sultan Mehmed'in vezir-i âzamlığını yapan Sinan Paşa'nın⁸¹ Feridüddin Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sını çevirirken Câfer-i Sâdık maddesine eklediği ifadeler Osmanlı dünyasındaki durumu yansıtmaya açısından oldukça aydınlatıcıdır:

"Her kim ki anı [İmam Ca'fer-i Sâdik] sevene Rafizi dir ol dinini rafz u terk itmişdür ve her kim ki ehl-i beytün muhabbetini günah sayar ol gendü günahını berkitmişdür. Âl-i Rasûl'i öğmek dinün sıhhatinden gelür ve ehl-i beyti sevmek imanın kuvvetinden gelür. Her kim ki gönülünden Peygamber'i ta'zim ider elbette evlâdını dahi tekrîm ider. Şol ki meşhurdur halk arasında söylenür 'Mezheb-i ehl-i beyt mezheb-i ehl-i sünnete muhalifdür' dinlür, ânun manası budur kim bir tâyife kendülerini anlara nisbet itmiş-lerdür ve kendü i'tikadalarınca bir bâtil mezheb

⁸⁰ Irène Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica*, VI (1975), ss. 34-48.

⁸¹ Sinan Paşa (Sinaneddin Yusuf) 1459 yılında İstanbul kadısı iken ölen Hızır Bey'in oğludur. Daha yirmili yaşlarında "Hâce-i Sultan" lakabıyla Fatih'in hocası olmuş ve aynı zamanda Sahn müderrisliğine atanmıştır. Sıra dışı zekası ile sadece ilimde değil bürokraside de çok hızlı yükselmiş, 1470'te vezir 1476'da da sadrazam olmuştur. Ancak aynı yıl azledilerek hapse atılmış, daha sonra İstanbul ulemasının tavassutu ile affedilip Sivrihisar kadılığı ve müderrisliğine getirilerek İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır. 1481'de II. Bayezid'in tahta çıkması ile vezirlik rütbesi iade edilerek Edirne Darülhadis medresesine müderris olarak atanmıştır. Yine bu dönemde Şeyh Vefa'ya intisap etmiş ve 1486 yılında vefat etmiştir. Bkz. Yusuf Sinan Paşa, *Tazaru'nâme*, haz. A. Mertol Tulum, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, ss. 1-6; Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-evliyâ*, haz. Emine Gürsoy-Naskali, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, ss. 2-3; Hasibe Mazoğlu, "Sinan Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, cilt X, İstanbul 1966, ss. 666-670. Sinan Paşa'nın neden Fatih'in gözünden düştüğü bilinmemektedir. Mertol Tulum bir noktaya dikkat çekmektedir. Fatih devrinde ulema iki zümreye bölünmüştü. Sinan Paşa'nın da dahil olduğu birinci zümre serbest fikirli ve tasavvufa yakın (bunlar Şeyh Vefa etrafında kümelenmişlerdi) iken başını Karamani Mehmed Paşa'nın çektiği diğer zümre daha mutaassıp olup tasavvufa soğuk idiler (Yusuf Sinan Paşa, *a.g.e.*, s. 5). Sinan Paşa'nın gözden düşmesi bu iki kamp arasındaki çekişme ile bağlantılı olmalıdır. Özellikle onun aşağıda ahınlanacak olan ehl-i beyt ile ilgili fikir ve duyguları başına dert açmış olabilir.

duymuşlardır. Yoksa ehl-i beyt-i Nebi berîdür anların kelimâtından ve evlâd-ı Fatma vü Ali münezzehdür anların türrehâtından. Bunlar ehl-i sünnete nice muhalif olurlar ki sünnet bunlardan çıkmışdır ve bunlar tarik-i Hak'dan kaçan 'udül iderler ki tarikat bunlardan yayılmışdır. Şol on iki imam ki imâmiyyenün ulularıdır cemî'isi zamanun müta'ayyin bellüleri idi. ... Her biri bir âyet-i Hak ve her biri bir hüccet-i mutlak idi. Her biri zamanun ferîdi ve her biri ol asrun vâhidi idi. Cemî'isinin kerameti zâhir ve cümlesinin velâyeti bâhir idi."⁸²

Bu durumda Yemînî'nin ifadelerinde Hz. Ali ve evlatlarını seven kimselere baskı uygulayan gücün Osmanlı Devleti olduğundan şüphe etmek yersizdir. Ancak o ne Osmanlı Devleti'nden ne de Safevilerden eserin hiçbir yerinde bahsetmemektedir. *Fazilet-nâme*'nin Çaldıran Savaşı'ndan beş yıl sonra Balkanlar'da yazıldığı göz önüne alınırsa bu tercihin anlaşılması zor olmayacaktır.

