

Bir Bektâşî Dedebabası Bedri Noyan'a (1912-1997) Göre Zâhir Bâtın İlişkisi

Hatice MUT / Süleyman AKKUŞ***

Öz: Müslümanların bilme kavramına verdikleri önem, kavramın tanımı üzerine yoğunlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bektâşî Dedebabası Bedri Noyan, İslâm'ın anlaşılmasında İslâm tasavvufuna dikkat çekmekle birlikte Bektâşîliğe özel bir vurguda bulunmuştur. Bu olağan tavrı kavramları tanımlarken de kendini göstermektedir. Bâtın ilmi olarak gördüğü tasavvufi bilgiyi zâhir olarak ifade ettiği şeriat bilgisine üstün görmüştür. Noyan, bu özel bilginin tanımı, niteliği, değeri gibi konularda Bektâşilik ve diğer tasavvuf erbabının müşterek savunmalarına yer vermiştir. Avâm ve havâssın belirlenmesinde de Bektâşîliğe ayrı bir önem atfetmiştir. Alevîler de dâhil olmak üzere, vahdet-i vücûd bilgisine erişemeyenleri, Bektâşî olmayanları, kimi zaman saraya mukabil halkı, kimi zaman da medresenin karşısında dergâhları avâm olarak görmüş buna dayalı değerlendirmelerde bulunmuştur. Zaman zaman tartışmalara neden olabilecek kavramlarla ilgili sübjektif açıklamalarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bedri Noyan, Bektâşilik, Zâhir-Bâtın, Tasavvuf

The Relation Between Literal and Esoteric Meaning According to Bektashi Master Father (Dedebaba) Bedri Noyan.

Abstract: The importance given by Muslims to the concept of knowledge requires concentration on the definition of the concept as well. Bektashi Master Father (Dedebaba) Bedri Noyan has made a special emphasis on Sûfism in his understanding of Islam, in particular to the Bektashi understanding. This attitude can be seen in his definition of concepts. He considers the knowledge of Sharia, literal meaning, inferior from the mystical - esoteric - knowledge. Noyan gives common understanding of Bektashi and other Sûfî orders in his definition of specific knowledge, its qualifications and its value. In his definition of ordinary people versus elected people, he also refers to the Bektashi understanding. He considers those who could not reach to the knowledge of the unity of being, the non-Bektashis, sometimes seeing those who are against the palace, and other times the Sufi orders across the madrasas as the commons and evaluates them accordingly.

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

He has given subjective explanations on concepts that can be considered controversial.

Keywords: Bedri Noyan, Bektashism, Literal and Esoteric meaning, Sûfism.

İktibas / Citation: Hatice Mut / Süleyman Akkuş, “Bir Bektâşî Dedebabası Bedri Noyan’a Göre Zâhir Bâtın İlişkisi”, *Usûl*, 25 (2016/1), 133 - 158.

Giriş

İslâm, itikad, ibadet ve muamelâta dair hükümleriyle müntesiplerini bilfiil etkilemiş dinamik bir dindir. Muhatapların istidatları, eski din, düşünce ve kültürlerin etkisiyle anlaşılabilmiş olmasıyla da yorumlana gelmiştir. İlâhî vahyin tek olmasına karşın Müslümanların ortaya koydukları farklı din tasavvurları çok yönlü bir etütle anlaşılabilir derinliğe sahiptir. Tüm bu farklılaşmalar noktasında kavramlara yüklenen anlamlar ve atfedilen değerler ise ihtilafların merkezinde yer almıştır. Ancak kavramlar üzerinden yapılacak bir zihin okuma, dilin insan yapısı olmasıyla zannîliği barındırması kadar tarihî süreçte meydana gelen değişimlerden etkilenmesiyle de zorlaşmaktadır. Örneğin Gazzâlî (ö. 505/1111), *fıkh*, *ilim*, *tevhid*, *tezkir* ve *hikmet* kelimelerinin tarihi süreçte farklılaşmasına yönelik eleştirilerde bulunmuştur. *Fıkh* kelimesi birinci asırda âhiret yolu ve nefsin âfetlerinin inceliklerini bilmek; *fehm* kelimesiyle aynı manada olmasına karşın zamanla anlam kaymasına uğramıştır.¹

İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda öncelikle akla gelen nasların yorumlanmasıdır. Naslar öncelikle akli ve nakli ya da rivayet ve dirayet metotları esas alınarak yorumlanmış, tasavvuf mensuplarınca da bâtinî yorumlar tercih edilerek iş’ârî bir anlayışla tefsir edilmiştir. Tasavvuf erbabı bu anlayışlarıyla İslâm’ın evrensel mesajını daha iyi yorumladıklarını iddia etmişlerdir. Bununla birlikte farklılıkların kabulünde âyet ve hadislerin zahirlerine ve ruhuna aykırı olmamak da temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Tasavvuf literatüründe başta klasik eserler veren Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), el-Hücvîrî (ö. 465/1072), Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıflar olmak üzere hemen hepsi şeriat ölçülerini zorlamayan iş’ârî, bâtinî yorumları kabul etmektedirler. Bu farklılık bir zenginlik olarak görülmüş ve dolayısıyla hoş görüyle karşılanmıştır. Tasavvuf tarihi göz

¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Dâru’l-hayr, Beyrut 1997, I, 45.

önünde bulundurulduğunda, VI. Yüzyıl ve sonrasında oluşan, ana gayesi insanı kötü ahlâktan uzaklaştırmak, güzel niteliklerle donatmak, Allah ve Rasûlünün ahlâkını benimseyerek Hz. Peygambere tam bir ittîbâ ile “insan-ı kâmil” yetiştirme çabası olarak tanımlanabilecek tasavvufî anlayış, kurumsal yapısını, kurucularına nispetle birçok tarikat altında devam ettirmiştir. Bunlardan Kâdiriyye, Rıfâiyye, Çiştîyye, Şâzeliyye, Yeseviyye, Bektâşîlik, Nakşîbendiyye, Mevleviyye, Halvetiyye, Bayramiyye bu kurumsal yapının en yaygın ve tanınmış olanlarıdır. Bu tarikatlar aracılığıyla tasavvuf kültürü İslâm dünyasının her yanına yayılmış Müslümanların dini canlı bir şekilde yaşamalarına katkı sağlamışlardır. Ancak zamanla ana ilkelerden uzaklaşmış; şeriat-tarikat, zahir-bâtın, avâm-havâs dengelerinin gözetilmesinde dinin temel amaçlarından sapmalar baş göstermiştir. Öyle ki Tasavvufun kurumsal bir hale geldiği Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kuşeyri gibi tanınmış şahsiyetlerin yaşadığı tasavvuf döneminde bile İslâm'ın zahirine aykırı düşünceler baş göstermiştir. Örneğin aynı zamanda bir Eş'arî kelâmcısı olan Abdü'l-kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî de meşhur eseri *er-Risâle*'sinde zahir ve bâtın dengesinin kurulmasında hangi ölçülerin esas alınması gerektiğini dile getirmeye çalışmıştır. Kuşeyrî, dönemi, tasavvuf adına duraklama ve rehabetin görüldüğü dönem olarak nitelermekte; İslâm'ın ruhuna uygun tarzda yaşayan ilk dönem mutasavvıfların tasavvuf anlayışının kaybolduğunu dile getirmektedir. Bunun bir göstergesi olarak da zamanın şeyhlerinin İslâm itikadının özüne uymayan bir takım hurafelerle uğraştıklarından şikâyet etmektedir. Ona göre şeriata hürmet duygusu kalplerden silinmekte haram ve helal arasında fark gözetilmeyerek, ibadetlerde gevşeklik gösterilmekte, hafife alınmaktadır.² Kuşeyrî'nin dile getirdiği bu anlayış dönemiyle sınırlı kalmamış her dönemde ehl-i rusûm olarak da ifade edilen zâhir ulemasıyla tasavvuf çevrelerinin bir birlerini suçlamalarına yol açan çekişmelerle varlığını sürdürmüştür.

