

ALEVİLİKTE HAC VE KÂBE TASAVVURU THE CONCEPTION OF HAJJ AND THE KA'BA IN ALEVISM

BÜLENT AKIN*

Sorumlu Yazar

*Gönül bir Kâbe'dir yap da ol hacı
Davut Suları de nişân eylesin
(Davut Suları)*

Öz

Bu çalışma, hac ve Kâbe kavramlarının zahiri ve bâtni boyutlarını Alevilik bağlamında ele almaktadır. Çalışma kapsamında, Alevilikte ritüelistik bir formdan ziyade içsel bir tekâmül süreci olarak tasavvur edilen hac ve Kâbe kavramları çerçevesinde oluşan semantik alan sembol okuma aracılığıyla yorumlanmıştır. Sembollerin yorumlanması ve anlamlandırılmasında bağlamsal analiz tercih edilmiş, Alevi-Bektaşî metin yaratıcılarının dil ve terminolojisine sadık kalınmış ve geleneğin anlamsal tutarlılığını ve bütünlüğünü örneklemek için metinler arası karşılaştırmalar kullanılmıştır. Alevi-Bektaşî klasik kaynakları arasında yer alan *Buyruklar*, *Makâlât*, *Velâyetnâmeler* ve Hacı Bektaş Velî'ye isnat edilen eserler ve yol ulusu olarak kabul edilen Hak âşıklarının şiirleri üzerinden yürütülen incelemede, hac ve Kâbe kavramlarının “müminin kalbi Beytullah” hadisi ve bu hadisten mülhem ortaya çıkan tasavvufî yaklaşım çerçevesinde, Allah'ın insanın gönlünde tecelli etmesine vesile olan bir tekâmül sürecinin tasavvur edildiği tespit edilmiştir. Yapılan tasavvufî sembolik okumalar, Alevi inanç sisteminde dört kapı öğretisi çerçevesinde zahir ve bâtın ilişkisinin bir bütün olarak ele alındığını, Aleviliğin hac ve Kâbe anlayışında “tevhid” ilkesinin merkezî konumda bulunduğunu göstermiştir. Velâyetnâmelerdeki menkıbevi anlatıların müridin gönlünü Kâbe bilmeye, gönül yapma ve insanı ilahi hakikatin aynası olarak görme gibi sembolik temalar üzerinden bâtni hac ve Kâbe anlayışını somutlaştırdığı, bu durumun Alevi-Bektaşî âşık ve şairlerinin şiirlerinde çok daha belirgin olduğu görülmüştür. Alevi inanç sisteminde hac, fiziksel bir yolculuğun ötesinde, nefsin arınması, gönül Kâbe'sinin imarı ve Hak'ta fena bulma süreci olarak değerlendirilmiş, bunun neticesi olarak da Aleviliğin hac ve Kâbe tasavvuru özelinde bâtni, yani insanın iç âlemine yönelik anlayışının zahiri olanı kuşatan bir tasavvufî öğreti inşa ettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Tasavvufî Sembolizm, Hac, Kâbe, Gönül Kâbesi.

Abstract

This study examines the exoteric (zâhir) and esoteric (bâtin) dimensions of the concepts of hajj (pilgrimage) and the Ka'ba within the context of Alevism. The semantic field formed around these concepts -conceived in Alevism not as ritualistic forms but as processes of inner spiritual maturation- was interpreted through symbolic reading. In interpreting and signifying symbols, a contextual analysis was preferred; the study remained faithful to the language and

Araştırma Makalesi / Künye: AKIN, Bülent. “Alevilikte Hac ve Kâbe Tasavvuru”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 116 (Aralık 2025), s. 1-32.

* Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, E-mail: bulentakinedb@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7668-8644

terminology of Alevi-Bektashi textual creators and used intertextual comparisons to exemplify the semantic coherence of the tradition. Drawing on classical Alevi-Bektashi sources such as the Buyruks, Maqālāt, Velâyetnâmes, works attributed to Hacı Bektaş Veli, and the poems of mystic poets of the path (Hak âşığı), regarded as the spiritual elders (yol ulusu), the analysis determines that the concepts of hâjj and the Ka'ba are envisioned -within the framework of the prophetic maxim “the heart of the believer is the House of God” (qalb al-mu'min bayt Allâh) and the Sufi approach inspired by it- as a process of spiritual perfection through which God manifests in the human heart. The study also finds that this esoteric orientation is even more pronounced in the poetry of Alevi-Bektashi âşiks and mystic poets. The Sufi-symbolic readings indicate that, in the Alevi belief system, the relation between outer and inner is treated as an integrated whole under the doctrine of the Four Gates (dört kapı), and that the theory of tawhîd (Divine Unity) occupies a central place in Alevi understandings of hâjj and the Ka'ba. Hagiographic narratives in the Velâyetnâmes concretize the esoteric understanding through symbolic themes such as perceiving the guide's heart as the Ka'ba, constructing the Ka'ba of the heart, and viewing the human being as a mirror of Divine Truth. Ultimately, hâjj in Alevism is construed not merely as a physical journey but as purification of the nafs, the construction of the heart's Ka'ba, and annihilation in the Divine (fanâ' fi'l-Haqq), thereby formulating an esoteric Sufi teaching in which the inner dimension encompasses and transcends outward form.

Key Words: Alevism, Sufi Symbolism, Hâjj, Ka'ba, Heart as Ka'ba (*Qalb al-Bayt*).

Giriş

Öteden beri çok sayıda din ve inancın temel ibadetleri arasında yer alan “hac” ritüeli ve bu ritüelin merkezine yerleştirilen yegâne mabet anlayışı, Alevi inanç sistemi içerisinde kendine özgü tasavvufi bir yorumla karşımıza çıkar. İslamiyet'te hac ibadetinin ve bu ibadetin gerçekleştirildiği mabet olan Kâbe'nin, Alevi inancı mensupları tarafından inancın bâtni ilkelerini oluşturan tasavvufi ve soyut bir anlayış çerçevesinde tasavvur edildiğine tanık oluruz. Bu noktada Alevilikteki hac ve Kâbe tasavvurunun salt bir bâtni bakış açısından ibaret olmadığının da altını çizmekte yarar vardır. Ancak “zahir ve bâtnin iç içe” olduğunu kabul eden ve temelde bu anlayışa sahip olan Alevilikte, diğer ibadet ve ritüellerde olduğu gibi hac ve Kâbe anlayışında da söz konusu zahir-bâtn ilişkisinin ayrıştırılmadan, bir arada yorumlandığı görülür. Zahir ve bâtn olanın birlikte tasavvur edilmesi ise inancın temel düsturu olan ve gelenek içerisinde “ikiyi bir görme” ifadesiyle kalıplaşan “tevhid” ilkesine dayanır. Bunun ontolojik yansıması ise vahdet-i vücud felsefesi olarak karşımıza çıkar. Hac ve Kâbe anlayışı, Aleviliğin temel kaideleri arasında yer alan dört kapı öğretisi çerçevesinde de zahir ile bâtn kavramlarının ilişkisine benzer bir yaklaşımla yorumlanır. İnanç içerisinde kâinatta var olan her varlık, şeriatla ve hakikatte ayrı ayrı anlamlara sahiptir. Şeriat kapısı, “sureti”; hakikat kapısı ise “manayı” sembolize eder. Aleviliğin gerek sözlü gerekse de yazılı geleneği içerisinde hac ve Kâbe tasavvurunun, tıpkı inanca dair diğer konularda olduğu gibi daha ziyade bâtni yönünün, yani hakikatinin esas kabul edildiğinin ve öne çıkarıldığının altını çizmek gerekir. Bunun temel sebebi ise Aleviliğin geleneksel tasavvufi anlayışı içerisinde zahirin geçici olanı; bâtnin ise kalıcı olanı, yani hakikati sembolize etmesidir. Zahirde görünen her şey, bâtnin yansımasından ibarettir. Dolayısıyla surettekiyle oyalanmak asıl olana erişmenin önünde her zaman bir engel kabul edilir. Asıl olana erişildiğinde ise suret yok olur. Çünkü suret, yansımadan ibarettir. Dolayısıyla sureti gerçek kabul etmek bir yanılgı olarak görüldüğü gibi tevhidin önünde de engel teşkil eder.

Alevilikte yol/erkân kaidelerinin bâtni bir anlayış üzerine inşa edilmesi çok sayıda dinî kavram ve terime bilinenin ötesinde anlamlar yüklenmesine vesile olmuştur. Geleneksel yapının korunduğu Alevi topluluklar arasında inanç kaidelerinin

ve bu kaidelere bağlı gerçekleştirilen ritüellerin gündelik yaşamın hemen her alanını etkisi altına alması, söz konusu tasavvufi yaklaşım çatısı altında oluşan dinin inanç mensubu bireylerin önemli bir çoğunluğu tarafından bilinmesini sağlamıştır. İnanç mensupları arasında *sır* olarak kabul edilen ibadet, ritüel ve yol kaidelerine ait bu dil, her ne kadar günümüzde modern ve kentli yaşamın etkisiyle çok sayıda inanç mensubu tarafından unutulmaya yüz tutmuşsa da sözlü ve yazılı gelenekte mevcut olan manzum ve mensur külliyat içerisinde bütün canlılığıyla varlığını korumaktadır. Birçok dinî kavram gibi hac ve Kâbe kavramları da Aleviliğe özgü tasavvufi *sır dilin* içerisindeki yerini almıştır. Her ne kadar genel geçer tasavvufi görüşün içerisinde değerlendirilse de Alevi inancında hac ve Kâbe kavramlarının bâtını tasavvurlarının gelenek içerisinde zaman zaman her kesimden insanın anlayabileceği derecede somutlaştırıldığı ve metinlerden ritüellere kadar uzanan geniş bir alanda bu minvalde yer bulduğu görülür. Bunun da ötesinde Alevilikte kâinattaki her şeyin merkezine insanı ve insani olgunluğu koyan tasavvufi yaklaşımın “hac” ve “Kâbe” anlayışını da insan üzerine inşa ettiğine tanık olunur.

Bu tespitler doğrultusunda çalışmamızda, öncelikle Alevilik özelinde hac ve Kâbe tasavvuruna ilham kaynağı olan temel tasavvufi doktrinin kökeni ve bu doktrinin başat temsilcilerinin fikirlerini ortaya koyan kısa menkıbevi anlatı örneklerine ve görüşlere yer verilmiştir. Çalışma kapsamında, Alevilikte hac ve Kâbe tasavvurunun tespitine yönelik olarak *Buyruklar*, Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserler (*Kitâbü'l-Fevâ'id*, *Fâtîha Süresi Tefsiri*, *Besmele Şerhi*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye*, *Makâlât, Fâtîha Süresi Tefsiri*) ve *Velâyetnâme* neşirleri ile Alevi geleneğinde eren, velî, pir, dede, mürşit vb. sıfatlarla *yol ulusu*¹ olarak kabul edilen *Hak âşıkları*² içerisinde farklı yüzyıllarda yaşamış, yaygın kabul gören ve eserleri cem ritüellerinde icra edilen 20 (yirmi) âşık ve şairin şiirlerinden oluşan metinler incelemeye dâhil edilmiştir. *Hak âşıklarının* özellikle *yolun* temel kaidelerini konu edinen ve erkânı belirleyici nitelikte olan deyiş, nefes, nutuk, düvaz imam, tevhid, devriye, şathiye gibi manzumeleri esas alınmıştır. Bu metin korpusunun tamamı incelenerek hac ve Kâbe ile ilgili bölümler tespit edilmiş ve metinlerde yer verilen hac ve Kâbe ile ilgili kullanımlar bağlamsal olarak analiz edilmiştir. Bu doğrultuda Aleviliğin temel tasavvufi anlayışını yansıtan dört kapı (şeriat / tarikat / marifet / hakikat) öğretisi çerçevesinde bir tasnif yapılmış ve bu çerçevede sembolik okuma gerçekleştirilmiştir. Sembolik okumalarda tasavvuf literatürü ve Alevi-Bektaşî literatürü karşılaştırmalı olarak incelenmiş, metinler arası sembol tutarlılığı ve semantik yansımalar kontrol edilerek gereken kısımlarda metin parçalarından oluşan örneklerle desteklenmiştir. İncelemeler ve sembolik okumalarda

1 Alevi gelenekte *yol* terimi dinî hayatı tanımlayan bütün kural, kaide ve uygulamaları içerisine alan bir anlam alanına sahiptir. Bu çerçevede çalışmamızda Alevi inancı içerisinde yolu temsil eden, bazılarının adlarını taşıyan ocaklar olan ve inanç mensupları tarafından velî, ermiş, pir, dede, mürşit olarak kabul gören ve Hak âşığı olarak tanımlanan kimseler geleneğe uygun olarak *yol ulusu* olarak tanımlanmıştır. Gelenekte *yol ulusu* olarak kabul edilen birçok şahsiyetin aynı zamanda nitelikli birer âşık, şair ya da yazar olduğuna tanık olunur. Örneğin Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Şah İsmail Hatayî, Pir Sultan Abdal, Seyyid Ali Sultan, Kul Himmet, Teslim Abdal, Otman Baba, Dedemoğlu, Derviş Ali ve daha birçok *yol ulusunun* adına kurulu ocakların olduğuna tanık olunur. Yine *yol ulusu* olarak kabul edilen çok sayıda Hak âşığının manzumeleri cem âyinlerinde kutsal kelâm olarak hizmet nefesi kategorisinde icra edilmekte, adlarına dua ve gülbanklar okunmaktadır. Bu nedenle, çalışmamızda gelenek içerisinde *yol ulusu* olarak kabul görmüş Hak âşıklarının, “Hak kelâmı” ve “âyet” olarak adlandırılan düvaz imam, tevhid, nefes, nutuk, miraciye (miraçlama/miraçnâme), devriye, şathiye gibi manzumeleri esas alınmıştır.

2 “Yedi ulu ozan” şeklindeki sınıflandırmanın Alevi gelenekte karşılığının olmadığı bilinmektedir. Bu nedenle yakın dönem (1990 sonrası) medyatik ve popüler olma kaygısının bir ürünü olan bu adlandırma yerine gelenekte kabul gören ve bilimsel olarak da doğru adlandırma olan “Hak âşığı” kavramının kullanılması tercih edilmiştir.

Aleviliğin metinlere yansıyan geleneksel terminolojisine (*yol dili*) mümkün olduğunca bağlı kalınmıştır. Bu incelemeler neticesinde zahir-bâtın ikilemindeki dengenin Alevilik özelindeki yansımaları bahse konu metin incelemeleri ve karşılaştırmalı sembolik okumalar üzerinden anlamlandırılarak bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulmuştur.³ Bu çerçevede, Alevi yazılı ve sözlü geleneğinin nasıl bir tasavvufi bakış açısına sahip olduğu ve Aleviliğin hac ve Kâbe tasavvuru bağlamında zahir-bâtın ikileminde ve dört kapı öğretisi içerisinde nasıl konumlandığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

1. Alevilikteki Hac ve Kâbe Tasavvurunun Erken Dönem Tasavvufi Temelleri

Tasavvuf ehli, İslamiyet'in temel esaslarından biri olarak kabul edilen hac ibadetine yönelik yaygın bilinen dinî kaide ve kabullerin ötesinde haccın ve Kâbe'nin haiz olduğu bâtını anlam dünyasına dair önemli görüşler ileri sürmüştür. Bu görüşlere sahip sufiler, zaman zaman yaşadıkları dönemin âlimleri ya da iktidarları tarafından anlaşılamamış, “taşkınlık” ya da “dinden çıkmakla” suçlanmışlardır. Bunun temel sebebi ise sufilerin zahirî ilimlerin ötesinde eşyanın/varlığın hakikatini açıklamaya yönelik girişimleridir. Tasavvufun ilk yıllarından itibaren sufilerin bu tutumunun hac ve Kâbe kavramlarına yaklaşımlarında da geçerli olduğu görülür.