On altıncı yüzyıl Osmanlı toplumuna baktığımızda Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisini dinî yaşamlarında başat etken haline getiren iki büyük kümelenme görülmektedir. Bunlardan birisi Anadolu'da Safevi şeyhlerinin peşine takılan Türkmen oymaklarıdır - ki bunlar Şeyh Haydar'la beraber Kızıbaş adını almışlardır. Diğerleri Balkanlar'da dinen çeşitli abdal gruplarının tesiri altında bulunan konar göçer ve akıncı gruplarıdır. On altıncı yüzyıl boyunca birinci grup Osmanlı-Safevi mücadelesinin sertleşmesine paralel olarak Osmanlı din anlayışından tamamen koparken, ikinci grup siyasi ve coğrafi nedenlerden dolayı dinî yorumlarını bir şekilde Osmanlı sistemi içinde

⁸² Sinan Paşa, *a.g.e.*, ss. 32-33. Sinan Paşa'nın *Tezkiretü'l-evliyâ'sı* esas itibarıyla Feridüddin Attâr'ın aynı isimli Farsça eserinin tercümesi olmakla beraber kendisi de bir çok husus eklemiş ve çıkarmıştır (Her iki eserin muhtevalarının karşılaştırması için bkz. Sinan Paşa, 1987: 4). Mesela Câfer-i Sâdık bahsinde yukarıya alınan bölüme kaynaklık eden kısım Attâr'ın eserinde şöyle geçmektedir: "Şaşarım o insana ki ehl-i sünnet ve ehl-i cemaat ile ehl-i beyt arasında fark vardır diye hayal eder. Zira hakikatte ehl-i sünnet ve ehl-i cemaat ehl-i beytten ibarettir. Bir insan böyle bir batula neden saplanıp kalır bilmem. Fakat bildiğim şey şudur ki Muhammed'e (Allah ona ve hane halkına salât ve selam etsin) iman edip de evladına ve dostlarına iman etmeyen Muhammed'e (s.a.v) imam etmemiş olur. Baksana, İmam Azam Şâfiî (r.a) ehl-i beyti çok fazla sevdiği için onu Rafizilîğe nisbet ederek hapse atmışlardı. Bu konuda söylediği şiirin bir beyti şöyledir: 'Eğer Muhammed'in hane halkını sevmek Rafizilikse, insan ve cin şahit olsun ki ben rafiziyim!'" (Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 52). Sinan Paşa'nın bu metne gerek içerik gerek üslup açısından epeyce ilaveler yaptığı açıkça görülmektedir. Sinan Paşa'nın eklemelerini ve üslupta yaptığı değişikliği şüphesiz kendisinin fikir ve hissiyatı ile dönemin şartları çerçevesinde yorumlamak gerekir. Böyle bir yoruma girişildiğinde de söylenecek ilk şey herhalde Paşa'nın ehl-i beyte gönülden muhabbet duyduğu, ancak yaşadığı ortamda bu muhabbetin şüphe ve hatta ithamlarla karşılandığıdır. Zira Sinan Paşa'nın reaksiyon ve savunma havası kokan bu satırlarını başka türlü anlamlandırmak zor olacaktır.

yaşanabilir kılmanın yollarını aramışlardır⁸³. Ancak, en geç on yedinci yüzyıldan itibaren benzer sosyo-kültürel zeminlerde gelişen bu iki akımın tekrar buluşup kaynaştığı bilinmektedir⁸⁴.