Bu makalede Bektâşî toplumunda en yüksek mevkie olan Dede babalık makamına ulaşmış son dönemin çok yönlü şahsiyeti; hekim, araştırmacı-yazar, sanatçı, inanç önderi ve toplum adamı Bedri Noyan'ın İslâm'ı yorumlama

² Süleyman Akkuş, *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul: Değişim yayınları, 2009, s. 63-64.

biçimi ve değerlendirmelerinin ifadesi; zâhir-bâtın ilişkisi ele alınacaktır. Konuya başlamadan evvel Bedri Noyan'ın hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Bedri Noyan, Bektâşîliğin³ Babagan kolunun⁴ otuz altıncı dedebabası, “âşık Noyan” mahlasıyla şiirler yazmış çok yönlü bir şahsiyettir. 1960’dan 1997’de

³ Bektâşilik XIII. Yüz yılda Kalenderilik içinde oluşmaya başlayan XV. Yüz yılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Velî an ‘aneleri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan bir tarikattir. Yollarının, tariklerinin pîri olarak Hacı Bektaş-ı Velî’yi kabul edenler, Bektâşî Tarikatı’nın usul ve erkânına uygun bir yaşayışa sahip olmalarına bakarak; Ehl-i Beyt sevgisi, tevellâ ve teberrâ prensibi gibi hususlara bağlı kalmışlardır. Bu nedenle Bektâşîlere Alevî ismi de verilmiştir. Bununla birlikte bu anlamdaki Alevîliğin, Sünnîlerin Ehl-i Beyt’e olan sevgilerini ifade etmenin önüne geçmediği kabul edilmiştir. Bu temel düşünce Türkiye’de mevcut her Bektâşinin Alevî olduğu halde, her Alevinin, Hacı Bektaş’ı “Horosan Ereni” sayıp, hürmet etmesine rağmen, Bektâşî olmamasına bağlanır. Bk. Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik Bektâşîlik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2014, s. 63; Ahmet Yaşar Ocak, “Bektâşîlik”, TDV İslâm Ansiklopedisi, V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 1992, s. 379; Orhan Türkdoğan, Noyan’ı “Son Dede Baba: Bedri Noyan” olarak nitelendirmekte ve “Alevîlerle Bektâşîler arasında sizce önemli bir farklılaşma görüyor musunuz” şeklinde kendisine yöneltilen soruya karşılık Alevîlerle Bektâşîler arasındaki farkı belirtmek için “Bektâşîliğin intisap, Alevîğin ise soydan geldiğini belirtmektedir. Ayrıca Alevîlerde yüzden fazla pir ocağının bulunduğunu, Bektâşîlerde ise sadece Hacı Bektaş Velî ocağının yer aldığına işaret etmektedir. Orhan Türkdoğan, *Alevî Bektâşî Kimliği*, -Sosya-Antropolojik Araştırma, Timaş Yayınları, İstanbul: 2006, s. 365; Ethem Ruhi Fırlı, “Ana Hatlarıyla Alevilik”, (Günümüzde Alevilik ve Bektaşîlik içinde), TDV Yayınları Ankara: 1985, s. 14-15; ‘Alevilik, Bektâşîlikten ayrılamaz. Bektâşîler gibi Alevîler de Hacı Bektaş-ı Velî’den himmet umarlar. Aralarındaki fark, sosyal farktır. Eski göçebeler olan Alevîler, yabancılar olarak kalırken, Bektâşîler kent merkezlerinde toplanarak, müritleri okumuş çevrelerden gelen bir tarikat oluşturmuşlardır.’, Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin (çev), 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları, 2011, s. 29. Bedri Noyan, Bektâşîliğin asla bir tarikat olmadığını dile getirmiş, bazen mezhep bazen ise bir tasavvuf kurumu olarak ifade etmiştir. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*, VII, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006, s. 145,192,298,301.

⁴ “Ruhanî başkan olarak Dede Baba ünvanı ile Hacı Bektaş Velî hazretlerinin postunda oturan ve yaşadığı devirde, Hz.Pir’e vekâlet ediyormuş sayılarak, onun adına

ölümüne kadar Bektâşî toplumu içinde en yüksek mevki olan *Dedebabalık*⁵ makamında bulunmuştur. Halkevi, Türk Kültür Derneği, Rotary Kulüp ve Tabip Odası Başkanlıkları, Aydın Lisesi doktorluğu gibi çalışma ve sosyal hayatının yanı sıra Bektâşîliğe intisabından sonra derece derece ilerleyerek dedebabalığa yükselmiştir. Birçok Tıp Kongresinde tebliğler sunmuş, birçok yerde yazıları yayımlanmıştır. Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, Cem Dergisi, Nefes Dergisi'nde yazmış olan Noyan, *Mehmet Ali Hilmi Baba Divanı'nı* neşretmiştir. Ayrıca *Türkçe İnsan Adları*,⁶ *Demir Baba Vilayetnâmesi*,⁷ *Firdavsî Rûmî Hacı Bektâş-ı Velî Vilayetnamesi*,⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meal*,⁹ *Aşk Risalesi*¹⁰ gibi eserlerinin yanı sıra *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik* isimli 9 ciltlik eseri Ardiç Yayınları tarafından yayımlanmıştır. *Garipnâme*, *Seyit Ali Sultan Velâyetnamesi*, *Hacı Bektaş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyaret Yerleri*, *Ata Armağanı Türk Klasik Musikisi*, *Usuller*, *Makamlar*, *Ali Naci Dede baba*, *Türk Millî Kültüründe ve Kurtuluş Savaşında Bektâşîler*, *Asım Kerimî Baba Şiirleri*, *Haydar Cemil Baba* adlı çalışmaları diğer yayımlanan eserleri arasındadır.¹¹

Noyan, Bektâşîliğin tarihî, sosyal ve kültürel kimliğiyle Türk tarihindeki yerinin anlaşılmasına hizmet etmeye ömrünü adanmış bir şahsiyettir. Gerçek

kendisine bağlı toplumun gönül yönünü idare eden kimseye bağlı olan koludur.”
Bedri Noyan, *a.g.e.*, VII, , s. 297.

⁵ “Dedebabalık; Balım Sultan'ın dervişi Sersem Ali Baba tarafından başlamış, hayat boyu süren, Hacı Bektâş-ı Velî'nin temsilcisi, Halife Babalar tarafından kendi aralarından seçimle başa gelen Bektâşîlikte en üst mertebedir.” Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, I, 1. Baskı, Ankara: Ardiç Yayınları, 2006, s. 317-319.

⁶ Bedri Noyan ile söyleşi için bk; Ayhan Aydın, *Alevîlik-Bektâşîlik Söyleşileri*, 1. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2009, s. 445-460.

⁷ Bedri Noyan, *Demir Baba Vilayetnamesi*, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1976.

⁸ Bedri Noyan, *Hacı Bektaş-ı Velî Vilayetnamesi*, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

⁹ Bedri Noyan, *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâl*, 2. Baskı, Ankara: Ardiç Yayınları, 2007.

¹⁰ Bedri Noyan, *Aşk Risalesi*, Ardiç yayınları, Ankara: 2013.

¹¹ İlyas Üzüm, “Bedri Noyan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 215.

bilgi olarak gördüğü tasavvufi bilgiyle ferdî ve içtimâî bir kurtuluşun olacağına inanmıştır. O'na göre, tasavvuf Allah'ı tanımada, nefis terbiyesi, iyi bir insan ve kul olmada vazgeçilmezdir. İnsanın evreni gerçek anlamda bilmesi, Allah'ı tanınması, öncelikle tasavvûfi bilgiyle mümkündür, gerçeğe de bu yolla ulaşılır. Nitekim O'na göre, otoritelerce tasavvuf, bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.¹² Noyan'a göre, şeriat katı ve değiştirilemez yasalar bütünü olarak ele alınmamalıdır. Böylesine bir algı *ıctihad kapısının* kapandığı anlamını beraberinde getirir ki bu yaklaşım doğru kabul edilemez. Bu anlayışın katı bir kuralları bütünü olarak değerlendirilmesine karşı tasavvuf, şeriatın şekilci kurallarına bir tepki olarak doğmuş, bu kuralları yumuşatıp genişletmiş, dini dış anlamlardan kurtarıp Kur'an'ın gerçek anlamını ortaya çıkartmıştır. Yine O, tasavvufu dinin kapsamını ve içeriğini zenginleştiren, nefsi temizleyip olgunluğa ulaştıran bir inanış ve düşünüş biçimi olarak değerlendirmiştir.¹³ Şeriatçı olarak ifade ettiği zümrenin kendilerine karşı gelinmesini "ıctihad kapısının kapalı olması" düşüncesiyle adeta engellemeye çalıştığını iddia eden Noyan'a göre tasavvuf; tefekküre, düşünüşe tam bir serbestlik, özgürlük vermektedir.¹⁴ O'na göre, yaratılış insanın var oluşuyla tamamlanmıştır, insan yeryüzünde yaşayan Tanrısal bir ruhtur. Evren, insan için yaratılmıştır¹⁵ ve insanın amacı tüm insanlığın mutluluğu ve yükselmesidir.¹⁶ Kısacası Noyan, Allah-insan-evren ilişkisini vahdet-i vücûd ve tecellî nazariyelerince değerlendiren, dinin serbest yorumunu tercih eden biri olarak Bektâşîliği Türk'ün gerçek İslâm'ı olarak değerlendirmiştir.¹⁷

¹² Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, II, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 1999, s. 328.

