

# KÂŞİFÜ'L-ESRÂR'IN İZİNDE: HARPUTLU HOCA İSHAK'IN İZÂHÜ'L-ESRÂR ADLI BİLİNMEYEN BİR RİSALESİ

Muharrem VAROL\*

Öz

Osmanlı Devleti memuru Fehima Efendi'nin 1881 yılında vefatını müteakip terekesinde Hurûfilik edebiyatına dair yüz cilt kadar kitap çıkmıştı. Bu kitaplar İslam akaidi açısından zararlı görülüp Meşihat Makamı tarafından bazı ulemaya incelettirilmiş ve sonrasında müsadere edilmiştir. Daha önce mevcudiyeti bilinmesine rağmen müellifi hakkında bilgi olmayan bir risalenin bu vesileyle yazıldığı anlaşılmaktadır. Harputlu Hoca İshak Efendi'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz bu risale hem Hurûfî doktrini hem de Bektâşilik hakkında bazı eleştiri ve reddiyeleri içermektedir. Bu makalede çeşitli yazma nüshalarının bulunduğu bu eserin yazılış sebebi, içeriği ve müellifinin kimliği ortaya çıkarılmıştır. 19. yüzyılın son çeyreğinde yayın dünyasında başlayan Bektâşilik tartışmaları açısından, bu risale muhalif tutumu ve ağır ithamlarıyla dikkat çekmektedir. *İzâhü'l-Esrâr* adındaki bu eser, Hoca İshak Efendi'nin daha önce kaleme aldığı ilk eseri olan *Kâşifü'l-Esrâr*'ın devamı mahiyetinde olup, Bektâşilere yönelik otuz yakın soru içermektedir. Ayrıca, yazmanın sonunda ilmiye sınıfı ve Hâlidî tarikatı arasındaki ilişkiye dair önemli ayrıntılar mevcuttur.

**Anahtar Kelimeler:** Bektâşilik, Hurûfilik, Harputlu Hoca İshak Efendi, Kâşifü'l-Esrâr, İzâhü'l-Esrâr

## IN PURSUIT OF KASHIFU'L-ASRAR: AN UNKNOWN PAMPHLET OF HODJA ISHAK IZAHU'L-ASRAR

Abstract

After the death of Fehima Efendi who was an Ottoman official, more than a hundred manuscripts on Hurufism were left in his heritage in 1881. Since they were probably regarded as heretic, some ulemas were at once charged to investigate those books. After that, these books were instantly confiscated. It was understood that a manuscript report later on transformed into a book called as *Izahu'l-Asrar* was prepared on the basis of order. This article sheds light on the author and its content. It includes criticism and refutation of Hurufism and Bektashi Order. The author, we find out, was Hodja Ishak who was an Ottoman religious scholar and wrote about a famous book called *Kashifu'l-Asrar* in 1871. *Izahu'l-Asrar* is a continuation of *Kashifu'l-Asrar* and repeating defamation of Bektashism on the context in which a serial book printed pros and cons of Bektashism in 1870s. Moreover, it contains almost thirty questions against Bektashis. Apart from that, at the end of the book, there was also interesting information about the relationship between Naqshi-Khalidi order and ulemas.

**Keywords:** Bektashi Order, Hurufism, Hoca Ishak Efendi, *Kashifu'l-Asrar*, *Izahu'l-Asrar*

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul/Türkiye, varolum@hotmail.com.

DOI: 10.12973/hbvd.78.192

## Giriş

Günümüzde farklı ad ve unvanlar altında toplumsal ve siyasal bir olgu olarak yaşamakta devam eden Bektâşilik meselesinin tam manasıyla anlaşılmasının önünde bazı engeller bulunmaktadır. Kanaatimizce bu durum 16. yüzyıldan beri Osmanlı Devleti ve toplumu nezdinde problemin girift hale gelmesini sonuç vermiş ve bilhassa 1826'dan itibaren ise bu tarikat hakkında serdedilen düşünceler kalın bir tortu tabakasıyla örülmüştür. Öncelikle, Bektâşi tarikatının belli zaman dilimlerinde Osmanlı merkezi otoritesi ile girdiği mücadele siyasal düzlemde tartışmalara ve buna bağlı olarak gelişen çeşitli algılamalara kapı aralamıştır. Böyle bir bağlamda herhangi bir sosyal olgunun farklı yönleriyle ele alınmasının ne kadar güç olduğu tahmin edilebilir. İkinci husus, Bektâşi tarikatının yapısından kaynaklanmaktadır. Bu tarikatın tarihsel kökenleri, bânisi, zuhur ediş keyfiyeti ve gelişimi bugün hâlâ bütün yönleriyle ortaya konulamamıştır. 1240'da Babaî İsyamı ile başlayan, Kalenderî, Vefâî, Haydarî, Camî ve Yesevî zümrelerin katkısıyla kendine mahsus bir gelişim seyri izleyen bu heterojen mistik akım ortodoksi ve heterodoksi kavramlarına sıkışıp kalmıştır. Son olarak, Bektâşilik tarikatının içyapısındaki otorite ve meşruiyet çerçevesinde zuhur eden gerilim ve tartışmalar bahsi geçen iki sorunsala ilave bir yük yüklemiş ve bu parçalı görünüm ise kamuoyunda birbirine zıt ve farklı yorumların oluşmasına zemin hazırlamıştır. İşte, kabataslak bir şekilde tasvirini yaptığımız bu üç mesele akademiden popüler zemine ve siyaset mecrasına kadar tarikata dair yapılan çalışmaları, yorumları ve üretilen politikaları menfi bir şekilde etkilemiş ve genel olarak olgunun ne olduğundan çok, ne olmadığı üzerinde durulmasına sebep olmuştur. Bu zorunlu tanımlama ya da tanımlanma çabaları ise tabiatıyla sentetik ve meşrulaştırıcı yaklaşımların gölgesinde dinî ve sosyal bir olgunun sosyolojik, antropolojik, folklorik ve tarihsel açıklamalarına çoğunlukla zarar vermiştir.

Bu çalışmada ele alınacak konu, tam da yukarıda çerçevesi çizilen yaklaşım tarzını açıklayabilecek bir muhtevaya sahiptir. Süleymaniye Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde ve şahsi kütüphanemizde<sup>1</sup> mevcut olan bir yazma eser Bektâşilik hakkında üretilen pek çok tartışmalı konuya tek taraflı ve sübjektif olarak yaklaşmaktadır. *İzâhü'l-Esrâr* isimindeki bu yazma risalenin konu hakkında üretilen ilmi ve akademik çalışmalar bağlamında hak ettiği değeri görmediğini esefle müşahade etmekteyiz. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız bu yazmanın 1988 tarihinde bir yüksek lisans tezine konu olduğu neredeyse hiç bilinmemektedir<sup>2</sup>. Bununla beraber, 2001 yılında risalenin tanıtıldığı, hacimce kısa bir akademik makaleye tesadüf edilse de, söz konusu çalışmanın bahsi geçen yüksek lisanstan haberi olmadığı gibi risale hakkındaki izahlarının da yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir<sup>3</sup>. Ayrıca, konu üzerine çalışan akademisyenlerden çok az bir kısmının<sup>4</sup>, risaleye atıfta bulunmak suretiyle bu risaleden haberdar oldukları görülmektedir (Algar, 1995: 39-54; Ahmed Rıfıkı, 2013: 29-30<sup>5</sup>).

Aslında bu yazma eser, üretildiği zaman ve zemin itibarıyla ele alınmayı hak eden ve bilhassa Osmanlı kamuoyunda Bektâşilik tartışmalarının arttığı bir ortamda kaleme alınmıştır. Bu yönüyle, mevcut tartışmalara katkıda bulunduğu gibi, müellifi, yazılma sebebi ve takdim edildiği makam ve merciler göz önünde tutulduğunda pek çok yeni bilginin literatüre kazandırılmasını sonuç verecektir. Açıkçası, yukarıda değindiğimiz çalışmaların hiçbiri bu konular üzerinde durmamış ve deskriptif yöntem tercih edilerek konu adeta geçiştirilmiştir. Öncelikli olarak, yazma eserin nüshaları ve şekli özelliklerinden, sonra ise yukarıda bahsi geçen iki temel çalışmanın belli başlı yanlışlarından bahsedilerek konu yeni baştan ele alınacaktır.

Söz konusu yazmanın tespit edebildiğimiz kadarıyla İstanbul kütüphanelerinde dört adet nüshası bulunmaktadır<sup>6</sup>. Bunlar genelde nesihle yazılmış olup 38-66 varak arasında değişmektedir. Şahsi kütüphanemizdeki nüsha ise ta'lik hattıyla yazılmış olup 40 varaktır. Bu yazmalarda keleme, müstensih ya da temellük kaydına tesadüf edilmemiştir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshanın Sultan II. Abdülhamid'e ait kütüphaneden çıkmış olduğuna işaret eden özel cilt bu risalenin adı geçen padişaha takdim edilmiş olabileceğini gösterir. Yazmaya dair yapılan yüksek lisans çalışmasında İstanbul kütüphanelerinde başka bir nüsha mevcut olmadığı iddia edilerek sadece Nadir Eserler'deki nüsha kullanılmıştır (Bütün, 1988: 8). Diğer nüshaları görmeyen ve doğal olarak karşılaştırma yapamamış bu çalışmada<sup>7</sup> çok sayıda okuma yanlışlığı, itiraf etmek gerekirse çalışmanın bilimselliğine gölge düşürecek boyuttadır. Ayrıca, tezde eleştirel bir değerlendirme olmadığı gibi, alan farklılığından ötürü tarihsel bir metodoloji de yoktur<sup>8</sup>. Bu yazma risale hakkında 2001 yılında yapılan makale çalışması ise, ilkinde göre daha analitik ve kapsayıcıdır. Fakat, birtakım bilgi ve okuma hatalarına ilaveten<sup>9</sup> dönemin Bektâşilik olgusunu yeterince ihata ettiği söylenemez.

Her iki çalışmanın iki büyük kusuruna değinmeden geçmemek gerekir. Birincisi, yazma eserin telif sebebi metin içerisinde çok sarıh bir surette geçmesine rağmen ne yüksek lisans ne de makale çalışması buna dair bir bilgi vermiştir. Halbuki, bu kısım metnin, aşağıda görüleceği üzere en önemli bölümüdür. İkincisi ise, metin yazarının kimliğine dair bir bilgi olmamasına rağmen müellifin kimliği hakkında hiçbir fikrin öne sürülmemesi dikkat çekicidir. Bu durum ise, hiç şüphe yok ki döneme dair Bektâşilik tartışmalarına dair yeterli birikimin olmamasından kaynaklanmaktadır. Eğer malum tartışmalar detaylı bir şekilde bilinseydi risalenin müellifi hakkında öngörülerimiz olmasa gerekirdi. İşte, bizim bu risaleyi yeniden değerlendirmemizin mühim bir sebebi de işaret edilen bu eksikliklerdir.

Buna bağlı olarak diğer bir husus, risalenin telif tarihiyle ilgilidir. Yüksek lisans tezinde metnin üretildiği zaman dilimine ait bir vurguya tesadüf edilmemektedir. Sadece, kısa makale çalışmasında 30-35 yıllık bir zaman dilimine işaret edilmiştir.

Telci, bahsi geçen risalenin 19. yüzyılın son çeyreği ya da 20. yüzyılın başlarında yazılmış olabileceğini düşünmektedir (Telci, 2001: 194). Hemen belirtelim ki bu tahmin çok da isabetsiz değildir. Biz risalenin telif tarihini de bu vesileyle tam olarak tespit etmiş bulunmaktayız.

Risalenin tahliline geçmeden önce bir hususa daha değinmekte fayda var. Burada yer darlığından ötürü edisyon kritik bir metin neşrini başka bir çalışmaya havale etmek zorundayız. Bununla beraber, istinsah edilen beş nüshayı incelediğimizden ötürü metinler arasında çok büyük farklılıkların olmadığını, birkaç istisna dışında ufak tefek birtakım imla hatalarının mevcut olduğunu belirtebiliriz.

### 1. *İzâhü'l-Esrâr* Adlı Risalenin Telif Sebebi

Bu risale, en açık ifadesiyle bir çeşit Hurûfilik ve Bektâşilik reddiyesidir. Bu manada, her iki olgu bir olarak görülmüş, Bektâşilerin Hurûfî oldukları iddia edilmiş ve özellikle Hurûfilere ait olan bazı kitapların kısa tahlilleri yapılmıştır. Eserin büyük bir kısmı önceleri Bektâşi olduğu halde daha sonra “tövbe istiğfar” etmiş birkaç “tâibin” geçmişte yaşadıkları garip tecrübeleri içerir. Risâlenin ortalarından itibaren Bektâşilik ve Melâmîlik arasında bir irtibat kurularak, Melâmîlik düşüncesi ve pratiği eleştirilerine yer verilir. Ayrıca, Bektâşilere yirmi yedi adet soru sorularak, onların “dalalet” üzere oldukları iddia edilir. Risalenin son kısımlarında, konudan biraz uzaklaşılır, rabita meselesi üzerinden ulema ve Nakşî-Hâlîdî tarikatı arasındaki ilişkilere dair bazı malumat paylaşılır. Bu kısım risaleye sonradan eklenmiş gibidir.

Bütün bu hususlara aşağıda ayrıntılı olarak temas etmekle birlikte, aslına bakılırsa, risalenin başında telif sebebine dair sarih bir cümle mevcuttur. “Bektâşi babası” şeklinde bilinen Fehima Efendi isminde bir zatın vefatı üzerine geride bıraktığı eşyası arasında Hurûfliğe ait çok sayıda kitap tespit edilmiş ve bunların kitapçılara satılmadan önce incelenmesi istenmiştir. Burası gayet önemlidir ve görünüşe göre risalenin yazılmasının en başat sebebidir. Zira, devreye şeyhülislamlık makamı girecek ulemadan oluşan bir komisyonun söz konusu kitapları değerlendirmesi istenmiştir. “Mutekidât-ı ehl-i sünnete mugayir”, “akaid-i dinîyyeyi ihlâl edecek muharrerât-ı bâtilanın men edilmesi” ve bunların insanlar arasında dolaşıma girmesinin “dinen ve mülken” mahzuruna dikkat çekilerek bir “mahall-i me’unda” korunması istenmiştir (*İzâhü'l-Esrâr*, OE.YZ. 354: 2b-3a)<sup>10</sup>. Görüldüğü gibi, vefat eden bir şahsın özel kütüphanesinden çıkan kitapların İslam akaidine aykırılığı durumunda Meşihat makamının harekete geçtiği ve emin bir yerde kitapları muhafaza altına almayı tasarladığı ortaya çıkmaktadır. Zaten, risalede geçtiği üzere 60-70 cilt kadar kitap, teşkil olunan ilmiye cemiyeti tarafından mütalaa edilmiş ve mahzurlu bulunmuştur<sup>11</sup>. Müellifin söz konusu ulema komisyonunda olduğu ve kendisine de incelemek üzere bazı kitapların verildiği anlaşılmaktadır.

Fehima Efendi hakkında metinde sadece ismi ve şöhretine dair kısıtlı malumat geçmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulduğumuz bazı belgeler sayesinde, bu zatın kimliği ve kitaplarının akıbeti hakkında son derece önemli bilgilere ulaşıldı. Her şeyden önce, Fehima Efendi'nin Bektâşi olup olmadığını bu evrak üzerinden tespit etmek zor olsa da şahsın memuriyeti, mahdumunun kimliği ve bilhassa müsadere edilen kitapların isimleri ve sayıları hakkında gayet net veriler ortaya çıkmıştır. Fehima Efendi'nin oğlu Dahiliye Nezareti Muhasebe Kalemî'nde müdür olarak görev yapan Ziya Efendi, II. Meşrutiyet'in ilanının hemen akabinde yetkili mercilere başvurur. Bu dönemin görece serbestiyetinden istifade ederek ve özellikle sansür yasaının yürürlükten kalkmasına dayanarak Ziya Bey, yıllar önce Meşihat tarafından alıkonulan babasına ait kitapları geri ister. II. Meşrutiyet'ten önce de Ziya Bey'in birkaç teşebbüste bulunduğu görülmektedir. Meşrutiyetin ilanından yedi yıl önce 1901'de Ziya Bey'in bahsi geçen kitapları istemiş olduğu; ancak bu talebinin karşılanmadığı anlaşılmaktadır<sup>12</sup>. Keza, bundan önce 1885 tarihinde başka bir başvuru yaptığı da kayıtlıdır<sup>13</sup>.

Ziya Bey'in yazdığı arzuhalde yaklaşık olarak babasının vefat tarihini tespit etmek ve ilmi encümenin kitapları inceleme zamanına dair bilgi bulmak mümkündür. Ziya Bey, bu arzuhalinde özetle 20 Ekim 1881 tarihinde, “devr-i istibdat” kurulan encümenin kararıyla babasına ait olup satılması yasaklanan 101 cilt kitaptan bahsetmektedir. Buradan hareketle, Fehima Efendi'nin 1881 tarihinde vefat etmiş olduğu anlaşılabilir. Meşrutiyet döneminde devr-i sabıka “istibdat” nitelemesi dönemin ruhuna uygun bir söylem olup, sanki mevcut idareye hoş görünme çabası içermektedir.

Ayrıca, arzuhalde geçen ifadelerden, bahsi geçen kitaplarla kısmet-i askeriyeye mahkemesinin ilgilenmiş olması, babasının memur olduğuna işaret eder. Zaten Ziya Bey'in sicil dosyasından da babasının memuriyetini tespit etmek mümkündür. Sicil kaydında babasına dair olan bilgi bizim için çok önemlidir. 101 cilt kadar Hurûfilik konulu eseri bulunan “müteveffa” Fehima Efendi'nin Muhasebe-i Atika Tahrirât Başkâtipliği'nde bulunduğu kayıtlıdır<sup>14</sup>. Bu bilgilerden hareketle Fehima Efendi'ye dair biraz daha malumat edinilebilir. Fehima Efendi'nin ilk ismi Hasan olup, söz konusu dairede “mümeyyizlik” vazifesi yaptığı ve 21 Temmuz 1881 tarihinden önce vefat ettiği anlaşılmaktadır<sup>15</sup>.

Ziya Bey'in yaptığı başvuru hem Şeyhülislamlık makamına hem de Maarif Nezâreti'ne iletilmiş ve kitapların yeniden bir komisyona inceletilip muhammen bedellerinin tespit edilmek suretiyle ücretinin ödenmesi istenmiştir<sup>16</sup>. Bu arada kitapların bir kısmının daha evvel oluşturulan komisyonun bazı üyelerinde kaldığı, muhafaza edildiği yerin şartları ve bilhassa rutubetten ötürü kitapların zedelendiği, “nefâsetlerine hâlel târi” olduğu belirtilmiş ve muayenenin dikkatli bir şekilde yapılarak mağduriyetin giderilmesi Sadaret makamı tarafından istenmiştir<sup>17</sup>. Kitapların

gerçekten böyle bir yıpranmaya maruz kalıp kalmadığı meçhul olmakla beraber, bu tür bir beyanın, içeriği mahzurlu kabul edilen bu kitapların yeniden insanların elinde dolaşmasını engelleme girişimi olarak kabul etmek de mümkündür

Kitaplara bakıldığı zaman tamamına yakınının yazma olduğu anlaşılmaktadır. Hurûfilîğe dair akait, ibadet ve muamelat kitaplarının yanı sıra, kütüphanede kaside-ler ve divanlar da mevcuttur. Zahiren vasat bir memur olarak görev yapan Fehima Efendi'nin bu zengin koleksiyonu son derece ilginç ve sıra dışı bir görünüm arz eder. Her şeyden önce, entelektüel seviyede Hurûfilîk gibi sıra dışı bir telakkiye duyulan ilginin niteliği ve boyutlarını bir kişi üzerinden tespit etmek zor olsa da, bu tikel örneğin yine de önemli bir gösterge olduğunu söylemek gerekir. Bugün Hurûfilîk hakkında akademik bir çalışma yapmak isteyen bir araştırmacı için bu malzemenin zenginliği tartışılmaz bir husustur. Hurûfilîğin kurucusu Fazlullah Esterebadî (ö. 1394) başta olmak üzere, Aliyyü'l-Ala (ö. 1419), Seyyid Ebul Hasan, Seyyid Nesimî (ö. 1418), Mir Seyyid Şerif, Seyyid İshak, Mir Fazlı, Refi'î, Abdülmecid b. Ferište (ö. 1460), Muhitî, Arşî, Mukimî, Cavidî Ali, Hamza Bey ve Işkurt Dede gibi Hurûfî edebiyatının en temel isimlerine ve önderlerine<sup>18</sup> ait eserleri koleksiyonda görmek mümkündür.<sup>19</sup>

Bunun yanı sıra, Hafız Divanı, bazı sure tefsirleri, vahdet-i vücud ve mukataa harflerine dair bir takım eserler de dikkat çekmektedir. Böylesine zengin ve renkli bir külliyyat, sahibi hakkında kayda değer malumat taşımaktadır. Fehima Efendi'nin eğer bu külliyyatı okuduğu ve "fehmettiği" varsayılacak olursa fikri ve entelektüel seviyesi ve edebi yetkinliği hakkında fikir yürütülebilir. Kısmet-i askeriyye mahkemesinin ortaya çıkartması sonucu böyle bir kayıt, kitap ve yazma eser tarihimiz adına önemli bir ayrıntı olmakla beraber, Hurûfilîk denilen mesleğin Osmanlı askerî (resmî) sınıfına mensup bazı kişilerce yaşatılmakta olduğunun da ayrı bir kanıtıdır. Fakat, yukarıda denildiği gibi, şimdilik bu kişinin Bektâşîliğine dair yazma eserdeki ibareden başka bir kaynak mevcut değildir. Dolayısıyla, bu rivayete de ihtiyatla yaklaşılması zaruridir.