Şüphesiz Yemînî yukarıda anılan ikinci kümelenmeye dahildir. Onun eserini yazdığı dönemde bu iki grup arasındaki etkileşimin hangi yoğunlukta ve ne düzeyde olduğuna dair elimizde pek az veri vardır. Dahası Balkanlar'da akıncı grupları ve konar-göçer Türkmenler arasında yayılan ve abdallar tarafından temsil edilen tasavvufî İslam anlayışının bu dönemde ehl-i beyt muhabbetine ne kadar merkezi yer verdiği de layığıyla bilinmemektedir. Bu zümrelerin ortak hissiyatını ve yaklaşımlarını yansıtan velâyet-nâmeler (özellikle Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, ve Kızıldeli adına düzenlenen velâyetnâmeler ile *Saltuknâme*) bakıldığında yoğun bir şii vurguya rastlanmaz. *Fazilet-nâme* bu açıdan çok özel bir yerde durmaktadır. Eğer Yemînî'nin akıncı gazilerine hitaben kaleme aldığı bu uzun mesnevi belli ölçüde muhataplarının duygu ve düşüncelerini yansıtıyorsa, *Fazilet-nâme* söz konusu zümreler arasında Şii unsurların tasavvufî bir formda ne kadar yaygın olduğunu en açık ortaya koyan eser konumundadır.

Osmanlı kaynakları akıncı muhitinde yaygın olan ehl-i beyt kültürünü gizlemektedir. Bunun nedeni bellidir. Zira Osmanlı tarih yazarlarının ya doğrudan doğruya padişah ya da yüksek dereceden bir yöneticinin beğeni-sine sunmak üzere kaleme aldıkları tarihler aynı zamanda resmi ideolojiyi yansıtmaktadırlar. Bu yüzden onlarda "aykırı" grupların "bâtınî" yönlerine dair bilgiler ancak belli belirsiz imalar şeklinde yer alabilmektedir.

Yine de bazı Osmanlı kaynakları dikkatli okunduğunda akıncıların Hz. Ali ve ehl-i beyte bağlılığına dair ipuçları bulunabilir. Örneğin, 16. yüzyılın ikinci yarısında Hazerfen Hüseyin bin Cafer tarafından yazılan bir eserde dikkat çekici ifadeler yer almaktadır. Hazerfen Çaldıran savaşını anlatırken akıncılarla ilgili şu bilgiye yer vermektedir. Ona göre, Yavuz Sultan Selim Çaldıran Seferi'nde Şah İsmail'e yetiştiğinde vezirlerini ve paşalarını toplayıp savaşa hemen mi yoksa biraz dinlendikten sonra mı girilmesinin uygun olacağını istişare eder. Orada bulunanların hepsi ordunun çok yorgun olduğunu ve bir gün dinlenmesinin uygun olacağını söylerler. Sadece Rumeli defterdarı Pîrî Mehmed Çelebi farklı bir görüş ileri

⁸³ J. R. Walsh, (1962). "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in *Historians of the Middle East*, eds., Bernard Lewis and P. M. Holt, Oxford University Press, New York, Toronto, London 1962, s. 202; Yıldırım, *Turkomans between two Empires*, ss. 129-130.

⁸⁴ Faroqhi, a.g.m.

sürer. O, akıncılar arasında Kızılbaş muhibbi olan ve onların mezhebine meyilli çok kişinin olduğunu, eğer hemen savaşa girilmezse Şah'ın casusları vesilesiyle bunların karşı cepheye geçebilecekleri veya el ucuyla savaşacaklarını söyleyerek bir an önce savaşa girmeyi teklif eder⁸⁵. Yavuz bu teklifi kabul edip beklemeden savaşı başlatır⁸⁶.

Yine aynı seferde Yavuz tarafından gönderilen Ahmed adında bir casus Şah İsmail'in huzuruna çıkmış ve onu kendisinin Rumeli beyleri ve Türkmen liderleri tarafından gönderildiğine ikna etmiştir. Çağdaş Osmanlı tarihçilerine bakılırsa, casus Ahmed anılan iki grubun can u gönülden Şah'a bağlı ve hizmetine talip olduklarını söylemiş ve İsmail de bu iddiaya kolaylıkla inanmıştır⁸⁷. Osmanlı kaynaklarında yer alan bu kayıtlar dolaylı da olsa akıncı muhitinde yaygın din anlayışında ehl-i beyt muhabbetinin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Şu halde *Fazilet-nâme*'de ortaya konan İslam anlayışının tarihsel ve sosyal bir karşılığının bulunduğunu söylemek mümkündür.