¹³ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 13.

¹⁴ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 24.

¹⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s.185.

¹⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 118-119.

¹⁷ Ayrıca Alevîlik ve Bektâşîliğin Ahiliğin 13. Yüzyıl zaviye geleneğinden âdâp ve erkân olarak pek çok unsur ve inanç motiflerini aldığı kabul edilmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Saffet Sarıkaya, "Alevîlik ve Bektâşîliğin Ahilikle İlişkisi-Fütüvvetnâmelere Göre", *İslâmiyât VI*, Ankara 2003, sayı: 3, s. 93.

Bu çalışmada Noyan'ın din algısının temel dinamikleri olan bazı kavramlar ele alınacaktır. Bu çerçevede sıklıkla gündeme gelen zâhir ve bâtin kavramları; *zâhir* ilmi ve *bâtın* ilmi, dinin zâhiri ve bâtını yorumları üzerinde durulacaktır. Bunun yansımaları diyebileceğimiz *avâm-havâs* kavramlarıyla olan yönü de ayrıca ele alınacaktır. Nihayetinde bu algının kurumsallaşmış şekli olarak değerlendirilebilecek medrese-tekke ilişkisine Bedri Noyan tarafından nasıl bir anlam yüklendiği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

I. Zâhir ve Bâtın İlmi

İlim, bilmek anlamında Arapça bir kelime olup, sûfilerin yaptığı ayırımla zâhir ve bâtin olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁸ Türkçe'de "ilm'in" karşılığı olarak "bilgi" kullanılmakla birlikte bilginin, ilmi bütün muhtevasıyla tam olarak ifade ettiği söylenemez. Çünkü ilim, çok geniş kapsamlı ve önemli bir kavramdır.¹⁹ Z-h-r kökünden türeyen *zâhir*; açık, vâzih ve âşikâr, b-t-n kökünden türeyen *bâtın* ise; içerde olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek, gizli manalarına gelmektedir.²⁰ Gizli olan bu bilgi ve elde edenin mahiyeti de bir önemli diğer husustur. Büyük tasavvuf bilgini ve müfessir es-Sülemî (ö. 325/412) zâhir ilminin şeriat âlimlerince, bâtinî ilmin ise Allah'ı bilen âlimlerce bilindiğini ve bu ilmin gizli olduğunu belirtmiş, vehbîliği, hususîliği gibi bir takım özellikleriyle bâtinî ilmin önemi üzerinde durmuştur.²¹

Bilindiği üzere tasavvufun meşruiyeti, menşei kadar bilgi anlayışı da tartışılabilir. Mutasavvıflar hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilim sahiplerine *zâhir uleması*, *rûsûm ulemâsı* gibi isimler vererek kendilerini *ehl-i bâtin* olarak

¹⁸ Ferzende İdiz, "Tasavvufta İlm-i Zâhir-İlm-i Bâtın Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum: 2006, s. 233.

¹⁹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998, s. 40.

²⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997, s. 144-145, 776.

²¹ Süleyman Ateş, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser al-Fark Bayna İlmi'-Şari'a Wa'l-Hakika", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, Ankara: 1968, s. 219-224.

isimlendirmişlerdir.²² Öncelikle konuyla ilgili bilinmesi gereken temel ilkeyi hatırlamakta fayda vardır. Âyetlerin bâtinî manaları konusunda ihtilaf olmakla birlikte, zâhire ters düşmeyen yorumlar üzerinde ittifak vardır. Ancak, her zâhirin bir bâtını olduğu; Kur'ân ve hadislerin ancak te'vil ile anlaşılabilceği; şeriat ahkâmını, yalnız zahiri görebilen avâmın yerine getirmesi gerektiği, havâssın ise, bunlar ile kayıtlı olmadığı gibi bâtinî düşünceler, -kime ait olursa olsun- mutasavvıflar ve diğer İslâm ilimleri nezdinde hiç bir zaman kabul görmemiştir.²³

Bir tasavvuf muhibbi olan Noyan da genel olarak bilgiyi zâhir ve bâtin ilmi olarak ikiye ayırmıştır. Zâhir bilgisini; Kur'an yargıları, nazari bilgiler şeklinde ifade etmiş, bâtin bilgisini gerçekler bilgisi olarak değerlendirerek üstün görmüştür. Bu bilgi, iç temizliğiyle edinilir. Noyan, bu bilgiye *tasavvuf* adının verildiğini ifade ederken, bu bilginin kardeşlik ruhu kazandırarak iyiliğe ve olgunluğa götüren²⁴ bir yapıya sahip oluşuyla sosyal yönüne dikkat çekmiştir. *İrfan* da denilen bâtin bilgisinin kaynağı ilhamdır. İlhamî bilgide, sadece akıl değil gönül de devrededir.²⁵ Tasavvufa hâkim olan düşünce, şüphesiz dinin özü ahlâkî olgunluk ve samimiyetle bilgiyi amacına göre değerli görmektir. Bu amaç ise Allah'ın varlığını ispat ve rızasına uygun kullanılması olarak görülmüştür.²⁶

Zâhir bilgisi medreselerde öğrenilen bilgidir. *İrfan* ise tekkelerde, dergâh-larda *hal ehli* tarafından öğretilir. *Zâhir ilmi* eksik bir bilgidir. Bu bilgi, saha-benin Hz. Peygamberden öğrendiği, tâbiûn ve diğerlerinin de silsileyle öğrendiği bilgidir. Bu bilginin öğrenilme aracı sünnet, tefsir ve fıkıh alanında yazılan eserlerdir. Bâtinî bilgi ise Hz. Peygamber'in vasıtasız ulaştığı ilhamdır.²⁷

²² Süleyman Uludağ, "Batın İlmi" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 188.

²³ Ramazan Muslu, "Ali Semerkandî'nin Keşfu'l-Esrar isimli Eserinde Zahir-Batin İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, Sakarya: 2000, s. 168.

²⁴ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 14.

²⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 326.

²⁶ Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, 15. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, s. 126.

²⁷ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 327-328.

Mârifet kavramı bir şeyi tefekkür ve tedebbürle bilmek olarak açıklanmaktadır ki irfandan maksat Allah'ı bilmektir.²⁸ Noyan, insanın varlığı müşahede ederek aslına ulaşmasını bir vücûbiyet olarak görür.

Bedri Noyan, zâhirî bilginin değil bâtinî bilginin asıl ve gerçek olduğuna ve bu bilginin bilinmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Ancak O'na göre okuyan veya okumayan için şart olan, kendini bilmektir.²⁹ Kendini bilmekten murat ise Allah'ı bilmektir. Zâhir ve bâtin konusu geçmişten günümüze sıklıkla dile getirilen bir husustur. Örneğin İbn Rüşd de (ö. 526/1126) konuya açıklama getirmeye çalışanlardandır. O, şeriatın zâhir ve bâtin olarak ayrılmasının sebep ve hikmetleri üzerinde durmuş, zor anlaşılan kapalı manalarının misallerle açıklanmasının zâhiri kısmı oluşturduğunu beyan etmiştir. Bu anlayışa göre, ancak *burhan ehli* olanların anlayabileceği, kapalı durumda olanların anlamlarına dair kısmı bâtin olarak isimlendirmiştir.³⁰ *Bâtın ilmini* bilenleri *burhan ehli* olarak isimlendiren İbn Rüşd'e karşılık tasavvufçular bu vasıftakileri *insan-ı kâmil* olarak görmüşlerdir.

Ancak tasavvuf erbabının ilimleri zâhir-bâtın şeklindeki ayrımı konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Hüreyre'den rivayet edilen “Hz. Peygamber'den iki kap ilim aldım. Bu ikisinden birini yaydım, diğer birini ise eğer yaymış olsaydım kesinlikle benim şu boynum vurulurdu.” hadisinde işaret olunanın bâtin ilmi olduğu yorumları reddedilmiştir. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) Ebû Hüreyre'nin “Kim bir ilmi, bildiği bir gerçeği gizlerse kıyamet gününde ateşten bir gem ile gemlenir” hadisi mucibince ölüm tehlikesine binaen Ümeyye oğulları aleyhinde bildiklerini herkese değil, güvendiği insanlara söylediği, izahını yapmıştır.³¹ İbn Arabî (ö. 628/1240) ise bu ilimlerin inkâr edilmemesi gerektiğini değerlendirirken İbn Abbas'ın “Yedi gökleri ve yeryü-

²⁸ Tahir Galip Seratlı (hızl.), *Vahdet- Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale*,1. Basım, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006, s. 93, 95.