Fehima Efendi'nin kitaplarından yola çıkılarak yazıldığını söyleyebileceğimiz bu eserin bilinmeyen müellifinin kimliği de bu makalenin hazırlanmasının ana sebeplerinden biridir. Zira, yukarıda da söylenildiği gibi, elimizdeki yazma nüshalarda müellife dair sarıh bir ibare olmamakla beraber, eserin muhteviyatı, üslubu, tertibi ve yazılış tarihi yazarı hakkında fikir yürütmeyi olanaklı kılmaktadır. Eserin niteliğine dair bu üç unsur, yazarın 1871'de neşredilen *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiü'l-Eşrâr* adlı kitabın yazarıyla aynı kişi olabileceği konuya aşına olanların gözünden kaçmayacaktır. Nitekim, bundan daha güçlü bir kanıt ise, bizatihi kitabın müellifinin ismini veren Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maarif Nezareti'ne ait resmi bir belgedir. Kısacası elimizdeki bu yazma eserin müellifi Harputlu Hoca İshak Efendi'den (ö. 1892)<sup>20</sup> baş-

kası değildir. Hoca İshak Efendi'ye dair kaleme alınan çalışmaların hiçbirisinde bu risaleyi yazdığına dair bir bilgi olmadığı görülmektedir. Bu durumda, söz konusu risaleyi yazmış olması yeni bir bilgidir. Aşağıda, bu bulgularımızı ve bahsi geçen belgeyi ayrıntılarıyla ifade edeceğimiz için burada konuyu daha fazla uzatmayacağız.

## 2. Bektâşîlik Tartışmaları Gölgesinde İzâhü'l-Esrâr'ı Okumak

Bu yazma eseri değerlendirmek hiç şüphe yok ki telif edildiği sosyal ve siyasi bağlamı bilmeyi gerektirir. Bu sebeple, risalenin tahliline geçmeden önce o döneme ait Bektâşîlerin durumuna değinmekte fayda olacaktır. Eserin kaleme alındığı 1880'li yılların hemen öncesindeki zaman dilimi Osmanlı kamuoyunda hararetli Bektâşîlik tartışmalarına sahnedir. Bilindiği üzere, Yeniçerilik irtibatından ötürü 1826'da Bektâşîlik tarikatı siyaseten sakıncalı bulunmuş, müntesiplerinin bir kısmı sürgüne gönderilmiş, tekkeleri ve malları müsadere edilerek, bir kısım dergâhları da Nakşîler başta olmak üzere diğer tarikat mensuplarına verilmişti. II. Mahmud bu işi çok sıkı tutmuş ve adeta Bektâşîlere rahat nefes aldirmamıştı. Ondan sonraki süreçlerde Osmanlı bürokrasisi Bektâşîlere karşı görece bir yumuşama gösterdiyse de hem Sultan Abdülmecid hem de Sultan Abdülaziz zamanlarında resmi yasak devam ettirildi. Ancak, kamuoyunda görünür olmamak şartıyla Bektâşîlerin faaliyetlerine zaman zaman göz yumulmuştur (Varol, 2013a: 76-79).

II. Abdülhamid döneminde de bu yasak devam ettirilerek, Bektâşîlerin etkili olduğu bölgelerde dikkatli bir siyaset takip edilmiştir. 1881 tarihinde Yanya bölgesinde devlete faydası görülen bir Bektâşî şeyhinin taltif edilmesinin malum sebeplerden ötürü mahzurlu bulunması söz konusu yasağın ne şekilde devam ettiğine dair güzel bir örnektir (Varol, 2013a: 304-306). Bütün bu yasak ve baskılara rağmen, Bektâşîler İstanbul, Anadolu ve Rumeli'de eski güç ve itibarlarını yakalamak adına zaman zaman mücadeleyle zaman zaman da suhuletle eski tekkelerini birer birer açmaya ya da devralmaya gayret etmişlerdir (Maden, 2013: 207-295).

Bir yandan eski mevkileri için mücadele ederken, öte yandan Sultan II. Mahmud'un son demlerinden ve Sultan Abdülmecid zamanından itibaren Bektâşîlerin matbuat sahasında da yoğun bir faaliyet içinde oldukları görülür. *Vilâyetnâme* olmak üzere Haşim Baba ve Azbî Baba gibi Bektâşîlikleri müsellemler zevatin divanlarının yanı sıra, Nesimî, Virânî ve Ferišteoğlu Abdülmecid gibi Hurûflerinin eserlerinin de neşredildiği bilinmektedir (Çift, 2003: 253-255). 1871 tarihine gelindiğinde Bektâşî-Hurûfî literatüründe çok önemli görülen *Cavidân* adlı eserin bir Bektâşî Babası tarafından neşredilmesi ve gündelik hayatta Bektâşî şeyh ve dervişlerinin gittikçe artan etkinlikleri adeta bardağı taşıran son damla olmuştu. Karyagdı Tekkesi'nin meşhur şeyhi Matbaacı Necib Baba'nın *Cavidân* isimli eseri bastırması Osmanlı kamuoyunu etkileme gücüne sahip bulunan ulema arasında infial yarattı (Varol, 2013b: 328, 336). Nitekim birkaç yıl içerisinde hem *Cavidân* hem de *Hüsni-*

ye türü eserlerin neşredilmesinin engellenmesi ve nâşirleri hakkında ceza verilmesi istenmişti. Bilhassa, İstanbul'daki İrânîlerin, ikincisini Valide Han'ında kaçak olarak on iki bin civarında bastırdıklarını özellikle belirtmek gerekir<sup>21</sup>.

1871 tarihinde Ferišteoğlu'nun *Cavidân* çevirisinin açıktan açığa neşredilmesi ve satılması hadisesi, Osmanlı ilmiye sınıfının münazaracı ismi Harputlu Hoca İshak Efendi'yi harekete geçirmişti. O, aynı yıl *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfü'l-Esrâr* isiminde bir kitap kaleme almış ve neşretmişti. Kitap kısa süre içerisinde ikinci baskısını yaparak çok satanlar listesine girmişti. Hoca İshak Efendi, bu eseriyle yarım asır önce Osmanlı merkezi idaresi ve bazı ulemanın Bektâşilere yönelik gösterdiği acımasız ve mübalağalı tavrı olduğu gibi miras almıştı. Bektâşileri din ve iman dairesinin dışına çıkartarak, türlü günah ve kabahatler ile itham ediyordu. Nitekim, kısa süre içerisinde bazı kalem erbabı Bektâşiler bu itirazlara ve saldırılara yayımla karşılık vermişlerdir.

Hoca İshak, kitabını üç kısma ayırmıştır. İlk bölümde genel bir Bektâşi aleyhtarlığı ve karalaması mevcuttur. Diğer iki bölüm ise Bektâşilerin itikadı olarak takdim edilen Hurûfîlik eleştirisi ve reddiyesi içeriyordur. Bu iki bölüm içerisinde de "letâif" başlıkları altında sağdan soldan kulağına gelen birtakım dedikodu ve rivayetleri tahkik etme lüzumu göstermeden olduğu gibi tekrar etmiştir. Bununla beraber, kendi başından geçen ve şahit olduğunu ileri sürdüğü bazı olayları da birinci elden anlattığı görülür.

Kitabın sonlarına doğru Bektâşilere yönelik takındığı tutumu anlamak adına onun bir cümlesini aktarmak faydalı olacaktır. Hoca İshak, Müslümanların itikadını "fırak-ı dallenin" akaitlerinden korumak için pek çok kitap topladığını anlatır. Bu fırkalar arasında "cümlesinden ahmak ve eşna" Nusayrileri gördüğünü söylerken, *Cavidân*'ı okuduktan sonra Bektâşileri Nusayrilerden de aşağı değerlendirir (İshak Efendi, 1291: 166-167).

*Kâşifü'l-Esrâr* nâmındaki hacimli eserin bildiğimiz kadarıyla bugüne değin sıhhatli bir transkripsiyonu yapılmamakla beraber, bazı çalışmalarda bu eserde geçen iddialara yer verilmiştir (Çift, 2003: 259-261). Eser gerçekten lehte ya da aleyhte çok söz getirmişti. 20. yüzyılın başında Alman şarkiyatçı Georg Jacob tarafından eserin ilk bölümü Almanca'ya çevrilmiştir. Jacob, çalışmasının girişinde söz konusu risalenin polemikçi tarafına atıfla, buradaki ifadelerle kolaylıkla inanılmaması gerektiği üzerinde durmuştur (Jacob, 1908: VI, 40-95)<sup>22</sup>. Bu eserin Arapça'ya da çevrildiği bilinmektedir (Çift, 2013: 226-228). Bu misaller söz konusu risalenin meydana getirdiği etkiyi anlama adına önem arz eder. *İzâhü'l-Esrâr* risalesinin içeriğinin iyi kavranılması için *Kâşifü'l-Esrâr* adlı esere, etrafında dönen tartışmalara ve karşı reddiyelere biraz yakından bakmak gerekecektir. Zira, aşağıda da görüleceği gibi *İzâhü'l-Esrâr*, *Kâşifü'l-Esrâr*'ın bir çeşit mücmel halidir.



Hoca İshak Efendi'nin bu eserinde ortaya koyduğu düşünceleri ve argümanları iki ana eksenle değerlendirmek gerekir. Birincisi, eserin yazılış sebebi olarak Hurûflüğün temel düşünce ve iddialarına karşılık geliştirdiği ilmî cevaplardır. Bu kısmın, bugüne değin işin uzmanları tarafından doğru bir perspektifle değerlendirildiğini söylemek çok güçtür. Ancak, aşağıda görüleceği gibi Hoca İshak Efendi'nin, kendi ilmî müktesebatı ölçüsünde reddiyesini sağlam bir mantık çerçevesine oturttuğu söylenebilir. İkinci eksenle ise Bektâşilik ve Hurûflüğü ikiz gören yaklaşımını pekiştirmek için ortaya koyduğu deliller ve misallere dayanır ki bu taraf son derece zayıf olmasının yanında, tarafgirlik ve önyargıyla maluldür. Diğer bir ifadeyle, Bektâşileri itham ettiği cehalet ve ahlakî redakteye yönelik ortaya koyduğu örnekler kelimenin tam anlamıyla “söylenti ve dedikodudan” ibarettir. Bilindiği üzere, söylentiler “kesinliği kanıtlamaya elverişli somut veriler olmaksızın, genellikle kulaktan kulağa kişiden kişiye yayılan, inanılması istenen günün olaylarına bağlı bir önerme” ya da “inanılması istenen, güncelliğe bağlı olan ve resmi bir doğrulama olmaksızın yaygınlaşan bir deklarasyondur” (Jean-Noel Kapferer, 1992: 12-13). Dolayısıyla, bu bağlamda ortaya koyduğu düşüncelerin geçerli ve tutarlı olduğunu söylemek zordur.

Bu anlamda özellikle Bektâşi şeyh ve dervişlerine dair işittiği rivayetlerin ne dereceye kadar doğru olacağı tartışmaya çok açık bir mevzudur. Bu misallerin tekrar edilmesinin bu satırlarda getireceği bir fayda olmamasından hareketle, bu esere karşı II. Meşrutiyet döneminde yazılan *Bektaşî Sırrı* adlı kitapta dile getirilen bir düşünceye yer vermek anlamlı olabilir. Ahmed Rifkî (1325: 125) “... letâif suretiyle nakl olunan hikâyât-ı şeni'a ve emsâl-i müstekrehe ve Bektâşilere karşı kullanılan lisân-ı bî-edeb nihâyet derecede mütearrızâne olduğundan ulemadan bir zâtın edep kalemini bu kadar kaybederek ağza alınmayacak kelimât-ı müstehcene ile birtakım kadhiyâtta bulunması âdâb-ı mantıka (mantuka ?), âdâb-ı şeriata yakışmayacak meselelerdir.” demek suretiyle bahsi geçen risaledeki seviye kaybını ortaya koymuştur. Nitekim, aynı yazar, bu risaleyi “mecelle-i kizb u garaz” olarak nitelemiş ve bu suretle insafli bir eleştiri ya da reddiye olmadığını belirtmiştir (Ahmed Rifkî, 1325: 113).

Osmanlı kamuoyunda ciddi manada ses getiren ve içerik itibarıyla da o günkü toplum fertlerinin Bektâşiliğe yönelik merakını celp edecek dedikodulara yer vermesi cihetiyle karşı tarafa cevap hakkı doğmuştu. İlk cevap, kendisi de bir memur olan seviyesi, birikimi ve eserleriyle göz dolduran Dersaadet Muhasebecisi Ahmed Rifat Efendi'den geldi. *Mir'atü'l-Mekâsîd fî Def'i'l-Mefâsîd* adlı bu eserde, *Kâşifü'l-Esrâr*'daki ithamlar reddedilmişti. Bektâşi tarikatını sünni bir düzleme yerleştirme çabası görülen bu eserdeki fikirlerin ve argümanların gayet seviyeli ve ilmî bir surette ortaya koyulduğu görülmektedir. Tarikatın âdâb, erkân, silsile, âyin ve tarihsel gelişimi özenle beyan edilmiş ve özellikle Hurûflilik ile bir irtibatı olmadığı vurgulanmıştır (Ahmed Rifat Efendi, 2007: 271-277). Aynı tarihlerde, Merdivenköy Dergâhı'nın meşhur şeyhi Mehmed Ali Dedeaba'nın da bir reddiye kaleme aldığı ve Hoca

İshak'a karşı Bektâşî tarikatının sapkın olmadığını ispat etmeye çalıştığı malumdur. M. Ali Dede Baba'nın da özellikle Hurûfilik ile Bektâşilik arasında mesafe koymaya gayret ettiği görülmektedir (Yüksel, 2002: 137-150). Hatta, M. Ali Dede Baba, bu eserini bastırmaya çalışmışsa da<sup>23</sup> Osmanlı idaresinin bu olaya sıcak bakmadığı ve basılmasına izin vermediği anlaşılmaktadır.

*Kâşifü'l-Esrâr* risalesi Bektâşilik aleyhinde öyle bir söylemde bulunmuştu ki aradan yıllar geçmesine rağmen Bektâşî mensupları hâlâ bu esere cevap yetiştirmeye gayret etmişlerdir. Yukarıda da kısmen alıntı yapılan *Bektâşî Sırrı* isimli eserin böyle bir amacı mevcuttu. II. Meşrutiyet zamanının kısmî liberal ortamında ortaya çıkan bu seri eserden yaklaşık on iki yıl sonra ise Münci Baba'nın neşrettiği küçük risâlede Bektâşîlerin tek kitabının *Câvidân* değil, Kur'an ve Sünnet olduğu vurgulanmıştır (Şeyh Baba Mehmed Süreyya, 1995: 138). Bu dönemde Bektâşî matbuatının karşı atağa geçerek Hoca İshak'ın eserini tekzip etmeleri doğal bir tepkidir. Bununla beraber, Bektâşîliği bütün bütün Ortodoks bir sünî tarikat gösterme çabaları ise böyle değildir. Çünkü, etkiye tepki prensibiyle Osmanlı kamuoyunda aleyhlerine dönüşecek bir kampanyaya sebep olmamaya çalıştıklarının bir göstergesidir. Zira, Hurûfilik ve Bektâşilik arasındaki güçlü bağlar öyle bir çırpıda reddedilemeyecek boyuttadır.

## 2.1 Bektâşilik-Hurûfilik Arasındaki İlişki

Hurûfilîği kısaca tanımlamak gerekirse, 14. yüzyılın son çeyreğinde Fazlullah Esterebâdi (ö. 1394) tarafından sistemleştirilen bir olgu olup, bütün mevcudatın insanın yüzünde var olduğu kabul edilen "hutut-ı ebiyye" ve "hutut-ı ümmiyye" adı verilen yedişer hatlı iki görünüşle açıklanır. Varlığın zübdesi Arapça 28 ve Farsça 32 harftir. Bu durum insanın yüzünde temsil edilir. Bilhassa, "huruf-ı mukataa" diye tarif edilen Kur'an'da bazı surelerin başındaki on yedi harften hareketle tefsir sahasında genel kabul görmüş düşüncelerin aksine, bu ayetlerin muhkem olduğu savunulur. Bu temel üzerinde bütün ilimler ve ibadetler açıklanmaya çalışılır (Aksu, 1998: 409). Hurûfilik üzerine yapılan çalışmaların önemli bir bölümü bu olguyu heretik ve sapkın bir bağlamda ele alır. Buna göre, oluşumun müessisi olan Fazlullah Esterebâdi (ö. 1394) mesihanik ve hatta bunun da ötesinde tanrısal bir şahsiyettir. Bu sebeple, Hurûfilîğin, neşet ettiği Bakü ve Tebriz gibi alanlarda bir tür antropomorfizm şeklini alırken, Anadolu'da daha çok Panteist bir biçime büründüğü öne sürülmüştür (Melikoff, 1998: 171). Hurûfilîğin Ortodoks olmayan ve gnostik-kabalistik yönüne ilaveten (A. Housani, : 600-601)<sup>24</sup>, bilhassa meşhur oryantalist Edward Browne'un, Hurûfilîği İsmâilî geleneğin bir parçası olarak gördüğüne de vurgu yapılır (H. T. Norris, 1999: 89)<sup>25</sup>. Kısaca söylemek gerekirse, Neo-karmatilikten İbn-i Arabî çizgisine varıncaya kadar Hurûfilik değerlendirmelerinin mevcudiyeti, bu olgunun heterojen yapısını ortaya koyar.

Gölpınarlı'ya göre, Fazlullah Batınî yöntemler kullanarak bazı peygamberlere ilaveten Hz. Muhammed ve Hz. Ali gibi şahsiyetlerin ve en sonunda ise Allah'ın kendisinde zuhur ettiğini iddia etmektedir. Hatta Gölpınarlı, Hurûfliğin bir tarikat ya da mezhep değil, aksine başlı başına bir din olduğunu savunur (1973: 1, 17-19). Bu dinin ibadetleri ise, müessisi olan Fazlullah'ın tazim ve tebcil edildiği bir yığın ritüelle ifade olunur. Namazlarda, 32 harfi tamamlamak için *Arşnâme* adlı eserden beyitler okunduğu, tahiyat ve teşehhütte Fazlın adının halifeleriyle birlikte tekrar edildiği belirtilir. Daha da ileriye gidilerek, Fazl'ın mezarının bulunduğu Alıncak bölgesinin bir hac merkezine dönüştüğü söylenmiştir. Gölpınarlı, tüm bu İslamî ibadetlerin forumun ve içeriğinin değiştirilmesinin, Batıniler tarafından kasti yapıldığını söylemekte ve Hurûfliğin bir çeşit takıyye yolunu seçtiğini iddia etmektedir (Gölpınarlı, 1973: 23-26).

Son zamanlarda Hurûflik hakkında yapılan başka bir çalışmada ise Gölpınarlı gibi yazarların bu fırkayı yanlış tanıttıkları ve yorum farkından başka Hurûfliğin sapkın ve heretik olmadığı iddia edilmiştir. Pek çok ibadet ve ritüelin hemen hemen sünni Müslümanlarla aynı şekilde yapıldığı ve şeriata bağlılık gösterdikleri belirtilmiştir (Usluer, 2009: 150-155). Vaka, Gölpınarlı da bazı Hurûfî büyüklerinin insan üzerinden teklifin kalkmadığını ve şeriatin mükellef kıldığı emirlerin cârî olduğunu söylemekle beraber, yukarıda da belirtildiği gibi, bu hususu daha çok takıyye kavramı ile izah etmektedir (Gölpınarlı, 1973: 23-24). Burada konuyu dağıtmamak için daha fazla Hurûflik tartışmasına girilmeyecektir. Ancak, Hurûflik ve Bektâşilik arasındaki münasebetin keyfiyetini göstermek gerekmektedir.

Her ne kadar Hurûfliğin Bektâşilik ile olan ilk teması problematik teşkil etse de genel kanı 16. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar'da pek çok Bektâşî unsurunun bu olguyla sıkı bir temas kurdukları yönündedir. Hurûfliğin Rumeli'de Bektâşilikten bağımsız bir şekilde yayıldığı söylenebilir. Sonraki süreçte, şifâhî geleneğe istinaden bazı Bektâşîler'in Hacı Bektâş'ı anakronik olarak Aliyyü'l-Ala'nın müridi gösterdikleri kayıtlıdır. Böyle bir şey söz konusu olmamakla beraber, *Kâşifü'l-Esrâr*'da geçtiği kadarıyla Fazlullah'ın halifesi Aliyyü'l-Ala'nın Anadolu'ya geçerek burada Hacı Bektâş Âsitânesi'ne sığınmasının Clement Huart, Browne, Fuad Köprülü ve Helmut Ritter tarafından sorgulanmadan kabul edildiğini, ancak Gölpınarlı'nın bu rivayete itiraz ettiği ve bunu zayıf bulduğu bilinmektedir. (Algar, 1995: 43-46). Gölpınarlı, bu rivayetleri incelerken, Anadolu ve Rumeli'de Hurûfliğin intişarını ve Bektâşilik üzerindeki tesirini Aliyyü'l-Ala vasıtasıyla değil de, Mir Şerif ve Nesimî tesiriyle izah etmektedir. Nitekim, Nesimî'nin Alevî-Bektâşî geleneği içerisindeki yedi büyük şair arasında sayılması bunun bir delilidir (Gölpınarlı, 1973: 28).