Bu iddiayı daha da güçlendiren kanıtları *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nde buluyoruz. İnalçık'ın isabetle tespit ettiği üzere Otman Baba'nın Balkanlarda başlıca müttefikleri (ya da öğretisini yaydığı sosyal taban) Türkmen Yörükler ve uç gazileridir⁸⁸. Hatta *Velâyetnâme* bazen rakiplerini Otman Baba'ya "Yörük Kocası" diye hitap ettirir⁸⁹. Öte yandan Baba'nın yerleşik şehirli kitle ile arasının pek iyi olmadığı ve onların temsilcileri ile sık sık münakaşaya girdiği *Velâyetnâme*'de açıkça ifade edilmektedir. *Velâyetnâme* dikkatle incelendiğinde Baba'nın husumetinin esas olarak Osmanlı devlet erkinin bir parçası olarak gelişen ulemaya, yer yer o erkin temsilcisi beylere ve nihayet devletle bir şekilde eklemlenen "conformist" tasavvufçulara dönük olduğu görülür⁹⁰. *Velâyetnâme*'ye göre Otman Baba, Osmanlı merkezi-

⁸⁵ Burada ilgi çekici diğer bir husus da şudur: Hezarfen Hüseyin Osmanlı ordusunda Şah İsmail'in mezhebine meyilli gruplar arasında sadece akıncılardan bahsetmektedir. Oysa Bektaşilikle ilişkileri dikkate alındığında Şah'ın mezhebine meyilli gruplar arasında akıncılardan önce Yeniçerilerin sayılması beklenirdi. Ne Hezarfen Hüseyin'in eserinde ne de başka bir kaynakta Çaldıran Seferi sırasında Yeniçerilerin Kızılbaşlara meylebileceğine dair kayıt mevcut değildir. Aksine, abisi Ahmet'le taht mücadelesine girdiği sırada en önemli vaatlerinden birisi Kızılbaş tehlikesini bertaraf etmek olduğu halde Selim'in başlıca destekçisi Yeniçeri ocağı olmuştur. Bu husus Bektaşiliğin 16. yüzyıl başlarındaki durumu hakkındaki bilgilerimizi gözden geçirmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır.

⁸⁶ Hezarfen Hüseyin bin Cafer, *Tenkîhu't-tevârih*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4301, v. 114a.

⁸⁷ Yıldırım, *Turkomans between two Empires*, s. 577.

⁸⁸ İnalçık, *a.g.e.*, s. 24

⁸⁹ Gö'çek Abdal, *a.g.e.*, s. 68

⁹⁰ Gö'çek Abdal, *a.g.e.*, ss. 119-24, 161.

nin şekillendirdiği sosyal ve dinî yapının dışına saçılmış olan iki ana toplumsal kesimin şeyhidir: gaziler (akıncılar) ve yörükler. Aslına bakılırsa bu iki kesim arasında da sıkı bir münasebet vardır. Zira akıncı beylerinin adam topladığı başlıca toplumsal zemini konar-göçer Türkmenler oluşturmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan beri özellikle gazi muhitlerinde yaygın olan tasavvuf anlayışının ana ayaklarından birisi ehl-i beyt sevgisi olmuştur. Ne var ki, Osmanlı merkezinin bürokratik devlet yapısı üzerinde kendisini inşa etme sürecinde ehl-i beyt vurgulu tasavvuf anlayışı yerini medreselerde üretilen İslam anlayışına terk etmiştir. Osmanlı devlet yapısının merkezileşmesi ile hâkim İslam yorumunun (bir anlamda ideoloji) Sünnileşmesi birbirine bağlı ve birbirini besleyen iki paralel süreç olarak gerçekleşmiştir. Devlet merkezî-bürokratik bir karaktere büründükçe kuruluş döneminin "feodal" güçleri -ki bunlar arasında Türkmen aşiretleri ve akıncı gaziler başta gelmektedir- sistemin dışına itilmeye ve marjinalleşmeye başlamıştır. Devletin merkezileştikçe Sünnileşmesinin bir yansıması olarak bu grupların da siyaseten marjinalleştikçe din yorumunda Alevileştikleri gözlenmektedir. Özellikle, Osmanlılar 16. yüzyıl başlarında - Safevilere karşı girişilen amansız mücadelenin etkisiyle - her türlü Alevî/Şii çağrışımına karşı dışlayıcı, alerjik bir tutum takınca bu ikinci yorumun Osmanlı topraklarında barınması iyice zorlaşmıştır.