²⁹ Bedri Noyan, *a.g.e. VII*, s. 416.

³⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille Felsefe-Din İlişkileri*, Süleyman Uludağ(hızl), 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 102.

³¹ Ali el Kârî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, tahk, Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza, çev. Harun Ünal, 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013, s. 61-64.

*zünde bulunanları yaratan Allah'tır, emri onların arasına indirir*³² âyeti hakkında “*Bu âyeti yorumlasaydım, beni taşlardınız*” demesini bu ilmin varlığına delil olarak sunar.³³ Yine Gazzâlî, bâtın ilmini reddedenleri ilâhî mârifetleri noksan, çocukluğunda öğrendiği ile donup kalan, âlimler ve veliler makamına yükselmeyen kimseler olarak niteleyerek İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'nin rivayetleri ve benzer delillerle görüşünü desteklemeye çalışır.³⁴ Bu ilmin doğrudan Allah'tan alınıyor olması iddiası İslâm'ın en temel inançları üzerine tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İbn Teymiyye ise sûfilere gizli bilgileri vahye denk tutmakla suçlamıştır.³⁵ Biz bu tartışmalara girmeden Noyan'ın Allah'ı bilmede elzem gördüğü ve değer verdiği bâtın ilmiyle ilgili değerlendirmelerini ele almaya çalışacağız.

Noyan'ın bilgiyi *zâhir* ve *bâtın ilmi* şeklinde kategorilendirmesi onun mistik anlayışının bir gereğidir. O, bu bilgi türünün Kur'ân-ı Kerim'de var olduğunu belirtirken *ledün ilminin* bazı peygamberlere bile nasip olmadığını ifade etmiştir. Kehf Suresinde Hz. Mûsa'nın bu bilgiye sabırsızlık göstererek erişemediğini, Tanrı bilgisine sahip kimsenin Hızır olduğu hakkında bilgilerin mevcut oluşuyla *ilm-i ledünün* değerini dile getirir.³⁶ İlm-i ledün; mârifet, irfan, keşf olarak da ifade edilmektedir.³⁷ Tasavvuf dışında hiçbir İslâmî ilimde mârifet, objektif bir bilgi yolu olarak kabul edilmemiştir. Örneğin ilham ve sezgiyi bilgi vasıtası olarak kabul etmeyen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), dinler ve mezhepler arasındaki ihtilafın varlığından hareketle bu bilginin subjektifliğini vurgulamıştır. Yine Mâtürîdî, kaynağının tekliğine rağmen edinilen bilgilerin farklılığıyla ilhamın objektif bir bilgi kabul edilemeyeceğini ispatla-

³² et- Talak 65/12

³³ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 126.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, I, s. 252.

³⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 189.

³⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 329.

³⁷ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 76, 129.; bk. Seratlı, *Vahdet- Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale* s. 164.

maya çalışır.³⁸ Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Taftazânî de (ö. 712/1312) sağlam duyular, doğru haber ve aklî istidlâli bilgi vasıtaları olarak ele alırken ilhamı zikretmemiştir.³⁹ Bazen keşif bazen melek olmaksızın meydana gelen *ilham*, Ehl-i Sünnet âlimlerince bir şeyin doğruluğunu bilme sebeplerinden görülmemiştir. Ayrıca kabul edenlerce de ilham; tebliğ edilmemesi, Kitap ve Sünnet'e aykırı olmaması şartıyla sınırlandırılmıştır.⁴⁰

Ancak tasavvufta en ulvî ilim olarak görülen keşf ve ilham taze ve yeni bir bilgi oluşu, yaşanmış ve tecrübe edilmiş olması bakımından özel ve değerli görülmüştür.⁴¹ Ayrıca ledün ilminin bir diğer vasfı da kesbî değil Allah vergisi oluşudur.⁴²

Dedebaba'ya göre dış bilgisi, toplumu kurar, insanın insanlık haklarını, özgür düşünmesini, kişisel görüşler (içtihad) yürütebilmesini sağlar. Bu bilgi insanı yalnız kendisi için iyi yaparken, iç bilgisi ise insanı bütün insanlık için hayırlı ve faydalı olmaya hazırlar ve hedefler.⁴³ En faydalı ilmin *bâtın* ilminin oluşu hem dünya hem âhiret menfaati vechiyledir.⁴⁴ Mutasavvıflar, sade bir biliş olan ve bundan ileri geçemeyen bilgiye değil de duyuş, anlayış ve oluş demek olan *irfana* değer vermişler ve böyle kimselere *ârif* demişlerdir.⁴⁵ Bu anlayışa göre aslında bilgi, dışı değil bînatını ve gerçeği bilmektir. Ancak oku-

³⁸ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, hz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara 2005, s. 11. Ayrıca bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 165, 166.

³⁹ Nureddin es-Sabuni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 11. Baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013, s. 49.; Teftâzânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1988, s. 15-21.

⁴⁰ Ömer en-Nesefî, *İslâm Akîdesi*, hzl. Bekir Sırmabıyıkçoğlu, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012, s. 35. İlhamın bilgi değeri için ayrıca bkz. Abdülgaffar Aslan, *Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, sayı: 20, s. 25-45.

⁴¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 113.

⁴² Seratlı, . a.g.e., s. 153

⁴³ Noyan, a.g.e., II, s. 14.

⁴⁴ Seratlı, a.g.e., s. 91.

⁴⁵ Noyan, a.g.e., II, s.129.

yan, okumayan herkese şart olan asıl bilgi *kendini bilmektir*.⁴⁶ Gazzâlî de zâhir ilmini kabuk, bâtın ilmini ise öz olarak değerlendirerek bu ilmin önemini vurgulamıştır.⁴⁷ Yine “Alevî Bektaşî edebiyatının kurucusu olarak kabul edilen mutasavvîf şair”⁴⁸ Kaygusuz Abdal’ın da (ö. 848/1444?) şeriatı yemişin dış kabuğuna benzeterek öze inmenin gerektiğine dikkat çekerek bâtına vurgu yaptığını görmekteyiz.⁴⁹ Tasavvufun karakterinin ahlâkî tezkiye ve gelişim oluşu bilinmekle birlikte buradan kaynaklanan bilginin, rasyonel bilginin aksine subjektif, düzeltilemez ve tamamen mahrem oluşu gibi vasıfları barındırdığı bilinen bir husustur. Buna dayalı sûfinin bu özel bilgisi de tenkide açık bir bilgidir.⁵⁰ Görüldüğü gibi bu bilginin imkânı, karakteri, vasıtasız oluşu iddiası gibi hususlar tartışılmaya müsaittir.

İlim ve irfan kavramları üzerinde yapılan değerlendirmelerin bilme eyleminin anlaşılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Yine Mü’min-Müslüman tanımı yapılırken iman edip amel işlemeyen örneğinde olduğu gibi bilip de idrak etmeyen arasındaki fark yeni bir kavramla açıklanmış gözükmektedir. Daha önce zikrettiğimiz gibi “*bilmek*” çok geniş kapsamlı bir kelime olması itibarıyla tanımı ve anlamı son derece önemli görülmüştür. Noyan, *irfan* ve *ârif* kavramlarını sıklıkla dile getirmiş olmakla ârifi, anlayışlı, sezgili, bilgili, irfan sahibi, bilen kişi olarak tanımlayarak bilen ve anlayan arasındaki farka dikkat çekmektedir.⁵¹ O, ârif olmayı tüm bilgilerden geçmeye bağlamış ve bütün bilgileri kıymetli görmüştür. Ayrıca bilgi nedeniyle mağrur olmamayı, bilgiyi kendisi ve insanlık için hayırlı bir şekilde kullanma gereğini duyar. Yani

⁴⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 333.

⁴⁷ Uludağ, *a.g.e.*, s. 188.

⁴⁸ Nihat Azamat, “Kaygusuz Abdal” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2002: XXV, 74.

⁴⁹ Osman Eğri, *İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevîlik-Bektâşîlik*, İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları, 2014, s. 279.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 115.

⁵¹ Kevser Yeşiltaş, *Ârif İçin Din Yoktur*, 1. Baskı, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2012, s. 12.

bilgi amaç değil araçtır. O, irfânî düşünceye daha fazla değer vererek salt bilginin irfana nazaran kıymetsizliğini belirtir.