Fatih Sultan Mehmed zamanında Hurûfîler cezalandırılmış ve ilerleyen süreçte Osmanlı merkez idaresinin bilhassa Balkanlarda bu hareketi Işıklar şeklinde

tanımlayarak, üzerlerinde baskı kurduğu bilinmektedir. Bütün bunlara rağmen, 16. ve 17. yüzyıllara gelindiğinde Hurûfiliğin, Bektâşiliğin asli inançlarından biri olduğu kabul edilmiştir. Otman Baba, Muhyiddin Abdal, Yeminî, meşhur Gül Baba diye bilinen Misâli, Virânî gibi Bektâşi şairler arasında Hurûfiliğin başat bir role sahip olduğu ve hatta Bektâşiliğin perde fonksiyonu gördüğü söylenmiştir. Bu vesile ile Hurûfiliğin sadece Bektâşilik üzerinde değil, kısıtlı da olsa Mevlevî, Hamzavî ve Melâmîler üzerinde de etkili olduğu belirtilmiştir. Bu manada Bektâşiliğin ve benzeri tarikatların güvenli bir liman işlevi gördüğü öne sürülmüştür (Gölpınarlı, 1973: 29-31; Algar, 1995: 49-51). Bu sebeple, Osmanlı merkez yönetiminin zendeka ve ilhad diye tanımladığı bazı hareketlerin fikri menşesinde Hurûfiliğin derin bir rol oynadığı belirtilir (Ocak, 1998: 135).

Bu ilişki boyutunu çeşitli eserler üzerinde görmek mümkündür. Bektâşilerin birtakım ritüellerinin anlatıldığı erkân-nâmelerinde huruf ve noktaya dair yorumlar mevcuttur (Birge, 1991: 231). Her ne kadar Hurûfiliğin Bektâşilik üzerindeki etkilerini abartmamak gerektiği ifade edilmiş olsa da bazı eserlerde Hurûfîlik izleri sabittir. Bektâşi erkannamelerinde sünnî anlayışa ilaveten, Şii, Caferî ve Hurufî etkiler de vardır. *Vücutname-i Der İlm-i Murtaza Ali* adlı eserde 32 harfin varlığın rabitası olduğu ve Hz. Adem'in cemalinde 28 harfin mevcut olduğu yazılıdır. Dört Farisi harfin katinatın aslı ve hakikatın terazisi olduğunun belirtilmesi, Cavidan'ın Bektâşi tekkelelerinde okutulması ve 1648'de Bektâşi Derviş Murteza'nın *Cavidan-ı Sağır*'i Türkçeye çevirmesi bu etkileşimin önemli örnekleridir (Teber, 2013: 60-67). Bu bağlamda, pek çok Hurûfî eserin Bektâşiler vasıtasıyla yaygınlık kazandığı ve bazı Bektâşi babalarının da "Fazlullahın davasındaki kilit eserleri" gittikleri yerlere taşıdıkları belirtilmiştir (Bashir, 2012: 106-107).

Ayrıca, filen icra edilen bazı Bektâşi ritüellerinde Fazlullah'a göndermede bulunulur. Örneğin, yüz üstü yere kapanma duruşuyla temsil edilen davranış, Fazlullah Hurufî gibi yol uğruna başı boyundan kestirmeyi göze almak "dâr-ı Fazlî" olarak ifade edilir. Buna ilaveten, "dâr-ı Nesimî" de mevcuttur (Bayat, 2004: 272).

İréne Melikoff, Bektâşilik üzerindeki Hurûfîlik etkisini tartışırken, Bektâşi Hurûfiliğinin şekillenmesinde Nesimî vurgusu yapar ve insanın tanrısallığı olgusunun Bektâşi geleneği içerisinde öğrenilmiş ve kavranmaya çalışılmış olduğunu belirtir. Bilhassa, Hurûfî resim-yazılarının (iconographie) tekke duvarlarını süslediğini ve bu geleneğin sayısız Bektâşi yayınlarından evlerindeki hususi köşelerine kadar yaygınlığından bahseder (Melikoff, 1998: 168-167). Gerçekten, Bektâşi resimleri içerisinde şöhrete kavuşmuş bulunan "Çifte Fazl" figüründe, saç ve sakalın gösterildiği bir yüzde Fazl manasına gelen harfler şekil değiştirmeden yer alır. Resmin altında talik hatla yazılmış mealen şu cümle vardır; "Âdem vücut âleminin levhasıdır; Âdem'in yüzündeki satırlarda Hakk'ın Fazlî gizlidir". Keza, çifte balık üzerinde durmak suretiyle, aslan ve ejderha ile temas halinde bulunan insan figürünün üzerinde

ve çevresinde bulunan harfler genelde Hurûfilik etkisi ile yorumlanmıştır (Aksel, 2010: 113-114).

Besim Atalay ise Bektâşilik çalışmasında bu meseleye özel bir önem atfeder ve uzun uzadıya Hurûfilik düşüncesinden bahsederek, “tecessüd ve tenasüh” gibi meselelerin Bektâşilik üzerindeki tesirlerini irdeler. Ona göre, Hurûfilik ile Bektâşilik arasında bir alaka kurulamaz. Zira, ilki ayrı bir din ve mezhep olup, şeriat ahkâmını inkar etmektedir. Bir tasavvuf yolu olan Bektâşilik ise İslam dinini ve İmam Cafer mezhebini takip eder. Hele “Köy Bektâşiliğinin” Hurûfilik ile hiçbir alakası yoktur. Yalnız, Hurûfliğin Babagân kolu ile o derece karıştığını iddia eder ki birbirinden ayırt etmenin mümkün olmadığını öne sürer ve *Noktatü'l-beyân* isimli duayı göstererek iddiasını perçinlemek ister (Atalay, 1340: 30). Görüldüğü üzere, Bektâşilik içerisindeki yorum ve eğilim farklılıkları zaviyesinden değerlendirilebilecek olan bu yaklaşım da dolaylı bir şekilde Bektâşilik ve Hurûfilik arasındaki etkileşimi gözler önüne serer.

Entelektüel manada Hurûfliğin tarihsel süreç içerisinde Bektâşilik üzerindeki tesirini inkar etmek mümkün değildir. Hurûfi yazmaları hakkında yapılan bir etütte, ketebe ve temellük kayıtları üzerinden 18. yüzyılda Hurûfliğin Arnavut Bektâşileri arasında yaygınlığından bahsedilmektedir (Usluer-Yıldız, 2010: 271). Hurûfilik ve Bektâşilik arasındaki ilişkinin silsilevi bir rabıtanın çok, fikir ve düşünce seviyesinde bir etkileşimde aranması gerektiğini işaret eden başka bir çalışmada ise 19. yüzyılda Karaağaç Bektâşi Tekkesi'nde postnişinlik makamında bulunan Hasip Baba'nın *Dürr-i Yetim* adlı *Câvidân-ı Sağır* tercümesini istinsah ettiği gösterilmiştir (Soyyer, 2005: 138-143). Söz konusu etkileşim ve yaygınlığı ifade sadedinde Bektâşiliğe dair yapılan saha araştırmalarından (Eröz, 1977: 47-50) vasat etütlere (Erişen-Samancıgil, 1966: 121-137) varıncaya kadar pek çok çalışmada görmek mümkündür.

Buraya kadar anlatılanlar değerlendirildiğinde Bektâşilik ve Hurûfilik arasındaki ilişkiyi reddetmenin imkansız olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, 1873-1925 arasında telif edilip Bektâşilik savunusu yaparak Hurûfilik ithamlarını reddeden bazı risale ve kitaplardaki argümanları taktik bir hamle gibi değerlendirmek icap eder. Osmanlı kamuoyunda Bektâşiliği din dışı ve zındık gösterme gayretlerine verilen bu çeşit cevapları bir çeşit müdafaa şeklinde düşünmek daha doğru olacaktır. Bu durum tam da makalenin giriş kısmında belirttiğimiz şartlar muvacehesinde anlaşılması lazım gelen bir tespittir. Zira, aleyhte ya da lehte yazılan bu kitaplardaki Bektâşilik tasavvurunun hakikatten ne ölçüde uzaklaştığı görülebilir.

## 2.2 Kâşifü'l-Esrâr'da Hurûfilik Reddiyesi

Hurûfilik ve Bektâşilik arasındaki bu karşılıklı etkileşime işaret ettikten sonra *Kâşifü'l-Esrâr* risalesine geri dönebiliriz. Hoca İshak Efendi, ilmiye sınıfının parlak bir ferdi olarak Osmanlı merkezi idaresinin de onaylamadığı bir tarikati köşeye sı-

kıştıracak bir açık aramış ve yumuşak karın olarak Hurûfilik meselesini seçmiştir. Zira, yukarıda gösterildiği gibi bu itikadi düşünüşün Bektâşilerin bir kısmında karşılığı olduğu muhakkaktır. Bu sebeple, ilmiye formasyonunu kullanarak Hurûfilik iddialarını çürütmeye çalışır. Onun *Câvidân* adlı eseri okumadığını, çünkü eserin miftahına sahip olmadığından hareketle mevcut risaleyi anlamasının mümkün olmadığını kırkambar vasfını haiz Ahmed Safi iddia eder (Sefine-i Sâfi, III: 322)<sup>26</sup>. Halbuki, eserin daha başında *Câvidân* için *Miftahü'l-Hayat* isimli bir risalenin telif edildiği ve bu miftah vasıtasıyla eserin anlaşılacağını Hoca İshak Efendi de yazmıştır (1291: 5). Zaten, *Kâşifü'l-Esrâr* baştan sona okunduğu zaman Hoca İshak Efendi'nin birtakım Hurûfî yapıtlarını tetkik ettiği gözden kaçmaz. Hatta, kendisi Hurûfilige dair risalelerden almış kadarını “harf-be-harf” okuduğunu öne sürmektedir (İshak Efendi, 1291: 137). Örneğin, kitabın ikinci bölümünün hemen başında *Câvidân*'da öne sürülen fikirlerin batıl teviller olduğunu ve bunların İmam Kâşânî, Necmeddin-i Kübra ya da Ruzbihan Baklı gibi zevatın yorumları ile karıştırılmaması gerektiğini beyan eder. Sorun, açık mananın terkedilmesi ve işaret manalar ihdas etmek suretiyle dinin ruhuna aykırı yorum ve pratiklerin öne sürülmesidir. Bu durum eserde şiddetle tenkit edilir (İshak Efendi, 1291: 32-33).

Bu misale benzer örnekleri kitabın muhtelif bölümlerinde görmek mümkündür. Ayrıca, Hurûfilik külliyyatına dair bazı temel eserlerin Hoca İshak tarafından okunduğu ve eleştirildiği görülmektedir. *Câvidân*'da geçtiği öne sürülen pek çok meseleyi ele alan ve tenkit eden Hoca İshak Efendi, söz konusu fikirlerin küfrü gerektirdiğini iddia etmiş ve adı geçen eseri tahkir etmekten geri durmamıştır. *Câvidân* adlı kitabın öyle iddia edildiği gibi derin yorum ve teviller içermediği, aksine olarak basitliğine işaret sadedinde böylesi bir telifi “Bakkal Nikola ve Eskici Serkez'in” bile yapabileceği istihzai bir surette ifade edilir (İshak Efendi, 1291: 81, 96). Hoca İshak, *Câvidân* şerhleri bağlamında *Hakikatnâme* (1291:121), *Hidâyetnâme* (1291: 130), *Mukaddime-i Hakâik* (137), *Virân Abdal Risalesi* (138), *Ahiretnâme* (146), *Risale-i Fazlullah* (148), *Risale-i Bedreddin* ve *Risale-i Nokta* (150), *Risale-i Huruf* ve *Turâbnâme* (152) ve *Vilâyetnâme* (157) isimli Hurûfî-Bektâşî külliyyatına ait birtakım eserleri okuduğunu iddia ederek, bunların zaaflarını göstermeye çalışır. Anlaşıldığı kadarıyla, satır satır okuduğunu söylediği 60-70 cilt kitabın her birisini ayrı ayrı değerlendirmemiştir.

Ancak, genelde işaret ettiği bu eserlerin hemen hemen tamamının *İşknâme*'nin<sup>27</sup> bir benzeri olduğunu söylemesi gözden kaçmaz. Bu durum ise, onun söz konusu eserleri hangi nispette okuduğu ve hazmettiği sorunsalını beraberinde getirir. Maalesef bugüne değin görebildiğimiz kadarıyla, *Kâşifü'l-Esrâr* risalesi üzerine esaslı bir şekilde tetkik yapılamadığı için ve bilhassa Hurûfilik çalışanların bu anlamda eseri incelemeyişlerinden ötürü burada öne sürülen fikirlerin ne derece tutarlı olduğunu söylemek şimdilik zordur. Muhakkak bu manada ilmi bir inceleme

yapmak zaruridir. Görüldüğü gibi, Hoca İshak Efendi, Hurûfiliğin temel metinleri üzerinden geliştirdiği argümanlar sayesinde bu mesleğin batıl ve tâbi olanların ise küfür ve dalalet yoluna sapmış olduğunu iddia ederek, Bektâşilerin bir bölümünü Hurûfîlik ile suçlar<sup>28</sup>.

*Kâşifü'l-Esrâr*'da öne sürülen bazı argümanlar ve rivayetler, bir yönüyle Üss-i Zâfer'deki Bektâşi aleyhtarını iddialara benzemektedir. Ancak, Üss-i Zafer'de Hurûfîliğe dair somut bir gönderme mevcut değildir<sup>29</sup>. Dolayısıyla, *Kâşifü'l-Esrâr*'ın Hurûfîlik açısından Üss-i Zafer'i takip ettiğini söylemek mümkün değildir. Başta da belirtildiği gibi, *Câvidân* isimindeki kitabın neşriyle birlikte ulemanın gündemine Hurûfîlik-Bektâşîlik ilişkisi girmiş bulunmaktadır.

### 3. İZÂHÜ'L-ESRÂR RİSALESİ VE MUHTEVİYATI

Buraya kadar makalenin konusunu teşkil eden risalenin içeriğini ve iddialarını anlamak için 19. yüzyıldaki Bektâşîlik ve hususiyile Hurûfîlik tartışmalarına genel hatlarıyla temas ettik. Bundan sonra, risalenin içeriğini daha rahat ele alabilir ve inşa edildiği sosyal, siyasi ve dini bağlam ile mukayesesini yapabiliriz. Risale, bahsedildiği gibi, Fehima Efendi'nin terekesinden çıkan Hurûfîliğe dair eserlerin tetkik edilmesinden sonra kaleme alınmıştır. Baştan söylemek gerekir ki, risalenin hacmine bakıldığı zaman Hurûfîlik düşüncesinin detaylandırıldığı ve buna mukabil argümanların sıralandığını söylemek zordur. Aşağıda görüleceği üzere, belli başlı tartışma alanlarına temas edilmiş ve daha çok Bektâşîlik hakkında, tıpkı *Kâşifü'l-Esrâr*'da olduğu gibi birtakım söylentiler ve rivayetler öne sürülmüştür.

Müellifin cümlelerinden bahsi geçen ilmi heyete başkanlık ettiği ve tetkik komisyonunca yapılan paylaşımdan çıkan sonucu rapor ettiği tahmin edilebilir. Bilhassa, Fehima Efendi'ye ait "60-70 cilt" kitabın incelendiği ve çıkan sonucun, özün özü şeklinde sunulduğu görülür. Burada, müellif kitaplardan elde ettiği bulguları iki ana başlıkta işlemiştir. Birincisi itikat ve uluhiyet meselesi iken, ikincisi ise ibadet ve taat bahsidir. Buna ilaveten, risalenin geri kalan kısmının incelenen kitaplarla pek bir alakası yok gibidir. Hurûfîlik bahanesiyle, Bektâşîlik aleyhinde ağır ifadeler ve ithamlar mevcuttur.

Risalenin başında "rû-yi siyah" şeklinde tavsif edilen Fazlullah Hurûfî'nin tanrılık iddia ettiği ve bütün dinleri birleştirmek gayretinde olduğu belirtilir. İncil'de geçen "logosa" atıfla, Hz. Adem'in hilkatinden evvel uluhiyet hakikatinin kinetik olarak değil potansiyel olarak mevcut olduğunu ve ezelde mevcut olan "kelime-i kelâmın" ana karnında cesede büründüğü beyan edilir. Ezelde Allah olan kelimeler Arapçada geçen 28 harf ki Hz. Muhammed'e ve Farsçada geçen 32 harf ki o da "kelime-i âdemiyye" terkibiyle Fazlı Hurûfî'ye işaret etmektedir. Burada bilinen ve artık klasik haline gelmiş Hurûfîlerin insan yüzündeki hatlara ve tüylere olan göndermeleri olduğu gibi nakledilir. Bir anlamda Kabalizmi hatırlatır bir surette matematiksel he-

saplar devreye girer. Örnek vermek gerekirse; bedenın teşrihinde 360 damar<sup>30</sup> vardır. Hz. Muhammed ve Hz. Âdem'i temsil eden harflerin toplamı (28+32) 60'dır. Çıkan sonuç, "anasır-ı erbaa" ile yani dört ile çarpılırsa 240 elde edilir. Hz. Musa'yla ilgili haymesinden kaynaklanan<sup>31</sup> 120 rakamının da ilavesiyle elde edilen 360; âdemın bedeninin içinin İlahi kelimeden doğduğunun delilidir. Ayrıca, Ta-ha suresinde geçen beşinci ayet olan "O, Rahman Arş'a hakim oldu" mealindeki arşın, insanın başı olduğu ve istivanın ise iki bölük halinde Fazlı Hurûfi'ye işaret ederek, meleklerin secde ettiği zâtın Fazl olduğu dile getirilir (OE. YZ. 354: vr. 3a-4b).

*Câvidân*'ın 27. ve 28. bölümlerinde zikredilen bir hususa özellikle temas edilir. Buna göre, Fazlı Hurûfi, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'den üstündür. Zira, harflerin sırrını o bilmektedir. Aynı zamanda, Hz. İsa onun suretinde gelmiştir. Ayrıca, Hz. Ali'nin dua ederken "Kef He Ye Ayn Sad" harflerini okuduğunu, bunun işaret ettiği kişinin ise Fazlullah'tan başkası olmadığı beyan edilir. Müellifin, tüm bu tevil ve yorumları sıraladıktan sonra kendine özgü bir şekilde "neuzu billahi min haze'l-cehl" dediği görülür (OE.YZ. 354: vr. 15a).

İtikada müteallik bir diğer husus Kur'an-ı Kerim'de veyahut hadis-i şeriflerde geçen bazı terim ve kavramların dolaylı olarak Fazlullah'ın zatına işaret etmesi meselesidir. Fazlullah, Fazl-ı Yezdân, Sâil, Âdem, İsa, Mehdi, Şems-i Mağrib, Şems-i Maşrık, Dabbetü'l-Arz, Yusuf ve Livau'l-hamd, Kur'an-ı Mübin, Fatiha, Seb'u'l-Mesâni, Kef He Ayn Ye Sad, Taha, Elif Lam Ra, Hakku'l-Mübin, Sahibü'l-Beyân ve min ilmu-hü inde'l-kitâb gibi sıfatların yanı sıra, Fazlullah isminin akabinde celle şanuhü ya da bazen bunu remzen cim harfi konulmuştur. Ayrıca sözlerinin sonunda sadakallahü'l-azim dediği gibi çıkarımlardan hareketle Fazlullah'ın tanrılık iddiası gösterilmek istenir. *Câvidân* ise üç semavi kitabı tefsir eden asıl kitaptır. Hz. Muhammed, Kur'an kendisine indiği için "sahib-i tenzil" sıfatını alırken, Fazlullah'ın ise "sahib-i beyân" olduğu şeklindeki yorumlar ağır bir şekilde tenkit edilir (OE.YZ. 354: 7a-8a).

Müellifin incelediği kitaplardan birisi de meşhur *Salat-nâme*'dir. Müellifi hakkında bir bilgi verilmemekle beraber, bu kitabın İshkurt Dede'ye ait olduğu tahmin edilebilir. Bu kitapta geçen namaza müteallik ibare ve tespitlere yeterince yer ayrılmıştır. Bilhassa, namazın farzlarına getirilen yorumlar ortaya konulmak suretiyle, alışlagelen ibadet formundan çok farklı bir uygulama olduğu söylenmek istenir. Böylelikle, Hurûfilerin Müslüman cemaatinden ne kadar uzak olduğu vurgulanır. Örneğin, Öğlen namazının tarifinde niyet edilirken, 17 harf-i mukataaya işaretle muhkemât vurgusu ve Allah'ın yüzüne, zatına ve Fazlı'na yöneldiğini belirten bir cümle sarf edilir. İkinci, akşam, yatsı, sabah ve cuma namazlarında niyetten sonra Enam Suresinden "Ben yüzümü tamamen gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben asla Allah'a ortak koşanlardan değilim" mealindeki 76. ayet okunur. Her rekâta besmele ve bir ayetten sonra "İki kaş ve saçlar adil olan Allah'tan yedi çizgidir, İnsanın yüzü sırat-ı müstakimdir, baştaki saçlar Halil'den ve Nedim'dendir" mana-



sına gelen bir Farsça kıta<sup>32</sup> okunması istenmiştir. Rükuda üç kere “Ya hazret-i Fazl-ı Rabbü'l-Arşî'l-Azim” ve secdede üç kere “Ya hazret-i Fazl-ı Rabbü'l-Ala”, daha sonra kuud halinde tahiyyat okunup selam verilirken “Ya evlad-ı hazret-i Fazl-ı Rabbü'l-Alemin” denildiği gösterilmiştir. (OE, YZ. 354: 5a-5b).

Namaz meselesinde bir diğer husus ise namaz vakitlerinde surelerin aşikare ya da gizli okunmasının insan kaşı ve kirpiğiyle kurulan münasebeti açıklamayı içerir. İnsan kıyamda iken elif, rükuda iken lam ve secdede iken he harfleri şekline girer. Bu harfler ise İlahî isimleri simgeler ve bütün mevcudatın Kabe etrafında tavaf etmesine işaret etmektedir (OE, YZ. 354: 6a-6b).