Yukarıdaki analizlerden anlaşılacağı üzere, Osmanlı bölgesinde karşımıza çıkan Sünni-Alevî çekişmesi özünde teolojik değil siyasidir. İlk aşamada, beylikten devlete evrimleşme sürecinde, Osmanlı yönetimi her alanda kendi hinterlandını oluştururken ideolojisini medrese uleması üretmiş, dolayısıyla Sünni-kitabi İslam merkeze oturmuştur. Bunun yanında, gaza geleneğini devam ettiren akıncılar bir yandan yavaş yavaş Osmanlı siyasi kurgusunun kenarına doğru kayarken, diğer yandan özünde güçlü bir Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisi/bağlılığı barındıran tasavvuf anlayışını sürdürmüşlerdir. İkinci aşamada, dışarıdan rakip bir güç Şii ideoloji ile Osmanlı bütünlüğünü tehdit edince, Osmanlı merkezi bir yandan Sünniliği daha da katılaştırırken diğer yandan Alevî unsurları potansiyel siyasi tehdit alameti olarak görmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak da tasavvufi mahiyette dahi olsa Alevî unsurlar içeren cereyanlar üzerinde baskı uygulamaya başlamıştır. İşte bu çerçeveden bakıldığında, Yemînî'nin bahsettiği Ehl-i Beyt muhipleri üzerindeki baskı anlam kazanmaktadır.

SONUÇ

Makalenin başında ifade edildiği gibi Yemînî gerek meşrep, gerek kronoloji, gerekse coğrafya itibarıyla Anadolu ve Balkanlar'ın din tarihi bakımından önemli bağlantı noktaları üzerinde durmaktadır. Yemînî'nin hayatı (*Fazilet-nâme*'nin satır aralarından sızan bilgiler ışığında) bize Bektaşîliğin oluşum süreci, dinî anlayışları ve sosyo-kültürel tabanları ile ilgili çok değerli tarihsel veriler sunmaktadır.

Öncelikle onun pozisyonu Bektaşî geleneğine Hurûfî öğelerin nasıl girdiğine dair bir örnek teşkil etmektedir. Yukarıda analiz edildiği gibi Yemînî, Hurûfliği dinî-tasavvufî kimliğinde birinci ve başat öge olarak almamıştır. Ancak tasavvuf anlayışında Hurûfliğin belirgin etkileri olmuştur. Onun Mir Aliyyü'l-A'lâ, Nesimî, Refî'i, Firişteoğlu, ve Misalî Hurûfî halifeleri/dâileri ile abdallar arasında köprü konumunda olduğu ve bu yönüyle bazı Hurûfî öğretilerinin Alevîlik-Bektaşîlik inançlarına girmede başat rol oynadığı söylenebilir.

Fazilet-nâme Bektaşî tarikatının oluşum sürecine dair bilimize önemli katkı sağlamaktadır. Balım Sultan'la çağdaş olup onun ölümünden hemen sonra eserini yazan Yemînî, bu dönemde Otman Baba adı etrafında küme-lenen Rum abdallarının henüz Bektaşî şemsiyesi altına girmediğini ortaya koymaktadır. Yemînî ile aynı çevrede yetişen Demir Baba ve Virânî'nin "Bektaşî"lere karşı tutumu bu görüşü desteklemektedir. Aynı muhitte üretilen *Otman Baba Velâyetnâmesi*, *Fazilet-nâme*, *Demir Baba Velâyetnâmesi* ve Virânî'nin eserleri yan yana okunduğunda, Vâhidî'nin "Abdalân-ı Rum" dediği bu grubun gerek sosyal gerekse dinî-tasavvufî anlamda müstakil varlıklarını 16. yüzyıl sonlarına kadar devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.