İrfan boyutu eksik olan bilgi, insana varlık verir, gururunu artırır. Bilgin, kendisini insanlardan üstün görür. Oysaki irfan, insanın varlığını giderir, insanı yokluğa ulaştırır. Bilgi ile aczini, eksikliğini, yokluğunu bilen kişi *âriflik* aşamasına ulaşabilir. Ârif olmak için okuma-yazma bilmeye de gerek yoktur. Fakat okur-yazar kişinin irfanı, eğer bildiğinden tamamıyla geçebilir ve yokluğa erişirse daha makbuldür.⁵²

Noyan'ın İslâm anlayışı Allah korkusu değil sevgisi üzerine bina edilmiştir. Ârifler, ölmeden önce ölmüş, Allah'ı menfaatsiz, karşılıksız sevmiş, kimseyi inancından dolayı ayıplamamış, kader sırrına erişmiş olan kişilerdir.⁵³ Noyan'a göre, *zâhir* uleması Allah'ı korkulacak bir Zat olarak tavsif etmektedir. O, Tanrı kavramını sevgi üzerinden yorumlamaktadır. Allah'ı, korkulacak değil sevilecek bir kutsal Sevgili, kavuşup birleşilmesi özlenen bir *Asli Ruh* olarak tanımlamaktadır. Evreni meydana getiren tüm güçlerin kaynağı O'dur.⁵⁴ Bektaşilikte Tanrı'nın korkulan değil sevilen ve sayılan bir kudret olarak cennet ve cehennem kaygısından uzak, hem secde hem de naz edilen bir varlık olarak görüldüğünü belirten Noyan, aşk sarhoşluğuyla kınanacak şeyler yapmak ve söylemek karşısında naz ehlinin aldırmadığını da belirtmektedir. Naz makamı yakınlık makamıdır, bu makamdakinin gönlü kendi tasarrufunda değildir. Nitekim Noyan'ın dizelerinde konunun bu haliyle canlılığını koruduğunu görmek mümkündür:

...

Bütün dinler, milletler sinesinde toplanmış

Her dilden yalvarana tek dilden verir cevap

Secde yok bu mezhepte, namaz, niyaz, dua yok

⁵² Noyan, *a.g.e.*, II, s. 130.

⁵³ Yeşiltaş, *a.g.e.*, s. 18, 231.

⁵⁴ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 132.

Yâr'in ayak altında olmuşlar hepsi turâb.....55

Verdiğimiz örnekte de görüldüğü gibi *naz ehlinin* dilinden dökülenlerin *şathiye* olarak tanımlanmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.⁵⁶

Allah aşkından kendinden geçerek söylenen “*şathiyyat*”⁵⁷ türünden taşkıncı söylenen sözlerin dindeki yerine ve bu sevginin keyfiyetinin mükellefiyet boyutuyla da değerlendirilmelidir. Örneğin Muhammed b. Hamza’ya göre, levh-i mahfuz üzerinde Allah’ın ilminden akan ilim, velî kullar tarafından yazı yazar gibi okunmaktadır. Nitekim cezbeyle söylenenler şeriata aykırı olsa dahi haktır. Zira o demde evliya masumdur.⁵⁸ Daha sonra belirteceğimiz gibi Noyan’a göre belli mesafe kat etmiş olarak gördüğü kişiler için içki yasağı kalkmıştır. Yeri gelmişken *ibâha* bağlamında *bâtınîlik* ile ilgili Noyan’ın ifadelerini burada zikretmek yerinde olacaktır. O, Şia’nın *bâtınîlik* ile ilgisinin olmadığını, Şia’nın kutsal imamlarının *bâtınîleri* lanetlediğini belirtmiştir. Bir mezhebe *bâtınî* damgası vurmak; Peygamber ve imamlara çok aşırı derecede bağlılık ve iman, dolayısıyla o mezhebi ortaya koyanı yalvaç veya Tanrı saymak, Allah’ın o kişiye hulûl etmesi ve *ibâhaya* varan bir anlayışı benimsemeye bağlıdır. Bektaşîliği tanımlarken de hafif *bâtınî* inançlara yer veren bir yol olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Bir Bektaşî olarak Noyan’ın bu ifadelerini Alevî-Bektaşî inançlarının temel renklerini büyük ölçüde İslâm’dan aldıkları ve başlangıç itibarıyla İslâm dışında olmamakla izah edilebilir.⁶⁰ Ancak Noyan,

⁵⁵ Noyan, *Aşk Risalesi*, s. 306-308.

⁵⁶ Naz ehli ve söylemlerinin *şathiye* oluşu ile ilgili bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye’de Alevîlik-Bektâşîlik*, İzmir 2006, s. 228-232.

⁵⁷ Noyan, Türk Dil Kurumundan alıntıyla *şath* kelimesinin “Edebiyatta ciddi bir fikri şaka ve alay perdesi altında anlatma” olarak vermiş ve yine Nihat Özön’ün ifadesiyle “şeriata aykırı düşen ve Vahdet-i Vücûd’da aşırı görüşü bildiren sözler” oluşunu verdikten sonra *şathiyelerde* Şamanizm’in büyük etkisi olduğunu, Arapça’daki *şathiyelerin* şeriata aykırı olmasına karşın Bektâşîliktekilerin anlamları sislenmiş, vecd ve istiğrak ile söylenmiş rastgele sözler oluşunu belirtmiştir.” Noyan, *a.g.e.*, III, s. 138, 139.

⁵⁸ Seratlı, *a.g.e.*, s. 265, 266.

⁵⁹ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 233.

⁶⁰ Temel Yeşilyurt, “Alevî-Bektâşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, c. 6, s. 3, Ankara 2003, s. 29.

avâm ve havâsın esaslarını zikrederken şu ifadeleri kullanmıştır: “Çoğunluğun ilkeleri olarak söylenecek nitelikler ise onların bir zaman için uymaları gereken noktalardır. Derece mertebe alındıkça sonuca varılır.”⁶¹ İbâha, “kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mubah görmek” olarak tanımlanmıştır. Bir kısım sûfî ve aşırı Şii gruplarında var olan kemâle ulaşan bir kulun Allah dostu sayılması, ibadetleri sevgiyle yerine getirmesi, gayri meşru gözüken fiillerinin başka şekilde anlaşılması gerektiği şekline varan bu inancın, dini kurallara bağlı sûfîler tarafından Kalenderî ve Bektaşîler’de de var olduğu iddia edilmiştir.⁶² Yukarıda ifadesini zikrettiğimiz Bedri Noyan’ın “hafif bâtını” tanımının bu bağlamda nasıl değerlendirileceği hususu kavramın “hafif” ifadesiyle kayıtlanmasıyla zorlaşmıştır.

Kemâle ermiş kulun Allah dostu sayıldığı ve hür kalmasıyla da şathiyyât türünden sözlerinin ayıplanmaması konusu şeriat vurgusu yüksek mutasavvıflarca hoş görülmemişken, Kalenderî ve Bektaşîliğin konuya bakışının müspet olduğu bilinen bir husustur.⁶³ Ancak Noyan’ın bu iddiaya karşı çıktığını belirtmiştik. Noyan’ın şathiyelere bakışı ortadayken “naz ehli” olarak Allah sevgisinde kemâle ermiş kişilerin söylemlerinden sorumlu olmadıklarını ifade etmesi kavramların değerlendirilmesi noktasında sübjektif bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden olan Kuşeyrî ise, tasavvuf ıstılahlarına yer verdiği eserinde şeriat ve hakikati tanımlarken şeriatla kayıtlanmamış hiçbir hakikatin, hakikat tarafından teyit edilmeyen hiçbir şeriatın makbul olmadığını altını çizmiştir.⁶⁴

Kuşkusuz Noyan’ın *Aşk Risalesi* adlı eseri O’ndaki ilahî aşkın bir tecellisi olarak, her şeyde Tanrı’yı görme ve korkuyla değil O’nun sevgiyle bağlanacak bir Zat oluşunun kaleme dökülmüş halidir. Dede baba’nın zâhir ve bâtın olarak ele aldığı bilgi anlayışı görüldüğü üzere İslâm’ın Allah-insan ilişkisini betimlemede de farkı ortaya koymaktadır. Zira Noyan, sıradan din ile mistiklik

⁶¹ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 355.

⁶² Hasan Onat, “İbahiyye” mad, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999: XIX, 253.

⁶³ Onat, “İbahiyye”, s. 253, 254.