Bu anlatılan ibadetlerin şekil, içerik, vakit ve hikmetlerinin bu felsefeye göre açıklandığı önemli bir çalışmayla (Usluer, 2009: 454-482) mukayese edildiğinde, müellifin tespitlerinin aşağı yukarı doğru olduğunu söylemek gerekir. Bu vesileyle bir hususa temas etmeden geçemeyeceğiz. Her ne kadar tevil meselesinde sübjektiflik ve öznellik esas olsa da, kutsal metinlerdeki ifade ve ibarelerin bu anlamda yoruma açık olanlarının değerlendirilmesinin objektif kriterlere tabi olmaması bir dereceye kadar anlaşılabilir bir durumdur. Ancak, asırlardan beri tekrar edile gelen ve üzerinde ihtilafın teferruat kabilindeki bazı noktalarda temerküz ettiği ibadet ve sair formlarında görülen bu şaz değerlendirmelerin ulema tarafından tenkit edilmemesini beklemek saflık olacaktır. Dolayısıyla, burada gerek müellifin gerekse ilmi heyetin bu sıra dışı durumu ele alırken gösterdikleri reaksiyonu garipsememek gerektiği gibi, eleştirilerin de isabetli olduğu söylenebilir<sup>33</sup>.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız müellife ait Hurûfilik fikirlerinin ve pratiklerinin tarihsel manada Bektâşîlik ile irtibatlandırılması mevzusuna burada kısaca değinilebilir. Müellif, İbn-i Sirin'in tarihine başvurarak, Hurûfiliği neşreden Fazlullah'ı, dokuz halifesini ve sonra etrafında toplanan binlerce takipçiyi, Abbasiler döneminde 837'de Babek İsyanı diye bilinen, Babek Hürremi'nin ön ayak olduğu Hürremiyye adıyla anılan ibaha hareketiyle ilişkilendirir. Bu isyandan sonra sağa sola kaçan bu İbaha mezhebi taraftarlarının zaman içerisinde Karmatiliği kurdukları ve bunların da pek çok kan dökülmek suretiyle etkisiz hale getirildiği belirtilir. Aynı husus burada da geçerlidir, Karmatî bakiyeleri sağa sola dağılmak suretiyle, Hurûfiliğin kurulmasına vesile olmuşlardır. Fazlullah'ın Timur'un oğlu tarafından idamından ve “ser-i mekruhu helaya” atıldıktan sonra, “yakayı kurtaran hulefâ-yı nâ-bekâr etrâf ve eknâfa firar” etmişlerdir. İşte bunlardan başı temsil eden Aliyyü'l-Ala'nın Kayseri'ye geldiği ve oradan Hacı Bektâş-ı Velî'nin tekkesine “düşerek” kendisini Yesevî dervişi suretinde tanıttığı ve özellikle elindeki *Câvidân* adlı eseri “Yesevî'den mervidir” demek suretiyle “şeyh-i sadedili iğfal” ettiğini Şakayık müellifine istinaden rivayet etmektedir. Bu suretle, Babek'in Bektâşîliği kurduğunu öne sürer (OE, YZ. 354: 8a-9b).

İndirgemeci bir tarih anlayışı ile yazıldığı açık olan ve son derece tartışmalı bir mevzuda Bektâşî tarikatının müessisinin Babek olduğunu söylemek hiç şüphe yok ki büyük bir hatadır. Yukarıda Bektâşîlik ve Hurûfîlik arasındaki tarihsel ilişkide geçtiği gibi, bu münasebeti kuran kişinin Aliyyü'l-Ala olduğu da tartışmaya açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla, müellif Bektâşîliğin kozmopolit yapısını göstermek maksadıyla, onu Hürremîlik, Karmatîlik ve son olarak Hurûfîlik ile bu şekilde irtibatlandırma gayreti içindedir.

Şakayık-ı Osmaniyye adlı eserden referans göstermek suretiyle, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sultan Orhan zamanında başkente geldiği ve orada iltifat görenek kendisine bir zaviye açıldığını belirtir. Bu ifadelere göre, Hacı Bektaş-ı Velî vefat ederken arkasında halife bırakmamıştır ve tarikatı “maktu'dur”. Ayrıca, Yeniçeriler ile daha sonra meydana gelen “ittifak ve ittihad” (1)247 Hicri tarihinde Sultan II. Mahmud'un sayesinde son bulmuş, tarikatı ilga edilerek tekkeleri kapatılmıştır. Bu şekilde Osmanlı tarihi içerisinde Bektâşîlerin durumu özetlenmiştir. Hiç şüphe yok ki burada anlatılanların büyük bir kısmı tarih, kronoloji ve malumat açısından yanlıştır. Bu anlatı ise, Üss-i Zafer ve *Kâşifü'l-Esrâr*'da anlatılan mevzuların daha da karıştırılarak tekrarından başka bir şey değildir.

### 3.1 Tövbekâr ve Meçhul Eski Bektâşîlerin İtirafı

Risale müellifinin hem doktrin hem de tarihsel açıdan Hurûfîlik ve Bektâşîliği ikiz kardeş olarak gördüğünü belirtmiş olduk. Akait ve ibadet hususlarındaki fikirlerini icmalen verdikten sonra, eser tıpkı *Kâşifü'l-Esrâr*'da olduğu gibi kimlikleri meçhul birtakım şahısların rivayetleri ışığında (!) Bektâşîlik eleştirisine döner. Daha önce Bektâşî olduğu halde, sonradan pişman olarak tövbe etmiş dört şahsın müsaadeleri alınarak itiraflarına yer verilir (OE, YZ. 354: 10b). Ancak hemen belirtelim ki metinde sadece iki “tâibin” rivayetleri geçmektedir. Buradaki iddialardan bahsetmeden önce, risalenin en zayıf halkalarından birinin bu kısım olduğunun altını yeniden çizmemiz gerekiyor. Zira, kaynağı belirsiz ve tamamen soyut birtakım söylentiler üzerine somut hakikatler ne ölçüde bina edilebilir? Çok ilginçtir ki Hoca İshak, *Kâşifü'l-Esrâr*'da kendisini nakzedecek bu durumu her halde farkında olmadan dile getirmiştir. Her gece Bektâşîlerin de devam ettiği bir konakta Hoca İshak, Bektâşî şeyhleri ile münazara yapmaktadır. Kantarcı Ahmed Baba isminde memur sınıfına mensup ve Merdivenköy'deki tekkeyi ihya eden bir zatın anlattıklarını kabul etmeyerek “ism-i meçhul babalardan” anlatılan kerametlerin kitapta yeri olmadığını savunmakta ve Ahmed Baba'yı eleştirmektedir (İshak Efendi, 1291: 10). Halbuki, müellifin bizzat kendisi her iki eserinde de aynı hatayı yapmakta bir beis görmemektedir.

Bu iddiaların temelsiz ve seviyesiz oluşu bir tarafa, halk arasında konuşulan ve adeta fısıltı şeklinde bir söylentiye dönüşmüş olan olaylar her yönüyle incelenmeyi hak etmektedir. Bu meselenin sosyolojik ve antropolojik izahları yapılabilir. Özellikle-

le, toplumsal hayatta alt bir kategoriye temsil eden kapalı cemaatler aleyhinde ya da tam tersi yönden gelen söylentilerin içeriği dönemin sosyo-kültürel ve sosyo-politik atmosferi açısından önemlidir. Söylenti ve dedikoduların halkı yönlendirme gücü ve devletin bu alanı kontrol etmek istemesi ise başlı başına bir çalışma konusudur (Kırlı: 2009: 22). Hoca İshak Efendi de halkın belli bir kesimi arasında cari olan bu söylentileri kitaplaştırmak suretiyle bir üst seviyeye çıkarmış ve kamuoyunu bu manada yönlendirmek istemiştir.

Burada dikkatleri çeken başka bir husus, Bektâşiliğin 1826'dan sonra neredeyse bir asırdan fazla bir süre boyunca hep "sır" kavramıyla açıklanmaya çalışılmasıdır. Üss-i Zâfer'den *Kâşifü'l-Esrâr'a*, *Bektâşî Sırrı*'ndan *Nur Baba* romanına ve bilhassa matbuatta çıkan eski Bektâşî artiklarının (!) ifşaat kabilinden tefrikalarına varıncaya kadar bu mesele hep "cemiyet-i hafiyye" kıvamında ele alınmıştır<sup>34</sup>. Hatta, *Bektâşî Sırrı* gibi Bektâşilik savunusu bir kitabın başında bile, Karbonari ve Farmasonluk cemiyetlerinin gizli örgütlenmeleri Bektâşî topluluklarının esrarını meşrulaştırmak için zikredilir (Ahmed Rıfki, 1325: 3-6). Bu bir taraftan müdafaa amaçlı olsa da, diğer taraftan Bektâşiliğin "hafî" bir tarafının olduğunu zımnen kabul etmektir. Bu elbette ki paradoksal bir durum olup, İzâhü'l-Esrâr'ın başlık ve içeriğinin tam da böylesi bir bağlamda inşa edildiği görülür. Ana teması, Bektâşilik erkânı içerisinde üç gizli meydana gören bu itirafçıların anlattıkları sayesinde "sırrı ifşa etmek" amacını taşımaktadır. Zikredilen iki şahıstan ilki birinci meydanı, diğeri ise ikinci ve üçüncü meydanları görmüştür.

Eskiden Bektâşî iken "bade'l-vukuf meydan gören ve mazhar-ı tevfiğ olup tevbe ve rücu' eden" bu şahıslardan ilki "meşhudatını" müellifle aşağıdaki gibi paylaşmıştır. İnabe almak için Bektâşî şeyhinin huzuruna bir rehber vasıtasıyla giren bu kişi, önce Bektâşî şeyhine secde eder, sonra da ilk dersini ehl-i beyt üzerine alır; "oğlum, kâide-i tarîkımız ehl-i beyte muhabbet etmeyen Yezid'e adavettir"! Bu tövbecar şahıs daha başından itibaren kendi "ebnâ-yı cinsine secde etmenin" garipliğini ve "ehl-i beyte muhabbet etmeyen bir müminin olmadığını" aklından geçirse de her nedense fazla sorgulamaz. Dört beş yıl dolaştığı Bektâşî tekkelerinde hiçbir şekilde namaz, niyaz, oruç, zikir görmediğini ve yalnız "câna bir parça dem yetiştirin!" hitabıyla içki içildiğini söylemektedir. Diğer ifadesiyle, en büyük ibadet "nûş-ı işrettir" (!). Bu kişi beş yıl boyunca istikrarlı bir hal gösterdiğinden olsa gerek, babanın sağ tarafına oturma makamına ulaşır. Diğer dervişlerin telkiniyle "kulağının delinmiş" olduğu ve artık birinci meydanı görmesi gerektiği Bektâşî babasına telkin edilir. Bunun üzerine masraflar yapılır, "kazganlar kaynatılır" ve 500-600 civarında Bektâşîye ziyafet verilir. Önce "kandil-i nur" namıyla iki adet kandile secde edilir, sonra meydana alınarak 12 postun üstünde "Allah Ali" ve altında ise Ahirzaman Peygamberi olduğu söylenerek, bunlara sırasıyla secde edilip postlara ve babalara da aynı işlem uygulanır. En büyük baba orada bu kişiye yedi sır verir. Bu sırlar Hz.

Ali'nin Allah, babanın ve meydandaki diğerlerinin Hz. Ali'yi temsil ettiği ve meydan rehberinin ise Hz. Muhammed olduğudur. Diğer üç sırrın ise, eline, beline ve diline şeklinde “manası meçhul” üç kelime daha söylenir. Hz. Ali'nin Allah olduğu beyanı karşısında korkusundan gözünden yaşlar gelen bu tövbecar şahıs, az kalsın kendisini ele verecekken yakayı son anda kurtarır. Ağlama sebebini soranlara “gafletle güzerân eden ömrüne” ağladığını söyleyiverir, zira ağzından kaçıracağı her laf babanın yanında boynuna tiğ-bendi dolamış rehberin gazabını celp edebilir ve boğulmasına sebep olabilir tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Burada itirafçının bir genellemesine daha yer verilir; bu zümreye göre, kendi mezheplerinden olmayanların katledilmesi “gaza-yı ekber” anlamına gelmektedir (OE, YZ. 354: 10b-12a).

Meydanı gördükten sonra şeyhin önüne oturan bu şahıs, onun Caferî mezhebinden olduğunu ve ibadetlerden muaf tutulduğunu söylemektedir. Hatta, tarikat içinde bu mükellefiyetler, İmam-ı Azam'ın hezeyanları şeklinde tanımlanarak, onun ehl-i beyte düşmanlık ettiği öne sürülmektedir. Meydana çıkamadığı halde, tekke içerisinde bu ibadetleri yapmayan arkadaşlarını gören diğer dervişlerin bu durumu garipsediklerinden ötürü şeyhe müracaat ettikleri anlatılır. Bunun üzerine, şeyh tarikatta namaz, niyaz, abdest ve guslün var olduğunu, bunları yapmayanların tembel olduklarını, dolayısıyla namazları önde kılarak onlara bakılmaması gerektiğini tavsiye eder. Daha da önemlisi, tarikatın her şeyi hoş gören bir yapıda olduğunu vurgulayan şeyh, şeriata uymayan durumlar karşısında “bu hangi kitapta yazılıdır?” suallerini “tarikatumuzun kitaba ihtiyacı yoktur rehberin ağzından çıkan nasstır” şeklinde geçiştirdiği rivayet olunur (OE, YZ. 354: 12a-12b).

Burada daha ilginç olan bir söylenti ise, o sırada görüşülen iki “cânın” Allah'ı ve peygamberleri inkar ettiklerinin babaya bildirilmesi ve babanın bu olaya verdiği tepkidir. Baba, onların Bektâşi olmadığını, bilakis Berrani, Kızıldeli koluna mensup veya mühlit olduklarını söyleyerek Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdikten sonra bütün dinleri kabul ettiklerini söyler. Buradaki rivayetten hareketle, müellif birden Hurûfîlerin bir özelliğine temas eder. Ona göre Hurûfîler, Mecusilik, İsevîlik, Musevîlik ve Şiîliği kendilerine yakınlaştırmak amacıyla, onlara ait ritüelleri kullanır. Örneğin, belli gecelerde iki kandile secde ederler. Şiîlere bu durumu şöyle izah ederler; Hz. Peygamber Mîraç'ta iki kandil görünce Hz. Cebrail'e sormuş, o da bunun Hz. Hüseyin'in nuru olduğunu söylemiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber de bu kandillere secde etmiş. Mecusilere de “biz yanar ateşe secde ediyoruz” demektedirler. Hatta, her tekkenin matbahında kazan kaynatılan yerde yuvarlak bir taş ve bunun 40 bin kişiye yemek yedirten bir ocak olduğuna inanılarak, taşta secde edildiği iddia olunur. Tevrat ve İncil'i de tasdik ederek Fazlullah'ın Hz. Musa ve Hz. İsa suretinde görüldüğünü ifade ederler. Son olarak da Hz. Ali'nin “Kef He Ye Ayn Sad” harflerini okuyarak dua ettiğini ve bu harflerin de daha önce söylenildiği gibi Fazlı Hurûfî'ye işaret ettiği öne sürülür (OE, YZ. 354: 13a-15a).

Bu birinci meydana ikrar adını verdikleri anlaşılıyor. Bahsi geçen itirafçı ise, ikinci ve üçüncü meydanları görmek için hazırlanmaya devam eder. Bir ara ona Miraç'ın hakikatının anlatılacağı beyan olunur. Aynı şekilde ziyafetler verildikten sonra, تنها bir odaya alınır. Buraya götürülüşünü şöyle tasvir eder; “yine o meydan rehberi tığ-bendî boğazıma takıp ipin ucu elinde olduğu halde bizi köpek gibi sürüyerek babalara ve on iki pöstekiye ve bir Mecusi âyini olan kandil-i nura secdeden sonra” boş odaya geçtiklerini anlatır. Orada baba, beyaz bir postun üzerinde oturduğu halde, önündeki siyah posta secdeden sonra oturmasını emreder. Büyük bir saygı ve ihtiramla, şeyhin eli tutulunca “Allah'ın eli onların eli üzerindedir” ayeti okunarak şeyhin yüzüne bakması emredilir. Birkaç dakika nazar edildikten sonra rehberin kendisini meydan odasından çıkardığını söyler. Bunun üzerine yüzlerce “haşarât” ağlayarak kendisine “Miracın ve Cemalullah'ı müşaheden mübarek olsun!” demiştir. İtirafçı burada da kendini gülmek için zor tutar, çünkü gördüğü şey babanın “maymun yüzüdür!”

Birkaç gün sonra, rehberle durumu izah ederek, bir şey görmediğini itiraf eder. Bunun üzerine rehber, Hz. Ali'nin “on yedi kemerbendi” olduğunu ve İlahî sırları onlara söyleyerek biat verdiğini anlatır. Hz. Fatıma da bu olayı duyunca babası olan Hz. Peygamber'e de biat vermesini istediğini; ancak Hz. Ali'nin buna yanaşmadığını söyler. Hz. Fatıma ısrarına devam edince, Cebrail'le birlikte Burak'ı getirir ve hepsi binerek Kudüs'teki Kubbe-i Hadra'ya inerler. Burada hangi kapı çalınırsa, hiçbirinin Hz. Peygamber'i tanımadığı görülür. Sonrasında, Hz. Peygamber'e “Hâdimü'l-fukarayım buraya Hz. İmam'a bey'at etmeye geldim” şeklinde cevap vermesi gerektiği Hz. Cebrail tarafından talim edilir. Böylelikle bütün kapılar açılır ve Hz. Ali bir tahta oturur. Hz. Fatıma da orada bulunan 400 kadar erene şarap sunmaya hazırlanır; ancak şarap kalmamıştır. Hz. Selman-ı Fârisî devreye girer ve bir üzümü sıkarak o kadar kişiye şarap hazırlanır. Tabi bu apaçık bir keramettir. Burada müellif başka bir çıkarım yaparak, bu taifenin şarabı fazla kullanmadığını daha çok rakı içtiklerini belirtir. Ancak, şarap içecekleri zaman sâkisinin muhakkak kadın olduğunu ve “âlim geldi yanıma, bülbül koldu dalıma” diyerek raks ettiklerini öne sürer<sup>35</sup>.

Bu yaşadıklarının birer hezeyan olduğunu neden sonra idrak eden itirafçı, vev ki hamiyetsiz dahi olsa hiçbir adamın karısına, 400 sarhoşun huzurunda sâkilik yapturtmayacağını düşünmektedir. Bu nokta itirafçının kopuşuna sebebiyet vermiş ve ilginç bir şekilde “sıdk ile Cenâb-ı Hakk'a teveccüh edip, tarîk-ı Nakşîyyeye” intisap etmiştir. Dolayısıyla, Mansur ve Hilafet adındaki ikinci ve üçüncü meydanları göremediğini beyan ederek, müşahedelerine son verir (OE, YZ. 354: 15b-18a). Görüldüğü gibi, eskiden Bektâşî olduğu söylenen itirafçı şimdi Nakşî olmuştur. Bu afaki iddialar ve rivayetleri esas kabul etmek çok zordur. Ancak, müellif hızını alamayarak diğer bir itirafçıyı kaldığı yerden devam ettirir. Ne enteresandır ki ikinci itirafçının yaşamış olması gereken birinci meydana ait olan tecrübesinden tek bir kelime dahi

olsun bahsedilmez. Elbette bu husus, zaten şaibeli olan bu söylentilerin sahihliğine daha da gölge düşürmektedir.

İkinci “tâib” yirmi beş yıl kadar bu tarikatta bulunmuş, kahvehanelerde saz çalarak belde belde gezmiş ve kendisine kamil bir mürşit aramaktadır. Zira, gördüğü babalar “gece ve gündüz fışk ile me’lûf cahil-i ebterdir”. Kendisine Benderli Muhammed ve Elbasan’da başka başka isimlerden bahsedilir. Hepsini ziyaret etse de hiçbirini kendisini tatmin etmez. Bunun üzerine, Hacı Bektâş Âsitânesi’nde münzevi bir halde ve otuz sene boyunca dışarı çıkmamış bir Saatçi Baba’nın ismini iştirir. Bu kişi Dede-babadır. Önce üç sene kadar Pir Evi’nde, sonra da dört sene kadar babanın yanında hizmete devam eder. Ramazan aylarında, misafir gelenlere oruçlu olduğunu gösteren dedebaba, misafirler gidince orucunu bozan, sigarasını içen ve ibadetleri inkar eden bir kişidir. Bir gün baba ihtiyaç gidermek için dışarı çıkar, açık bırakılan dolapta bu sırada Türkçe yazılmış bir eser görür. Hacı Bektâş’a ait olduğunu söylediği bu yazmayı o sırada gözden geçirir. Eserin içinde farzların eda edilmesi gerektiği şeklinde ifadelere rastladığı halde, bunların inkar ediliş sebebini dedebaya sorar. Hiddetlenen baba, kitaba bakmasına sinirlenerek şöyle bir yorumda bulunur; “Hazret-i Pîr bu kıptapta ehl-i zâhire zühhd yolun beyân etmiş. Aşk yolunda te’lif ettiği Câvidân’dır. Her ne kadar Câvidân’ı Fazlullah Hurûfî kaleme aldıysa da Hazret-i Pir(in) ahz eylediğini” söyler. Bu ikinci itirafçı, daha sonra gördüğü bazı olumsuz durumları anlatarak Bektâşîliği yermeye devam eder (OE, YZ. 354: 18a-19b).