Son olarak, Balkan uçlarında gaza ile meşgul olan gazilerin abdallar güruhu ile olan ilişkileri ve bu zümrenin tasavvuf anlayışı konusunda da Yemînî değerli bilgiler sunmaktadır. Akıncılar ve onların manevi önderleri konumundaki abdallar arasında câri olan Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisi başka hiçbir kaynakta bu kadar net ifade edilmemektedir. Yemînî'nin tanıklığı diğer çağdaş kaynaklarda yer alan sınırlı kayıtlarla bir araya getirildiğinde anlamlı bir bütün oluşmaktadır. Bu bağlamda *Fazilet-nâme* akıncı muhitinin inanç dünyasına ışık tutacak niteliktedir.

KAYNAKÇA:

- Abdülmecid b. Firişte, *Tercüme-i Hâbnâme*, el yazması, Konya Mevlâna Müzesi, Türkçe Yazmalar, no: 2916.
- Affî, Ebu'l-Âla, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1999.
- Affî, Ebu'l-Âla, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabî*, Cambridge, 1939.
- Algar Hamid, "The Hurûfî Influence on Bektashism", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, ISIS, İstanbul 1996, ss. 39-53.
- Ateş, Süleyman, "Kutub", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt 26, s. 498-499.
- Attâr Feridüddin, *Evlîya Tezkireleri*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005.
- Bayrı, Refik Halit, *Vîrânî, Hayatı ve Eserleri*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1959.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica*, VI (1975), ss. 34-48.
- Birge, John K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London-Hartford, Conn. 1937.
- Chittick, William. C., "Wahdat al-Shuhûd", *Encyclopedia of Islam*, second edition, XI, ss. 37-39.
- de Jong, Frederik, "al-Kutb, in Mysticism", *Encyclopedia Islam*, V, Second edition, ss. 543-546.
- Ebül-Hayr-ı Rûmî, *Saltuk-Nâme*, cilt II, haz. Şükrü Haluk Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.
- Faroqhi, Suraiya, "Conflict, Accommodation, and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic-Giles Veinstein, ISIS Press, İstanbul 1996, ss. 171-84.

- Gö'çek Abdal, *Odman Baba Vilayetnamesi, Vilayetname-i Şahi*, haz. Şevki Koca, Bektaşî Kültür Derneği, İstanbul 2002.
- Gölpınarlı, Abdülbâki ve Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Der Yayınları, İstanbul 1991. (Kitabın ilk baskısı 1943 yılında Ankara'da yapılmıştır)
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK, Ankara 1989.
- Gürgen, Fevzi, haz., *Faziletname*, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1995.
- Hartshorne, Charles, "Pantheism and Panentheism", *Encyclopedia of Religion*, second edition, X, ss. 6960-6965.
- Hezarfen Hüseyin bin Cafer, *Tenkîhu't-tevârih*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4301.
- Huart M. Clément ve Rıza Tevfik, *Textes Persans relatifs a la secte des Hourûfîs. Publiés, traduits et annotés*, Brill; London: Luzac & Co., Leyden 1909.
- Izutsu, Toshihiko, "Vahdet-i Vücûdun Bir Analizi: Bir Doğu Felsefeleri Metafelsefesine Doğru", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yayınları, 2001.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.
- İnalçık, Halil, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington 1993, ss. 19-36.
- Karamustafa, Ahmet T., "Kalenders, Abdâls, Hayderîs: The Formation of the Bektâşîyye in the Sixteenth Century", in *Süleymân the Second and His Time*, edited by Halil İnalçık and Cemal Kafadar, İstanbul 1993, ss. 121-29.
- Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994.
- Kılıç, Filiz - Mustafa Arslan - Tuncay Bülbül, *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)*, Ankara 2007.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, cilt I, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1987.