İlk dönem sufileri, Beytullah'ı ziyaret etmenin ve hac ibadetlerinin tamamını icra etmedeki kutsiyet ve ruhaniyetin yeterli olmadığına işaret etmişler, bunun ötesinde, ruhî anlamlar aramaya girilerek genellikle “Beytullah'a seferi” remiz kabul ederek “Allah'a seferi”; bedenî seferi de “ruhî bir sefer” olarak kabul etmişlerdir (Afifi, 2004, 115'ten akt. Dindi, 2018, 364). Nitekim tasavvufta hac; “a) beden haccı b) kötü huylardan arınma, güzel huylar edinme, Allah'ın isim ve sıfatlarını temaşa etmeden müteşekkil manevi hac, c) Allah'a vuslat anlamına gelen hakiki hac” şeklinde üç başlık altında yorumlanmıştır (Uludağ, 2006, 9). Bu çerçevede İslam tasavvufunda asıl haccın (seyr ve seyahat) zahir Kâbe'ye seyahat olmadığı; kalp ve ruhta meydana gelen manevi, ahlaki bir seyr ve sefer olduğu kabul edilir (Sayın, 2010, 49-59; Dindi, 2018, 366).

İslam tasavvufu literatüründe bu anlayış çerçevesinde çok sayıda mutasavvıfın hac ibadetine ve Kâbe anlayışına yönelik fikirler beyan ettikleri görülür. Bu görüşler içerisinde tasavvufi manada haccın hakikatine ve hac ibadetinden asıl maksadın ne olduğuna dair bilhassa ilk dönem sufilerinin yaklaşımlarını sembolik yollara başvurarak menkıbevi anlatımlar üzerinden aktarmaları oldukça dikkate değerdir: Rabiâtü'l-Adeviyye'nin Mekke'ye giderken günlerce kaldığı çölde, “İlahi! Gönlüm gamla dolu, nereye gideyim? Ben (topraktan yapılmış) bir kerpiçim, o (Kâbe) ise taştan bir evdir, bana seni gerek!” diye münacatta bulunduğu sözler, bâtın Kâbe anlayışının kapılarını aralar (Attar, 1984, 112-113). Attar'ın önde gelen ilk dönem mutasavvıflarından Bâyezîd-i Bistâmî hakkında naklettikleri hac ve Kâbe anlayışının hakikatini özetler niteliktedir: Bâyezîd-i Bistâmî bir keresinde hacca gitmeye karar verip birkaç konak gittikten sonra geri döner. Kendisine, “sen hac yolundan hiç dönmezdin, ne oldu? diye sorarlar. O da “yolda kılıcını çekmiş vaziyette birisine rastladım. Bana geri dönersen ne âlâ, aksi hâlde başını bedeninden ayırıyorum.” dedi. Sonrasında da “Allah'ı Bistam'da bırakıp Beytu'l-Haram'a gidiyorsun ha!” diye

3 Çalışmada kullanılan bu yöntem, öznel yorumları minimize etmek için hem metin içi (her metnin kendi bağlamı) hem de metinler arası (farklı kaynaklar arası) analiz yapılmasını sağlamıştır. Hermenötik yaklaşım, bilhassa felsefî bakış açısı merkezli metinlerin zahirî anlamının ötesinde bâtını/sembolik katmanlarını çözümlemeyi mümkün kılar (Ricoeur, 1976; Gadamer, 2004).

ekledi. Bir diğer aktarımda, bir kişi Bâyezîd-i Bistâmî'nin yanına gelip nereye gittiğini sorar. Hacca gittiğini söyleyen Bâyezîd-i Bistâmî'ye bu sefer, “neyin var?” diye sorar. O da yirmi dirhem parasının olduğunu söyler. O kişinin, “yirmi dirhemini bana ver, yedi kere çevremi tavaf et, senin hacın budur” demesinin ardından, Bâyezîd-i Bistâmî dediğini yapıp Bistam'a geri döner (Attar, 1984, 203). Yine Bâyezîd-i Bistâmî'nin “bir müddet Ev'in (Beytullâh'ın) etrafını tavaf ettim. Hakk'a varınca Ev'in (Kâbe) etrafında tavaf etmekte olduğunu gördüm” şeklindeki ifadeleri (Attar, 1984, 226) ya da “hacılar kalıpla Ka'be'nin çevresini tavaf edip beka ister, mahabbet ehli kalb ile arş'ın etrafını tavaf edip lika (yüz, cemal) ister!” (Attar, 1984, 230) sözleri ilk dönem sufilerinin bâtını hac anlayışını özetler niteliktedir.⁴

Ebu Hasan Harakânî'nin “Beş kıble vardır: Biri müminlerin kıblesi olan Ka'be, diğeri peygamberlerin ve evvelki ümmetlerin kıblesi olan Beytu'l-Makdis, üçüncüsü meleklerin toplanma mahalli olan semadaki Beytu'l-Ma'mur, dördüncüsü dua kıblesi olan Arş, beşincisi civanmerdlerin kıblesi olan Allah. “Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü orasıdır (Bakara/115).” (Attar, 1984, 730) sözleri Türk tasavvuf geleneği ve Alevilikteki insan yüzün Allah'ın tecelligâhı olarak tasavvur eden anlayışın özeti niteliğindedir. Diğer taraftan Hallâc-ı Mansûr'a nispet edilen bir risâlede, “Hac yapmak isteyen, fakat buna imkân bulamayan bir kimse evinde temiz bir odayı hac için ayırır. Hac mevsimi gelince içine kimsenin girmedığı bu odada Kâbe'de olduğu gibi tavaf yapar. Haccın diğer menâsikini de yerine getirdikten sonra otuz yetimi toplayarak yemek yedirir, onlara elbise giydirir, sonra da her birine 7'şer dirhem para verir. Bunlar hac yerine geçer” şeklindeki ifadeler ve bu minvaldeki görüşlerinin idam hükümleri arasında yer aldığı nakledilir (Uludağ, 1997, 379). Bu görüşlerin birebir sahihliği bilinmese de Hallâc-ı Mansûr'un yaratılmış her şeyi Allah'tan bir parça olarak gören, her varlıkta Hak'tan eser bulan Hakikat-i Muhammedî olarak nitelediği tasavvufi yaklaşımı, onun Kâbe'yi insan merkezli tanımlayan Rabiâtü'l-Adeviyye ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin görüşlerini sürdürdüğünü göstermektedir. İlerleyen zamanlarda ünlü mutasavvıf ve düşünür Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye feyz kaynağı olacak bu anlayış, Horasan Türk tasavvuf anlayışı⁵ üzerinden birçok Türk sufiyi ve onlar aracılığıyla Alevi-Bektaşî geleneğini etkileyerek bu gelenek içerisinde kendisine yer bularak bâtını bir Kâbe anlayışının temellerini oluşturmuştur.

Görüldüğü üzere tasavvufta Kâbe ikiye ayrılmıştır. İlki taş ve topraktan yapılmış ve Mekke'de bulunan zahiri/sûrî Kâbe (Beytullah/Allah'ın evi) iken ikincisi insanın gönlüdür. İnsan gönlü taş ve topraktan yapılmış Kâbe'den daha üstün tutulmuş, dolayısıyla insan kalbini imar ve inşa etmek, gönül almak, gönül yapmak büyük sevap; onu tahrip etmek ve kırmak ise en büyük günah olarak kabul görmüştür (Dindi, 2018, 370). Sufiler gerek yaşamlarında gerekse söylemlerinde Kâbe hakkında zahir ve bâtın iki ayrı profil çizmenin yanı sıra Kâbe'nin hakikatinin bâtını kavrayışla idrak edilebileceğine gönderme yapmışlardır. Nitekim zahir ve bâtının birleşmesi, yani ikiliğin kalkarak tevhidin sağlanması da ancak bâtın çatısı altında mümkün olacaktır.

2. Alevi-Bektaşî Geleneğinde Hac ve Kâbe

Aleviliğin sözlü ve yazılı kaynakları incelendiğinde, hac ve Kâbe anlayışının “insan” merkezli olarak tasavvur edildiğini ilk bakışta tespit etmek zor değildir. Alevilik özelinde hac ve Kâbe başta olmak üzere dinî kavram ve uygulamaların

4 Mutasavvıfların hac ve Kâbe hakkındaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dindi, 2018: 365-369.

5 Horasan tasavvuf düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bk. Baharlu, 2022, 54.

anlam alanını çözümlemeye yönelik çalışmalarda da konuya çoğunlukla zahir ve bâtın biçiminde iki aşamalı bir bakış açısıyla yaklaşıldığı görülür.⁶ Bahse konu zahir ve bâtın ikileminde Alevilikte klasik kaynaklar ile yol ulusu (eren, veli, pir, dede, mürşit) olarak kabul gören Hak âşıklarının eserlerinde ve onlara isnat edilen anlatılarda bu kavramlara yaklaşımlarının nasıl olduğu ve bu ikilem içerisinde kendilerini nasıl konumlandıkları sorularına verilecek yanıtlar, tasavvufi izahların merkezinde yer alan zahir ve bâtın ikileminde Aleviliğin konumunu ortaya koyması bakımından oldukça önem taşımaktadır. Bu çerçevede, Alevilikteki kâmil insanı Kâbe, gönül yapmayı hac olarak kabul eden anlayışın inancın ana sütunu olduğu göz önünde bulundurulduğunda zahir ve bâtın ikilemine yönelik bu soruların hac ve Kâbe tasavvuru örneğinde yanıtlanması inanca dair diğer kavram ve uygulamaları içerisine alan kapsayıcı bir bakış açısı sunacağı şüphesizdir.

2.1. Klasik Kaynaklarda Hac ve Kâbe

Aleviliğe özgü dinî ve tasavvufi kavramlara yönelik araştırmalarda bilim camiasının ilk başvurduğu eserler şüphesiz Alevi-Bektaşî klasikleri olarak değerlendirilen *Buyruklar*, Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserler ve velâyetnâmelerdir. Bilhassa İslam'ın beş şartı olarak farz kılınan hac, namaz, oruç, zekât, kelime-i şahadet veya imanın şartları gibi temel hususlarda teolojik bağlamda yapılan çalışmaların bahse konu klasik kaynakları esas aldıkları görülür.⁷ Bu anlamda klasik kaynaklarda hac ve Kâbe kavramlarının zahir ve bâtın ayrımının yanı sıra nefsin makamları, dört kapı bağlamında yorumlandıklarına tanık olunur.

2.1.1. *Buyruklarda Hac ve Kâbe*

Buyruklarda Nefs-i Levvâme'nin hâlleri arasında namaz, oruç, zekât sayılırken yedinci sırada "hac" olduğu görülür (Aytekin, 1958, 95; Kutlu-Parlak, 2008, 416). Şeyh Safî Buyruğu'nda dört kapının makamları hakkında malumat verilirken şeriat kapısının avam için olduğu vurgulandıktan sonra bu kapının altıncı makamının hac olduğu vurgulanarak "Cenab-ı Allah buyuruyor ki, her kim ki gücü yetip bir kere hacca giderse cehennem ateşinden ona zarar gelmez iki kere giderseniz, cehennem ateşinden tamamen kurtulursunuz." ifadelerine yer verilir (Saygı, 1996, 66-67). Yine Şeyh Safî Buyruğu'nda "Kâbe ikidir; birisi Beytullâhdur ki halâyık anı kendülere farz oldukça tavâf iderler. ... Ya'ni egerçi edâ-yı rûkn-i İslam, ol ka'beyile hâsıl olur." (Kutlu-Parlak, 2008: 321) ifadeleriyle şeriat kapısında Kâbe'nin Beytullah olduğu ve halkın İslam'ın şartını burayı tavaf ederek yerine getirebileceği vurgulanır. Ayrıca *Buyruklarda*, şeriat kapısı çerçevesinde zahiri Hac hakkında çeşitli ayetlere atıfların olduğu görülür.⁸

6 Bu anlamda Emrah Dindi'nin Alevî ve Bektaşî temel klasikleri arasında kabul edilen *Makâlât* ve *Buyruklarda* Hac ibadeti ve Kâbe anlayışını konu edindiği çalışması literatürde bu alana dikkat çeken ilk kapsamlı çalışma özelliğini taşımaktadır. Dindi, çalışmasında Alevilikteki hac ve Kâbe anlayışının *Makâlât* ve *Buyruk* neşirleri örneğinde zahir ve bâtın anlam alanları bakımından ayrıntılı olarak incelemiştir (Dindi, 2018, 363-388). Bu bakımdan çalışmamızda *Makâlât* ve *Buyruklar* özelinde Dindi'nin tespitlerinden yeri geldikçe istifade edilmekle birlikte gerek bahse konu kaynaklarda gerekse çalışma kapsamına alınan diğer kaynaklarda metodik olarak zahir-bâtın, suret-sîret ve şeriat-hakikat ikilemlerinde Aleviliğin nasıl konumlandırıldığının tespit edilmesi hedeflenmiş, ayrıca Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri ve Hak âşıklarının şiirleri çalışma kapsamına dahil edilerek Alevilikte hac ve Kâbe tasavvurunun bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması sağlanmıştır.

7 Alevî klasik kaynakları olarak kabul edilen *Buyruk*, *Makâlât* ve *Velâyetnâme* neşirleri bağlamında İslam'ın şartları, temel ibadetleri hakkında yapılan başlıca çalışmalar için bk. Ekinci, 2004, 8-40; Üçer, 2005, 161-189; 2010, 457-510; Dindi, 2017, 125-151; 2018, 363-388;

8 Bahse konu ayetler için bk. Dindi, 2018, 374-375.

Bu tespitlerin yanı sıra *Buyruklarda* hac ve Kâbe'nin çoğunlukla bânîni yönleriyle hakikat ve marifet kapıları çerçevesinde tasavvur edildiğine tanık olunur. Bu anlamda *Buyruklarda* asıl Kâbe'nin müminlerin kalbi olduğu, hakikat ve marifet ehli için Hakk'ın gönül Kâbe'sinde mevcut olduğu sıklıkla vurgulanır. Şeyh Safi Buyruğu'nda, ma'rifetullâhî ve Hakk'ı talep edenlerin gönül Kâbe'sine gelmesi gerektiği şu satırlarla vurgulanır:

"Ey kavm-i be hac refte, kocâyîd kocâyîd

*Ma 'şûka hemincâst, biyâyîd biyâyîd."*⁹

"...Ve birisi gönül ka'besidür ki ve beytde geçen hitâb evvel ki Ka'benün tâliblerinedür. Ya'nî eğerçi edâ-yı rûkn-i İslam, ol ka'beyile hâsıl olur. Ammâ ma'rifetullâh gönül ka'besinde hâsıl olur. Pes, şöyle demek oldı. Beyt ki: İy Ma'rifetullâhî taleb idüb, Hakk'ı talep idenler! Gönül ka'besine gelün ve anı bu ka'bede taleb idün ve Hakkı talep itmek kat-ı mesâfet-i sûrî ile olmaz." (Kutlu-Parlak, 2008, 321).

Alevilikte yol, talip üzerine kuruludur. Bu sebepten yola giren taliplerin, sufilerin vasıfları *Buyruklarda* detaylı olarak ele alınır. Talibin, pirin, mürşidin ve rehberin ocağının Mekke'si ve Medine'si olduğu, evlerinin eşiğine niyaz eden sufilerin bin bir kere hacı ve gazi olacağı ifade edilir. İlimlerinin kelâm-ı kâdim, yüzlerinin Mushaf-ı Şerif, yedi hat, yedi Fatiha, nefeslerinin bin bir isim olduğu belirtilir (Aytekin, 1958, 131). Hakikatte sufinin namazı, orucu, zekâtı ve hacı ayrı ayrı tanımlanır:

"Amma sufi oldur ki, dört kapının kırk makamın on yedi erkânın hizmeti onda mevcut buluna. Yani, sufinin tevhidi mürşidine secde edip hak evinde müşahede edip hakka yetmek, yani özünü tanımak olur. İmdi, cahil bu hikmetleri görür küfür bilir. Bir ademin küfrü gitmedikçe imanı tamam olmaz. Ve sufinin orucu mürşidine temenna vermektir. Ve zekâtı mürşidine niyaz vermektir. Ve hacı mürşidine tecella eylemektir. Ve sufinin gazası mürşidine can-ı gönül ile başını ve canını vermektir. Sufinin kıblesi ve kâbesi mürebbinin ve rehberin yüzüne bakmaktır." (Aytekin, 1958, 132).