⁶⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma’ruf Zerik-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Dâru’l-hayr, 1993, s. 82.

arasındaki farkın varlık problemi ve Tanrı kavramı oluşuna dikkat çekmektedir.⁶⁵ Zâhir uleması korku, bâtin ehli ise Allah'a sevgi nazarıyla bakmaktadır. Bu anlamda Allah tasavvurlarında meseleyi sadece bir yönüyle ele almak parçacı bir yaklaşımdır. Oysa Kur'an'da Allah'ın merhameti, mağfireti ve sevgisi "adalet" sıfatıyla şarta bağlanmıştır.⁶⁶ İslâm mezheplerinin teşekkülünde Allah tasavvurları merkezî bir öneme sahip olmakla birlikte parçacı okumanın izleri görülmektedir. Örneğin kudret sıfatı merkezli Allah algısıyla ön planda olan Eş'ârîler, tenzih çabasıyla sıfatları reddeden Mu'tezile gibi düşünce yapıları, içinde buldukları şartlara göre şekillenmeleriyle birlikte Allah tasavvuru noktasında bütüncül bir yapıda olmadıkları söylenebilir. Noyan'ın konuyla ilgili yaklaşımında da bir yönün eksik bırakıldığı gözden kaçmamaktadır. Allah'ı sevgi ve merhamet odaklı olarak tanımlarken Kur'an'da yer alan tehdit ve azap âyetlerini gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, evreni, insanlığın ve ahlâkın, düşüncelerin denendiği, meyvelerin devşirildiği bir alan olarak görmektedir.⁶⁷ Ancak buna rağmen Noyan, denenmede kuralların olması gerekliliğini göz ardı etmiş gözükmektedir. Örneğin, Bektâşîlerin sevgi ve hoşgörüsünden bahsederken "İsterse namaz kılar, bütün şeriat ahkâmına uyardı. Bunları yapmayı da hoş görür, yapmayı da" demekle ahkâmın varlığını ikrar etmekle birlikte riayet etme noktasında rahat bir tutum sergilemektedir.⁶⁸ Noyan'ın Allah'la insan arasında olması gerektiğine dikkat çektiği sevgi merkezli bir bağ, tartışılmaz bir hakikattir. Ancak cennet-cehennem kavramları bir toplumda ahlâkî davranışın çok basit ve genel bir ilkesi olması yönüyle de önemlidir.⁶⁹ Son olarak şathiyeye ilgili olarak Gazzâlî'nin görüşlerini zikretmek yerinde olur. Gazzâlî, *şath* kelimesini açıklarken bununla ilgili olarak Allah'a olan aşkı ifade eden lüzumsuz sözler ve zâhirî amellerden müstağni kılan vuslat kılma iddiasına yer verir. Bu iddia Gazzâlî'ye göre, amelsiz

⁶⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 23.

⁶⁶ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 6. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 73.

⁶⁷ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 63.

⁶⁸ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 316.

⁶⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, 3. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014, s.141.

yüksek makam ve hallere ulaşarak nefsi tezkiye etmektir. Oysa böylesine bir davranış son derece kınanması ve eleştirilmesi gereken bir tutumdur.⁷⁰

II. Avâm- Havâs

Sözlükte “*halk, sıradan insanlar*” anlamına gelen ve âlimler, filozof ve mutasavvıflar hatta idareci gibi zümrelerce kendilerinden olmayanlar için kullanılan bir terimdir. Kuşkusuz bu terim en çok mutasavvıflarca kullanılmaktadır.⁷¹ *Avâm* ve *havâs* tanımının keyfliği, bu iki gruba dâhil insanların kimliği, itikadı ve tasarrufları konusunda her görüş sahibinin kavrama yüklediği anlamda kendini göstermektedir. Örneğin, vahdet-i vücûd nazariyesinin avâm tarafından anlaşılacağı, öğüdün ehil olana verilmesi gerektiği inancı bu felsefe taraftarlarınca daima vurgulanmıştır.⁷² Demek oluyor ki vahdet-i vücûdu anlamayanlar avâm olmaktadır. Aynı ifadeyi Noyan da kullanmıştır. Yine O’na göre *avâm* ve *havâsın* tevhidi farklıdır. Vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiş olan Noyan, avâmın tevhidini; “*Lâ ilahe illallah*”, havâsın tevhidini ise “*Lâ mevcûde illâ hû*” olarak ifade etmektedir.⁷³ Ayrıca Noyan, zâhirler olarak isimlendirdiği Bektaşî olmayanların tevhidinin “*Lâ-ilahe illallah*”, Bektaşîler’in tevhidinin ise “*Bu evrende Tanrı’dan başka bir şey yoktur*” şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Bu tanımlamadan ise Bektaşî olmayanları *avâm* olarak nitelendirdiği sonucuna varabiliriz. Yine Noyan’a göre vahdet-i vücûd, *âvama* değil *havâsa* özgüdür.⁷⁵ Alevîler’de bu inanışın çok az bilindiğini, yaşam koşullarının bu kuramın bilinip uygulanması için uygun olmadığını ifade etmektedir.⁷⁶ Görüldüğü gibi Noyan, avâm sınıfına Alevîler’i de dâhil etmiştir. O, havâsa mahsus olan gerçeklerin avâma açılmayacağını, “*Boncuk*

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’ d-dîn*, I, s. 94.

⁷¹ Süleyman Uludağ, “Avâm” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991: IV, 105. Ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997, s. 123.

⁷² Seratlı, *a.g.e.*, s. 25, 74.

⁷³ Noyan, *a.g.e.*, II, s.186.

⁷⁴ Noyan, *Aşk Risalesi*, s. 70.

⁷⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 186.

⁷⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 173.

çarşısında inci satılmaz” şeklinde vurgulamış, Hallac-ı Mansûr’un hakikat sırrını ifşa etmesi sebebiyle şehit edildiğini de iddia etmiştir.⁷⁷

Gazzâlî ise akıl açısından insanları avâm, hâs ve havâssu’l-havâs olarak üç kategoride değerlendirir. Ona göre şu grup haricindeki insanlar avâm kabul edilir: “Edip, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih, kelamcı, mârifet denizinde yüzmeyi öğrenen, ömürlerini bu yolda harcayan, dünyadan ve dünya zevklerinden yüzünü çeviren, mal-makam ve sair lezzetlere aldırış etmeyen, ilim ve amelde Allah için ihlâslı olan, itaati emredilen her şeyi yapmak ve yasaklanarlardan çekinmek suretiyle şer’i hükümleri yerine getiren ve Allah sevgisi yanında dünyayı, hatta ahireti ve Firdevs-i â’lâyı hakir görenler”⁷⁸ avâmdırlar.

İslâm felsefesinde ise dinin itikad, amel ve diğer sahalarıyla ilgili talimatını taklît yoluyla benimseyen, nasları akıl süzgecinden geçirmeden kabul edenlere *avâm*, bilgi ve inanç konularını aklî delillere dayandıranlara da *havâs* denmiştir.⁷⁹ Buna mukabil İbn Arabî, taklîtçi ve akılcı (ehl-i nazar) mü’minleri avâm olarak nitelendirmiştir.⁸⁰

Meşşâî okulun önemli temsilcilerinden olan İbn Rüşd de farklılıklara vurgu yapanlardandır. Ona göre de insanların anlayış kapasiteleri farklıdır. Bu nedenle muhkem-müteşâbih, zâhir-bâtın gibi farklı anlayışlara hitap edebilecek naslar vârid olmuştur. İbn Rüşd’e göre insanlar üç sınıftır. O’na göre birinci sınıf; halk çoğunluğu olup nasları zâhirlerine göre anlayanlar, ikinci sınıf; cedel ehli, üçüncü sınıf ise te’vil ehliyetine sahip burhan ehlidir. İbn Rüşd te’villerin halkın çoğunluğuna açıklanmasını sakıncalı görmekte anlayış seviyelerine dikkat çekmiştir.⁸¹ Her şeyin ehline anlatılması inancı Noyan’ın da altını çizdiği bir husustur. Tasavvufta ise farz ve sünnet ibadetlerle yetinen

⁷⁷ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 326.

⁷⁸ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, thk. Riyâz Mustafa el-Abdullah, Dimeşk, 1986, s. 64.

⁷⁹ Uludağ, “Avâm” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, 106.