Mansur ismiyle müsemma ikinci meydana dair anlatılanlar son derece ilginçtir. Buraya çıkacak olan dervişe yedirdikleri tuhaf karışımı bir macundan bahseder. Güya, fare yağı, karga ve kuzgun kuşlarının beyinleri ve daha başka malzemeler karıştırılarak elde edilen bu macun sayesinde kişi üç beş saat boyunca şuuru kaybederek zihninde tasavvur ettiği şeyi gerçekleştirdiğine inanmaktadır. Buna “Mansur lokması” denmekte ve meydana çıkan kişi bunu içince, “beni dara çekmeyin, beni katletmeyin” diye bağırmakta ve şuuru yerine gelince de kendisine Mansur derecesine eriştiğine dair bir müjde verilmektedir. Buradaki Mansur’un kim olduğu hakkında bir ibare yoksa da, bu yüksek ihtimal Hallac-ı Mansur’dur. Tevhit yolunda feci bir şekilde öldürülen Mansur, hiç şüphe yok ki tarikatlar içerisinde çok sembolik bir mevkidedir. İtirafçı, bu makama gelen dervişlere yedirilen karışımdan bir miktar yanına alıp memleketine götürdüğünü söyler. Orada iki kişiye bu macunu yedirerek, bunlardan birisinin kendisini eşek, diğerinin ise horoz zannettiğini anlatır. Bu kişilerin ahıra ve kümese girerek bahsi geçen hayvanlar gibi bağırıldığını ve bu duruma şahit olanların ise güldüklerini rivayet eder.

Üçüncü meydan ise hilafet meydanıdır. Buraya çıkanlara Fazlı Hurûfî’nin ilah olduğu ve artık ibadetlerini bahsi geçen *Salatnâme*’de tasvir edildiği gibi yapmaları gerektiği talim edilir. Bu üç meydan da birbirinden bağımsız olup, birbiri arasındaki bilgi akışı neredeyse imkansızdır. İlk iki meydana erişen kişi sünni ibadetlerden muaf

ve üçüncü meydana erişen ise Hurûfîlere mahsus ibadetle mükellef tutulur. Dolayısıyla, her bir meydanın sahip olduğu rükünler ve prensiplerin bir sır gibi saklanması iktiza eder. Hatta, kardeşlerden birisi bu meydanların sırrını diğer kardeşine anlatsa, öldürülmesi gerektiği söylenir (OE, YZ. 354: 19b-21b). Müellif buraya kadarki kısmında, tövbe ederek Bektâşîliği bıraktığını iddia ettiği bu iki kişinin söylediklerini esas almış ve gerçekliğini hiç sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir. Halbuki, iddia sahibinin iddiasını ispatlamak şartı sağlam ve muhkem delilleri gerektirir. Yalan karıştırma ihtimali yüksek olan ve mantıksal kurgusu son derece zayıf ve tutarsız olan bu itirafların esas kabul edilmesi doğrusunu söylemek gerekirse risalenin ilmîliğini yok etmektedir.

Fakat, bu iddiaların sahilîliği ve risalenin tutarlılığı bir tarafa bırakılırsa, burada anlatılan hikayelerin halk muhayyilesine ışık tutması yönüyle değerli birer folklorik malzeme taşıdığını yeniden vurgulamalıyız. Asırlardan beri Kızılbaşlar aleyhinde anlatılagelen ya da Hristiyanlar arasında Yahudiler hakkında üretilen efsanelere benzeyen bu rivayetlerin mahiyeti, dolaşım şekli ve etkileri halk bilimciler ve antropologlar için birinci elden malzeme değeri taşıdıkları kesindir. Burada rivayet edilen iddialar ile *Kâşifü'l-Esrâr*'da anlatılanlar birbirinin benzeri ve hatta mütemmimidir.

### 3.2 Hurûfî Bektâşîliğinin Melâmetîliği Meselesi

Yukarıdaki başlık, erbabına garip gelse de, risalenin müellifi adeta bu üç eğilimi tek yolmuş gibi kabul eder. Hücum ettiği cephelere bir yenisini daha ilave ederek, bu kez Melâmetîlik mesleğine saldırır. Bazı Bektâşî babalarının divanlarında geçen şiirlerinde Melâmetîliği ve dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesini yücelttiklerini ifade eder. Okunan şiirlerde geçen Melâmetîlik anlayışı müellife göre, şeriata, tarikata ve insanlığa aykırı bir yoldur. Bu bakış açısından, Bektâşîlerin Melâmetîlik anlayışı haramları helal görme ve ibadetleri inkar düşüncesine dayanır. Gerçek Melâmetîlikle bu düşüncenin uzaktan yakından herhangi bir ilgisi yoktur. Zira, Melâmetîlik farzları eda etmek ve riyadan kaçınmak amacıyla nâfile ibadetleri gizlemeyi gerektirir. Hatta, onlardan bazıları halkın nazarında hoş görünmemek maksadıyla, eskicilik ve hamalık tarzı meslekleri tercih ederler. Dolayısıyla, böylesi kendini hakir görmeyi ilke edinen bir yolda, manevi durumlarını “makam-ı velayette” zanneden Bektâşî babaları kıyasıya eleştirilir. Ayrıca, insanîyet bakımından “parayı put edinmek” ve “tekkeye eli boş gelen, eli boş çıkar” sözünü<sup>36</sup> rehber etmek suretiyle halkın soyulduğu iddia olunur.

Görüldüğü üzere, ehl-i sünnetin klasik Melâmetîlik anlayışına yaslanan bu tenkitlere ilaveten vahdet-i vücûd meselesine de aynı bakış açısıyla açıklık getirilir. Buna göre, bütün mevcudat mecaz kabilinden olup, bir hadise ortaya çıkacağı zaman, “kudretin mübaşeretini” gerekir. Eğer İlahî kudret olmaz ise hiçbir şey vücut bulamaz. Dolayısıyla, her an yok olması mümkün olan bir mevcudun varlığı Cenab-ı

Allah'a bağlı olduğu için, kendi zatından bir mevcudiyeti olmaması vahdet-i vücud düşüncesinin esası olarak kabul edilir. Bu açıklamadan sonra müellif, Bektâşilerin anlayışının bir çeşit panteizm şeklinde algılanan vahdet-i mevcud olduğunu öne sürer. Bu iddiasını güçlendirmek için Haşim Baba, Tûrâbî Baba ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'ye ait divanları gösterir. Hatta, Mecusilerin bile Allah'a şirk koşmalarına kıyasla, onların yine de Tanrı'ya inandıklarını vurgular. Hurûfîlik ise Allah'ı inkar ederek onlardan daha da aşağıda bir derekededir. Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin divanında şeytandan Nemrud'a, Firavun'dan Hama'n'a, Ebu Cehil'den Yezid'e varıncaya kadar Allah'ın her şeye hulul ettiği fikrinin işlendiğini savunur. "Seyf-i şeriatla idam edildiği" söylenen İbrahim Efendi'nin<sup>37</sup> bu fikirlerini çürütmeye gayret eder. Örneğin, eğer Yezid İlah ise, neden Muharrem matemlerinde kendisine lanet okunmaktadır sorusunu sorarak, Yezid'in uluhiyetine o ana değin hiç kimsenin itiraz etmemiş olmasına şaşkınlık duyduğunu belirtir (OE, YZ. 354: 24a-24b).

Bu meselede müellifin itirazlarının çok güçlü olmadığı ve Tûrâbî Baba'yı saymazsak bilhassa Bayramî Melâmîleri ile Bektâşileri karıştırdığı görülmektedir. Özellikle, zikrettiği şahıslardan Oğlanlar (Olan, Olanlar) Şeyhi İbrahim'in Hurûfîliği meselesi tartışmalı bir husustur. Şeyh İbrahim'e ait şiirlerin daha çok Melâmî ve vahdet-i vücud neşvesi içerisinde ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Hatta, Bayramî Melâmîlerinin tevellada<sup>38</sup> Bektaşilere yakın olmasına rağmen, teberrâ kavramında diğer üç halifeye saygıyla yaklaşımlarından ötürü onlardan ayrıldıkları belirtilmiştir. Özellikle, Rıza Tefvîk'in iddialarının aksine, İbrahim Efendi'nin şiirlerinde Hurûfîlik etkisinin çok zayıf olduğu öne sürülüp şu tespitle bulunulur; "İbrahim Efendi kat'iyen Hurûfî değildir. Fakat ulema-yi rûsum ve ekseri ehl-i turuk gibi Fazlı Hurûfiye düşman olmayıp onu da vahdet erenleri arasında görmektedir." Bununla beraber, birkaç şiirinde Fazlullah'tan Fazl-ı Yezdân diye bahsetmiş olduğu zikredilir. Ancak, Melâmîlerin Hurûfîlik ile münasebeti Bektaşilikteki gibi görülmez. Melâmîler arasında *Câvidân* okunmasının da hoş karşılanmadığı rivayet edilir (Gölpınarlı, 1931: 98-104). Bununla beraber, elimizdeki üç yazmada geçen bir bilgi yanlışlığını belirtmeliyiz. Olanlar Şeyhi İbrahim, "seyf-i şeriatla" idam edilmemiş ve cesedi denizden müritleri tarafından çıkarılmamıştır. Müellif ya da müstensihler Kanunî zamanında katledilen İsmail Maşûkî ile Olan Şeyh İbrahim Efendi'yi karıştırmıştır.

### 3.3 Bektâşilere Sorulan Sualler

Risalenin neredeyse üçte birlik kısmı (21b-34b) Bektâşilerin cevaplama için sorulan suallerle kaplıdır. Her ne kadar yirmi yedi soru sorulduğu ifade edilse de, suallere başlamadan evvel ve bitirdikten sonra iki soru daha vardır. Melâmîlik eleştirisinin olduğu kısım aslında suallerden ilkidir. Fakat, müellif kendine göre bir tasnif yolu izlediği için biz de ona sadık kalacağız. Aşağıda soruların her birini kısa



veya uzun olmasına bakmayarak birer paragraf halinde ve numaralarıyla (harfle) belirteceğiz. Aynen transkripsiyonunu vermektense aslına uygun bir şekilde günümüz diliyle ifade etmeye gayret edeceğiz. Ayrıca, izahı uzun meseleleri gerektiği kadar ele alacak, eleştirilecek veya yorumlanacak kısımlarda da fikrimizi soru kısmıyla karıştırılmaması için ayrı bir paragrafta beyan edeceğiz. Bu sorular bir bakıma, Bektâşîlerin cevaplaması için sorulmuş ise de aslında Bektâşîlik fikirlerini çürütmek amacı içerir.

**Birinci Sual:** Bektâşîlerin Caferî mezhebine bağlı olduğu söyleniyor. Halbuki, Caferîlikte hiç bir haram helal sayılmaz ve ibadetler inkar edilmez. Caferî kitapları ve uleması ortadayken, Cafer-i Sadık iki yüzlü bir mezhep mi kurdu?

Burada, müellifin ileriki satırlarda da gösterileceği gibi Caferîlik üzerinden bu meselede Şiîleri kendi safına çekmeye çalıştığı görülmektedir. Dikkat çeken bir ayrıntı da daha önceki Osmanlı ulemasının Caferîlik hakkındaki mülahazası malum iken, “meydan-ı mübarezen” olsa gerek Caferîliğe mezhep demekten çekinmemiştir.

**İkinci Sual:** *Câvidân*'ın yirmi yedinci ve yirmi sekizinci bölümlerinde geçtiği üzere, Fazlı Hurûfî'nin Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den üstün olduğu belirtilmektedir. Ayrıca, Hz. İsa'nın aynısı olarak kabul edilen Fazlı Hurûfî için Hz. Ali'nin “Kef He Ye Ayn Sad” diyerek dua ettiği söyleniyor. Timur'un oğlunun kesik başını helaya attığı bu adam nasıl olur da Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den üstün olur? Ehl-i Beyte ve Şiîliğe muhabbetiniz bu mudur?

**Üçüncü Sual:** *Işknâme* ve *Câvidân* şerhlerinde İsa, Livavî'l-Hamd, Mehdi ve Dabbetü'l-Arz şeklinde anılan Fazl'a inananların cennete, inanmayanların cehenne gideceği söylenmiş. Ehl-i sünnet uleması bir tarafa, Şii ulemasına şu soruyu sormak gerekir; Hz. Ali ve ehl-i beyt-i Nebevî başta olmak üzere, on iki imam ve ashab-ı kiramdan birisi Fazlullah'ın ismini anmış mıdır? Hurûfî itikadına inanmış mıdır? O zaman cümlesini -neüzubillah- tekfir mi lazım gelir?

Burada da görüldüğü gibi, müellif taktik hamleler ile Bektâşîliğe yakın olduğu söylenen Şiîliği kendi tarafına geçirmeye çalışmaktadır.

**Dördüncü Sual:** Oğlanlar Şeyhinin divanında yazdığı gibi, dünyada lanetle ve tahkirle anılan şahıslara uluhiyet isnat etmiş başka bir topluluk var mı?

Müellif burada da meseleyi çarpıtarak, tamamen vahdet-i vücud saikiyle Bayramî-Melâmî şeyhi tarafından söylenen bazı şiirleri Bektâşîlere yamamaya çalışmaktadır.

**Beşinci Sual:** Hz. Adem'den evvel “kuvve” halinde olup, elif ba harfleri diye anılan huruf-i hecânın Allah icat etmesine inanacak dünyada bir ahmak bulunur mu?

**Altıncı Sual:** *Câvidân* şerhlerinde tekrar edile geldiği gibi, “Allah Adem'e esmayı öğretti” manasına gelen ayetin mazmunu olan esmadan kasıt elif ba harfle-

riymiş. Halbuki alfabeler muhtelif dillerde farklı farklı sayıdadır. Bu talimdeki fayda nedir ve zekice bir çocuk “bir iki üç” saatte elif ba harflerini ezberleyebilirken bu miktar ilim ile Hz. Adem meleklerden nasıl üstün olabilir? Bu husus İlahi talimi ve Hz. Adem’i tahkir sayılmaz mı?

**Yedinci Soru:** *Câvidân* ve şerhlerinin ehil olmayan ellere verilmemesine dikkat ve gayret edilmektedir. Bir sahtekar, elinde bulunan bir parlak taşın değerine 1000 kese dese ve kuyumcuya göstermemek şartıyla 10 kese karşılığında vereceğini beyan etse, acaba 10 kuruşa alınmasına hangi adam cesaret edebilir? Zira, bu gibi taşların değerini kuyumcular fark edeceğinden, bu işi gizlemesi o adamın sahtekarlığına işaret eder. “Umur-i dinîyye” gibi meselelerde yanlış bir itikadın cezası ebediyen cehennem olacağı için, hangi akıl bu kitapları ulemaya arz etmeden kabul eder?

**Sekizinci Soru:** *Câvidân* bir kütüphaneye konulsa ve amme tarafından tetkik edilse ne derece cehalet üzere kaleme alındığı ve aleme maskara olacağı kesin iken, bu kadar bin cilt fıkıh, tefsir ve tasavvuf kitabını terk edip de böylesi gülünç bir kitaba inanmak ne büyük hamakattır!

**Dokuzuncu Soru:** Fazlı Hurûfî Acem’de Esterabad’dan zuhur etmesine rağmen hemşerileri bile kendisini işitmemişken, burada birkaç serserinin tazimiyle ilah haline getirilmesi ne büyük kabahattir!

**Onuncu Soru:** Fehima Efendi’den intikal eden 70-80 kitap içinde Fazlı Hurûfî ve babaları ilah yerine koyan ve yüzdeki kıllara perestiş manasını ifade eden başka kitap olmayıp ayet, hadis ve tefsirleri bir takım şairlere bırakıp ta şuarayı ulemaya tercih eden bir millet var mıdır?

**On birinci Soru:** Ruhbanlığın yasak olduğu hadis ile sabit iken, Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt-i Nebvî ve On iki imam müteaddit kez evlenmiş iken, evliliği nefesine haram etmek hangi dine tâbi olmaktır? Ayrıca, göz zinası zinayla eş değer iken, yabancı kadınlarla yalnız ve تنها oturup sohbet etmek nasıl tecviz olunur?

Burada dikkat edileceği üzere, risalenin başından beri Bektâşilik içinde Babagân kolu diye adlandırılan ve mücerretliği esas ittihaz eden kol eleştirilmektedir. Ayrıca, sonraki zamanlarda *Nur Baba* romanında Yakup Kadri’nin üzerinde duracağı meselenin kökenlerini ulema ve pek tabi halk arasında görmek bu vesileyle mümkün oluyor.

**On ikinci Soru:** Hacı Bektâş-ı Velî’nin yanında medfun olup, ona hizmet etmiş Ana Bacı onun eşi değildir ve kendisi bekardır diye iddia ediliyor. Böyle evliliği iddia edilen bir şahsın uzun bir süre namahremle birlikte olması nasıl tecviz ediliyor?

**On üçüncü Soru:** Peki, Hacı Bektâş bekar ise Çelebiler nereden zuhur etti?

(Özellikle ) Burada sorunun diğer kısmını yazmaktan hicap ediyoruz.

**On dördüncü Soru:** Her kandil yandıkça gülbank çekmek, iki kandile ve yuvarlada bahsi geçen yuvarlak taşta secde etmek tarikatın usulünden oluyor. Mecusiden başka ateşe secde ve tazim eden başka bir topluluk var mı?

**On beşinci Soru:** Meleklerin Hz. Adem'e secdesi taabbüdü, yani emr-i İlahi sebebiyle olup Hz. Adem Kâbe misal kıblegâh kabul edilmiştir. Acaba Hz. Adem'e, Benî Adem'e ve hususiyile "çakıldaklı babalara" secde etmiş bir taife var mı?

**On altıncı Soru:** Cenab-ı Hak'ın insanı "ahsen-i takvim suretinde yarattım" buyurmasından insanın ilah olduğu ve ona secde edilmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir mi? İnsanın acizliğine ve muhtaç bir varlık olduğuna dair en az yüz tane ayet ve hadis var iken, bunları görmezden gelip bu ayeti batıl bir şekilde tevil ederek insanın ilahlığını bu ayetten istidlal etmeyi hangi akıl onaylar?

**On yedinci Soru:** Cenab-ı Allah'ın şeriki ve naziri olmadığı, mahlukattan hiç bir şeye benzemediği hakkında sayısız ayet ve hadis var iken, ulemanın çözmekte zorlandığı, hatta aciz kaldığı "Rahman arşa istiva etti" ayetini insanın başı ve istiva hattının geçtiği iki bölümü diyerek Allah addetmek nereden kaynaklandı? Özellikle, iki bölüm arasında geçen hattın kadınlarda olduğu halde erkeklerde olmadığı görülüyor. O halde sadece kadınları mı ilah kabul edeceğiz? Bu ne derece cehalet ve hamakattır!

**On sekizinci Soru:** Zina bütün dinlerde haram iken zinayı helal itikat eder hiç bir taife var mıdır?

Burada da sorunun diğer kısmını tafsil etmeyi uygun görmedik. Zira, böyle hassas meseleleri "tevatür" derecesinde nakletme iddiası müellifin ilmi formasyonu ile uyuşmamaktadır.

**On dokuzuncu Soru:** Parayı put etmek ve tekkeye eli boş gelen eli boş gider diyerek dervişleri soymak neden caiz olur?

Burada da müellif kendi gözlemlerine yer verir. İstanbul'un tanınmış zenginlerinden bir tanesinin Bektâşî olduktan sonra müflis olarak vefat ettiğini iddia eder. Ayrıca, Emin Baba isminde bir Bektâşî babasının yakın zamanda Medine'de vefat ettiği, arkasında binlerce dirhem ve dinar bıraktığını kaydeder. Arnavutluk'tan gelen kardeşinin ve hademelerinin bu parayı nasıl taksim ettiklerinden bahseder<sup>39</sup>.

**Yirminci Soru:** Bu taifenin ibadet ve zikirleri yoktur. Onun yerine her sabah bir kadeh rakı ve bir dilim ekmek tepside takdim edilir. O mecliste hazır bulunanlar kemal-i tazimle bu sunulan şeyleri yüzüne gözüne sürerler. Dünyada ibadeti işrete hasretmiş bir taife var mıdır? Hatta, Hristiyanlık'ta bile haram değilse mekruh olduğundan bazı papazların içmediği bilinmektedir. Şüphesi olan varsa, gitsin rahiplerden sorsun!

**Yirmi birinci Soru:** Haramı helal saymak bütün mezheplerde küfür olarak görülmüşken ve haramı haram bilip işleyen mümin ise fâsık sayıldığından eğer afv-ı İlahi olmazsa cezası kadar cehennemde kalacağı bilinen bir husustur. Haramı helal saymak ise ebediyen cehennemde kalmaya sebeptir. Bütün mezheplerin ittifak ettiği bir meselede haramı helal itikat ederek kafir olmada ne gibi bir fayda vardır?

**Yirmi ikinci Soru:** *Câvidân* ve şerhlerinde Fazlı Hurûfî'nin İsa, Mehdi ve Dabbetü'l-Arz olduğunu ispat sadedinde müstakil bölümler yazılmış ve bu hezeyan ispat edilmeye çalışılmıştır. Halbuki, Hz. İsa Deccal'in büyük fesadını yok edecek, kırk yıl Hz. Muhammed'in şeriatı ile adalet ve hakkaniyet üzere cihana hükmedeceği bilinir. Mehdi'nin dahi adının Muhammed ve babasının isminin ise Abdullah olacağı hadislerde belirtilmiştir. Fakat, Fazlı Hurûfî adaletin hükmü şöyle dursun, bir "karye kethüdalığına" bile nail olamamış ve Timur'un oğlu tarafından yok edilmiş iken, bu gibi habise itikat etmek ve itikat etmeyenleri tekfir etmek olur mu?

**Yirmi üçüncü Soru:** *Câvidân* adlı eserin Tevrat, İncil ve Kur'an'ın tefsiri olduğuna inanılıyor. Halbuki tefsiri müfesserden daha açık olması gerekirken, bu eserin 299 bölümünün her biri adeta bir mecnunun vaazı gibi bir takım müphem ibarelerle doludur. Her bölümün sonunda da "se" ve "sü" kelimelerinden insanı Allah yerine koyup yüzündeki tüylere perestiş edilmektedir. Bu üç semavi kitabın bir kelimesi *Câvidân*'da bulunmadığı halde bu hezeyan-nâmeyi tefsir kabul etmeyi hangi akıl tecviz eder?