Buyruklarda pirlerin ve mürşitlerin evlerinin Mekke olarak tanımlandığı ve burayı ziyaret etmenin bin bir kez hacı olmaya eşdeğer olduğu vurgulanır (Aytekin, 1958, 172). Talibin mümin olması için belli işaretlere sahip olması gerektiğinin altı çizilir. Bir talip mümin olmak istediğinde "rızasız can veremeyeceği, rıza ile can vermesi" gerektiği, çünkü mümin olanın "teninin çürümeyeceği" ve Hz. Peygamber'e nispet edilen "kalbü'l-mü'mini Beytullah", yani "müminin kalbi Allah'ın evidir" hadisi gereğince kalbinin Allah'ın evi ve evliyanın nazargâhı olduğu kabul edilir (Saygı, 1996, 37). Şeyh Safi Buyruğu'nda, "mü'minün gönli sarâyıdır ki nazargâhı ilâhîdür ve bağbân, Hakk Ta'âlâ'dur ki ânun hâfızıdır" (Kutlu-Parlak, 2008, 290) ifadelerinde olduğu gibi gönül; nazargâhı ilahidir, Hakk Ta'alanın cennet bahçesidir ve bu bahçenin koruyucusu da yine Allah'tır (Dindi, 2018, 377). Sufi olan bir kimse mutlak surette Allah'a iman etmiş ve O'ndan hiçbir kuşkusu kalmamış kimsedir ki, bu onun "mümin" olduğunu gösterir. Bu bakımdan *Buyruklarda* dikkat çeken hususların başında gönlü ya da yüzü Kâbe olarak tasavvur edilen şahsiyetlerin sıradan bireyler değil, ikrarlı ve yola girmiş kimseler oldukları görülür. Bu bakımdan mümin olan kimselerin kalbi "Beytullah"tır. Ayrıca "pir", "mürşit", "rehber", "mürebbi" gibi yola ikrar vermiş ve yolda belli hizmetler üstlenmiş yol ehli ise imanlarından şüphe edilmeyen kimseler olup tamamı mümin olarak tanımlanır. Bu bakımdan *Buyruklar* bağlamında Alevilikte her bireyin kalbi değil, yola ikrar verip iman etmiş "mümin" olarak tanımlanan "talip", "mürebbi", "rehber", "mürşit", "pir" gibi sufilik yolunun salıklarının kalbi

9 Gönümüz Türkçesiyle; "Ey hacca gidenler! Neredesiniz? Neredesiniz? Sevgili buradadır, gelin, gelin.

Kâbe veya Beytullah olarak tanımlanır. Bu anlayışın Kur’ani dayanağı “Nereye dönerseniz Allah’ın vechi (yüzü/tecellisi) oradadır.” (Bakara 2/115) ayetidir. Alevi yorumunda insan yüzü, Allah’ın vechinin mazharı olduğundan, her yüze bakmak aslında ilahi tecelliye bakmaktır. Bu teolojik ilke, “gönül kırmamak” şeklinde etik bir pratiğe dönüşür.

Buyruklarda ikrar, görgü, musahiplik gibi cem âyinleri sırasında okunan manzum gülbanklar içerisinde de Kâbe’ye ilişkin bâtni bir tasavvurla karşılaşırız. Şeyh Safi Buyruğu’nda yer verilen ikrar hizmeti sırasında okunan rehber tercemanı (dua) bunların en belirginidir:

“Şem-i teffik hidayettir yüzün
Ehl-i Naciye beşarettir yüzün
Sûret-i Hak’tan işarettir yüzün
Hacc ihram ziyarettir yüzün
Allah eyvallah Hü! dost!” (Saygı, 1996, 183).

Gösteriş ve riya ile Kâbe’ye gidip Hac yapmak şekilsel putperestlik olarak görülür. Hakiki Hac ise Kâbe’ye giderek suret-i toprağı (bedeni) ve kisveyi (elbiseyi) temizlemek değil ruhu pâk eylemek (Kutlu-Parlak, 2008, 313) nefsi tezkiye ve terbiye etmektir (Dindi, 2018, 380). Nitekim ikrarı ve imanı olmadığı hâlde kendisini müminmiş gibi gösteren riyakâr ve münafık kimselere yönelik *Buyruklarda* yer verilen, “saad hazaran lanet olsun ey münafık canına. Ben demedim Hak buyurdu bunu senin şanına. Ümmetiyim dersin salavat verirsin Peygamber’e. Ali’ye şekkin var ne amel ahbine peymanına. Elli kerre Hacca varsan tavafın olmaz kabul. Arafat’a çıkarsın da kelp düşer kurbanına...” (Aytekin, 1958, 225) şeklindeki ifadeler kalbini ve aklını kötü düşünce ve huylardan temizlemedikçe, ikiyüzlülüğü bırakmadıkça zahirî Kâbe’ye giderek dahi hacı olunamayacağının altını çizer.¹⁰ Alevi *Buyruklarında* bâtn bakış açısıyla “Kâbe-i hakîkî” olarak tasavvur edilen gönül Kâbe’si, mümin kula isnat edilmesinin yanı sıra Marifetullah’ın tecelli ettiği yerdir. Marifet kapısının anahtarı gönül yapmakta gizlidir. Gönül kırmak ise Kâbe’yi yıkmakla eş değer kabul edilir. Bu bağlamda *Buyruklarda* karşılaştığımız hac ve Kâbe tasavvurunun şeriat ilkelerini onaylayan, ancak doğrudan Kâbe-i hakîkî (gönül Kâbe’si) üzerine yoğunlaşan bir anlayış üzerine kurulduğuna tanık oluruz. Zahir ve bâtn ikileminde, elbette zahirin şeriat ehli için gerekli olduğu vurgusu yapılmakla birlikte, asıl olanın gönülden kini, kibri, düşmanlığı, hileyi, kıskançlığı ve bilcümle kötü huyları gidererek yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi kalbi temizlemek olduğunun altı çizilir. Birey sürekli müminin kalbini tavaf etmeye, onun yüzünü Kâbe bilmeye ve gönlünü yaparak hacı olmaya yönlendirilir. Bu bakımdan *Buyruklar* bağlamında Aleviliğin, zahir ve bâtn ikileminde, bâtn ve hakikat makamına konumlandırıldığı görülür.

2.1.2. Hacı Bektaş Veli’ye İsnat Edilen Eserlerde Hac ve Kâbe

Alevi-Bektaşî klasikleri olarak literatürde yer edinen kaynaklar arasında Hacı Bektaş Veli’ye ait olduğu kesin olarak belirlenememekle birlikte ona isnat edilen eserler önemli bir yer tutar. Bu eserler içerisinde *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*¹¹ olarak

¹⁰ Alevi gelenekte “mümin” kavramının tanımı yapılırken altı çizilen en önemli husus “ikrar” kavramıdır. Mümini münkirden ayıran temel unsur mümin kimsenin ikrarlı olmasıdır. Bu hususun *Buyruklarda* sık sık vurgulandığı görülür. “Müminde ne var? Münkirde ne var? Müminin ikrarı var, münkirin inkârı var.” (Aytekin, 1958, 251).

¹¹ Hacı Bektaş Veli’ye isnat edilen *Kitâbü’l-Fevâ’id*, *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, *Besmele Şerhi*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelîmât-ı Aynîyye* ve *Makâlât* adlı eserlerin tamamına yer verilen *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı* adlı çalışma için bk. Aytaş, 2010.

neşredilen *Kitâbü'l-Fevâ'id*, *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, *Besmele Şerhi*, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* ve *Makâlât* en yaygın bilinen ve kabul görenler olarak karşımıza çıkar. Bu eserlerden *Fâtîha Sûresi Tefsiri* ve *Besmele Şerhi* dışında kalanlarda hac ve Kâbe anlayışına dair tespitler yapmak mümkünken, *Fâtîha Sûresi Tefsiri*'nde çok kısa konu edildiği görülür. *Besmele Şerhi*'nde ise hac ve Kâbe kavramlarına dair Alevilik veya tasavvuf bağlamında değerlendirmeye alınabilecek herhangi bir içeriğin bulunmadığına tanık olunur. Hac ve Kâbe'ye yer veren eserlerde, bu iki kavrama dair zahir ve bâtin açıklamaların yanı sıra dört kapı ve nefsin mertebeleri bağlamında tasavvufi izahlara yer verilir.

2.1.2.1. *Kitâbü'l-Fevâ'id*

Kitâbü'l-Fevâ'id'de şeriat kapısının on makamından ikincisi açıklanırken imkânı olan kişilerin hacca gitmesine dair Âl-i İmrân sûresi 97. ayete¹² istinaden Allah'ın Beytullah'ı hac etmeyi buyurduğu belirtilir ve haccın imkânına dair dört mezhep imamlarından üçünün görüşlerine yer verilir.¹³ Nefs-i emaredeki (kötülükleri emreden nefis) hatalarından dolayı kendini kınayıp ayıplayan nefsin pişmanlıkla kalp evindeki Kâbe'ye yönelip asıl haccını gerçekleştirmesi bir sonraki mertebe olan nefs-i levvamenin işareti olarak kabul edilir. Eserde nefsin mertebeleri bağlamında hac ve Kâbe anlayışının bâtını bağlamda ele alındığı satırlar şöyledir:

“Dabbetü'l-Arz, Beytül-Haram'ın kendinden ibaret olduğu kâlp makamında, kötülüğü emreden nefisten (nefs-i emmare) hatalarından dolayı kendini kınayıp pişman olan nefsin (nefs-i levvame) baş göstermesidir. Çünkü kâlp gönül kabesidir ki Beytül-Haram (Kâbe) ondan ibarettir.” (Altınok, 2010a, 113).

Kıyamet günü ortaya çıkacağına inanılan Dabbetü'l-Arz, aynı zamanda tasavvufi bağlamda insanın manevi dünyasında içteki hakikatin uyanışını sembolize eder. Bir anlamda vicdanın uyanışı olarak da yorumlayabileceğimiz Dabbetü'l-Arz, nefs-i emmareden nefs-i levvameye geçiş sırasında kâlp makamında ilahi tecellinin ortaya çıkmasıyla gönlün Beytül-Haram'a (Kâbe) dönüşmesine vesile olan ve içsel uyanışı sağlayan ilahi sesi sembolize eder. Diğer bir ifadeye bu uyanış, bir iç/ruhsal kıyamet aracılığıyla kalbin hakikate yönelmesiyle ilahi tecelliye açık duruma gelmesine işaret eder. Bu bağlamda zahiri olanın çok ötesinde tamamen bâtını bir Kâbe anlayışı ile karşılıyoruz. Burada gönlün Kâbe olabilmesi içsel bir uyanış ve dönüşüm ile vicdanın konuşmaya başlaması ve nefsin bir mertebesinden diğerine geçiş söz konusudur. Bu mertebe, aynı zamanda bireyin kendi hatalarını bildiği ve kınadığı, hak ile batılı ayırdığı ve inancı ile ilgili şüphelerinin kalktığı “müminlik yolunu giriş” makamı olarak açıklanabilir.

12 “Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstâğnidir.” (Âl-i İmrân Suresi, 3/97). *Kitâbü'l-Fevâ'id*'de bu ayete dair şu satırlara yer verilir: Ve hacca gitmek. Yüce Allah Kur'an'da 3/97 ayette buyurdu: “Beytullah'ı haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. O kimse ki ona bir yol, bir güç yetirdi.” yani, “Ve her kimin ki yol açısından imkânı vardır, Allah için Kâbe'ye gitmek insanlar üzerine farzdır.” (Altınok, 2010, 33).

13 Hacı Bektaş Velî'ye isnat edilen eserler de dahil olmak üzere Alevi-Bektaşî klasikleri olarak adlandırılan eserler içerisinde *Kitâbü'l-Fevâ'id*'de karşılaştığımız İmam Şafî, İmam Malikî ve İmam-ı Azam'ın görüş ve fikirlerine yer verilmediği görülür. Yine eserde Hazret-i İmam Cafer-i Sadık ve İmam Muhammed Bakır'ın Enes İbn-i Malik ile aralarında geçen bir rivayete yer verilir (Altınok, 2010, 33; 79). Eser bu yönüyle istisnai bir özelliğe sahip olup Hacı Bektaş Velî'den çok sonra kaleme alındığı bilinmektedir. Nitekim Hacı Bektaş Velî'den sonra yaşayan kimselere ait sözlerin bulunması da bunu doğrulamaktadır. Bu anlamda bu eser özelinde üç Sünnî mezhep imamına yer verilmesi Alevi-Bektaşî klasik kaynaklarının geleneksel söylem tarzıyla benzerlik arz etmeyen bir durum olarak göze çarpmaktadır.

Diğer taraftan eserin *Fevâid* adıyla bir başka neşrinde, Hacı Bektaş Veli'nin Hoca Abdullah el-Ensari'den naklen "Hacca gitmek dünyayı gezmektir, fakat bir gönül ele geçir ki iş odur." (Öz, 1996, 79) şeklindeki ifadesi, Bektaşilikte dinî sembollerin zahir ve bâtin düalizmi ile ele alındığını gösterir (Dindi, 2018, 377). Ancak burada yer verilen zahir ve bâtin yaklaşımıyla asıl haccın bir gönle girmek olduğuna vurgu yapılarak zahiri haccın bâtin hac için bir aracı olduğunun altı çizilir. Eserdeki bu ifadeler dikkatli incelendiğinde zahir ve bâtin düalizminin mukayese aracılığıyla hakikat olanı gösterme amaçlı bir anlatım tarzı olarak kullanıldığı görülür.

2.1.2.2. *Fâtîha Sûresi Tefsiri*

Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserler içerisinde hacim bakımından en kısa olanı *Fâtîha Sûresi Tefsiri*'dir. Eserde hac ve Kâbe hakkında doğrudan tasavvufi bir izah ya da açıklama ile karşılaşılmasa da Kâbe ve Beytül-Mâ'mûr'dan yerin ve göğün binası olarak söz edilir: "...Fatiha'ya suretü'l-esâs derler, yani esas-temel yapı-bina demektir. Göklerin binası Beytül-Mâ'mûr'dur. Yerin binası ise Ka'be'dir." (Altınok, 2010b, 197). Burada zahir anlamda karşımıza çıkan Kâbe'den ziyade Beytül-Mâ'mûr'a değinmekte fayda vardır. Beytül-Mâ'mûr, hadislerle göre miraçta Peygamber'e gösterilen mabettir. Burası "yedinci semada melekler için inşa edilmiş, bir gelen bir daha gelmemek üzere her gün 70.000 meleğin ziyaret edip ibadette bulunduğu bir mâbed" olarak tasvir edilir (Küçük, 1992, 95). Göğün yedinci katında ve Kâbe'nin tam hizasında olarak tasvir edilen Beytül-Mâ'mûr'un tasavvufi olarak imar edilmiş, ilahi tecelliye mazhar olma düzeyine gelmiş gönül anlamını da içerdiği görülür. Beytül-Mâ'mûr'a dair tasavvufi izah ve yorumlara *Makâlât* bağlamında geniş yer verileceğinden bu başlık altında eserdeki bağlamına uygun olarak zahiri anlam alanına dair tespitlerle yetinilmiştir.

2.1.2.3. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*

Çeşitli kaynaklarda Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğu belirtilen *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye*, soru-cevap tarzında didaktik olarak kaleme alınmış bir eserdir. Hacı Bektaş Veli tarafından kaleme alınmayan eserin onun ardılları tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir (Aytaş, 2010, 331). Burada dikkat çeken en önemli husus eserin nüshalarının 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarına ait olmaları, yani Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı 13. yüzyıldan en az üç asır sonra kaleme alınmasıdır. Bu da her ne kadar Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilse de geçen süre zarfında eserde değişiklik yapıp yapılmadığı ve eserin ilk (orijinal) hâline uygun olup olmadığı hususunda belirsizliklere yol açmaktadır.

Makâlât-ı Gaybiyye ve *Kelimât-ı Ayniyye*'de hac ve Kâbe anlayışına dair izahların *Kitâbü'l-Fevâ'id* ile benzerlik gösterdiğine tanık olunur. Nefs-i levvâmeden hasıl olan on makam içerisinde hac ve umreden (Aytaş, 2010, 409) söz edilirken namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin sonsuzluğuna vurgu yapılarak bu ibadetlerin bâtını merhaleleri açıklanır. "Salatın sonu, ilahî olgunluk; zekâtın sonu gönlü Hakk'tan gayrisinden temizlemek, samimiyet ile Hakk'ın sevgisine yer vermek; orucun sonu, Hak'ta zenginleşerek yaratılış unsurlarından uzak durmak" ifadeleriyle Hakk'ın tecelligâhı olan kalbi temizlemeye vurgu yapılır. Nihayet "marifette vuslatın sonu, benliğini yok ettikten (fena) sonra kalıcılıkta (beka) hakikat"e ererek sadık bir mümin olunca insan-ı kâmil olmanın da kapılarının açılacağı belirtilir (Aytaş, 2010, 419-421).