⁸⁰ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 153

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl el-Keşf an Minhâci’l-edille Felsefe-Din İlişkileri*, hzl. Süleyman Uludağ, s. 114.

genel Müslümanlar *avâm*, farzların yanı sıra nafîle ibadetler ve nefis tezkiyesi ve terbiyesiyle ilgilenenler *havâs* olarak nitelenmiştir.⁸²

Noyan'a göre, tasavvuf ehli, insanları üç bölüme ayırmıştır:

a- Allah'ın mutlak varlığını bilmeyen, Kur'an ve şeriatın dış yüzünü görüp, içine nüfuz edemeyenler *avâm* adını almışlardır.

b- Hakikat yoluna düşmüş, nefisleriyle savaşıyor ve kendilerini bilmeye çalışan ve bilenlere ise *havâs* yani seçilmişler denilmiştir.

c- Gerçeğe ermiş, Allah'ı bulmuş ve gerçek olmuştulara ise *hass-ül-hâs* yani *ermişlerin ermişi* adı verilmiştir.⁸³

Avâm ve havâsın itikadı noktasındaki farklılıklara gelince; daha önce zikrettiğimiz gibi Noyan, vahdet-i vücûdu avâmın anlamayacağını savunmuştur. İbnü'l-Arabî de avâmın inanç esaslarını zikrettikten sonra seçkinlerin inancının kapalılık içerdiğinin altını çizerek bu farklılığa vurgu yapmıştır. Yine Arabî'ye göre avâm, Hakk'ı bilmede ve tenzihte Kur'an'ın zâhirine uyar.⁸⁴ Ayrıca Arabî zâhirin mülk ve şehâdet âleminde, bâtin ehlinin ise gayb ve melekût âleminde tasarruf sahipleri olduğunu belirterek bu iki grup arasındaki farklılığın bir diğer yönüne dikkat çekmektedir.⁸⁵ Yine Noyan, şeriatın avâma, vahdet-i vücud bilgisinin ise havâssa ait olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ O, avâm ve havâsın uyacağı ilkelerin farklılığını ve bu ilkelerin bir zamanla kayıtlı olarak geçerliliğine vurgu yapmıştır.⁸⁷

III. Medrese-Tekke Çatışması

Dedebaba'nın ikilikler üzerinden bir okuyuşa sahip olduğunu görmekteyiz. Dinin zâhiri ve bâtını vardır. Bu ayırım, zâhiri ve bâtını bilecek insanların

⁸² İbn Arâbî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, s. 26.

⁸³ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 36.

⁸⁴ İbn Arâbî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, s. 134, 153.

⁸⁵ İbn Arâbî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Veliler)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 179, 180.

⁸⁶ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 308.

⁸⁷ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 355.

varlığını ve dolayısıyla Allah'ı ve evreni müşahede edişlerini zorunlu olarak farklı kılar. Bu nedenle bilgi edinme yolları ve dereceleri, hak ve sorumlulukları da farklı olacaktır. Öyle ki Noyan'a göre, şeriat ve tarikat kapısında olanlar için içki kullanmak yanlış olmasına rağmen mârifet makamında olanlar için günah, hakikat kapısını aşanlar için mübah olabilmektedir.⁸⁸

İslâmî hakikâtlerin *zâhiri* ve *bâtını* anlamları olduğu inancı İslâm düşünce-sindeki kırılma noktalarından biridir. Böylece *fukahâ* ve *fukarâ* yani *şeriat* ve *tekke ehli* arasında bir kopukluk meydana gelmiştir.⁸⁹ Bedri Noyan, İslâm'ın görülenden öte bir hakikatine ve bu gerçekliğin zâhirden daha önemli ve elzem oluşuna dikkat çekmektedir. Dinin zâhir ve bätını olunca bu iki farklı ilme vâkif olabilen grupların olması beraberinde cevabını bekleyen başka soruları getirmiştir. Bâtına hâkim ve zâhirî ulemanın göremediklerine vakıf bu zümrenin vasıfları, tasarrufları gibi sorular bätın ilminin varlığıyla beraber tartışılan konulardır.

Bedri Noyan, dinin zâhirden ibaret olduğu, mürşide bağlılığın gereksiz olduğunu savunan medrese ehli ile bätına vurgu yapan tasavvuf ehli arasındaki tartışmalarda⁹⁰ medresenin karşısında olduğunu dillendirmektedir. Fukahâ ise Allah sevgisinin şeriatla disiplin altına alınmadığında tehlikeli olduğunu, bazen ilâhî ile raksı farz namaza üstün görme gibi ibadet sistemini bozma noktasında sûfleri eleştirmektedirler.⁹¹

Bedri Noyan, şer'î hükümlerin dış anlamlar olduğunu vurgulayarak Kur'an âyetlerinin iç anlamlarının Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali ve diğer yakınlarına aktarılmasıyla İslâmî mistik yolların oluştuğuna, dergâhların Türk halkının gönlünde yer tutmasına ve özellikle Bektaşî dergâhlarına dikkat çekmiştir. Bu iki zümrenin de gayrı tabii ve yanlış bir şekilde Sünnî-Şii diye ayrıldığını eleştirerek Peygamber sünnetine uyduğunu iddia ettiği grubun Hz. Hüseyin'i katledenlerin tarafını tuttıklarını iddia etmiş, buna mukabil Kerbelâ

⁸⁸ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 636.

⁸⁹ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s. 297.

⁹⁰ Eğri, *İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevilik-Bektâşilik*, s. 279.

⁹¹ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 465.

şehitlerini anan, Ehl-i Beyt'i seven Sünnîlerin de varlığını belirtmiştir.⁹² Bu konuda meşhur Sünnî âlim Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) Ehl-i Beyt'e muhabbetin Sünnîliğin bir zaruri şartı olarak göstermesi yeter bir örnektir.⁹³ Bu konuda meselenin bütün boyutlarına değinme yerine Noyan'ın Osmanlı'da var olduğunu iddia ettiği *seçkinler* ve *halk* tabakası ile ilgili değerlendirmelerine yer vermek yerinde olacaktır. O'na göre, Osmanlı'nın kozmopolit yapısı sınıf menfaatinin millet menfaatine üstün olmasını beraberinde getirmiştir. Seçkin sınıf, saraydan beslenmiş, Türk halkının ozanları, âşık ve babaları ise kendi el emekleriyle geçimlerini sağlamışlardır.⁹⁴ Noyan, dergâhların önemini, Bektâşî dergâhlarında avâm ve havâsın eşitliğini zikrederken avâmı halk, havâsı ise seçkinler sınıfı olarak göstermiştir.⁹⁵

Noyan'ın bu konuda sıklıkla iktibasta bulunduğu Ziya Gökalp, *avâm* olarak halkı, *havâs* olarak saray kullarının oluşturduğu seçkin sınıfı görmüştür. Bu iki sınıf arasındaki ikilikler edebiyatta, ahlâkta, dilde, sanatta, bilginler arasındaki farklılaşmada kendini göstermiştir.⁹⁶ Gökalp, Osmanlıca ve Türkçe, aruz ölçüsü ve Türk ölçüsü, Osmanlı müziği ve halk müziği, bölünmüş, karamsar Osmanlı şairleri ve iyimser, ümitli Türk, rütbeli cahil resmi bilginler ve bilgili fakat rütbesiz Anadolu bilginleri gibi ikiliklerin varlığını belirtmiştir. Bu iki sınıfın birbirini sevmediğini, halkın Osmanlı'dan korktuğunu ve Kızılbaşlığın meydana gelişinin dahi bu ayrılıklarla açıklanabileceğini belirtmiştir.⁹⁷ Noyan da benzer ifadelerle Selçuklu ve Osmanlı hükümdarlarının Ortodoks mezhep gütmelerine karşın şehirlerden uzakta yaşayan halkın heterodoks⁹⁸ akideler

⁹² Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 285.

⁹³ Fırlalı, *a.g.e.*, s. 193.

⁹⁴ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 285.

⁹⁵ Noyan, *a.g.e.*, V, s.17.

⁹⁶ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 280, 281.

⁹⁷ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2014, s. 29-35.