**Yirmi dördüncü Soru:** Bir adam bazı cahil kişilere uyup asılsız yere abâ u ecdadının dinini terk eder mi eğer terk değilse ulemâ-yı şeriat ve tarikat meydanda olup kitaplarımızı arz edin!

Burada müellif görüldüğü üzere meydan okumaktadır. Aşağıda müellifin kimliğini açıkladığımız yerde onun bu meşhur özelliğini hatırlatacağız.

**Yirmi beşinci Soru:** Babaların devlet-i aliyyede sebep oldukları fesatları tarih kitapları yazmaktadır. Bu gibi müfsitlere biat edip boş yere yazı yazmayı hangi akıl onaylar?

Bu soru aslında nispeten uzundur. Zira müellif, üç tarihi olaydan bahsetmektedir. Kronolojik sıraya uymayarak ilk başta, en son cereyan eden olayı zikreder. II. Mahmud zamanında Payitaht'tan uzaklaştırılan 94. Orta'nın Bektâşi şeyhi Haydar Baba'nın ismini Hüseyin Baba şeklinde yanlış aktararak Üss-i Zafer'de hakkında geçen iddiaları tekrar eder. Bir adaya sürgün gönderildiği ve orada idam edildiği söylense de Haydar Baba'nın Gebze'de vefat ettiği malumdur (Varol, 2013a: 37-36). İdam edildiği hakkında bir kayıt yoksa da, bu ihtimal dahilindedir. Diğer verilen iki misalden biri ise Tırhala'da isyan ettiği ve Kuyucu Murad Paşa'nın üzerine yürüdüğü söylenen Hasan Baba'dır. Üçüncü örnek ise, Bağdat'ın fethi sırasında Yeniçerileri sa-

vaştan alıkoymaya çalışan ve Sultan IV. Murad'ın başı için 20 bin kuruş vaat ettiği bir Bektâşî babasıdır (OE, YZ. 354: 32a-32b).

**Yirmi altıncı Sual:** Yenişehirli güvenilir bir zat kardeşinin Bektâşîlere biat ederek, bütün malını, servetini bu uğurda sattığını ve iflas ettiğini anlatmıştı. Bunun üzerine ona nasihat etmeye çalışmış ise de “biz tarikat kardaşını akraba biliriz toprak kardaşını tanımamız” cevabını alır. İslam arasında böylesine bir adavet ve tefrikaya sebep olan bir taifenin mesleğine girmeyi hangi mürüvvet tecviz eder?

Burada da görüldüğü gibi müellif yine bir rivayet ve söylenti üzerine büyük bir genellemede bulunmaktadır. Halbuki, kendisi kaleme aldığı bu metinde dolaylı olarak bir tefrikaya sebep olmaktadır. Bektâşîler hakkında yaptığı bu ağır genellemeler o zamanki parçalı sosyal yapı içerisinde ciddi fikir ayrılıklarını ve ihtilafları körüklediğine şüphe duyulmamalıdır. Ahmed Rıfka da *Kâşifü'l-Esrâr* adlı risaleye yazdığı reddiyede bu duruma parmak basar (Rıfka, 1325: 133-134).

**Yirmi yedinci sual:** Misyonerler dinlerini ve milletlerini korumak ve yaymak için maaşlar alıp kitaplar neşrediyor, belde belde gezip dinlerini anlatıyorlar. Bu uğurda yüz bin kese harcanıyorken, millet ve İslam içerisinde tefrika çıkarıp, pervasızca bölük bölük dinden çıkararak halkı dalalet yoluna sevk etmeyi hangi din, hangi diyanet tecviz eder?

Sorulara burada nihayet verirken bu kez başka bir sorunun daha metne eklendiği görülmektedir. Bu sual bazı Bektâşîlerin berber yüzü görmeyen uzun bıyıkları hakkındadır. 20-30 yıldır pek çok kişinin bu “müstekreh fiili” işlediğini söyler. Burada müellif kendi başından geçen bir olayı nakleder. Bir mesire yerinden geçerken bazı İrânîlerin toplanmış ve ziyafet vermekte olduğunu görerek yanlarına gider. Toplanmalarının sebebini sorunca iki büyük ahundun (Şîî alimlere verilen isim) ziyarette geldiğini beyan ederler. Bunun üzerine, bu iki ahundun yanına oturur ve onlara bıyık bırakmanın Hz. Ali'nin bir sünneti, bıyık kesmenin ise Muaviye'nin sünneti olup olmadığını sorar. Hatta, Hz. Ali'nin bıyıklarını kesmemesine sebep olarak Hz. Peygamberi gasl ederken biriken suyu içtiği için bir daha bıyıklarını kesmediği yönündeki rivayeti aktarır. Müellif Sünnîlere ait ilim kitaplarında bu hususa dair bir rivayet görmediğini, Şîîler arasında cari olan kitaplarda böyle bir rivayetin sahliliğini sorar. Bu soru üzerine büyük ahund hiddetle, Hz. Peygamber'in bıyık kesilmesine dair pek çok hadisinin sabit olduğunu söyler. Muaviye sünnete uyarken Hz. Ali'nin uymamasının mümkün olmadığını vurgular. İkinci ahund da bu mevzuda yaşadığı bir olayı anlatır. Bir Şîî müçtehidinin huzurunda otururken fetva sormaya gelen bıyığı uzun bir kişinin tezyif edilmek suretiyle meclisten kovulduğu ve bıyığını kesip “Müslüman'a benzemesi” ihtarının yapıldığını anlatır (OE, YZ. 354: 33b-34a). Burada da görüldüğü gibi, müellif Şîî ulemasını Bektâşîlere karşı yanına çekecek bazı

rivayetlerden bahsederek, bir taraftan da Sünnî kamuoyunda, Bektâşilik ve Şîilik arasındaki rabıtayı kıracak rivayetlere yer vermektedir.

Risalenin Bektâşilik hakkındaki son kısmında ise cümle Müslümanlara nasihat başlığı altında nesnellığı tartışmaya açık bazı mülâhazalar mevcuttur. Senede birkaç bin kişinin bu tarikata girdiğini afaki bir şekilde ifade eden müellif, bu kişilere vaaz ve nasihat edilmesinin bütün Müslümanların ödevi olduğunu belirtir. Bu “vacibin terki ise ehl-i İslam üzerine nâzil olan belaya” müstakil bir sebep teşkil etmektedir. Tevrat’ta geçen bir ayette, bir müminin peygamber yolundan ayrılması halinde Cenab-ı Hakk’ın onu bir müşrikle terbiye edeceği söylenmektedir. Bu rivayeti desteklemek için İsrailoğullarının başına musallat edilen Amalikalılardan ve Roma İmparatoru’ndan bazı örnekler verir. Yine Hz. Musa’nın Cenab-ı Hakk’la olan malum bir konuşmasını aktarır. İçinde on beş bin salih kişinin olduğu bir topluluğun helak edilmesinde, bu kişiler sorumludur. Zira, kendileri günahları engellemek şöyle dursun, günahkarlarla sohbet ve muhabbetlerine devam etmişlerdir. Tüm bu örnekleri sıraladıktan sonra, Bektâşilerin yoğun olduğu Varna, Bulgaristan ve Yunan hududundaki bölgelerin Hristiyanlar tarafından istila edilmesinin boşuna olmadığını iddia ederek risalesini bitirir (OE, YZ. 354: 35a-36a). Görüleceği gibi, 93 Harbi diye anılan 1877-78’deki Osmanlı-Rus savaşının Balkanlarda meydana getirdiği tahribatin müellif tarafından “manevi ve müstakil sebebi” Bektâşiliğe yönelik gösterilen müsamahadır.

#### 3.4. Telifden Müellife: İzâhü’l-Esrâr Risalesinin Meçhul Yazarı

Buraya kadarki kısımda, önce konuya dair arka plandaki tartışmaları ve sonra eserin muhteviyatını ortaya koyduk. Risalenin büyük bir bölümünü ele almış olduk. Şimdi ise müellifin kimliği sorununa değineceğiz. Bugüne kadar bu yazma hakkında yapılan müstakil iki çalışmada ve risaleye sadece kısaca değinmekle yetinen diğer etütlerin hiçbirinde bu soruya cevap aranmadığını yukarıda dile getirmiştik. İsmi geçen araştırmalarda bu mesele geçiştirilmiş ve yazarından anonim olarak bahsedilmişti. Halbuki, risalenin yazıldığı toplumsal, siyasi, sosyal ve ilmi kontekst yeterince irdelenseydi, müellifi tahmin etmek kolaylaşırdı. Açıkçası, elimizdeki özel nüshayla yakından ilgilenmeye başladığımız andan itibaren bu soruyu da cevaplamaya çalıştık. Diğer nüshaları da tetkik ettikten sonra, literatürdeki Bektâşilik tartışmalarına dair okumalarımızı tazelediğimiz sırada *Kâşifü’l-Esrâr* risalesini bir de bu gözle yeniden ele aldık. Baştan sona kadar okuduğumuz bu kitapta geçen bazı olayların İzâhü’l-Esrâr’da aynen tekrarlandığını gördük. Elbette bunun zikredilen kitaptan iktibas edilme ihtimali mevcuttu. Ancak, İzâhü’l-Esrâr’da geçen olayların aktarılış şekli *Kâşifü’l-Esrâr*’dan alıntı olmaktan daha çok müellifin bizzat kendisinden anlatılıyor gibiydi. Ayrıca, eserin tertip şekli, muhtevası ve üslubu *Kâşifü’l-Esrâr* risalesiyle (bundan sonra *Kâşif*) tıpa tıpa benzeşmekteydi. Bunun üzerine, hazırlamış

olduğumuz bu makaleyi yazmaya girişirken önce başlığını koyduk. Bu başlık bizim tahminimizi ve iddiamızı yansıtıyordu. Nitekim, arşivde yaptığımız taramalarda *İzâhü'l-Esrâr*'ın (bundan sonra *İzâh*) müellifinin Hoca İshak Efendi'nin ta kendisi olduğunu ortaya çıkardık. Biz yine de başta tasavvur ettiğimiz kurguya, kısaltarak da olsa burada yer vererek, iki eser arasındaki benzerlikleri dile getirip iddiamızı ortaya koymak istiyoruz. Bunu yaptıktan sonra, bulduğumuz belgeyi de özetleyerek risâlenin Harputlu Hoca İshak Efendi'ye ait olduğunu tevsik ve tespit etmiş olacağız.

Müellifin tespiti için kısaca her iki eserin tertip, muhteva ve üslup açısından mukayeseleri yapılmalıdır. Tertip ve muhteva açısından hem *Kâşif*'te hem de *İzâh*'da Hurûfîlik eleştirisi doktrin düzeyinde ve bazı eserlere hasredilmiş iken, Bektâşîlik eleştirisi ise anonim rivayet ve söylentilere dayandırılmıştı. Hatta, bu rivayetler arasında *İzâh*'ta geçen itirafçılardan ikincisinin Pirevi'nde Saatçi Baba'nın yanındayken açık bir dolapta gördüğü yazmayı okumasına yönelik yukarıda tafsilatı verilen hadisenin aynısı *Kâşif*'te de anlatılır. *Kâşif*'te anlatılan olayda, bu itirafçının ismini vermese de daha sonra Şabanî tarikatına mensup olup irşat makamına yükseldiğini söylemektedir. Aynı kişiden naklettiği Bektâşîlerin zikir ve ibadetlerinin olmadığı, bunun yerine sabahları bir kadeh rakı, bir dilim ekme ve peynir ile “nüş-i işretin” (İshak Efendi, 1291: 27-28) ibadet yerine geçtiği rivayeti *İzâh*'ta Bektâşîlere sorulan yirminci soruda peynir kısmı eksik olarak neredeyse aynen geçmektedir.

*Kâşif*'te geçen Bektâşî babalarının parayı put yaptığı (1291: 80) ve Hz. Adem'e öğretilen esma meselesinde mektep çocuğunun kolaylıkla harfleri talim etmesiyle yaptığı kıyas (1291: 67), Melâmîlik meselesi (1291: 160) ve Bektâşîlerin bıyık kesmemesinin dinen yanlış olduğunu çok tafsilatlı bir şekilde tartıştığı ve fıkhîta üstat olan Şeyhülislam Refik Efendi'ye bu soruyu sorduğunu anlattığı (1291: 163-165) kısımlar yukarıda da açıkladığımız gibi aynen ya da icmalen *İzâh*'da da geçmektedir. Aynı olayların, müellifin dilinden ve birinci elden her iki eserde de anlatılmış olması, yazarın aynı kişi olduğuna delildir. Bu çerçevede, *İzâh*'da Hristiyanlık ve Misyonerliğe dair dolaylı göndermeler de Hoca İshak Efendi'nin uzmanlık alanına işaret eder bir durumdur. Bilindiği gibi hocanın, Hristiyanlara ve Misyonerlere karşı yazdığı reddiyeleri mevcuttur.

Müellifin *İzâh*'da kullandığı üslup ve tarz, *Kâşif*'te kullanılan üslup ile benzerlik arz eder. Örneğin Bektâşî babalarını zikrettiği yerde “çakıldaklı” sıfatının kullanıldığı görülür ki müellifin *Kâşif*'te de kullandığı bir kelimedir (1291: 71). Keza, her iki eserde de konuların sonuç kısımlarında; “neuzübillah” ve “fa tebiru ya ulu'l-elbab” gibi ibareleri sıkça kullanmıştır. Yine, *İzâh*'da da görüleceği gibi müellif bazı rakamları “bir iki üç”, “beş on yirmi” gibi sıralı bir şekilde ve üç kere söyler. Bunu *Kâşif*'te de görmek mümkündür (1291: 105). Ve üslup bakımından eserin Hoca İshak Efendi'ye ait olduğunun en mühim göstergelerinden birisi risâlenin sonuna

doğru sorduğu sorulardır. Zira, Hoca İshak Efendi'nin eserlerinde temayüz eden en önemli unsur soruları peşi sıra sormasıdır. Bu üslubunun şekillenmesinde şahsının ayrı bir önem atfettiği İbn-i Sina'nın *Ecvibe* kitabının ve kendisinin 15 yıl boyunca Huzur Derslerinde soru sorma makamı olan muhataplık görevinde bulunuşunun payı olduğu söylenir (Demirpolat, 2003: 400) Ayrıca, Hristiyanlara ve misyonerlerine karşı yazdığı *Şemsü'l-Hakika* isimli eserinin sonunda Hristiyanlara yönelik 72 soru sorduğu söylenmiştir ki (Demirpolat: 408) *İzâh*'ta sorulan 27 soru, tam da böyle bir üslubu yansıtır. Burada belki de hocanın kendine mahsus savaşı ve mücadeleyi seven kişiliğine de temas etmemizde yarar var. Hem *Kâşif* te hem de *İzâh*'taki üslup cedelci ve çatışmacı bir üsluptur. Zaten, Hoca İshak'ın bu tavrı mezar lahdine "Merhum müşârunileyh dostuyla dost olup, düşmanıyla uğraşan 'Kul Efendisinin kapısından ayrılmaz' der idi" (Yüksel, 2002: 127) şeklinde bir ibareyle yansıtmıştı<sup>40</sup>.

Harputlu Hoca İshak'ın biyografisinden bahsedildiği bazı eserlerde onun Bektâşiliğe dair müstakil iki risale yazdığı belirtilmektedir. Sunguroğlu'na göre, Sultan Abdülaziz'in Bektâşiliğe merakı üzerine<sup>41</sup> mufassal bir risale kaleme alarak sultana takdim edip onu ikaz etmiştir. Bunu yeterli görmeyerek mufassal ikinci bir risale daha yazdığını söyler. Hatta, bu ikinci risalesini hemşerisi Ebcizâde Hoca Zülfikar Efendi temize çekmiştir. Sunguroğlu, bu bilgiyi Zülfikar Efendi'den bizzat aldığını ve ikinci eserin matbu olduğunu söyler. Aynı müellif, Sultan II. Abdülhamid'in de Hoca İshak'ı kontrol altında tuttuğunu ve eserlerini takip ederek okuduğunu rivayet eder (1958: 125). İshak Hoca'nın hayatı ve eserlerine dair yapılan başka bir çalışmada bu rivayete yer verildiği ve birinci nüshanın bulunamadığı söylenir (Demirpolat, 2003: 404). Bütün bu aktarımları eksik ya da fazla birlikte düşündüğümüzde *İzâhü'l-Esrâr*'ın Hoca İshak'a ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer Hoca İshak'ın bu konuya dair başka bir eseri daha yoksa, bahsi geçen bilinmeyen eserin bu olduğuna şüphe yoktur. Yalnız, yukarıda Ebcizâde Zülfikar Efendi'nin rivayetinin aksine, kronolojik olarak bu eser *Kâşif* ten daha sonra yazılmış olmasına rağmen, ilki, yani *Kâşif* daha mufassaldır.

Bütün bu karinelerimizi ve delillerimizi teyit edecek en güçlü bulgumuz ise Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde konuya dair resmi bir belgenin mevcudiyetidir. Fehima Efendi'nin vefatından yaklaşık bir yıl sonra Maarif Nezareti'nden Meşihat makamına gönderilen bir tezkirede Hoca İshak Efendi'nin kaleme almış olduğu *İzâhü'l-Esrâr* adlı eserinin neşredilmesi hakkında müspet ya da menfi görüş istenmiştir. Yalnız, belgede eserin ismi "*İzâhü'l-Ebrâr*" şeklinde yanlış bir şekilde not edilmiştir. Ancak, müellifinin Evkaf Müfettişi İshak Efendi olduğu ve risalenin Hurûfluk akaidini "şerh ve cerh yollu" izah ettiği belirtilmiştir. Enteresan bir şekilde kitabın muhteviyatının kısaca özetlendiği kısmın bir tarafının üstü çizilmiştir. Bu üstü çizilen ibare ise "Tâife-i Bektâşîyyenin itikâdât-ı bätûlalarını şerh ve cerh yollu Fazl-ı Hurûfî ile meslek ve mezhebinde bulunanlar aleyhinde olarak" şeklinde olup, Bektâşilik itika-



dına dair kısmın metinden çıkarıldığı anlaşılmaktadır<sup>42</sup>. Şeyhülislamlık makamının ve sonrasında Sadaret'in bu talebe nasıl karşılık verdiği şimdilik meçhulümüz olmasına rağmen en azından, yazma eserin basılmamış olması II. Abdülhamid döneminde bu meselelerin hassasiyetle ele alındığını ve kamuoyunda infial uyandırmasından çekinildiği sonucu öne sürülebilir. Diğer bir ifadeyle, on yıl önce Sultan Abdülaziz döneminde böyle bir eser basılabilirken, bu dönemde basılmaması II. Abdülhamid rejiminin toplumsal hassasiyeti zedeleyecek mevzulardaki refleksini ve tabiatıyla yayın dünyası üzerindeki ağırlığını ya da sansürünü görme adına önemlidir<sup>43</sup>. İşte, farklı yazma nüshalarının<sup>44</sup> elimizde olduğu bu risalenin basılması için teşebbüse geçildiğini ve müellifinin de Hoca İshak Efendi olduğunu bu vesileyle öğrenmiş bulunmaktayız.

### 3.5 Hoca İshak Efendi'nin Bektâşilik Dışındaki Diğer Tarikatlara Bakışı

Risalenin son kısmında çok ilginç bir şekilde ulema ile Nakşiliğin Hâlidilik kolu arasındaki irtibata temas edilir<sup>45</sup>. Her ne kadar konu bütünlüğünü zedelese de burada anlatılan hususların aktarılmasının medrese-tekke ilişkileri bağlamında değerli olacağını düşünüyoruz. Zira, bu mevzularda müellifin yaklaşımının bilinmesi yukarıda ele aldığı hususlardaki perspektifinin daha rahat anlaşılmasını da sağlayacaktır. Ayrıca, bu kısım neticede kısa da olsa risalenin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu açıdan da değinilmesinde fayda vardır.

Harputlu Hoca İshak Efendi, tasavvufa ve tarikatlara karşı değildir. Zaten, *Kâşifü'l-Esrâr*'da geçen bazı ifadelerinden de bu anlaşılabilir. Hatta, aynı eserde örnek bir şeyh efendi olarak aklî ve naklî ilimleri cem etmesinden ötürü “zü'l-cenâheyn” şeklinde tavsif ettiği dönemin en önemli ve meşhur Mevlevî şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin şahsına yaptığı iltifat ve zengin kütüphanesinden bahsetmiş olması bu ikili arasındaki yakınlığa işaret edebilir (İshak Efendi, 1291: 159-160). Bu vesileyle, Bektâşilik ve Hurûfiliğe karşı tepkisi ise tasavvuf tarihinin en başından itibaren görülen zahir-batın çatışmasının tipik bir izdüşümüdür. Ancak, tekrar etmek gerekirse Hoca İshak Efendi kesinlikle sünni tasavvuf akımlarının ya da düşüncesinin karşısında olmadığı gibi, muhtemelen Hâlidî tarikatına müntesip ya da en azından muhiptir.