- Köprülü, Fuat, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* I, İstanbul, 1935, ss. 23-56.
- Levend, Agah Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, cilt I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1973.
- Mazıoğlu, Hasibe, "Sinan Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, cilt X, İstanbul 1966.
- Mélikoff, Irène, "14. – 15. Yüzyıllarda İslam Heterodoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", *Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699)*, editör Elizabeth A. Zachariadou, çevirenler Özden Arıkan, Ela Gültekin, Tülin Altunova, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, ss. 178-90.
- Mélikoff, Irène, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du hurûfisme en Azerbaïdjan, en Anatolie en en Roumélie", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, ISIS, İstanbul 1992, ss. 163-174.
- Mélikoff, Irène, "La communauté Kızılbaş du Deli Orman, en Bulgarie", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, ISIS, İstanbul 1992, ss. 105-113.
- Mélikoff, Irène, "Les Fondements de l'alevisme", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, ISIS, İstanbul 1992, ss. 11-28.
- Mélikoff, Irène, "Un Ordre de derviches colonisateurs: les Bektâşis", *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, ISIS, İstanbul 1992, ss. 115-125.
- Mélikoff, Irène, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999.
- Mir-Kasimov, Orkhan, "Le « Journal des rêves » de Fadlullâh Astarâbâdî : Edition et traduction annotée", *Studia Iranica* 38 (2009), ss. 249-304.
- Misâli, *Feyznâme*, El Yazması, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Manzum, no: 390.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven-London, 1985.
- Muhiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, Maarif Matbaası, 1956.

- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. III. Cilt, Ardıç Yayınları, Ankara 2000.
- Noyan, Bedri, haz., *Demir Baba Vilâyetnamesi*, Can Yayınları, İstanbul 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Un aperçu general sur l'heterodoxie musulmane en Turquie: Reflexions sur les origines et les caracteristiques du Kızılbaşisme (Alevisme) dans la perspective de l'histoire", *Syncretistic Religious Communities in The Near East*, ed. Krizstina K. Bodrogi- Barbara K.Heinkele- A. Otter-Beaujean, Brill, Leiden 1997, ss. 195-204.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "İdeologie officielle et réaction populaire : un aperçu général sur les mouvements et les courants socio)religieux à l'époque de Soliman le Magnifique", in *Süleyman the Magnificent and his Time*, ed. Gilles Veinstein, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1990, ss. 185-194.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdici (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, 83, 1999/2000, 48-57.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Syncretisme et esprit messianique : le concept de qotb et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomane (XIIIe-XVIIe siècle)", in *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe) siècle. Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, ed., Gilles Veinstein, Paris, 2005, 249-57.
- Özmen, İsmail, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, cilt II, SAYPA Yayın ve Dağıtım, Ankara 1995.
- Rubin, Uri, "Pre-Existence and Light: Aspects of the Concept of Nur Muhammad," *Israel Oriental Studies* 5 (1975), ss. 62-119.
- Sâdık Abdal, *Sâdık Abdâl Dîvânı*, haz. Dursun Gümüšoğlu, Horasan Yayınları, İstanbul 2009.
- Samancıgil, Kemal, *Alevî Şairleri Antolojisi*, Gün Basımevi, İstanbul 1946.
- Sinan Paşa, *Tezkiretü'l-evliyâ*, haz. Emine Gürsoy-Naskali, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

- Şimşek, Mehmet, *Dede Korkut ve Ahmet Yesevi'den Günümüze Uzanan Ünlü Alevî Ozanlar*, Can Yayınları, İstanbul 1995.
- Usluer, Fatih, *Hurûfîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Usluer, Fatih, *Seyyid Nesîmî ve Mukaddimetü'l Hakâyık'ı*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2010.
- Vâhidî, *Vâhidî's Menâkib-i Hvoca-i Cihân ve Netîce-i Cân*, tenkitli metin, tahlil ve tıpkıbasım, haz. Ahmet T. Karamustafa, Harvard Üniversitesi Yabancıdoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, Cambridge 1993.
- Virânî, *Risâle-i Virânî Sultan (Fakr-nâme)*, El Yazması, Milli Kütüphane. Yz. A 3333/1.
- Walsh J. R., "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in *Historians of the Middle East*, eds., Bernard Lewis and P. M. Holt, Oxford University Press, New York, Toronto, London 1962, ss. 197-211.
- Yemînî Derviş Muhammed, *Fazilet-nâme*, hazırlayan Yusuf Tepeli, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Yeminî, *Hazreti Ali'nin Fazilet-nâmesi*, haz. Adil Ali Atalay Vaktidolu, Can Yayınları, İstanbul 2003, 13. Basım.
- Yıldırım, Rıza, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007.
- Yıldırım, Rıza, *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2008.
- Yıldırım, Rıza "Muhabbeten Tarikate: 'Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53 (2010), ss. 153-190.
- Yusuf Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, haz. A. Mertol Tulum, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