Makâlât-ı Gaybiyye ve *Kelimât-ı Ayniyye*'de halkın abidler, zahidler, arifler ve muhipler olmak üzere dört gruba ayrıldığı görülür. Bunlar içerisinde abidlerin

arzularının “beş vakit namaz kılmak, Ramazan ayında oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek, cehennemden korkmak, cennetle sevinmek ve Allah’a ümit bağlamak” olduğu ifade edilir (Aytaş, 2010, 423). Her biri dört kapıdan birisine tekabül eden bu tasnifte abidlerin şeriat kapısındaki grubu karşıladığı görülür. Nitekim tarikat kapısındaki zahidlerle ilgili açıklamalara müteakip üçüncü kapıda yer alan muhiplerin ibadeti olan muhabbetin maksadının izahı yapılırken “dost dosta varınca muhabbet muradı ve meramı hasıl olur. Buyurmuşlardır ki, fetihten sonra hicret olmaz.” (Aytaş, 2010, 433) ifadeleri başta hac olmak üzere şeriat ve tarikat kapısındaki ibadetlerin marifet ve hakikate vasil olmak için yapıldığını ve bu kapılarda ibadet kavramının farklı karşılıklar bulunduğunu açıkça ortaya koyar. “Dost dosta varınca” ifadesi, müridin Hak’ta fani olarak ilahi birlik bilincine erişmesini; yani arayışın (hicretin) sona erip vuslatın gerçekleşmesini ifade eder. “Muhabbet muradı ve meramı hasıl olur” ibaresi, tasavvufta aşkın nihai gayesinin, sevenle sevilenin birliğinde gerçekleştiğine işaret eder. Buradaki “fetihten” ise zahiri bir zafer değil, nefsin kapılarının açılarak kalpte hakikatin tecelli etmesi anlamında batını bir fetihtir. Bu nedenle “fetihten sonra hicret olmaz” hadisine yapılan gönderme, salikin hakikate eriştikten sonra artık dışsal bir arayışa veya şekli bir yolculuğa ihtiyaç duymayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla söz konusu ifade, Alevi-Bektaşî düşüncesinde Hak’ta vuslatın tamamlanması ve kişinin Hak’ı kendisinde keşfetmesiyle birlikte zahiri arayışın sona erdiğini anlatan tasavvufi bir derinlikten söz eder.

2.1.2.4. Makâlât

Makâlât’da, hac ve Kâbe kavramlarına yönelik açıklama ve yorumların dört kapı bağlamında yapıldığı görülür. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*’de halkı abidler, zahidler, arifler ve muhipler olmak üzere dört gruba ayıran bakış açısı *Makâlât*’da da benzer şekilde karşımıza çıkar. Abidlerin başlıca vasıfları arasında “hacca gitmek” yer alır (Özkan-Bankır, 2010, 493). Abidler şeriat kapısında bulunan kimseleri tarif eder. Nitekim ilerleyen kısımlarda şeriat kapısının üçüncü makamı izah edilirken zahiri Kâbe’yi ziyaret etmenin farz olduğunun altı çizilerek *Kitâbü’l-Fevâ’id*’de olduğu gibi ayete atıfla “Allah için Kâbe’yi hacce etmek, oraya gitmeye gücü yeten insanlar üzerine farzdır” (Âl-i İmrân, 3/97) ifadelerine yer verilir (Özkan-Bankır, 2010, 533).

“Hem, Beytül-Ma’mûr var, Kâbe var. Lakin şunu iyi bilmek gerekir ki gönül bunların her ikisinden de üstündür. Zira Beytül-Ma’mûr, gönöldür. Hem gönül cennete (uçmağa) benzer.” (Özkan-Bankır, 2010, 669) ifadeleriyle gönlün Kâbe’den üstünlüğü açık biçimde vurgulanır. Diğer taraftan İslami gelenekte Kâbe’nin tam üzerinde, yedinci semada, meleklerin tavaf ettiği göksel Kâbe olarak tasavvur edilen Beytül-Ma’mûr (Küçük, 1992, 94), tasavvufi bağlamda “mümin insanın kalbi” olarak anlandırılır. Burada Alevilik ve tasavvuf bağlamında üzerinde durulması gereken kavram da Beytül-Ma’mûr’dur. Beytül-Ma’mûr, “imar edilmiş, sürekli dolup taşan ev/mekân” anlamındadır. Ev, gönlü sembolize eder, ancak gönlün imar edilmesi veya diğer bir ifadeyle mamur olması dört kapının tekmi olmasıyla mümkün olur. Gönül bu sayede ilahi tecelliye açık duruma gelir ve sürekli Hak’ın nazarında olduğu için onunla dolup taşar. Ancak dört kapının tamamını tahsil etmemiş bireyin gönlü ilahi tecellilere açık olmadığından Beytül-Ma’mûr olarak değerlendirilmesinin imkân dahilinde olmadığı görülür. Nitekim edebiyatta gönül kavramının zaman zaman “nefis”i sembolize eden bir kavram olarak kullanılması bu durumla ilgilidir.¹⁴

14 Gönül kavramının edebiyatta “nefis” anlamında kullanımına yönelik bilgi için bk. Duman, 2024, 175.

Tasavvufta ve Alevilikte vurgulanan “gönül yapma” sloganı ise bireyin, gönlü Beytü’l-Ma’mûr (hakiki Kâbe) hâline gelmiş kimseyi zahir gözûyle tanıyamayacağı varsayımı üzerinden her insana eşit düzeyde “incitmeme” ve “hoş görme” yaklaşımı sergilemesi ile ilgilidir. Kişinin bu sayede kendine yönelmesi ve nefsini tanıması hedeflenir. Böylelikle kötülükleri emreden nefs-i emmareden, kendini kınayan nefs-i levvameye geçiş başlar ki bu da samimi inanmanın, ikrarına sadık olmanın kapısını aralar ve devamında mürşit nazarında ilhama açılan kalbin ilahi tecelliye mekân olmasını sağlar. Bu süreç, özetle bireyin her gönlü Kâbe kabul ederek kendi gönlünü Beytü’l-Ma’mûr’a dönüştürmesi şeklinde işleyen karşılıklı etkileşime dayalı bir tasavvufî eğitim olarak karşımıza çıkar.

Gönlün Hakk’ın tecelligâhı olduğunu vurgulayan bu satırların devamında Yahyâ Bin Mu’az’ın, “Benim gönlüm dünyadan da ahiretten de üstündür. Zira, dünya muhabbet evidir. Ahiret nimet evidir. Marifet ise dünyadan da ahiretten de daha üstündür.” sözleriyle marifet kapısında Kâbe’nin gönül olduğu vurgulanır. Gönül, Tanrı’nın nazargâhı olarak tasvir edildikten sonra, “Gönül, kuşa benzer; her ne kadar kuş bazen uçarken yolunu yanılrsa da gönül kuşu asla yolunu yanılmaz.” (Özkan-Bankır, 2010, 669) ifadeleriyle gönlünü marifetle ilahi ilhama açanların yolunu şaşırmayacakları ve engelle karşılaşmayacaklarının altı çizilir. Yahyâ Bin Mu’az’a atfedilen sözlerdeki “benim gönlüm dünyadan da ahiretten de üstündür” ifadesinin devamında dünya ve ahiretten üstün olan asıl şeyin “marifet” olduğu vurgulanır ki burada dünya, şeriatı; ahiret, tarikatı; gönül ise marifeti simgeler. Dolayısıyla “benim gönlüm” ifadesi “marifet kapısına ermiş bireyin gönlü” anlamını taşır ve asıl tavaf edilmesi gerekenin marifet ve hakikate ermişlerin gönül olduğu vurgulanır.

Sufiler içerisinde âşıklar, dervişler, sadıklar, arifler, muhipler, kâmiller şeriatı ve tarikatı tahsil etmiş kabul edilirler. Bu makamlar içerisinde “âşıklık” tamamının ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Tasavvufta bütün kapıların anahtarının âşık olmakta gizli olduğu görülür. *Makâlât*’ta çoğu kez mümin kulların gönlü Kâbe ile özdeşleştirilir ve gönül Kâbe’sini tavaf edenler âşıklardır. “Hak Teala’nın kullarına nazarı çoktur. Şimdi, müminlerin gönlü Kâbe’ye benzer. Kâbe’yi ziyarete gidenler ayağıyla yürür, ancak gönül tavafı yapmak isteyenler yüz üstü yürürler. Bu yüzden âşıkların yüzleri her zaman yerededir. Çünkü gönül Hakk’ın evi ve hazinesidir.” (Özkan-Bankır, 2010, 671). Tasavvufta aşk, kulun Hak karşısındaki bütün varlığıyla boyun eğişidir. Âşık, kendi benliğini hiçe saydığı için yüzü her daim yerde (secde hâlinde) tahayyül edilir. Bu, fiziksel bir secde pozisyonu değil, âşığın sürekli Hakk’ın huzurunda olması, benliğini yok etmesi anlamında ruhsal bir secde hâlidir. Dolayısıyla yüzün yerde olması, “Allah’a en yakın olma hâlini” anlatır. Alevi-Bektaşî klasik kaynaklarının genelinde olduğu gibi burada da kalbi Kâbe olarak tasavvur edilenler müminler olarak karşımıza çıkar.

Makâlât’da şeriat kapısındaki zahir haccın marifet ve hakikat kapısındaki tasavvufî yorum ve izahları diğer klasik kaynaklara nispetle daha kapsamlı olarak yapılır:

“Âşıklar da yüzlerini yere koyup candan ve gönülden Allah’a tazarru ve niyazda bulunurlar. Hak yoluna giderler. Her kim Kâbe’ye gitse muhakkak ki kılavuza ihtiyacı vardır. Şimdi, Kur’an kılavuzdur; iyi bir yoldaştır. Ancak gönle ise Çalap Teala yoldaşlık eder. Hacılar, mikata gelince ihrama girerler. Şimdi, hakkı batıldan seçmek ihrama girmeye benzer. Yoldaki taşları temizlemek de hacıların şeytan taşlamasına benzer. Nefsin heva ve isteklerini tepeleyip geçmek, hacıların Mina’da kurban kesmesine benzer. Geçmiş ömür Safâ’ya ve gelecek ömür Merve’ye benzer. İşlenmiş günahlara tövbekâr olup kalan ömrü

Hak kulluğunda geçirmek ise Safâ ile Merve arasında yapılan Sa'ya benzer. Daima af dileyerek yürümek, Kâbe-i Şerîfi tavaf etmeye benzer. Miskinlik ile yürümek, Arafat'a çıkmaya benzer. Hacılar Kâbe'de dört yerde nurani tavaf ederler: 1. Hacerü'l-Esved, 2. Makâm-ı Mültezem, 3. Bâb-ı Kâbe, 4. Rûkn-i Yemenî. Şimdi, gönülde de dört yerde nurani tavaf vardır: 1. Sağında, havf (korku) nuru tavafı, 2. Recâ (ümit) nuru tavafı, 3. Önünde muhabbet nuru tavafı, 4. Ardında şevk nuru tavafı. Kâbe'ye gidenlerin harîmi (ihram, haram dairesi) olduğu gibi müminlerin de harîmi vardır. Kendi tenleri ve aile fertleri, hısımları onların harîmidir. Şimdi, gönlün varlığını herkes bilir ve fakat niteliği bilinemez. Onun mahiyetini bilmek konusunda âlem halkı acizdir." (Özkan-Bankır, 2010, 673-675).

Zahirde haccın başlangıç sınırı olan mîkât, tasavvufi bağlamda nefis yolculuğunun ve hakikat seferinin eşiğinin sembolüdür. Salikin zahir ile bâtın; dünyevi haller ile manevi haller arasındaki eşikteki hâlidir. İbnü'l-'Arabî, mîkâtı "muhasabe kapısı" olarak nitelendirir ve burayı kulun iç muhasabeyle nefisinden soyunarak Hakk'a yöneldiği eşik olarak yorumlar. Bu muhasabe Hakk'ı batıldan seçmeyi sağlar. Bunun için yoldaki taşları kaldırmak ve nefsin isteklerini kurban etmek gerekir. *Makâlât*'taki bu izahlar içerisinde önemli kısımlardan biri de Safâ'nın geçmiş ömre, Merve'nin gelecekteki ömre benzetilmesidir. Safâ, tasavvuf geleneğinde kalbin nefsanî kirlerden arınmasını temsil eder. Sûfiler, "Safâ'ya çıkmak" ifadesini, gönlü riyadan, kibirden ve dünya meylinde temizlemek şeklinde yorumlamışlardır.¹⁵ Taş ve kaya anlamına gelen Merve ise tasavvufi bağlamda sabrın ve sebatın sembolüdür. Hak yolcusu, sabır taşına tutunarak nefsanî engelleri aşar ve sebat ile manevi yolculuğunu sürdürür. Gittiği yolda ve verdiği ikrarda sabit kadem olur. Zahirde Safâ ile Merve arasında koşmak anlamına gelen Sa'y kavramının bâtında sûfinin hakikati arayış yolculuğu olarak yorumlamak mümkündür. Hz. İbrahim'in eşi Hâcer'in su arayışı, âşğın veya salikin "ilâhî aşkın ab-ı hayatını" aramasına benzer.¹⁶ Safâ ve Merve arasındaki gidip gelmeler, salikin muhasabe ve murâkabe (sürekli Allah'ın huzurunda olma) hâlini temsil eder. Bu anlamda, tasavvufta Safâ, kalbin saflaşması ve nefsin arınması; Merve ise marifetle olgunluk ve aşk yolculuğunun zirvesine ermek olarak yorumlanır. Dolayısıyla gönül Kâbe'sini mamur etmek görüldüğü kadar da kolay değildir. Bu makam, zahirde hiçbir suretle kalp kırmadan yaşarken bâtında her an Hakk'ın huzurundaymış gibi yaşayarak gönlün ilahi tecellinin makamı olan Beytül-Ma'mûr'a dönüşmesini gerektiren bir süreç olarak karşımıza çıkar. Nihai olarak varlığı herkesçe malum olan gönlün, niteliğinin yalnızca müminler tarafından bilinebileceğine vurgu yapılarak Beytül-Ma'mûr hâline gelmiş gönlün onlarda mevcut olduğuna dikkat çekilir.

2.2. Velâyetnâmelerde Hac ve Kâbe

Alevi geleneğinin yazılı kaynakları içerisinde önemli bir yeri olan velâyetnâmelerin velilerin menkıbevi yaşamlarını konu edinen metinler olmalarının yanı sıra en önemli özelliklerinden biri de tasavvufi sembolik anlamlarla örülü anlatılar olmalarıdır. Bu nedenle velâyetnâmelerde inanca dair birçok kavramın zahir anlamlarının yanı sıra bâtın anlamlarıyla yer buldukları görülür. Velâyetnâmeler, menkıbevi anlatılar

15 "Safâ" kavramının tasavvuf edebiyatımızdaki yorum ve şerhi için bk. Kılıç, 2004, 140-145.

16 İbn Arabî'ye göre, Hz. Hacer'in oğlu İsmail'in susuzluğunu gidermek için Safâ ile Merve arasında tavaf yapmış, yedi kere koşmuştur. Allah kadının bu halini şeriatla ilke haline getirerek Haccın meşru uygulamalarından biri saymıştır (Sayın, 2011, 178). Ayrıca Hac ibadeti özelinde Sa'y ritüeli ve onun dahilindeki Safâ ve Merve kavramları hakkında bilgi için bk. Ögüt, 2009, 206-207; Küçüktaşçı, 2008, 441-442.

olmalarının yanı sıra tasavvufu “ilm-i ledün” adı verilen sır ilminin örtük biçimdeki aktarımlarıdır. Metinler halkın anlayacağı zahiri bir hikâye diline sahip olduğu gibi aynı zamanda “ariflerin” anlayabileceği bâtinî semboller içerir. İnanca dair kavramların dört kapı öğretisi bağlamında geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülür. Böylece velâyetnâmeler çok katmanlı bir okuma imkânına sahip olur: Sıradan okur keramet menkıbelerini görürken, sufi okuyucu bâtinî manayı kavrar ve yorumlar.