Bu kısım risaleye sonradan eklenmiş olup risaleyle doğrudan bir ilgisi yoktur. “Zamanımızda ihtarı gereken meseleler” başlığını taşır. Aslında, Fatih medreseleri hocalarından Seyyid Hafız Efendi'nin “rabîta” aleyhine yazdığı bir risaleden bahis vardır. Risalenin değerlendirilmesi söz konusu olmasa da, Seyyid Hafız'ın yazdığı bu eserden etkilenmiş birkaç hoca ile yaptığı tartışmadan bahseder. Bilindiği üzere, Seyyid Hafız bugünkü İsmail Ağa Camisi'nin (doğrusu İsmail Efendi olacaktır) medrese kısmında münzevi olup yaz kış demeden ve hiçbir yere gitmeden talebe okutmaktadır. Tasavvufa karşıdır ve o dönemin en meşhur şeyhlerinden Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Mesnevihan Şeyh Murad Efendi ile anlaşmamaktadır. Bütün bu olaylara

Fatih Sahn-ı Seman Medresesi'nde talebelik yapan Ahmet Cevdet (Paşa) şahittir ve *Tezâkir*'in Tetimmesi'nde kendine mahsus üslubuyla ayrıntılı bir şekilde o dönemin ilmiye sınıfına ışık tutar. Hafız Seyyid Efendi'nin Arapça ilimlerinde “yed-i tûla sahibi” olduğunu söyler. Üç aylarda cerre çıkmayıp, Fatih'te medresede kalan molla Ahmet Cevdet, sürekli Seyyid Hafız Efendi'den ders okumuştur. Ahmet Cevdet (Paşa), onun hakkında “İstanbul'da tahsil eylediğim malumatın çoğu andandır. Gayet zeki ve hallal-ı müşkilat bir zât-ı celilü's-sıfat idi” şeklinde bir yorumda bulunmak suretiyle Hafız Seyyid'in ilimdeki kudretine işaret eder (*Tezâkir*, IV: 8-9).

Cevdet Paşa, Hafız Seyyid Efendi'nin yazdığı bu rabıta risalesi meselesinden ayrıca bahsetmiştir. Hafız Seyyid'i “sufiyye mesleğini” inkarda mutaassıplıkla suçlar. Kuşadalı İbrahim Halveti'nin müridlerine yaptırdığı ve şeyhin suretini zihnine alarak teveccüh etmek manasına gelen rabıta uygulamasını eleştiren bir risale kaleme aldığı, Farsça kitaplara Kızılbaş kitapları dediğini, Nakşi tarikatına mensup olmakla beraber İstanbul'un ikinci büyük mesnevîhânı Murat Molla Dergâhı Şeyhi Mehmed Murad Efendi'yi Şiilik ve sapıklıkla itham ettiğini anlatır. Cevdet Paşa, öğrencilik yıllarında her ikisinden ders aldığı için hem şeyhin hem de müderrisin birbiri aleyhine sarf ettiği sözleri yakından takip etmiştir. Murat Molla şeyhinin, Hafız Seyyid'in kendisi aleyhinde olmasına rağmen, kitaplarını temin ederek madden ona destek olduğunu anlatır. Adeta, şeyh efendi kendisi aleyhinde kullanılacak olan “silahları” müderrise hibe etmektedir. Malum olduğu üzere, Cevdet Paşa ahir ömründe yazdığı bu satırları nostaljik ifadeler ile bitirir; Fatih semtinde o dönemdeki zahir-batın çatışmasının eksik olmadığını ve o zaman için artık böyle zevatın kalmadığından üzülerek bahseder (*Tezâkir*, IV: 15-16).

İşte, Hoca İshak Efendi'nin eleştirdiği Hafız Seyyid Efendi'nin tasavvufa bakışını bu vesileyle daha rahat anlayabiliriz. Hoca İshak da kendi döneminde Tokatlı lakaplı bir hocanın ve Şeyhülislam Ömer Efendi'nin üstadı diye bahsettiği Mustafa Efendi'nin rabıtayı tekfir ettiğine şahit olur. Bunun üzerine, o iki şahısla tartışmaya başlar. Seyyid Hafız hakkında “sufi”<sup>46</sup> şeklinde yaptıkları tezyifi ve onunla eşit olmayı hazmedemediklerini hatırlatarak, onları köşeye sıkıştırır. Hoca İshak'a göre, rabıtada küfrü gerektirecek bir şey yoktur. Zira, her gün Allah'ın huzurunda kılınan namazda bile mümin “bakkal çakkal ile pazarlık yapar”. İhtiyari bir şekilde ifa edilen bu ibadetlerde, farkında olmadan böyle tasavvurlara girişen insan küfre girmez iken, Cenab-ı Hakk'ın salih bir kulunun huzurunda bulunmayı düşününce kafir olmanın geçersizliğini vurgulamıştır. Müellifin beyanına göre, bu iki büyük müderris yanlışlarını idrak edip tevbe istiğfar etmişlerdir.

Burada Hoca İshak, İstanbul'u “ihya eden” önde gelen ulemanın isimlerini sayar; Ayasofya'da Mardinî Hoca Mahmud Efendi, Tokatlı'nın hocası Kürd Abdurrahman Efendi, Mustafa Efendi'nin Hocası Konya'dan Kara Hüseyin Efendi, Akşehirli Hacı Ömer Efendi, Hoca Yahya Efendi, Şehrî Hafız Efendi ve onun üstadı

Kozânlı Hoca Müzellef Ahmed Efendi, Fatih'te Giritli ve Vidinli Hoca Efendiler. İshak Efendi'nin verdiği bilgiye göre, Kozânlı Hoca eskiden Şabânî olduğu halde daha sonra Hâlidîyye'ye intisap etmiştir. Bu saydıkları isimler Hafız Seyyid'in öğrencilik arkadaşlarıdır. Anlaşıldığı kadarıyla hepsi de bir tarikata intisap etmişlerdir.

Bunlara ilaveten Anadolu'da ilim neşreden önemli müderris ve hocalardan da bahsederek bunların büyük çoğunluğunun Hâlidî olduğunu vurgular. Manisa müftüsü Hacı Evliyazâde'nin Aydın'ı tenvir ettiği, Uşak'tan Antepli Hoca'nın 1200 kişiye icazet verdiği, Karaağaçta Süleyman Efendi'nin telif yaptığı ve ayrıca Harput'taki Beyzâde Ali Efendi ve Eskişehir müftüsü Süleyman Efendi'nin yaptığı hizmetleri hatırlatarak bu zevatın hepsinin Nakşî-Hâlidî olduğunu tekrar eder. İshak Efendi'nin Hâlidîlik ve Şabanîlik hakkındaki değerlendirmeleri son derece olumlu olup, İstanbul'un neresinde olursa olsun güzel halli bir hocaya tesadüf edilse onun bu iki tarikattan birine müntesip olabileceği tespitinde bulunur. Ayrıca, İmamzade lakaplı<sup>47</sup> üstadın hayatındaki tasavvuf lehine cereyan eden dönüşüme vurgu yapılır<sup>48</sup> (OE, YZ. 354: 36b-38b). Bu kısımdan anlaşıldığı kadarıyla, Hoca İshak Efendi, ehl-i sünnet cemaatiyle sorun yaşamayan Hâlidîlik, Şazelîlik ve Şabanîlik gibi tarikatları onaylamakta ve desteklemektedir. Bu verdiği isimlerin büyük çoğunluğunu da yakından tanımış ve öğrenciliklerinde bulunmuştur, dolayısıyla verilen bilgi Osmanlı ilmiye tarihi adına birinci elden kaynak niteliği taşır.

#### 4. Sonuç

19. yüzyılın ikinci yarısında Hristiyanlara karşı reddiyesinin yanı sıra bilhassa *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfü'l-Esrâr* isimindeki meşhur Bektâşî-Hurûfî eleştirisini kaleme alan Harputlu Hoca İshak Efendi'nin bugüne değin bilinmeyen bir risalesini ortaya çıkartmış bulunmaktayız. Bu risale *Kâşifü'l-Esrâr*'daki fikirlerin ve iddiaların birer tekrarı olmakla beraber, Bektâşîlere yönelik sorduğu otuz yakın soruyla da dikkat çekmektedir. Aslında, bir bakıma bu soruları dağınık bir halde *Kâşifü'l-Esrâr*'da da sorduğunu söylemek mümkündür. Keza, bu eser, Sultan Abdülaziz zamanında kamuoyunda görünürlükleri artan ve aleni neşriyat yapan Bektâşîlere karşı yapılmış karşıt yayınlar arasında gösterilecek bir risaledir. Risale, Hurûfîliğe yönelik getirdiği eleştiriler *Kâşifü'l-Esrâr*'daki kadar mufassal ve çok yönlü olmamakla beraber, Fehima Efendi isminde vefat eden bir Osmanlı memurunun terekesinden çıkan yüz eserden müteşekkil Hurûfî külliyyatı için hazırlanmış ve sonra hedef değiştirerek Bektâşîlere karşı yönelmiştir. 1871'de ilk baskısını yapan *Kâşifü'l-Esrâr*'daki Hurûfî ve Bektâşî birlikteliği iddiası düşünüldüğünde, Fehima Efendi'nin özel kütüphanesinin baştan aşağı Hurûfî külliyyatıyla dolu olması, Hoca İshak'ın kendi iddialarını pekiştiren bir durum gibi durmaktadır. Ancak, Fehima Efendi'nin Bektâşîliği hakkında bir şey söylemek şimdilik mümkün değildir.

Hoca İshak'ın Bektâşî şeyh ve dervişleriyle ilgili yer verdiği iddialar ve rivayetler *Kâşifü'l-Esrâr*'dakiler ile paralellik arz eder ve risalenin en zayıf bölümlerini teşkil eder. Çünkü, hiçbir şekilde ispatı mümkün olmayan mücerret ithamların ilmi bir karşılığı yoktur. Bektâşîliğin sırrına yönelik anlattığı hikayelerin halk ve okuyucu nezdinde merak uyandırıcı bir şekil, içerik ve üslupta olduğu kesindir. Bu durum, iki-üç yıl içerisinde kitabın iki baskı yapmasını netice vermiştir. Sonuç olarak, *Kâşifü'l-Esrâr* adlı eser sayesinde Bektâşîlik hakkında kamuoyunda devam edecek uzun bir tartışma bu vesileyle başlamış ve tasavvuf tarihi bağlamında zengin bir literatürün oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Görüldüğü kadarıyla, Hoca İshak İzâhü'l-Esrâr adlı eseriyle bu tartışmayı sürdürmeye devam etmiştir. Eseri bastırmaya çalıştığı anlaşılacakla beraber, buna muvaffak olamamış, ama daha dar bir çerçevede –bilhassa medrese muhitlerinde- nüshaların istinsahı suretiyle yazmanın devri daim ettiği tahmin edilebilir.

Makalenin girişinde Osmanlı tarihinden itibaren bir sorun olarak düşünülen Bektâşîlik meselesinin sağlıklı platformlarda ele alınmadığını belirtmiştik. Bu durumun sorunu daha da çetrefil ve çözümsüz hale getirdiği ima edilmişti. Burada ele aldığımız konu, bir bakıma, yukarıda söylenen düşünceleri destekleyici bulgular ihtiva etmektedir. Saldırgan bir tutum eşliğinde ele alınan çok yönlü bir olgu, etrafında çok katmanlı bir tartışma dizisi meydana getirmiştir. Bu yönüyle, itham edenler de müdafaa yapanlar da söz konusu sosyal olgunun tarihsel ve sosyolojik gelişimini yadsıyacak yönlerini öne çıkartarak, olduğundan daha farklı bir görünüme sahip Bektâşîlik algısı üretmişlerdir. Bu arada, tartışma adabına yakışmayacak üslup ise tarafların kör dövüşünü sertleştiren bir katalizör haline gelmiştir.

İshak Efendi'nin eleştirilmesi gereken bir yönü de Bektâşîlik ile Melâmîlik gibi diğer bazı ekolleri birbirine karıştırmasıdır. Bilhassa, Bektâşîlik hakkında yaptığı genellemeler bu zümreyi homojen ve yek pare bir kütle şeklinde düşündüğünü gösteriyor. Her ne kadar iki eserinde de Bektâşîlik içerisindeki zümreleşmelerin farkında olduğu anlaşılabilir, bunu açıkça ortaya koymaması ve mutlak genellemelere girmesi büyük bir hatadır. Zira, Bektâşîlik tarikatının tarihsel olarak farklı zaman dilimlerindeki heterojen yapısı ve içerisindeki katmanlaşmalarının çeşitliliğini ortaya koymadan incelemek, büyük bir kavram kargaşasını beraberinde getirecektir. Halbuki, doğru bir tahlil için tarikatın kendi içerisindeki sosyolojik farklılaşma ve tarihsel kronolojideki farklı tezahürleri muhakkak hesaba katılmalıdır (Yıldırım, 2010: 23-58).

İshak Efendi'nin bu anlamda ortaya koyduğu üslup her açıdan eleştiriye açık ve mübalağalıdır. Bununla beraber, Hurûflîğe yönelik getirdiği ilmi eleştirileri ayrı bir bağlamda değerlendirmek gerektiğine inanıyoruz. Zira, bu eleştirilerin bir kısmını kendisinden neredeyse bir asır sonra konuya yönelik yapılan çalışmalarda benzer tarzda müşahede etmek mümkündür<sup>49</sup>. Tekrar etmek gerekirse, Hurûflîk üzerine

mütehassıs olan araştırmacılarımızın *Kâşifü'l-Esrâr*'daki ve *İzâhü'l-Esrâr*'daki eleştirileri ilmi yöntemlerle ele alıp incelemeleri artık bir zarurettir. Hoca İşhak'ın bu reddiyesinde Bektâşiliğe yönelik “koca karı dedikodusu” türünden öne sürdüğü iddialar nasıl ki büyük bir yanlışsa, bu dedikodulara takılarak Hurûflilik eleştirilerini hiç hesaba katmayıp eseri bu yönden tahlil etmemek de ayrı bir yanlış olacaktır.

**EK 1.***Fehima Efendi'nin Kitap Listesi (BOA, BEO 3428/257088, LEF 2)*

Kitâb-ı Ruhiyye	Kıyâfetnâme	Tasavvuftan Çâr Hurûf	Latife-i Saadeddin	Tefsir-i Sure-i ve'l-asr ve Te'vili
Kaside-i Nevruz-i Firûz	İlm-i Te'vilden Muhreç Mesavi	Kaside-i Seyyid Nesimî	Hakikât-ı Arz u Semâ	Taksim-nâme
Câvidân-nâme	Hurûftan Risâle 20 Kit'a	Hurûfâta Dair Evrâk	Risâle-i Nâ'imî (?)	Işk-nâme
Keşf-nâme	Ref'i Câvidânî	Mahşer-nâme	Câvidân-nâme-i sağır Ereklî 3 cilt	Vâsiyet-nâme-i İshak Tahkikât-nâme, Beşâret-nâme, Hidâyet-nâme
Mehdi-nâme	Kürsi-i Aliyyü'l- Ala	Nesimî Divânı, 2 kit'a	Tercüme-i Câvidân maa Te'vilât-ı İbn-i Ferîşte	Divân-ı Ameş
Heykel	Câvidân-nâme-i Kebîr, 4 cilt	Vahdetnâme-i Mukimî	Kıyâfet-nâme	Kaside-i Seyyid Şerif
Işk-nâme	Mahşer-nâme Kürsi-nâme Kıyâmet-nâme-i Fârisî	Arş-nâme	Divân-ı Nesimî Selâmnâme-i İmâm Ali der Seyyid Nesimî	Keşfü'l-Hakika
Güfte-i Nesimî	Kaside	Kaside-i Nev- nâme li sahib-i beyân	Mecmu'â-yı Kelâm	Risâle-i Salat-nâme ve Gayrihâ
Işk-nâme 2 kıta	Hafız Şirâzî	Muhabbet- nâme, 2 cilt	Kitâb-ı Mehdiddin	Beşâret-nâme
Vasiyyet-nâme	Sırr-ı Elif Lam Mim Ra	Hakâyikü'l- Eşya Sâbite	Fi'd-devâvî'l- arâbiyye	Ahîret-nâme
Akâid-i Seyyid Şerif	Arş-nâme-i İlahî, 2 cilt	Firâk-nâme	Mürekkebât	Beyân-ı Vâki'-i Sey- yid Şerif
Kelâm-ı Sahib-i Beyân	Risâle-i Devriyye-i Arşîyye	Kıyâmet- nâme-i Aliyyü'l-Ala	Nâme-i Hamza Bey	Mecmu'â-yı Azliyân
Ma'rifetü'l-ibtidâ	Fi Medh-i Sırr-ı Kâinât	Hâc-nâme-i Câvidî	Kısmet-nâme	Tevhid-nâme
Kitâb-ı Tasavvuf	Tasavvuftan Mecmu'â	Mahrem- nâme	Duâ-yı Marzi-i Muhammed	Kaside-i Seyyid serif Cürçânî
Câvidân-ı Kebi- rin Ahirinden Bir Nüşha	Risâle-i Âdâbü'l-Me'ânî			

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> İstanbul ve Ankara sahafalarının maruf ve yardımsever ismi Yusuf Çağlar Bey vasıtasıyla, geçen yıl sahip olduğumuz bu risale üzerine yaptığımız çalışma sonrasında konunun yeni baştan ele alınmasının münasip olacağını düşündük. Bu vesileyle Yusuf Çağlar Bey'e ve Sahaf Barış Bingöl'e teşekkür ederim. Ayrıca, makalenin yazım aşamasında bazı kaynakların temini hususunda yardımlarını gördüğüm Ensar Karagöz, Ayşenur Bayraktar, Aslı Tuna ve Mustafa Yazıcı'ya da müteşekkir olduğumu belirtmeliyim.
- <sup>2</sup> Elmas Bütün, *İzâhü'l-Esrâr*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara 1988.
- <sup>3</sup> Cahit Telci, "XIX. Yüzyıl Bektâşiliği Hakkında Bir Eser: İzâhü'l-Esrâr", *Tarih İncelemeleri Dergisi* (XVI), İzmir 2001, s. 193-200.
- <sup>4</sup> 19. yüzyılda Bektâşilik tarikatı lehinde ya da aleyhinde yapılan neşriyat hakkındaki akademik bir makalede her ne kadar matbu eserler incelenmiş ise de bu risaleden hiç bahis yoktur. (Çift, 2003: 249-268).
- <sup>5</sup> Hür Mahmut Yücer, *Bektâşî Sırrı* isimli eserin transkripsiyonunu yaptığı çalışmanın girişinde 19. yüzyıl Bektâşilik tartışmalarına yer verdiği kısımda bahsi geçen risaleye temas etmiştir.
- <sup>6</sup> Bu nüshaları şöyle sıralamak mümkün; İzâhü'l-Esrâr, OE, nr. YZ. 354; MC, nr. K174, Atatürk Kitaplığı; Tercüman, nr. 332, Süleymaniye Kütüphanesi; TY nr. 4382, İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi. En sonuncu nüsha 66 varak olup satır sayısı ortalama ondur.
- <sup>7</sup> YÖK tez sisteminde erişime kapalı olan ve yaklaşık 28 yıl önce yapılmış bu tezin elde edilmesinde yardımını gördüğüm Fatih Dinç Bey'e teşekkür ederim. Bu vesileyle, bilimsel çalışmaların erişime açık olmamasına bir mana veremediğimizi, yapılan çalışmaların umunun istifadesine sunulmamasının bilimsel bilginin Poppersyan anlamda nasıl üretileceği sorunsalını da beraberinde getireceğini yalnızca hatırlatmakla iktifa edelim.
- <sup>8</sup> Metin dönemin modasına uyularak dini motifler başlığı altında çok zayıf bir şekilde değerlendirilmiştir.
- <sup>9</sup> Vakanüvis Es'ad Efendi'nin sehven şeyhülislam olarak tanıtıldığı ve eseri olan Üss-i Zafer'in ise Ahmed Midhat'ın Üss-i İnkılâb'ı ile iltibas edildiği görülmektedir (Telci, 2001; 194). Ayrıca, metinde tâib olarak, yani tevbe etmiş anlamında geçen kelime her nedense talip şeklinde okunmuştur (Telci: 196). Telci'nin kullanmış olduğu nüshada talib diye okuduğu kelime çok açık bir şekilde tâib olarak yazılmıştır. Bkz. İzâhü'l-Esrâr, MC, nr. K174, vr. 16b. Basit bir okuma hatası olarak telakki edilse de metinde tövbe eden kişinin artık eskiye talip olmadığı kesindir.
- <sup>10</sup> Biz bu beş nüsha arasında, herhangi bir okuyucunun da Atatürk Kitaplığı'nın web sayfasından kolaylıkla indirilebileceği bir nüshayı, yani; OE, YZ. nr. 354 nolu yazmayı kullanacağız.
- <sup>11</sup> OE, YZ. nr. 354, vr. 4b.