⁹⁸ "Heterodoxie, Yunanca bir kelime olup, gerçek ve doğru inanç diye kabul edilen Orthodoxie'nin zıttıdır. İslâmiyette Kur'an ve hadis hükümlerine uygun düşen gerçek inanç yani Ortodoks akidenin Sünnilik olduğu kabul edilir. Sünniliğe aykırı düşen inançlar ise İslâm'daki heterodoksluğu temsil ederler." Nergishan Tekin, *Türklük ve Alevîlik- Bektâşîlik*, 1. Baskı, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011, s. 193.

beslediğini ve baştakilere karşı ayaklanmasının sebeplerini bu ayrılıklarda aramak gerektiğine işaret etmektedir.⁹⁹ Merhum Fuad Köprülü (ö. 1966), Anadolu tarihine bakıldığında büyük merkezlerde *Sünniliğin* bir resmiyet kazanmasıyla, göçebe Türkmenlerle¹⁰⁰ merkezin savunduğu Sünnilik arasında bir mücadelenin ortaya çıktığını belirtmiştir.¹⁰¹ Yine Köprülü, Sünniliğin devlet tarafından meşrulaştırılmasına karşın, zâhiren Müslüman olan göçebe Türkmenlerin fakihleri değil kamları¹⁰² dinlediklerinin altını çizmiştir. Bu nedenle Türkmenler göçebe hayatında, oruç, namaz, hac gibi şer’i ahkâm yerine İslâm’ı kendi anladıkları ve an’anelerine uydurdıkları şekliyle kabul etmişlerdir.¹⁰³

Noyan’a göre, medrese ehli zâhir ehlidir, Bektaşî olmayanlardır. Tekke ahali ise bâtın ehlidir. Her iki ahalinin tavırlarına bakıldığında medrese, Müslümanların bile pek azını cennetlik saymış, tekke ise yetmiş iki millete bir gözle bakmıştır. Şeriat bilginleri anlaşılmas, ağdalı bir dil kullanmış, tekke ise açık ve arı bir dille hitap etmiştir. Medreselerde şeriat, tekkelerde ise bilmek, olmak konusu ele alınmıştır. Birincisinde Allah korkusu, ikincisinde Allah sevgisi esas alınmıştır.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere Noyan, medreseyi devletle ve Sünnilikle özdeşleştirmiştir. Ayrıca avâm ve havâs tanımını bu konu bağlamında farklı kullanmıştır. Cahit Tanyol’dan alıntı yapan Noyan, medrese İslâm’ı ile tekke İslâm’ının iki farklı zümreyi temsil ettiğini belirtmiştir. Tanyol; “Devlet hukuk demektir. Medrese Müslümanlığında şeriat yani hukuk temel prensiptir. Medresenin anladığı İslâm bir taraftan devletin teokratik yapısını kurmuştur. Kısacası, nasıl ki bir divan edebiyatı ve bir de halk edebiyatı varsa, bunun gibi

⁹⁹ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 294.

¹⁰⁰ “İslâmiyet’i kabul eden Oğuzlar’a muahharan Türkmen lakabı verilmiştir.” M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 106.

¹⁰¹ M. Fuad Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyet*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012, s. 77.

¹⁰² Altay Türklerinin kam, Kırgızların baksı, Oğuzların ozan dedikleri bu kişiler sihirbazlık, rakkaslık, hekimlik, şairlik gibi birçok özellikleri kendilerinde barındırmasıyla halk üzerinde büyük bir etkiye sahiptiler. Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, s.53. Yine kam için bk; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c.1, 6. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 87.

¹⁰³ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, s. 140, 141.

¹⁰⁴ Noyan, *a.g.e.*, V, s. 24-28.

medresenin dini yanında folkloruyla, dünya ve din görüşüyle zengin bir halk dini vardır.” şeklindeki değerlendirmesiyle Noyan'ın düşüncesine tercüman olmuştur.¹⁰⁵

Sonuç

Yakın dönem Bektâşî ileri gelenlerinden olan Bedri Noyan, zengin kütüphanesi ve bu yola dair birikimiyle Bektâşîliğe katkılarıyla adından söz ettirmiş önemli bir isimdir. O, genel anlamda İslâm tasavvufunu öne çıkarmakla birlikte en doğru yorumun *Bektâşîlik* olduğunu belirtmiştir. O'nun düşüncesi *vahdet-i vücud* ve *tecelli* nazariyesince şekillenen insana atfedilen değer, dinin bâtinî yönü, mürşide intisabın elzem oluşu, İslâm dininin ümmetçi bir yapıdan, yerel unsurları barındıran Türk dini olarak serbest bir şekilde yorumlanması ideali şeklinde özetlenebilir. Noyan, bâtinî bilgiye değer vermekle zâhiri temsil eden medreseye karşı tavrını ortaya koymuştur. Bâtın bilgi anlayışında genel bir tanımlamanın yanında, avâm ve havâs tanımlamasında Bektâşî ve Bektâşî olmayan ayrımı yapmıştır. Vahdet-i vücudu bilmeyenlerin yanında Bektâşî olmayanları da avâm olarak nitelendirmiştir. Medrese karşısında dergâhları esas almakla birlikte özelde Bektâşîliği ele almıştır. Oysaki vahdet-i vücûd inancı Bektâşî olmayan sûfilerde de mevcuttur. Noyan, medrese yani sarayın avâm olan halkla ilişkisini değerlendirirken de bu iki sınıf arasındaki ikiliklerden şikâyet etmiştir. Ancak bâtin ehli taraftarı olarak avâmın anlayamayacağı inançların olabileceğini, örneğin Alevîler'in vahdet-i vücûdu anlayamayacaklarını belirtmiştir.

Onun zâhir ehlinin anlaşılmasız sözler kullanması iddiası ise bir çelişkidir. Zira vahdet-i vücûdu bilenler havâsken ve avâm bu inancı anlayamazken, zâhir ehlinin havâs olduğu durumda da avâmın seçkin sınıfı anlayamaması normal bir durum olsa gerektir. O'nun medreseye olan tavrı, medresenin ortodoks anlayışı temsil etmesi sebebiyledir. Diğer tasavvûfî oluşumlar değil de Bâtın ehli olarak yalnızca Bektâşîlerin görülmesi bu düşüncenin göstergesidir.

¹⁰⁵ Noyan, *a.g.e.*, V, s. 28.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul: Değişim yayınları, 2009.
- Ali el- Karî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, thk. Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza, çev. Harun Ünal, 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013.
- Aslan, Abdülgaffar, “*Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri*”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, sayı: 20.
- Ateş, Süleyman, Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser al-Fark Bayna İlmi’ş-Şari’a Wa’l-Hakika, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, Ankara: 1968.
- Aydın, Ayhan, *Alevilik-Bektâşilik Söyleşileri*, 1. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2009.
- Azamat, Nihat, “*Kaygusuz Abdal*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Eğri, Osman, *İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevilik-Bektâşilik*, İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları, 2014.
- en-Nesefi, Ömer, *İslâm Akidesi*, hzl. Bekir Sırmabıykoğlu, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Eröz, Mehmet, *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul: 2014.
- es-Sâbüni, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 11. Baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Fazlur-Rahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “*Ana Hatlarıyla Alevilik*”, (*Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik* içinde), TDV Yayınları Ankara: 1985.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, I-VI, Dâru’l-hayr, Beyrut 1997.
- Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, thk. Riyâz Mustafa el-Abdullah, Dimeşk, 1986.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2014.
- Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, 6. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, 3. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Veliler)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İdiz, Ferzende, “Tasavvufta İlm-i Zâhir-İlm-i Bâtın Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 25, Erzurum: 2006.
- İbn Rüşd, *Faslu’l- Makâl el-Keşf an Minhâci’l-edille Felsefe-Din İlişkileri*, hzl. Süleyman Uludağ, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

- Köprülü, M. Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Tarih-i Dinisi*, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Zerik-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Dâru'l-hayr, 1993, s. 82.
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Muslu, Ramazan, "Ali Semerkandî'nin Keşfu'l-Esrar isimli Eserinde Zahir-Batın İlişkisi", *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Sakarya 2000.
- Noyan, Bedri, *Aşk Risalesi*, Ankara: Ardıç Yayınları, 2013.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, I*, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, II*, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 1999.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, III*, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2000.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, VII*, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Noyan, Bedri, *Demir Baba Vilayetnamesi*, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Noyan, Bedri, *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, t.y.
- Noyan, *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâl*, 2. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektâşilik", TDV İslâm Ansiklopedisi, V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Onat, Hasan, "İbahiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, XIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, c.1, 6. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Alevilik ve Bektâşiliğin Ahilikle İlişkisi -Fütüvvetnâmelere Göre", *İslâmiyât VI*, sayı 3, Ankara 2003.
- Selvi, Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, 15. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Seratlı, Tahir Galip (hızl), *Vahdet- Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale*, 1. Basım, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Teftâzânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1988.
- Tekin, Nergishan, *Türklük ve Alevilik- Bektaşilik*, 1. Baskı, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Türkdoğan, Orhan, *Alevî Bektâşî Kimliği, -Sosya-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul: 2006.
- Uludağ, Süleyman, "Avâm", TDV İslâm Ansiklopedisi, IV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman, “Batın İlmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1992.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Üzüm, İlyas, “Bedri Noyan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Yeşiltaş, Kevser, *Ârif İçin Din Yoktur*, 1. Baskı, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2012.

Yeşilyurt, Temel, “Alevî-Bektâşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât VI*, sayı: 3. Ankara 2003.