Velâyetnâmelerin bu çok katmanlı anlatı yapısı içerisinde dinî ibadet ve ritüellerin zahir ve bâtin anlamlarının yanı sıra dört kapı öğretisi bağlamındaki anlam alanı Aleviliğin tasavvufi yaklaşımına dair önemli ipuçları sunar. Dolayısıyla velâyetnâmelerde şariat çerçevesinde değerlendirilen zahiri ibadet ve ritüeller hususunda Aleviliğin nasıl konumlandığının belirlenebileceği bir içerikle karşılaşırız. Bu bakımdan velâyetnâmelerde hac ve Kâbe tasavvurunun anlam alanının tespiti ve tasavvufi çözümlemesi önemli bir yere sahiptir. Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri içerisinde *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Velâyetnâmesi*, *Şücâ’eddin Velî Velâyetnâmesi*, *Demir Baba Velâyetnâmesi*’nin hac ve Kâbe tasavvuruna dair zahir ya da bâtin ayrıntılı bir içeriğe sahip olmayan metinler olduğu görülür. *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi* (manzum ve mensur), *Otman Baba Velâyetnâmesi*, *Dediği Sultan Menâkıbnâmesi*, *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi*, *Koyun Baba Velâyetnâmesi* ve *Pirî Baba Velâyetnâmesi* ise Alevilik özelinde zahir ve bâtin hac ve Kâbe tasavvuruna dair önemli ipuçları sunan eserlerdir.

2.2.1. Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmeleri

Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri içerisinde Hacı Bektaş Veli’ye atfedilen velâyetnâmeler hem mensur ve manzum nüshalara sahip olması hem de literatürde geniş yer tutması bakımından ilk sırada yer alır. Velâyetnâmelerde yer verilen Hacı Bektaş Veli’ye ait menkıbeler aynı zamanda Alevi-Bektaşî toplumu içerisinde sözlü gelenekte anlatılagelmiş, âşıkların ve şairlerin şiirlerine konu olmuştur. İnsanı “canlı Kâbe” olarak tasavvur eden Alevi-Bektaşî anlayışının bu velâyetnâmelerdeki yansımaları *Buyruk*, *Makâlât* gibi eserler ve erkânâmelere kıyasla daha sınırlıdır. Haccın zahiri anlamına yönelik olarak çoğunlukla velilerin hacca gidişleri ve Kâbe’yi tavafları bağlamında anlatıların velâyetnâmelerde yer bulduğu görülür. Bunun yanı sıra Kâbe’nin hakikatine yönelik izah ve yorumlar ise daha ziyade doğrudan tanımlamalar yerine anlatıların içerisine gizlenmiştir.

Kitâb-ı Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli’de Hacı Bektaş Veli’nin Ahmed Yesevî’nin yanından ayrılmasının ardından ilk önce hac için Kâbe’ye gittiği, başka bir seyahatinde Necef’in şâhı Hazret-i Ali’nin türbesini ziyaret edip, bir süre burada kaldıktan sonra çile çıkarıp Kâbe’ye giderek beşinci imam olarak kabul edilen İmam Muhammed Bakır’ın seccadesinin yanına yerleşip üç yıl Kâbe çevresinde kaldığı (Duran-Gümüşoğlu, 2010, 191-195) ve buna benzer örnekler sıkça karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra müstakil olarak Kâbe etrafında şekillenen anlatı bölümlerinin olduğuna tanık olunur. Bunlar içerisinde Hacı Bektaş Veli ile Molla Saadeddin arasında geçen Hünkâr’ın kerametlerine dayalı anlatılar en belirgin örnekler (Duran-Gümüşoğlu, 2010, 597-607). Hacı Bektaş Veli’nin kerametlerini içeren bu anlatılarda Kâbe’nin zahiri olarak konu edildiğine tanık olunur.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde Kâbe’nin dahil edildiği anlatıların zaman zaman zahir ve şeriata dair anlamının ötesine geçtiği görülür. Hacı Bektaş Veli ile Molla Sadeddin arasında geçen olayları konu edinen kısımlarda Kâbe’yi kâmil insan ve veli olarak yorumlayan bir anlayışla karşılaşırız. Anlatılarda yer verilen

kerametlerde Molla Saadeddin'in namazın farzını kıldırmak için Hacı Bektaş Veli'nin önüne geçerek imamlık yapmaya yeltenmesinin ardından Allahu ekber demesiyle gözünden perde kalktığı ve bulunduğu yerden Kâbe'ye kadar her yerde (etrafında, gökyüzünde) Hacı Bektaş Veli'yi gördüğü anlatılır. Bir hafta kıyamda kalan Saadeddin'e Hacı Bektaş Veli'nin "Said'im yedi gündür kıyamda duruyorsun rûkûa in" demesiyle secdeye inerek kırk gün de secdede kalır ve secdeden başını kaldırdığında aklı başında gitmiş hâlde nefes okumaya başlar. Nefeste kibleye dönüp Kâbe yerine didar (yüz, cema) gördüğünü, ibadetinin boşa çıktığını (namazının, duasının, selamının, tespihinin, kelâmının kalmadığını), Hacı Bektaş Veli'nin aşkının onun beş vakit namazını yağmaladığını anlatır (Duran-Gümüşoğlu, 2010, 583-587; Gölpınarlı, 1958, 60-61). Bu satırlarda, şeriat kapısı makamlarının ötesine geçilerek hakikatte mürşidin veya pirin didarının Kâbe olarak tasavvur edildiğine tanık olunur. Şeriat kapısında olan bir kişinin tarikata ve diğer kapılara intikali Hacı Bektaş Veli'nin kerametleri üzerinden anlatılır. Burada kerametler bir anlamda derviş adayının bâtin gözünün mürşit eliyle açılmasının sembolik aktarımlarıdır. Dervişin nefsinin bulunduğu nef-i emmare mertebesi itibarıyla zahire ve şeriat kapısına dair olan her neyi var ise yerini asıyla, yani hakikatiyle değiştirmek zorundadır. Velâyetnâmede yer verilen bu kerametler bağlamında Hacı Bektaş Veli ve onun öğretisinin marifet ve hakikat kapılarını temsil ettiği, bu bağlamda insan yetiştirildiği görülür. Hünkârın "erin önüne geçecek er görmedik" sözünde imamlığın benliğini yok eden kişiye mahsus olduğu manası gizlidir. Saadeddin'in tekbir vermesine müteakip her yerde Hünkâr'ı görmesi ise mürşit vesilesiyle Hakk'ın tecellisine mazhar olmasını ifade eder. Mürşit, bir anlamda dervişin aynasıdır, bu durum "fenâ fi'ş-şeyh" makamına yükseliş olarak yorumlanabilir. Kıyam ise sadece bedenın ayakta durması değil, kalbin Hak huzurunda durmasıdır. Bir rekât, yedi gün sürer ve derviş "sekr hâli" (aşk sarhoşluğu) ile kendi varlığını terk edip mürşidinin vesilesiyle hakikati müşahade eder. Kırk secde ise erbain (çile) çıkarmayı sembolize eder. Secdede derviş aşk hâliyle cüz'i aklını külli akla teslim eder. Zahir ibadetler ortadan kalkar ve ibadetin şekilden hakikate dönüşmesiyle vakitli secde yerine didara karşı her an secde hâli oluşur. İbadetin hakikatine vasil olunur, ikilik ortadan kalkar, zahir ve bâtin bir olur.

Hacı Bektaş Veli hakkında kaleme alınan velâyetnâmeler içerisinde Yozgatlı Ali Nihanî'nin manzum velâyetnâmesi hac ve Kâbe kavramlarına zahir ve bâtin her iki anlam içeriğiyle yer verildiği kaynaklardandır. Velâyetnâmede Hacı Bektaş Veli'nin Saadeddin ile Kâbe'de namaz kılması hakkındaki anlatı mensur velâyetnâme ile benzerlik gösterir. Başta bu anlatı olmak üzere Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'dan ayrıldığında ilk olarak Kâbe'ye gitmesi, diğer Kâbe'yi ziyaretleri ve tayy-i mekân ile namazlarını Kâbe'de kılması gibi olaylar bu eserde de karşımıza çıkar. Bunların yanı sıra eserde, dervişin yolculuğunu kalp merkezli bir ibadet ve arınma olarak aktaran bâtinî yorumlar dikkate değerdir. Yola kabul merasiminde bâtinî olarak benlikten arınmayı sembolize eden tıraş ritüelinin aktarıldığı beyitlerde hakikî Kâbe'nin taş ve duvar değil, Allah'ın kalpteki tecellisi olduğu ifade edilir:

"Ki bir gün ol harîm-i Kâbe-i dil / Muallâkin remzin keşf eder bil

Buyurdu ol erenler nîk hûyu / Terâşide edin başımda mûyu" (Kardaş, 2018, 346).

Bu minvalde velâyetnâmenin ilerleyen bölümlerinde Hacı Bektaş Veli'den "aşkın kâbesi" şeklinde söz edildiği görülür. Hacı Bektaş Veli'nin bir süvariye kendine getirmesi için görevlendirdiği çırağın "delil", yani "yol gösterici" olup rehberlik ettiği "Olur pes Kâbe-i 'aşkın delili / Tavâfa geldiler pîr-i cemili" (Kardaş, 2018, 418) beyitleriyle hakikat kâbesinin pîrler ve onların gönüllü olduğu ifade edilir. Burada

şeriatla Kâbe'nin şekli ibadetle tavaf edilmesine karşın hakikatte Kâbe'nin aşk ile tavaf edilebileceğine ve aşkın Kâbe'sinin ise pirlerin ocağı olduğuna işaret edilir. O Kâbe'nin hariminde toprağa aşk ateşiyle baş koymak ise şekli bir ibadetin ya da ritüelin ötesinde gönül mabedinde benliğin hiçliğe terk edilmesini sembolize eder.

2.2.2. Otman Baba Velâyetnâmesi

Otman Baba Velâyetnâmesi, Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri içerisinde hac ve Kâbe'yi daha ziyade bâtnî anlamlarıyla konu edinen kaynaklardanır. “Özündür Kâbe vü hem beyt-i ma‘mûr” (Kılıç vd., 2007, 137) mısraında görüldüğü gibi Kâbe'yi insanın hakikati olarak tanımlayan eserde, Otman Baba'nın velâyet makamının sahibi olduğu her fırsatta vurgulanır. Onun dergâhına (âsitâne-i velâyet) yapılan secde ve niyazlarda Kâbe'ye yapılanla eş değer sevap hâsıl olduğu ifade edilir:

“...Ol âsitâne-i velâyete gelüp çün kadem basdılar. Ve yüz yire urup nâz u niyâz birle secde-i şükr itdiler ve sevâb-ı Kâbe hâsıl itdiler. Çün murâd u maksudlarına irdiler.” (Kılıç vd., 2007, 249).

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde sık sık yer verilen “kân-ı velâyet” ve buna bağlı kullanılan “âsitâne-i velâyet” ifadeleri dikkat çekicidir. “Velâyetin kaynağı, özü” anlamına gelen “kân-ı velâyet” terkibi Otman Baba'yı tanımlar. Bu tabir, Otman Baba'nın sadece velâyet makamına erişmiş bir şahsiyet olduğunu değil, aynı zamanda velâyetin membaı, diğer velilerin beslendiği cevher kaynağı olduğunu belirtir. Açık biçimde onun için bir “kutbiyet” vurgusu yapılır. Bu sebeple eserde Otman Baba için kullanılan bu tür unvanlar, onun “kutb-ı âlem”, “kutb-ı aktâb” gibi merkezî bir veli ve müşîd-i kâmil olarak tasvir edilmesini sağlar. “Âsitâne-i velâyet” ise “kân-ı velâyet” olarak tasvir edilen Otman Baba'nın dergâhını ifade eder. Bu bakımdan eserde yer verilen bu satırlar, tasavvufi bağlamda Otman Baba'nın insan-ı kâmil, dergâhının ise velâyetin eşiği olduğu, dolayısıyla ona yönelenin aslında Hakikat-i Muhammediyye'nin tecellisine yönelmiş olacağı anlamını ihtiva eder. Bu nedenle de onun dergâhına secde ederek girmenin sevabı Kâbe'yi tavaf sevabına denk tutulur. Çünkü tasavvufta hakiki Kâbe, müşîd-i kâmilin gönlüdür. Asıl amaç ise bu hakikatin sırrına ermek, müşîd-i kâmil himâyesinde kendindeki kâbeyi keşfetmektir.

Eserde, Otman Baba'dan söz edilirken sık sık onun Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğuna vurgu yapılır. Yerin-göğün yaratıcısı ve eşyanın hakikatının Otman Baba'nın gönlünde mestur olduğu ifade edilir. Velâyetnâme'ye göre, Âdem suretinin sıfatı zahir olsun diye dokuz felek, yedi yıldız yeryüzüne her an Tanrı emriyle gizli ve fiili olarak feyzini saçarlar. Bütün eşya, bitki ve hayvanların muradı ve maksadı Âdem'dir. Âdem ise nokta-i hakikattir ve Allah'ın halifesidir. Hak Teala bütün mahlukatı onun aşkı için yaratmış, Âdem'i ise kendi zatı için yaratmıştır. Ta ki mümin olup kalbi Beytullah ve arşullah olmalıdır. Dolayısıyla Âdem'in maksudu “men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe rabbehü” gereğince nefsinin (kendini) bilme ve rabbini bilme makamına ermek olarak tanımlanır (Kılıç vd., 2007, 77-78). Tasavvufi bağlamda “eşyanın hakikati”, varlıkların iç yüzüdür. Hakikatte ise Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellileridir. Bunu idrak eden kişi, varlıkta Hakk'ın nurunu görür. Hakikat bütün âlemde mevcut olduğu gibi insanın da gönlünde gizlidir. Bu düşünce, tasavvufta kâinatın büyük âlem (makrokozmos), insanın ise küçük âlem (mikrokozmos) olarak tasavvur edilmesi şeklinde karşımıza çıkar. Allah'ın mahlukatı insan için, insanı ise “kendi zatı için” yarattığına dair kabul, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, mahlukatı yarattım” meşhur kudsî hadisine dayandırılır ve yaratılışın sırrı ise aşk ve marifet olarak tanımlanır. Aşk ve marifetin tecelli ettiği yegâne yer ise insan-ı kâmilin kalbidir ve hakiki Kâbe'nin kalp olduğu belirtilir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde vahdet-i vücud anlayışının Otman Baba etrafında bir öğretiyeye dönüştüğüne tanık olunur. Sultan Mehmed'in Otman Baba'ya gönderdiği kazasker ile konuşmasının aktarımında yer verilen, "Kâzi-'asker ayıtdı ki: Ol buyurdugunuz su'âli sordum ki Tanrı kandedir ve niçe beyân idersin didüm. Ol ayıtdı ki: Tanrı'yı ve Muhammed'i Âdem yutdı. Ve ol Âdem didükleri mazhar-ı Hâk benem didi." (Kılıç vd., 2007, 234) şeklindeki ifadelerle Âdem'in ilahi hakikati ve nübüvveti kendinde toplayan bir sembol ve Hakk'ın mazharı, yani isim ve sıfatlarını eksiksiz olarak yansıtan varlık olduğuna dikkat çekilir. Bu yaklaşım tasavvufta Hakk'ın mutlak aşkınlık içinde olduğu için doğrudan görülemeyeceği; ancak mahlûkatta, özellikle de insanda tezahür edeceği şeklinde izah edilebilir. Yukarıdaki satırların akabinde yer verilen, "Pes Âdem Tanrı'yı yutdı didüğü ilhâm-ı Hak ve nüzûl-ı kalb ma'nâsıdır ki kalbü'l-mü'min beytu'l-lâh u 'arşu'l-lâhdur." (Kılıç vd., 2007, 234-235) ifadeleriyle kalbin ilahi ilham ve feyzin iniş yeri, adeta "ilahi arşın küçük bir modeli" olduğu vurgulanarak müminin kalbinin Allah'ın evi olduğunun tekrar tekrar altı çizilir.