- <sup>12</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Babıâli Evrak Odası [BEO], 3428/257088, lef 3, 3 Kasım 1908 (8 L 1326).
- <sup>13</sup> Aynı belgenin 5 nolu lefindeki derkenardan Ziya Bey'in tam olarak 5 Şubat 1885 (19 R 1302) tarihinde başvuruda bulunduğu anlaşılıyor.
- <sup>14</sup> Tam olarak adı Seyyid Yusuf Ziyaeddin Mümtaz Bey olan bu kişi, 1857'de İstanbul'da doğmuş, Sıbyan Mektebi'nden sonra Valide Rüşdiye Mektebi'nde Arapça, Farsça, Hesap ve Coğrafya okumuştur. Memuriyeti sırasında da Süleymaniye Camii'nde verilen özel derslere katılmıştır. 16 yaşında Divan-ı Hümayûn Kalemî'nde başladığı devlet memuriyetine, 18 Mart 1902 tarihinde 2000 kuruş maaşla Dahiliye Nezâreti Muhasebe Kalem Müdürü olarak devam etmiştir. (BOA, Dahiliye Sicill-i Ahval Defteri [DH.SAİD], 13/221, s. 439).
- <sup>15</sup> Ayrıca, onun Hatice isminde bir kızı ve bir de Mehmed Ali isminde başka bir erkek evladı olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. BOA, Şurâ-yı Devlet (ŞD), 2445/43, lef 3, 21 Temmuz 1881 (28 Ş 1298).
- <sup>16</sup> BOA, Maarif Mektubi (MF.MKT), 1080/8, lef 4, 22 Ekim 1908 (26 N 1326).
- <sup>17</sup> BOA, BEO, 3428/257088, lef 1, 12 Kasım 1908 (17 L 1326).
- <sup>18</sup> Bu isimler ve eserler dair bkz. (Usluer, 2009: 29-103; Gölpınarlı, 1973: 45-150).
- <sup>19</sup> Kitapların listesi için bkz. Ek I.
- <sup>20</sup> Hoca İshak Efendi'nin hayatı için bkz. (Kara, 2000: 531-532).
- <sup>21</sup> Şüphesiz bu eserlerin tamamının Osmanlı iç piyasasına dağılmadığını belirtmek gerekir. Bu iki kitabın yasaklanması hakkındaki karar için bkz. BOA, MF.MKT, 50/139, 16 Ağustos 1877 (4 Ağustos 1293).
- <sup>22</sup> Buna rağmen Barthold'un eserine yaptığı izahat ve düzeltmelerde F. Köprülü, Jacob'un Bektâşiliği bu polemikçi eser vasıtasıyla yanlış anladığı ve anlattığını savunduğu bilinmektedir (Barthold, 1977: 244).
- <sup>23</sup> BOA, MF.MKT. 26/94, 22 Mart 1875 (14 S 1292).
- <sup>24</sup> A. Housani, "Hurufiyya", *Encyclopedia of Islam*, (ed. B. Lewis vd), V. III, Leiden-Brill, 1986, 600-601.
- <sup>25</sup> H. T. Norris, "The Hurufi Legacy of Fadlullah of Astarabad", *The Heritage of Sufism II*, (ed. Leonord Lewishon), Oxford 1999, s. 87-98.
- <sup>26</sup> Bu miftah meselesi hakkında konuya dair yapılmış dolaylı bir göndermede şu şekilde bir izahat vardır. "Câvidân ve diğer Hurufî metinlerinin anlayabilmek için mutlaka onların miftahını bilmek lazımdır. Hurufî, Noktavî, Bektaşî, Kalendarî, ilâh... edebiyatlarını anlamaya yaraması için bu garip miftahı öğrenmek lazımdır" denilmiş ve bazı örnekler sunulmuştur; Zı harfi zahir, Za terkibi zuhur-ı adem, Zam ism-i azam, ayn Ali, ayn he Kâbe, kaf dakika, sin kürsi vs... (Balcioglu, t.y: 252-254).



- <sup>27</sup> İshkânâme, Feriştetoğlu Abdülmecid'in, Fazlullah'a ait olan Câvidânnâme ve Muhabbetnâme adlı eserlerin bazı kısımlarının Türkçeye çevrilmiş hali olup; "ilm-i tevilin" Türkçesidir (Usluer, 2009: 87-88).
- <sup>28</sup> Her halinden medrese formasyonu sahibi olduğunu ihsas eden Hoca İshak'ın zaman zaman mantıksal kurgu ve istidlalleri sağlam bir bağlama oturttuğu görülür. Bazen de mantık oyunları ile birden fazla hedefe gönderme de bulunur. Örneğin, Bektâşîlerin nüfusuna dair afaki bir çıkarımda bulunarak bunların sayısının 100 bin olabileceğini, içerisindeki Hurûfîlerin ise on bin civarında olduğunu kabul ederek, Hurûfî inancına göre kendi akidelerine inanmayanların cehenneme gideceği düşüncesinden hareketle geri kalan 90 bin Bektâşî'nin de cehennemlik olduğunu belirtir. Bitiriş cümlesi ise çok ilginç ve kıskırtıcı; "Cenâb-ı Hakk sekiz cenneti bu on bin baldırı çıplak için mi halk etti?" (İshak Efendi, 1291: 113).
- <sup>29</sup> Üss-i Zafer, II. Mahmud döneminde Sahhaflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Esad Efendi tarafından kaleme alınan ağır bir metin olup ana hedefte Yeniçerilik vardır. Kitabın sonlarına doğru ise Bektâşîlik karşıtı yorum ve iddialar mevcuttur (Esad Efendi, 2005: 166-186).
- <sup>30</sup> Burada kemik ve mafsallara gönderme olabilir, ancak metinde damar şeklinde geçmektedir.
- <sup>31</sup> Metinde "tanâb-ı haymesi" şeklindeki ibârenin ne anlama geldiğini bulamamakla beraber, Hurûfî literatüründe Hz. Musa ile ilgili hayme-i mi'ad kavramı geçmektedir (Usluer, 2009: 344-347). Muhtemelen bu iki kavramın manası aynı olabilir.
- <sup>32</sup> Bu Farsça kıtanın okunmasında yardımını gördüğüm Emine Saraç'a teşekkür ederim.
- <sup>33</sup> Bununla beraber, yukarıda referans gösterilen ve Hurûfîlik hakkında pek çok önyargıyı yıkma iddiası taşıyan önemli bir çalışmada Hurûfîliğin Kitap ve Sünnetin yorumlanmasında getirdiği özgün anlayışı takdir ve içerdiği felsefenin Heidegger gibi filozofların fikirleriyle mukayese edildiğinde bu külliyyatın kıymetinin daha da zahir hale geleceği beyan edilmektedir (Usluer, 2009: 373-374). Gerçekten Hurûfîlerin harfler üzerinden ulaştıkları ontolojik ve epistemolojik çıkarımların Saussure'den Yapısalcı Antropoloji'ye, Wittgenstein'den Foucault çizgisine varıncaya kadar yorumlanması, ilginç karşılaştırma ve neticeleri beraberinde getirebilir. Diğer taraftan, Maktul Sühreverdi'den İbn-i Arabî'ye, Sadreddin Konevî'den Necmüddin Kübra'ya varıncaya kadar geniş bir tasavvuf çizgisinde de bu yaklaşımların mukayese edilmesi gerekir. Ayrıca, dini ilimlerdeki metodoloji, yani usul bilgisini görmezden gelen her yaklaşımın getirdiği açılımları sorgulamak doğal olarak zaruridir. Zira, tasavvuf yolu remiz, rumuz, işaret ve tevilin neredeyse sınırsız olduğu bir şehrahtır. Burada, insanların genel olarak takip ettikleri yol ise objektif hukuk ve kanunların (şeriatın) rehberliğidir. Diğer bir ifadeyle, bu mesele biraz da sabite ve değişken sorunsalıdır. Tıpkı, müteşabihatın muhkemat yerine ikame edildiği bir uzamda, değişkenin sabite yerine konulması gecenin gündüz, gündüzün gece olması manasına gelmeyecek midir? Burada Erol Güngör'e kulak vermek gerekir diye düşünüyoruz; "Esas müracaat kaynağı ve değişmez ölçü olarak kullanılan Kur'anın bâtinî (esoterique) yorumu ise Müslümanların anlaşmazlığını artıran bir temâyül gibi durmaktadır" (Güngör, 1996: 9).

- <sup>34</sup> Bektâşîlik lehinde ya da aleyhindeki bu matbuat yayınlarının incelendiği bir derleme için, Hür Mahmut Yücer'in hazırladığı Bektâşî Sırrı I-II adlı kitabın girişine bkz. (Ahmet Rıfki, 2013: 29-32).
- <sup>35</sup> Yukarıda da temas ettiğimiz gibi, bu örnek ışığında konuşacak olursak mesele bu tür rivayetlerin sahih olup olmadığı meselesi değildir. Kültürel antropoloji ve folklor çalışmalarının kıstaslarını kullanarak, merkez-çevre, kitâbî İslam-halk İslâmı gibi dikotomilerin oluşum süreçlerini diğer semavi ve beşeri dinlerin tecrübelerinden de istifade etmek suretiyle mukayeseli analizlerle izah etmek gereklidir.
- <sup>36</sup> Bu özlü sözün sadece Bektâşîlere mahsus olmadığını belirtmek gerekir. Mevlevî gelenekleri içerisinde de aynı anlayışın hakim olduğunu biliyoruz (Top, 2001: 151). Kanaatimizce bu durum suiistimale açık olsa da tekkeler için çok da aykırı bir içerikte değildir. Sonuçta, tekkeler de bir hayır-hasenat kapısı değil midir?
- <sup>37</sup> Bizim kullanmış olduğumuz OE, YZ. 354 nolu yazma risalede bu kısım eksik ve yanlış yazılmıştır. İstinsah edenin dikkatinden kaçtığı düşünülebilir. Ancak, diğer nüshada da aynı hata tekrarlandığı için, müstensih(ler)in bu konularda cahil olduğu anlaşılıyor. Şöyle ki kullandığımız bu yazmada Olan Şeyh İbrahim Efendi için "iki üç sene mukaddem seyf-i şeriatla maktul olup ..." şeklinde yazılıdır (vr. 24b) . MC, YZ. K174 nolu yazmada da (vr. 22b) aynı hata tekrar edilmiştir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler'deki ve bizdeki nüshalarda bu kısım yoktur. Yalnız, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshada derkenarda bu kısım teferruatıyla eklenmiş "iki yüz sene mukaddem" demek suretiyle eksiklik giderilmiştir (Tercüman, 332: 26a).
- <sup>38</sup> Tevella Hz. Ali ve ailesini sevmek demek iken, teberra ise Yezid ve avanesinden nefret etmek ve uzaklaşmak manasına gelmektedir. Bektâşîlik açısından önemli bir rükündür (Pakalın, 2004: 430, 482). Bazılarınca teberra, üç halifeyi de içine alan bazı sahabeleri de kapsamaktadır.
- <sup>39</sup> Burada zikredilen Emin Baba, acaba Edirnekâpı'daki dergahını Pertevniyal Valide Sultan'ın onardığı Emin Baba mıdır? Emin Baba, Medine'de vefat etmediği için o olmadığı söylenebilir. Ama, diğer bazı rivayetlerde olduğu gibi müellif yanlış bir bilgi aktardıysa ve kastedilen şahıs meşhur Emin Baba ise bu soruların metne daha sonra eklendiği varsayılabilir. Bilindiği kadarıyla Emin Baba 1886'da vefat etmiştir ve kabri Edirnekâpı kabristanındaki tekkesinin haziresinde bulunmaktadır (Soyyer, 2005: 30).
- <sup>40</sup> Yeri gelmişken Hoca İshak Efendi'nin velud Osmanlı muharriri Ahmed Midhat Efendi'yi de yazdığı bir makaleden ötürü ağır bir dille küfürle suçlanmış olduğunu hatırlatmakta fayda var (Ahmet Midhat Efendi, 2002: 170-172).
- <sup>41</sup> Kâşif'in girişinde eserin yazılma gerekçesinin Câvidân adlı kitaba reddiye olduğunu söylemiştik. Bununla beraber, yine de Sultan Abdülaziz'e de bu mesele duyurulmak istenmiş olabilir.
- <sup>42</sup> BOA, MF.MKT, 74/133, 2 Mart 1882 (11 R 1299).
- <sup>43</sup> Nitekim yukarıda da bahsini ettiğimiz M. Ali Hilmi Dedebaba'nın *Kâşifü'l-Esrâr* risalesine karşı kaleme aldığı reddiyenin basılmaması gerektiğini emreden resmi belgede tam da bu hassasiyet şu ifadelerle geçer; "... halbuki anın nüsha-yı matbuası görülen mahzur

hasebiyle intişardan men edildiğinden (bu ifadelerden Kâşif adlı eserin daha sonraki baskı isteklerinin olumsuz karşılandığı anlaşılmaktadır. MV) şimdi reddiyenin neşri tecvîz edilse risale-i memnu'â enzârî ammeye vaz' olunmak icab ederek millet-i İslamiyye beyninde teşviş-i ezhânî ve tefrikayı mücib şeylerin tekrar vuku'u nâmünâsib görüldüğünden ...” (BOA, MF.MKT. 26/94, 22 Mart 1875 (14 S 1292).

- <sup>44</sup> Bu vesileyle şu sorular da sorulabilir; neden yazma eserlerin üzerine müellifin ismi yazılmadı? Bunun, eserin basılması için alınması gereken ve verilmediği tahmin edilen resmi emirle bir ilgisi var mıdır? Bu süreçte dair evrakın bütününe görmeden üstteki sualerin net bir cevabını vermek zordur.
- <sup>45</sup> Risaleyi incelediği iddiasında olan yüksek lisans tezinde bu kısım la alakalı müderris olan bu zevatın hepsi İstanbul ve Anadolu'daki tarikat şeyhleri şeklinde değerlendirilmiştir (Bütün, 1988: 16).
- <sup>46</sup> Ulemanın kendi arasındaki ihtilafları ve çekişmeleri bugün olduğu gibi dün de her zaman ilginç ve sıra dışı olmuştur. Örneğin, Farsça kitapları bile Kızılbaşlık addeden ve sufilere her fırsatta karalayan bir ilmiye mensubunu, bu sıfatla tezyif ve tahkir etmek son derece ironik olsa gerektir.
- <sup>47</sup> Bu şahıs Cevdet Paşa'nın talebelik yıllarında ders aldığı İmam-zâde Esad Efendi olmalıdır. Yukarıdaki diğer müderrislerin isimleri ve verdikleri dersler için bkz. (Tezâkir, IV: 8).
- <sup>48</sup> “İstanbul'da her mahallede salâh ile temayüz etmiş zevâtın suâl olursa ekserisi Hâlidî ve Şabanî'ye müntesip çıkar. Hâsılı Anadolu'yu ihyâ eden tarîk-ı Nakşîyye Afrika'yı ve Arabistan'ı ihyâ eden tarîk-i Şâzelîyye olduğu gözümüzün önündedir. Malum ola ki üstâdımız İmâmzâde evâil-i hâlinde tarikat-ı aliyyeye muteriz idi. Muahharan Mevlânâ Şeyh Hâlid Efendimiz'in hayâli silk u nesebi (?) üzerine te'lif eylediği hâşiyesini mütalaa eyledikde bu zât ehl-i sünnetin ekmellerinden imiş kaddesallahü sırrehu diyerek tâib-i müstağfir olup pek çok muhabbet hâsil oldu. Ve billahi't-tevfik.”
- <sup>49</sup> Hurûfilik doktrin ve edebiyatının en müessir isimlerinden biri olan Mir Şerif'in eserinde beyan ettiği fikirleri kısaca özetledikten sonra, “öldürülen, ayağına ip takılıp yerlerde sürülen Fazl'a uluhiyet isnat etmektedir” tespitinde bulunan Gölpinarlı (1973: 24) burada aynen *Kâşifü'l-Esrâr*'da ve *İzâhü'l-Esrâr*'daki tespitleri bilerek ya da bilmeyerek tekrar etmektedir. Gölpinarlı, çok renkli ve zikzaklarıyla maruf bir önceki asrın en önemli araştırmacılarından biridir. Fakat, Vahdet-i Vücut, Melâmet, Mevlevilik, Bektâşîlik, Şiîlik ve Bâtınîlik gibi geniş alanlarda önemli çalışmalara imza atmıştır. Hurûfilik metinlerini kataloglayan ve bu konuda müstakil bazı makaleler neşreden bir şahsın bu eserleri okumadığı düşünülemez. Dolayısıyla, onun Hurûfilik hakkındaki mülâhazalarının bir çırpıda göz ardı edilmemesi gerektiğine inanıyoruz. Bununla beraber, Hurûfilîğe dair ilk elden metinlerine yönelik, kapsamlı ve çok yönlü bir çalışmaya imza atmış, Gölpinarlı'nın bazı hatalarını tashih etmiş genç kuşağa mensup bir akademisyen olan F. Usluer'in söyledikleri ve öne sürdüğü iddiaları da önemsemek gerekir. Her iki araştırmacının da son tahlilde zaten baştan başa tevîl havuzu olan bir külliyatı değerlendirmelerini hermenötik açıdan ele almaktan başka bir çıkar yol yok gibidir.

## Kaynakça

### Arşiv Belgeleri

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA)  
BABIÂLİ EVRAK ODASI (BEO)  
DAHİLİYE SİCİLL-İ AHVAL DEFTERİ (DH.SAİD)  
MAARİF MEKTUBÎ (MF.MKT)  
ŞURÂ-YI DEVLET (ŞD)

### Yazma Eserler

İzâhü'l-Esrâr, OE.YZ. nr. 354. Atatürk Kitaplığı.  
-----, MC.YZ. nr. K174. Atatürk Kitaplığı.  
-----, TY. nr. 4382. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.  
-----, Tercüman nr. 332. Süleymaniye Kütüphanesi.  
-----, Özel Kütüphanemiz.

### Matbu Eserler

AHMED RIFKI (1325). *Bektâşî Sırrı I-II*. Dersaadet: Bekir Efendi Matbaası.  
ATALAY, Besim (1340). *Bektâşîlik ve Edebiyatı*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire.  
İSHAK EFENDİ (1291). *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiü'l-Eşrâr*.

### Özel Koleksiyon

Ahmed Sâfi. Sefine Sâfi I-III. Cerrahpaşa. Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi. No: 2096.

### Araştırma-İnceleme

AHMED MİDHAT EFENDİ. (2002). *Menfa/Sürgün Hatıraları*. haz: Handan İnci. İstanbul: Arma.  
AHMED RİFAT EFENDİ. (2007). *Gerçek Bektâşîlik*. çev: Salih Çift. İstanbul: İz Yayıncılık.  
AHMED RIFKI. (2013). *Bektâşîlik Sırrı I-II*. çev: Hür Mahmut Yücer. İstanbul: KesitYayıncılık.  
AKSEL, M. (2015). *Türklerde Dinî Resimler*. İstanbul: Kapı.  
AKSU, H. (1998). Hurufîlik *Diyanet İslam Ansiklopedisi (XVIII)*: 408-409.  
ALGAR, H. (1995). Hurufî Influence On Bektashism. *Bektachiyya*. ed. Popovic, A. ve Veinstein, G. İstanbul:İsis.  
BALCIOĞLU, T. H. (t.y). *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*. İstanbul: Kanaat Kitapevi.  
BARTHOLD, W. (1977). *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: DİBY.  
BASHİR, Shahzad. (2012). *Fazlullah Esterabâdî ve Hurufîlik*. çev: Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi.  
BAYAT, Fuzuli. (2004). Hurufîlik Merkezleri ve Anadolu'da Hurufîlik. *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi*. Ankara.  
BİRGE, J. K. (1991). *Bektâşîlik Tarihi*. çev: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayıncılık.

- BÜTÜN, E. (1988). *İzâhü'l-Esrâr*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- CEVDET PAŞA. (1986). *Tezâkir 40-Tetimme*. çev: Cavid Baysun. Ankara: TTK.
- ÇİFT, S. (2003). 1826 Sonrası Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi XII(1)*, 249-268.
- ÇİFT, S. (2013). *Mısır'da Bektâşilik*. İstanbul: Dergâh.
- DEMİRPOLAT, E. (2003). Harputlu İshak Hocanın Hayatı ve Eserleri. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (9)*: 397-411.
- ERİŞEN, İ. M. ve SAMANCIGİL, K. (1966). *Bektaşilik ve Alevilik Tarihi*. Ay Yayınevi.
- ERÖZ, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- GÖLPINARLI, A. (1931). *Melâmîlik ve Melâmiler*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- GÖLPINARLI, A. (1973). *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: TTK.
- GÜNGÖR, E. (1996). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötügen.
- HOUSANİ, A. (1986). Hurufiyya, *Encyclopedia of Islam*, (ed. B. Lewis vd), Leiden Brill (V. III): 600-601.
- KAPFERER, J. (1992). *Dedikodu ve Söylenti*. çev: Işın Gürbüz. İstanbul: İletişim.
- KARA, M. (2000). Hoca İshak, Harputlu. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXII)*. (İstanbul: DİBY): 531-532.
- KIRLI, C. (2009). *Sultan ve Kamuoyu Somanlı Modernleşme Sürecinde 'Havadis Jurnalleri' (1840-1844)*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- MADEN, F. (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: TTK.
- MELİKOFF, İ. (1998). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. çev: Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- NORRİS, H. T. (1999). The Hurufi Legacy of Fadlullah of Astarabad. *The Heritage of Sufism II*, (ed. Leonord Lewishon), Oxford: 87-98.
- OCAK, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Yurt Vakfı.
- JACOB, Georg. (1908). *Beiträge zur Kenntnis des Bektaschis Ordens*, Berlin.
- ŞEYH BABA MEHMED SÜREYYA (1995). *Tarikat-ı Aliyye-i Bektâşîyye*. Çev: Ahmet Gürtaş. Ankara: Diyanet Y.
- PAKALIN, M. Z. (2004). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB.
- SOYYER, Y. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşîlik*. İzmir: Akademi Yayıncılık.
- SUNGUROĞLU, İ. (1955). *Harput Yollarında II*. İstanbul.
- TELCİ, C. (2001). XIX. Yüzyıl Bektaşîliği Hakkında Bir Eser: İzâhü'l-Esrâr. *Tarih İncelemeleri Dergisi XVI*, 193-200.
- TOP, H. Hüseyin. (2001). *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötügen.
- USLUER, F. (2009). *Hurufîlik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı.

- USLUER, F. ve Yıldız, F. (2010). Hurufism Among Albanian Bektashis. *The Journal of International Social Research* (3/15): 268-280.
- VAROL, M. (2013a). *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğın İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*. İstanbul: Dergâh.
- VAROL, M. (2013b). 19. Yüzyıl İstanbulu'nda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri. *Osmanlı Araştırmaları* 42(2), 317-348.
- YILDIRIM, R. (2010). Bektaşî Kime Derler? 'Bektaşî' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (55): 23-58.
- YÜKSEL, M. (2002). *Bektâşilik ve Mehmed Ali Hilmi Dede Baba*. Ankara: Bakış Yayınları.