Bir bütün olarak *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nde zahirî hac ve Kâbe anlayışına oldukça sınırlı yer verildiği görülür. "Âlemü'l-gayb-ı hakikat genci ol / Hem şeri'at kible si vü hâcî ol" (Kılıç vd., 2007, 196) beytinde şeriat ve hakikate kapılarının yaklaşımlar üzerinden zahirî ve bâtın gerekliliğine dikkat çekilir. Bir tarafta görünmeyen âlemin hakikat hazinesi olmaya diğer tarafta şeriat kiblesi, yani zahirî Kâbe'yi tavaf etmek suretiyle şeriat kapısının gereklerini yapmaya işaret edilir. Bu vesileyle şeriat, tarikat, marifet ve hakikat dengesi kurularak insan-ı kâmil olabilmek için dört kapıda mamur bir profil çizilmesinin gerekliliği ortaya koyulur. Öte yandan Otman Baba Velâyetnâmesi'nin geneli göz önünde bulundurulduğunda eserin Kâbe anlayışını daha ziyade bâtını izah ve yorumlarla hakikat sırrına dikkat çekme gayreti üzerine kurduğuna tanık olunur. Eserde, Kâbe'nin insan-ı kâmil ve mümin olan kimselerin kalbinde gizli olduğu vurgusunun önemli bir yer tuttuğu görülür. Velâyet makamına sahip ve kutup olarak tasvir edilen Otman Baba üzerinden aktarılan tasavvufi anlatıların hakikatin sırrına mazhar olan insanın kalbinin ilahi ilhama açık olacağı ve daima Allah'ın isim ve sıfatlarının onun kalbinde tecelli edeceği, bu sebeple de inanan/ikrar veren ve insan-ı kâmil olan kimsenin kalbinin Kâbe olacağı şeklinde bir öğreti çerçevesi çizildiğine tanık olunur. Bu yaklaşım kaynağını Alevî geleneğinde Kâbe'yi insanın kalbinde tasavvur eden insan-ı kâmil doktrininden alır. Bu yaklaşım, içinde bulunulan zamanın dışında bir nebi ya da veli aramanın ötesinde, dünyaya her gelen nebi ve veliyi bilip vaktin insan-ı kâmil velisini tanıma, ikrar verme ve onun himayesinde nefis terbiyesi aracılığıyla önce fena fi'ş-şeyh (mürşitte yok olmak) sonra fenafillah makamına erme sistemi üzerine kuruludur. Bu sistem, mürşid-i kâmile inanıp onun gönlünü Kâbe bilmenin akabinde bütün yaratılmışlarda Hakk'ın tecellisinin olduğunun farkına vararak gönül kırmama ve canlı icitmeme, böylelikle ıkrarlı mümin bir birey olarak kendi gönlünü her türlü dünyevi arzu, istek ve kötülükten arındırarak Kâbe'ye çevirme ve bu sayede "men 'aref sırrını" keşfetme şeklinde bir öğreti şeması sunar.

2.2.3. Dediği Sultan Menâkıbnâmesi

Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri ve menâkıbnâmeleri içerisinde hac ve Kâbe kavramlarına zahir ve bâtın her iki anlam alanıyla yer veren eserlerden biri de *Dediği Sultan Menâkıbnâmesi*'dir. Eserde, Dediği Sultan'ın esasını atarak gideceği yeri tayin etmesine müteakip yoldaşlarıyla birlikte yola çıktıktan sonra onları Rum diyarına gönderip kendisinin Hicaz'a yönelip Kâbe'yi tavaf ettiği aktarılır (Taşgın, 2013, 228-229). Yine Dediği Sultan'ın Kâbe'yi tavaf edip Selam Kapısı'na vardığında,

Rum Erenleri'nin selamı aldığı ve o sırada hepsinin چراغının sönüp sadece Dediği Sultan'ın yanmaya devam ettiğinin (Taşğın, 2013, 236-237) anlatıldığı satırlar, hac ve Kâbe kavramlarının zahir anlamlarına yönelik eserlerdeki önemli kısımlardır. Mürşitten veya Hak'tan icazet ve hilafet alan bir velinin irşat için görevlendirildiği yere gitmeden önce Kâbe'yi tavaf etmesi velâyetnâmeler'in neredeyse tamamında karşılaştığımız bir epizottur. Nitekim velâyetnâmelerde hac ibadeti ve Kâbe ziyaretinin zahir anlamıyla kullanımına da en çok bu bağlamda yer verildiği görülür.

Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'nde hac ve Kâbe'nin bâtını anlam alanına yönelik olarak Dediği Sultan'ın Şeyh Kasım Avani'ye gösterdiği keramet anlatıldığı beyitler zahir ve bâtının, şeriat ve hakikat kapısının iç içe geçmişliğini ve tevhidini gözler önüne serer:

“Rivayettir Şeyh Kasım Avani
Zamanıyla varmıştım Kâbe'ye ben

Tavaf edip dönerken her makamda
Dediği Sultan'ı gördüm ben anda” (Taşğın, 2013, 232).

Şeyh Kasım Avani'nin Kâbe'yi tavaf ederken Dediği Sultan'ı görmesi, tıpkı Otman Baba'da olduğu gibi onun velâyet sahipliğine ve tayy-i mekân ve tayy-i zaman eden yaşadığı zamanın kutbu olduğuna delalet eder. Zahir Kâbe'nin tavafı Şeyh Kasım Avani'nin bâtın gözünün açılmasıyla Dediği Sultan'ın gönlünün tavaf edilmesine vesile olmuştur. Bu beyitler anlatı bağlamında tasavvufi olarak yorumlandığında ise Kâbe'nin her makamında Dediği Sultan'ı görmenin, canlı Kâbe olan insan-ı kâmile yönelten, hakiki Kâbe'nin gönül olduğuna vurgu yapan bir öğüt içerdiği görülür.

Bir başka menkıbesinde dervişlerin su istemesi üzerine Dediği Sultan, suyu çıkaracağını ve bu sudan içenlerin Kâbe sevabı alacaklarını söyler. Dervişleri bir miktar yürütüp içice susadıkları sırada büyük bir kayayı “Hak” diyerek iki eliyle kaldırdıktan sonra asasını yere vurup su çıkarır:

“Kast ile varıp içen Kâbe sevabın bula
Ya bir bedeninde çıban ya korkulu kan ola

Kabrim ziyaret edip her kim o suya gire
Cümle marazı def olup bedeni sıhhat bula” (Taşğın, 2013, 259-260).

Dediği Sultan'ın çıkardığı kaya Hacerü'l-esved'e, su ise ab-ı zemzeme denk düşer. Su, tasavvufi bağlamda hem hayatın kaynağı hem de ilahi feyzin ve ilmin sembolüdür. Zahirde insanlar için hayati bir içecek olan suyun bâtında dervişlerin gönlüne akacak marifet pınarını sembolize ettiği görülür. Beytin başındaki “kast ile” vurgusu ayrıca önem taşır. Burada gelişigüzel değil, “halis niyetle” veya “temiz bir kalple” yönelerek o sudan içenin “Kâbe sevabı”, yani Hac ibadetinin sevabına denk bir sevap bulacağına vurgu yapılır. Dediği Sultan'ın suyu asasıyla çıkaran veli olması hasebiyle de kendisi ile Kâbe arasında bir bağ kurulur. Dediği Sultan, Allah'ın yeryüzünde tecelli ettiği gönlün sahibi, yani “canlı Kâbe”dir. Velinin ziyaret edilmesi “hakiki hac” niteliğindedir. Su, aynı zamanda şifa vericidir. Bedensel hastalıkların şifa bulmasına vesiledir. Tasavvufi bağlamda “çıban” ve “kan” insandaki bedensel hastalığın yanı sıra kibir, kin, öfke, vesvese gibi nefsi hastalıkları sembolize eder. Dolayısıyla veli makamı, tıpkı Kâbe gibi zahir ve bâtın şifa merkezi olarak tasavvur edilir. Suya yönelmek nefsi hastalıklardan da arınmayı sembolize eder. Dolayısıyla Dediği Sultan'a kalbi temiz bir şekilde gelen kişinin su vesilesiyle zahir ve bâtın kirlerden ve hastalıklardan arınacağı vurgulanır. Dediği Sultan'ın kabrinin ziyaretiyle Kâbe sevabı ve oradaki suyun içilmesiyle âb-ı zemzem suyunun şifası elde edileceği anlayışı bâtını bağlamda nübüvvet nurunun

velâyet ile temsilini ve devamlılığını gösteren sembollerdir. Daha önceki velâyetnâme metinlerindeki insan-ı kâmilin kalbini Kâbe olarak tasavvur eden tasavvufî öğreti, Dediği Sultan özelinde de manzum menkıbeler aracılığıyla sürdürülür.

2.2.4. Hacım Sultan Menâkıbnâmesi

Hac ve Kâbe kavramlarına zahir ve bâtin anlam her iki anlam çerçevesinde yer veren velâyetnâmelerden biri de *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi*'dir. Eserde Hacım Sultan'ın hac seyahati ve Kâbe'yi ziyaretine zahirî hac ve Kâbe anlayışı çerçevesinde sık sık yer verilir. Eserde, Hacım Sultan'ın asıl adının "Receb" olduğu, "Hacım" ismini Hacı Bektaş Veli ile birlikte Kâbe'yi ziyaret ve tavaf edişinden aldığı ayrıntılı bir biçimde aktarılır:

"...ya derviş hacı bizim atamız virdiği ismimiz Recep'dür ammâ sultân Hacı Bekdâş Veli ile Horasân'dan sultan hoca Ahmed Yesevî ibni Muhammed Haneffî ibni 'Alî bizi Rûm'a göndericek gelüp Ka'be-i şerifi Medîne-i münevvereyi tavâf idicek bizüm ismimize hâcım dedi." (Gülerer, 2012, 378).

Menâkıbnâme'de bu satırların yanı sıra Hacım Sultan ile Hacı Bektaş Veli'nin Rum (Anadolu) diyarına gelmeden önce Kâbe'yi tavaf etmeleri, Arafat Dağı'nda ve akabinde Peygamber'in kabrinde kırk gün riyazete çekilmeleri tekrar tekrar vurgulanır (Gülerer, 2012, 405, 439, 500).

Eserde, dönemin bütün velilerinin şeriat kapısında Kâbe'yi tavaf ettikten sonra Hacı Bektaş Veli'den icazet alarak sofra, çırak, 'alem ve seccadelerini tekbirlettikten sonra makamlarına gittikleri vurgulanır (Gülerer, 2012, 468). Burada Hacı Bektaş Veli'nin hakikat kapısında nasip verici, mürşid-i kâmil ve ariflerin kiblei konumunda tasvir edildiği görülür. Şeriat kapısında zahirî Kâbe, hakikat kapısında ise insan-ı kâmil icazet makamı olarak tasavvur edilir.

Hac ve Kâbe anlayışına yönelik bu bâtinî içerikli aktarımlara ilaveten *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*'nde Hacı Bektaş Veli ile dervîşi Saadeddin arasında geçen Kâbe'de namaz kılma anlatısına benzer bir bölüme Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'nde de karşımıza çıkar. Eserde sık sık tekrar eden bu satırlar, hac ziyareti ve Kâbe tavafından asıl maksadın hakiki Kâbe, yani insan-ı kâmilin gönlüne girmek ve sırrına ermek olduğunu gözler önüne serer. Benzer olarak Menâkıbnâme'de birden fazla kez yer verilen Hacı Bektaş Veli ve Hacım Sultan hakkında Hoca Ahmed Yesevî'nin dilinden aktarılan satırlar hakikatte "Hacı" olmanın sırrına vurgu yapar:

"Her gün doksan dokuz bin halife sultan Hoca Ahmed Yesevî'den ders okurlardı. Geldiler, gördüler ki buna (su) mekteb-hâne derûnundan akar. 'Bu ne acayip şeydir' dediler. Sultân Hoca Ahmed Yesevî dahi buyurdu: 'Bu kerâmet ve bu velâyet Hacı Bektaş-ı Veli hazretlerindir' dedi. Halîfeler dediler: 'Hacı Bektaş kimdir?' Buyurdu: 'Budur.' 'Ya ne sebepten hacı oldu?' dediler. Şeyh buyurdu: 'Arafat günü idi, bizler Arafat'ta idik. Ben dedim: Evde aş pişirirler. Fil-hâl bir tepsinin içinde sıcak aş getirdi ve bana sundu. Ben dahi tepsiyi aldım; işte bir dahi velâyeti budur ki, herhangi vakit Kâbe'de namaz kıldığımda, sağ yanıma selâm versem Hacı Bektaş Sultan'ı görürdüm. Sol yanıma selâm verdiğimde de Hacım Sultan'ı görürdüm" dedi. Namazdan fâriğ olunca hemen gâîp olurlardı." (Gülerer, 2012, 498).

Menâkıbnâme'de yer verilen bu satırlar tasavvufî bağlamda Hakk'ın insanda tecellisi ve insan-ı kâmilin Allah'ın yeryüzümdeki halifesi olduğu anlayışı üzerine kuruludur. "Her gün doksan dokuz bin halife"nin Ahmed Yesevî'nin ders aldığı ifade eden satırlarda, Esmâü'l-Hüsna'ya (Allah'ın doksan dokuz güzel ismine) gönderme yapılarak Yesevî irşat halkasına mensup dervişlerin ilahi isimlerin tecellisine mazhar

olan kimseler olduklarına ve her birinin bir isim ve tecelliye taşıdığına işaret edilir. Yesevi ise bu isimlerin kaynağı olan Zât'a yönelen kutbi merkezdir. Yesevi'nin mektebinin ortasındaki Hacı Bektaş Veli'nin kerametiyle çeşmesi sırlanan (kaybedilen) su ise buradaki ilim ve irfan kaynağının bâtını olduğunu ifade eder. Yani Yesevi mektebi, zahir bir öğretim ve aktarımdan ziyade kalbî tecelli aracılığıyla aktarılan bâtını ledün ilmini dağıtan bir merkezdir. Allah'ın insanda tecelli etmesini sembolik bir dille aktaran bu ifadeler “velâyet” çatısı altında ele alınır. Hoca Ahmed Yesevi'nin bahse konu kerametini Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğunu vurgulaması manevi mirasın devrine, velâyetin sürekliliğine ve velilik silsilesine işaret eder. Velâyet kişiye ait bir mülk olmayıp, elden ele intikal eden ilahi bir nur olarak tasavvur edilir. Yesevi, Hacı Bektaş Veli'yi Anadolu'nun kutbu olarak işaret etmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin Ahmed Yesevi'ye Arafat'ta iken aş getirmesi bir diğer dikkate değer husustur. Tasavvufta Arafat, marifet makamını sembolize eder ve anlatıda bu doğrultuda velinin himmetinin mekân ve zaman sınırlarını aşarak ruhsal ve manevi gıdalanmayı sağlaması anlatılır. Yani velilerin birbirinin hakikatine tanık olup tek vücut olmaları söz konusudur. Anlatının devamında Yesevi'nin Kâbe'de namaz kılarak selam verdiği sırada sağında Hacı Bektaş Veli'yi, solunda Hacım Sultan'ı görmesi ise vahdet içerisinde kesreti, yani bir olan tanrının çeşitli tecellilerini sembolize eder. Mürşit ile derviş arasındaki bu bâtını irtibatın velâyetin devrini ve sürekliliğini sembolize ettiği şeklinde anlamlandırılması yerinde olacaktır. Dolayısıyla eserde yer verilen bu kısa olay mürşit ile dervişleri arasında geçen sıradan bir keramet anlatısı değil, Orta Asya'daki Türk tasavvuf anlayışının Anadolu'ya intikal sürecinin bir özetidir. Burada Hoca Ahmet Yesevi, kaynak; Hacı Bektaş Veli, akış; Hacım Sultan ise tecellinin çoğalması olarak yorumlanabilir. Anlatının bu mesajını öz olan insan aracılığıyla velâyet anlayışı çatısı altında gerçekleştirdiğine tanık olunur. Bu sayede zahiri Kâbe ve namaz etrafında gelişen anlatının özünde hakikatin kaynağından yeni bir alana intikali ve yayılışı aktarılır.

2.2.5. Koyun Baba Velâyetnâmesi

Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri içerisinde hac ve Kâbe anlayışına dair izler taşıyan bir başka eser Koyun Baba Velâyetnâmesi'dir. Eserde, hac ve Kâbe ilk olarak diğer velâyetnâmelerle benzer olarak irşada gideceği yerden önceki ziyaretgâh olarak karşımıza çıkar.

Koyun Baba bir gece rüyasında Hz. Muhammed'i görür ve Peygamber nasip vermek üzere onu Kâbe'ye ziyaretine çağırır. Koyun Baba, hiç beklemeden öne Kerbelâ'ya gelip Hz. Hüseyin'in makamını ziyaret eder, oradan da Bağdat'a geçip hacılarla birlikte Kâbe'yi tavaf eder. Oradan da Medine'ye geçerek Ravza-i Mutahhara'ya yüz sürüp orada dualar ederken bir gün ravza-i şeriften bir nida duyar: “Eyle kim diyar-ı Rum'a çık iznullah birle sefer eyle Hak Teâlâ hazretlerin müşahede eylesin.” Bu nidayı duyar duymaz Menemen vilayetine gelip koyun gütmeye başlar ve sonrasında kerametlerine tanık olan halk tarafından tanınır (Doğanbaş, 2015, 66-67). Koyun Baba'nın zahiri hac yolculuğu ve Kâbe ziyareti birçok velinin irşada ruhsat alması ve gideceği yerin tayininin belirlenmesinin anahtarı olarak sunulur. Bâtını bir rüya aracılığıyla başlayan ve zahiri Kâbe ziyaretine müteakip yine bir bâtını nida ile devam eden bu tekâmül ve irşat sürecinin anahtarı zahirde Kâbe ve hac, bâtında ise Peygamber'in rehberliği olarak tasavvur edilmiştir.

Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde haccın ve Kâbe'nin doğrudan bâtını bağlamda ele alındığı anlatı parçaları oldukça dikkat çekicidir:

Muhiplerinden Necaşî'nin hacca gitmek istemesi üzerine ona sabretmesini öğütleyen Koyun Baba, hac kafilesi gidene kadar bir eve girip oturup kimseye görünmemesini, hacıların Ârafat'a çıktığı gün onu Kâbe'ye ileteceğini ve muradının hasıl olacağını söyler. Koyun Baba'ya itikadı tam olan Necaşî onun dediklerini yapar. Necaşî, hacıların Arafat'a çıkacağı gün Koyun Baba'nın yanına varır. Koyun Baba Necaşî'nin getirdiği hediyelere ihtiyaç sahiplerine dağıttıktan sonra ona biraz yağ ve bal getirmesini yolluk olarak helva pişireceklerini söyler. Koyun Baba dervişlerine iki gün kendilerini beklememelerini söyler ve şehrin kuzeyine taraf gidip bir yüksek tepeye çıkarak ateş yakar ve helvayı pişirirler. Koyun Baba sırrı kimseye faş etmemesi şartıyla Necaşî'nin gözlerini yumdurduktan sonra elinden tutup asasının eline alır ve Necaşî gözlerini Arafat Dağı'nda açar. Orada Koyun Baba'yı görmez ancak yeşil elbiseli birisi ona Arafat'ı tanıtır, oradan da Mina'ya gelir. Ertesi gün kurban kesilirken parası olmadığı için kurban alamaz. O sırada da Arap şeklinde birisi gelir ve Koyun Baba muhibbi kimse bu kurban ona vereceğim der. Ardından tavafları bitince Koyun Baba'nın kendisine “beniz Zemzem kuyusu yanında bulasın” dediği aklına gelir ve buraya gelince Koyun Baba'yı bulur. Yine gözlerini yumar ve Koyun Baba “gözünü aç” dediğinde helva pişirdikleri ateşin halen sönmediğini görür (Doğanbaş, 2015, 82-84).

Dervişin mürşidine teslimiyetini konu edinen bu menkıbede seyr ü sülûkta mürşide kayıtsız şartsız teslimiyetin menzile ulaştıracağı anlatılır. Hacılar, zahir hacca yönelirken Necaşî mürşidine, yani canlı Kâbe'ye yönelmiş ona ikrar vermiştir. Yolculuğun velinin “tayy-i mekân” ve “tayy-i zaman” kerametiyile gerçekleşmesi zaman ve mekânın ötesine geçen tevhid bilincine erme ve dervişin erginlenme sürecini sembolize eder. Burada Yolculuk sırasında Koyun Baba'nın Necaşî'ye “gözünü yum” demesi, müridin bâtına (iç dünyaya) yönelmesi; “gözünü aç” demesi ise mânevî idrakin zuhur etmesini temsil eder. Burada gönül gözünün (basîret) açılmasıyla ruhen Arafat'a ve zahir Kâbe'ye ulaşılır, yani ilahi marifet tecellisine erilir. Kurban ise nefsin teslimiyetini simgeler. Ateş ve helva nefsin terbiyesini ve manen pişmeyi simgeler. Pişmek, hamlıktan kurutulmak ve olgunlaşmaktır. Mürşidin yolculukta dervişe eşlik etmesi ve dönüşte ateşin hâlen sönmemiş olması *fena fi'* şeyh makamına eren dervişin gönlünde yanan ateşin hiçbir zaman sönmeyeceği anlamını taşır. Anlatının odağı zahirî hac ve Kâbe'nin ötesinde insanın bâtını, yani ruhsal olgunlaşma serüvenidir. Bunun da gönül Kâbe'sine yönelmek ve bâtın gözünü açmak ile mümkün olduğuna dikkat çekilir.

2.2.6. Pirî Baba Velâyetnâmesi

Pirî Baba Velâyetnâmesi'nde hac ve Kâbe kavramlarına daha ziyade bâtını bağlamda yer verildiğine tanık olunur. Her ne kadar anlatı içerisinde zahirî bir hac yolculuğu ve Kâbe ziyaretinden bahsedilse de anlatının odaklandığı anlam alanının bâtını olduğu görülür. Velâyetnâme'de Pirî Baba'nın ustasının hacca gidişi, Kâbe'yi tavafı ve secde edip niyazda bulunması zahirî bağlamda aktarılır. Ancak anlatının asıl kısmı Pirî Baba'nın kerameti üzerine odaklanır ve haccın bâtını yönüne dikkat çeker:

Üstadı hacca giderken akşamları eşi ona göz kulak olsun diye kendi evinde kalması koşuluyla Pirî Baba'yı bir başka ustaya emanet eder. Üstadı hacdayken hac arifesi eşi helva pişirir ve Pirî Baba'ya ustan da bugün burada olmalıydı der. Bunun üzerine Pirî Baba ustasının eşine bir lenger getir içerisine helva koy ben üstadıma iletirim der. Her ne kadar ustasının eşi buna inanmazsa da sonunda bir lenger helva hazırlayıp Pirî Baba'ya verir. Pirî Baba helvayı üstadı Kâbe'de secde edip niyazdayken helvayı

başı ucuna koyar ve gözden kaybolur. Hac dönüşü ustası eşine Pirî Baba'nın getirdiği helvadan söz edince kadın Pirî Baba'nın veli olduğunu anlar (Doğanbaş, 2007, 174).

Anlatıda Pirî Baba'nın bâtnî haccı, zahirî haccın örtüsü altında sunulmuştur. “Pişmiş helva” onun olgunlaşan nefsi olarak yorumlanabileceği gibi üstadının Kâbe’de secde ve niyaz halindeyken ona sunması ise “kalben Hak’ın huzurunda bulunma” hâli üzereyken gönül Kâbe’sine hediye sunmak anlamını ihtiva eder. Pirî Baba'nın “tayy-i mekân” ederek bir anda iki yerde bulunması hâli, tasavvufta “kulum bana yaklaşırsa ben onun gören gözü, tutan eli olurum” (hadis-i kudsi) sırrının tecellisi olarak yorumlanır. Nihai olarak anlatının bu bölümü, zahir bir hac ziyareti üzerinden hakiki olanın bâtnî hac ve gönül Kâbe’si olduğuna dikkat çekerek velinin, dolayısıyla insanın gönlünü her şeyin üstünde tutar.

2.3. Hak Âşıklarının (Ulu Ozanların) Eser ve Şiirlerinde Hac ve Kâbe

Alevilikte eren, veli, pir, dede, mürşit gibi *yol ulusu* olarak addedilen kimselerin önemli bir kısmının aynı zamanda birer “âşık” olduğu görülür. Şiirleri tekke ve tasavvuf edebiyatımız içerisinde oldukça geniş ve önemli bir yer tutan bu âşıkların Alevi gelenek içerisinde diğer saz şairlerinden ayırmak maksatlı “Hak âşığı” olarak adlandırıldığı görülür. Cemlerde okunan “Hak kelâmı” veya “ayet” olarak nitelendirilen manzumelerin yaratıcıları bu âşıklardır. Cemlerde icra edilen ve “on iki hizmet” adı verilen icralarda belli Hak âşığı olarak nitelendirilen bu âşıkların eserleri okunur. Cem ritüelinde icra edilen hizmetlerin karşılığında ve beraberinde okunan bu manzumeler ritüelin işleyişinde birincil derecede rol sahibidirler.¹⁷ Bu manzumeler olmadan cem ritüelinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Hak âşıklarının şiirleri aynı zamanda Alevi erkânının temel taşlarını oluşturur.

Hak âşıkları ilmî birikimleri, kerametleri, manevi makamları ve gelenekteki konumlarıyla (dede, mürşit, pir vb.) diğer âşıklardan ayrılır. Dolayısıyla geleneğe mensup her âşğın şiiri on iki hizmetin bir parçası olmadığı gibi şiirleri on iki hizmete dahil olan âşıklar ise “Hak âşığı” olarak kabul edilirler. Hak âşıklarının önemli bir kısmının adına kurulmuş ocaklar olduğu, dolayısıyla da ocak piri birer veli olarak kabul edildiklerine tanık olunur. Abdal Musa Ocağı, Kaygusuz Abdal Ocağı, Şah Hatayî Ocağı, Pir Sultan Abdal Ocağı, Kul Himmet Ocağı, Dedemoğlu Ocağı, Pir Mehmet Ocağı bunların en yaygın bilinenleridir. Tabii bu ocak pirlерinin yanı sıra gelenekte kabul görmüş ve şiirleri cem ritüeline dahil olmuş çok sayıda Hak âşğından söz etmek mümkündür. Bahse konu Hak âşıkları, Alevi inancının temel tasavvufi öğretisini şiirleri aracılığıyla anlatmış ve aktarmıştır. Bu sebeple bahse konu şiirler inancın zahir ve bâtın bütün detaylarını içeren, Alevilik için referans niteliğindeki kutsal kelimeler olarak kabul edilirler. Bu anlamda Alevi inancında mensup ve bu inancın taşıyıcısı niteliğindeki Hak âşıklarının hac ve Kâbe anlayışları ve şiirlerinde bu kavramlara yönelik tasavvurları, “Aleviliğın zahir ve bâtın ikileminde nasıl konumlandırıldığı” sorusuna yanıt verecek nitelikte olması bakımından oldukça önem taşımaktadır.

Alevi Hak âşıklarının şiirlerinde hac ve Kâbe kavramlarını zahir anlam içreğinden ziyade büyük çoğunlukla bâtnî anlamları çerçevesinde konu edindiklerine tanık olunur. Bununla birlikte Kâbe’nin ve haccın zahirî anlamlarının da şiirler de belli bağlamlarda yer bulduğu görülür. Alevi Hak âşıklarının şiirlerinde Kâbe’nin zahirî

17 Alevi cem ritüellerin zâkirler tarafından icra edilen ve “hizmet nefesi” ya da “hizmet hakkı” gibi adlar verilen nefeslerin ritüel bağlamında incelemeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ersal, 2019.

olarak en çok Hz. İbrahim'in yaptırdığı kutsal bir mabet olarak konu edildiği görüldür. Pir Sultan Abdal'a ait aşağıdaki dizeler bunun gelenekte en yaygın bilinen örneklerindendir:

“Dünyayı sorarsan bir dipsiz ambar
Ali'nin yoldaşı Zülfikar Kamber
Kâbe'yi yaptıran Halil Peygamber
Ayrılık derdinin dermanı nedir” (Öztelli, 1985, 411).

Kul Himmet'in *Dev Destanı*'nda yer verdiği “Kâbe'nin üstüne gölgesi düştü / Kamu görenlerin bet benzi soldu” (Özmen, 1998a, 318) dizelerinde de benzer olarak Kâbe'nin mabet olarak tasvir edildiği görüldür. Elbette burada Kâbe'nin “tevhid binası” şeklinde ikinci bir anlam alanına da sahip olduğu yorumlanabilir.

Şah Hatayî'nin *Nasihâtname*'sinde yer verdiği “Nebî seyrettiği mi'rac hakiçün / Ki Mekke Medine ol Hac hakiçün” (Ergun, 1956, 210) mısralarındaki münacatı cem ritüellerinde okunan Alevi-Bektaşî gülbanklarında görmek mümkündür:

“Yarabbi Mekke'ye ve Medine'ye cem olan seksen bin hacının doksan bin duacının Arafat'ta kesilen İsmail Peygamber'in kurbanının ve Kâbe-yi Şerif'in kapısında olan hacere'l-Esvet taşının ve ebu zezem suyunun ve Kâbe-yi Şerif'te kabul olmuş namazların hümet-i hakkı için.” (Erdem Kük, 2023, 501).

Alevi Hak âşıklarının şiirlerinde sık sık Kâbe'nin “eşiği”nden söz edildiği görüldür. Zahirde bâtına geçişin sınırını belirleyen eşik sembolünün şiirlerde Kâbe'nin eşiği şeklinde tasvir edilmesi de bu anlamıyla ilgilidir. Sefil Ali'nin “Eşiğinde Hacı oldum Kâbe'nin / Gönlümüzde ziya mah-ı tabanın” (Özmen, 1998c, 372) dizelerinde olduğu gibi zahir anlamlı kullanımının ön plana çıktığı, ancak şiirlerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda bâtını bir anlam alanına gönderme yaptığı örneklerle tesadüf edilir.

“Nurdandır Kâbe'nin eşi
Cihanı tuttu ışığı
Hasan Hüseyin'in beşiği
O da yine ağaçtandır” (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 133).

İlahi tecellinin ve hakikat-i Muhammediyye'nin simgesi olan “nur”un Kâbe'nin eşiğinden zuhur etmesi Kâbe'nin maddi yapısından öte hakikatine işaret eder. Hakikat-i Muhammediyye'nin nuru bütün varlık âlemini aydınlatır. Aslında buradaki “nur” ifadesi Alevi geleneğinde cemlerde چراغ/delil duası olarak okunan Nur Sûresi 35. ayetin poetik yankısıdır. Bahse konu “nur” telakkisini Alevi-Bektaşî şiirinde sık sık görmek mümkündür. Alevi-Bektaşî düşüncesinde bu nur, Muhammed-Ali nuru olarak kabul edilir ki, tasavvufi bağlamda nübüvvet ve velâyet nurunun tevhidini simgeler. Bu ezeli ve ebedi olan bir nurdur. Bu nur zahirde Kâbe'de, bâtında ise gönül Kâbe'sinde tecelli eder. “Hasan ve Hüseyin'in beşiği” ifadesinde ise Kâbe'nin nuruyla Ehlibeyt'in nuru özdeşleştirdiği gibi Peygamber soyunun devamlılığına gönderme vardır. Bu da nübüvvet ve velâyetten intikal edecek ilahi nurun Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin şeklinde bir velâyet zinciri oluşturduğunu ifade eder. Kâbe, zahirde taş yapı, bâtında ise Ehlibeyt'in hakikati olarak tasavvur edilir. Dolayısıyla “ağaçtandır” ifadesi de “nurun maddi bir ağaçtan doğduğunu” değil, ilahi soyun nübüvvet ve velâyet ağacına (şecere-i velâyet) bağlı olduğunu bildirir. Bu bağlamda Hurufî şair Seyyid Nesimî'nin “Kâfirin büt-hânesi var mı'minin beytül-harâm / Âşıkın yâr eşiğidir Ka'be vü büt-hânesi” (Ayan, 1990, 337) mısraları gerçek âşık için kutsallığın sevgilinin eşiğinde veya kalbinde bulunduğunu ve kalbin ilahi âşkın merkezi olduğunu vurgulayan bir başka yaklaşımı sunar.

Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde Hz. Ali, Ehlibeyt ya da On İki İmamların şahıs ya da kabirlerinin Kâbe, kible ve secdegâh olarak tasavvur edilmesi zahirde Peygamber soyuna, bâtında ise velâyet zincirine dikkat çeken bir anlam alanına sahiptir. Bilindiği üzere tasavvufî tarikatların önemli bir çoğunluğu bu velâyet zinciri üzerinden soy ya da silsilelerini Ehlibeyt ve Hz. Ali'ye dayandırır. Bu minvalde Hz. Ali'nin hakikati olarak kabul edilen velâyet makamı bağlamında Yeminî'nin “‘Alîdür Ka‘be-i mescûd ‘Alîdür / ‘Alîdür kible-i ma‘bûd ‘Alîdür” (Kaya, 2022, 624) beyitleri de bu silsilenin membaini dikkat çeker. Bu bağlamda Şah Hatayî'nin bahse konu velâyet zincirine dikkat çekmek için şiirlerinde Kâbe tasavvuru dairesi içerisinde On İki İmamlara sık sık yer verdiğine tanık olunur.

“Mûsi-i Kâzım muhit-i mihr-i ilm ü ma‘rifet

Hem Ali Mûsâ Rîzâ’dır Kâ‘besi mü‘minlerin” (Ergun, 1956, 160).

Alevi-Bektaşî şiirinde hac ve Kâbe'nin daha ziyade bâtını anlamıyla konu edildiğine tanık olunur. Gelenek içerisinde Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen, “Her ne arar isen kendinde ara / Kudûs'te Mekke'de Hac'da değildir” dizeleri Aleviliğin bâtını hac ve Kâbe anlayışının en somut ifadelerinden biri olarak karşımıza çıkar. Alevi inancının sözlü gelenekteki en önemli taşıyıcıları olan Hak âşıkları hac ve Kâbe'ye dair geleneğin tutumunu kimi zaman sembolik ve metaforik ifadelerle kimi zaman da doğrudan birincil anlamları aracılığıyla şiirlerinde ortaya koymuşlardır. Yunus Emre'nin, “Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül / Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül” ve “Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bahdı / İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa” (Tatçı, 1997, 228, 386) beyitleriyle Türk tasavvuf anlayışının merkezine koyduğu “gönül Kâbe'si” anlayışı ilerleyen yüzyıllarda Alevi Hak âşıklarının şiirlerinde kendini belirgin biçimde göstermiştir. Geleneğin yazılı kaynakları bağlamında en eski tarihli eserleri arasında sayabileceğimiz Kaygusuz Abdal'ın Saray-nâme'sinde, eseri tamamlarken yer verdiği beyitleri, insana yönelik “canlı Kâbe” anlayışının bir başka belirgin örneği olarak karşımıza çıkar.

“Çün gönül Hakk'un evidür ey safâ

Beyt-i Hakk didi gönle Mustafâ

Cümle ilmün hem kabı olmuş gönül

Nutk-ı Hakk gönle eyler hem nüzul

Ol ki nutkın âdeme cân eyledi

Kendüyi gönülde pinhân eyledi

Bu gönülün sırrını sen ey yiğit

Gel beri Kaygusuz Abdâl'dan işit” (Güzel, 2021, 142).

Allah'ın kendini gönülde gizlediği, gönülün bütün sırların ve Hakk'ın evi olduğu şeklindeki bu tasavvufî düşünce tarzı Anadolu'da melamet çatısı altında toplanan başta Kalenderi, Haydari, Vefai dervişlerinin dünya görüşlerinde, sonrasında ise Alevi-Bektaşî geleneğine mensup Hak âşıklarının şiirlerinde güçlenerek yaşamaya devam eder. Bu anlamda Alevi inancının erkân ve ritüellerinde şiirleri en fazla yer bulan Şah İsmail Hatayî'nin divanında yer verdiği “Bir gönül avlar isen yüz Mekke varmış kimidür / Bir gönül incitsenüz yüz Ka‘be virândur bugün” (Macit, 2017, 477) mısraları Yunus Emre'nin yukarıda yer verdiğimiz beyitlerini hatırlatır. Alevi inancının önde gelen Hak âşıklarına göre ibadet sadece şekille değil, kalp temizliği ve gönül inceliğiyle anlam kazanır. Gönül kırmak, bir ömür boyu yapılan ibadeti boşa çıkarabilir. Gönül, Allah'ın tecelli ettiği yer olduğu için gönül yapmak, ilahi bir mabedi inşa etmek gibi kabul edilir.

Şah Hatayî dîvânında yer verdiği “Ey Hak ehli sen senün cismimde beytu’llâhı gör / Hancaru ‘azm eylesen levhinde ‘arşu’llâhı gör (Macit, 2017, 302) beytiyle Hak ehli olanın kalbinin Allah’ın evi olduğunu, eğer azmedip cisimden, yani zahirden bâtına geçilirse tecellinin en yüce mertebesine erileceğini dile getirir. İnsanın kendi kalbindeki ilahi cevheri keşfederek “hakiki Kâbe”ye yönelmesini öğütleyen bu bâtını tasavvurun, “Dön ziyaret eyleme İbrahim’in bünyadını / Dertli’nin kalbin ziyaret eyle Beytullah’ı gör” (Düzgün, 2011, 203) beytiyle birkaç yüzyıl sonra Âşık Dertli’nin mısralarında vücut bulduğuna tanık olunur. Şah Hatayî Dîvânı’nda Kâbe’yi insan ve insan gönlüyle birleştiren çok sayıda beyte rastlamak mümkündür. Dîvân’ın yanı sıra gelenekte kabul görmüş, Alevi erkânında Şah Hatayî’ye ait olarak kabul edilse de literatürde farklı Hatayî’lere isnad edilen çok sayıda manzumede de benzer kullanımlara tesadüf edilir.

“Hatâyî hal çağında
Hak gönül alçağında
Yüz bin Kâ’be yapmaktır
Bir gönül al çağında” (Ergun, 1956, 21).

Bazı yöre ve ocaklarda Hatayî, bazılarında ise Vîranî mahlasıyla cem ritüellerinde “çerağ/delil düvaz-ı imamı” olarak icra edilen asli cem nefesinin “Tarikat âbırla cesedi yuduk / Hak buyurdu mü’min kalbi Beytullah” (Ergun, 1956, 53; Aslanoğlu, 1992, 346; Kaya, 2022, 541) dizelerinin gerek tasavvufi gerekse Alevi yazılı kaynaklarında sürekli atıfta bulunulan “Ben yere ve göğe sığmadım, ancak mü’min kulumun kالبine sığdım” kudsî hadisinden mülhem cem ritüellerinde yer bulduğuna tanık olunur. Mümin, Alevi geleneğinde mürşide ve yola ikrar verip iman eden kişi olarak tanımlanır. Bu minvalde, Pir Sultan Abdal’da “Mürşidin gönlünde var ise yerin / Beytullah değil mi ol bana yeter” (Öztelli, 1985, 162), Sersem Ali Baba’da “Mü’minin kalbinde olur Beytullah / Allah bir Muhammed Ali’dir Ali (Özmen, 1998a, 84), Kul Hüseyin’de “Sırlarınız gönlünüzden kovmayın / Mü’minin kalbinde yer eden meded” (Özmen, 1998a, 327), Usuli’de “Çünkü bildin müminin gönlünde Beytullah var / Niçin izzet etmedin ol beyte kim Allah var” (Özmen, 1998a, 356), Kul Nesimi’de “Kalb-i mümin beyt-i Hak’dır hacc-ül ekber andadır / Secdegâh-ı Mustafa’dır yıkma gönlün kimsenin” (Öztelli, 1969, 72), Mehmet Ali Hilmi Dedeaba’da “Gir kalb-i mü’mine sen her canibe sücud et” (Özmen, 1998b, 445), Âşık Fedayi’de “Tahkik bildim mü’min kalbi Beytullah / Halk eden Rahmanı özümde buldum” (Özmen, 1998b, 496) dize ve beyitleriyle Alevilikteki bâtını Kâbe tasavvuru en görünür ve somut şekliyle karşımıza çıkar.

Bilhassa *Buyruklarda* sık sık karşımıza çıkan talibin, pirin, mürşidin ve rehberin ocağının Mekke’si ve Medine’si olduğu, evlerinin eşğine niyaz eden sufilerin bin bir kere hacı ve gazi olacağı veya “sufinin kıblesi ve kâbesi mürebbinin ve rehberin yüzüne bakmaktır” (Aytekin, 1958, 131-132) şeklindeki ifadelerde yer verilen “eşik” ve “yüz” kavramlarının hac ve Kâbe ile özdeşleştirilmesi anlayışına Alevi şiir geleneğinde yaygın olarak tesadüf edilir. Hakiki Kâbe olarak tasavvur edilen nefsinin terbiye etmiş insanların (pir, mürşit, rehber vs.) eşği Kâbe’nin eşğine benzetilir. Zahir hacdan ziyade gönül hacı, yani bâtın hacı mürşit eşğine varmakla mümkündür. Cemlerde yaygın olarak icra edilen Kul Himmet’in düvaz-ı imamında yer verdiği “Pirin eşğine giden hac’oldu / Anın katarından ayırma bizi” (Özcan, 2011, 193) dizeleri ya da Pir Sultan Abdal’ın “Pir eşği Kâbe Muhammed mihrap / Özün türap eyle dört kapını yap” (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 212) dizeleri bu anlayışın en somut örnekleri arasındadır. Kâbe olarak tasavvur edilen pir eşğine giden “katar”, velâyet zincirini sembolize ederken “dört kapını yap” ifadesi ise musahipliğe gönderme

yapar. Hakiki haccın mürşit eşiği olarak tasavvur edilmesine Şah Hatayî'nin şiirlerinde de rastlamak mümkündür.

“Şah Hatâyî yine varayım derse

Varayım da hacı olayım derse

Bu sırrın aslına ereyim derse

Mürşit eşiğini bekler bilene” (Ergun, 1956, 49).

“Dost yüzünü Kâbe” olarak telakki eden ve neredeyse tasavvufî tarikatların tamamında yaygın olan bâtnî anlayışın Alevilikte de rehber, mürşit ve pir olarak tanımlanan insan-ı kâmil odaklı tasavvur edildiği görülür. Alevî âşıkların şiirleri incelendiğinde “dost yüzü”nden kastın Hakk’ın tecelli ettiği gönle sahip kâmil insan ve mürşit olduğu görülür. Şiirlerde insan yüzünün kible ve Kâbe olarak tasvir edilmesi Allah’ın Cemâl esmasıyla da ilgilidir. Cemâl, Allah’ın yaratılıştaki tecelli eden isimlerindendir. “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım” hadisine binaen yaratılmış bütün âlem Allah’ın Cemâl sıfatının yansımasıdır, ancak bu tecellinin insanın yüzünde kemal bulunduğu kabul edilir. Bütün yaratılmış insanda mevcut olarak kabul edildiğinden insan yüzü, Allah’ın Cemâl isminin aynası olarak tasavvur edilir. Yüz, kalbin zahiri, yani aynası olarak kabul edilir. Dolayısıyla insan yüzüne yönelmek, Hakk’ın cemâline yönelmektir. Tasavvuf geleneğinde yaygın kabul gören “Allah, Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı.” hadisi aslında buradaki anlayışın özeti gibidir.¹⁸ Allah’ın insanı, kendi isim ve sıfatlarını yansıtabileceği bir varlık olarak yaratması suretin ötesinde bâtnî bir anlam ihtiva eder. Secde Sûresi 9. “sonra insana ruhundan üfledi” (Secde, 32/9) ayetinin Allah’ın bu tecellisinin bâtnî tarafını açıkladığı kabul edilir. Secde edilen ve Kâbe kabul edilen aslında insana Allah tarafından verilen bu özür. İnsana lütfedilen bu özün, onun yüzünde zahir olduğuna inanılır. İnsanın Hakk’a ondan bir parça olan ruhun vasıtasıyla ulaşabilir.

Alevilikte bâtnî Kâbe anlayışının şiire yansımasını Hz. Ali’nin hakikati bağlamında zirveye çıkaran örneklere sıkça rastlanır. Kul Nesimi’nin “Müminin kalbinde rûh u cism ile candır Ali / Kâbetullah’dır cemâli vech-i Sübhan’dır Ali” (Öztelli, 1969, 55) beyti bunun en belirgin örneklerindendir. Beyitlerde, Hz. Ali’nin bir şahıstan öte Hak nurunun insanda tecelli eden yönü, velâyet sırrı ve hakikatin mazharı olarak tasavvur edildiği görülür. “Vech-i Sübhan’dır Ali” ifadesi, Hz. Ali’nin ilahi hakikatin bir aynası olduğu inancına ve hakikatin tecellisinin insan-ı kâmilde vücut bulduğu anlayışına dayanır. Nitekim “ruh u cism ile can” ifadeleri de suret ile sûretin veya zahir ile bâtnın tevhidinin Hz. Ali’nin hakikati olan velâyet makamında ve bu makama eren insan-ı kâmilde tekâmül olduğuna işaret eder. Benzer şekilde Virânî’ye ait “Mü’minin kalbinde Beytu’llâh sensin merd-i Hak / Dilde ikrâm budur îmânı sensin yâ ‘Alî” (Kaya, 2022, 457) mısraları da Hz. Ali’nin zatının ve hakikatinin ıkrarlı müminin kalbinde tecellisine dikkat çeken bir başka beyit örneği olarak karşımıza çıkar.

Hak âşıklarının şiirlerinde tasavvufî hâl ve makamları tarif ederken bâtnî hac ve Kâbe tasavvuru ile vahdet-i vücut anlayışını mezcederek işlediklerine tanık olunur. “Beyt-i mamur içre mesken tatalı / Ey Yemin’i günde bir hac eyledim” (Özmen, 1998a, 37) mısralarıyla Yeminî, Beyt-i Ma’mûr’u, yani gönül Kâbe’sini mesken tutarak belirli zamanlarda yapılan zahiri ibadetten ziyade her nefeste Hakk’a yönelişle her an Allah ile beraber olmayı anlatır. Bunu bir adım daha iler taşıyan Dertli, “Dön ziyâret eyleme İbrâhîm’in bünyâdını / Dertli’nin kalbin ziyâret eyle Beytullâh’ı gör” (Düzgün, 2011, 203) beytinde Hz. İbrahim’in zahirde Kâbe’nin mimarı olsa da

¹⁸ Bahse konu hadisin kaynakları ve genel bir değerlendirmesi için bk. Çiftçi, 2014, 1-20.

hakikatte “tevhid binasının” kurucusu olduğuna gönderme yaparak “bünyâd”, yani dış şekilden öze yönelmeyi öğütler. Vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde Hakk’ı kendinde keşfettiğini (men ‘aref sırrı) ve kalbinin Allah’ın evi olduğunu belirten şair, marifet makamında olanların onun arifliğini görebileceğini ima eder. Nitekim “Beytullâh’ı gör” ifadesindeki “görmek” fiili burada marifet makamına gönderme yapar. Bu mısradan Dertli’nin arifliğini ve gönlünün Hak tecellisine mazhar olduğunu görmenin çıplak gözle değil, marifet gözüyle mümkün olduğu anlaşılır. Burada “gör” ifadesi, basiret (kalp gözü) ile yönel ve “Allah’ın tecelli ettiği gönül aynasını idrak et” anlamını taşır.

Hatayî’nin “Girdüm âdem cismine kimsene bilmez sırrımı / Men bu beytu’llâh içinde tâ ezelden var idüm” (Macit, 2017, 439) beyti ise vahdet-i vücud anlayışı çatısı altında hakiki Kâbe tasavvurunu devir nazariyesiyle mezc ederek sunan bir başka örnektir. İnsanın yaratılışındaki ilahî özün, yani “Hak nefesinin” ezeliğine gönderme yapan bu mısralarda “âdem cismine girmek” Hakikat-i Muhammediye’nin, yani mutlak varlığın sureti olmaktır. Allah’ın yaratılıştan insana kendi ruhundan bir parça lütfetmesine dair ayetten mülhem o andan beri gönlünün O’nun evi olduğunun farkındalığına sahip olan Hatayî, ruhunun Hakk’ın varlığında kadim olduğu, yani “ene’l-Hak” bilincini açıkça ortaya koyar. Beyitteki “men” zamiri “benlik iddiası” olmayıp, ene’l-Hak ifadesiyle kavramsallaşan ilahi öz (benlik) bilincini sembolize eder. Dolayısıyla kendini bilen ve marifet gözüyle bakan insan kendisinin Hakk’ın bir tecellisi olduğunun da farkındadır. İnsanın canlı Kâbe olarak tasavvur edilmesinin temelinde bu farkındalık ve idrak vardır.

Hac ve Kâbe kavramlarına dair güçlü bir bâtnî tasavvura sahip olan Alevi-Bektaşî Hak âşıklarının bu geleneği geçtiğimiz yüzyılda da sürdürdüklerine tanık olunur. Rıza Tevfik’in “Beyhude kendine eziyet etme / Kâbe’ye maksudun Rahman sendedir” (Özmen, 1998c, 245) dizeleriyle “ne arasan kendinde ara” düsturunun şiirleri birçok sanatçı tarafından çeşitli platformlarda seslendirilen, aynı zamanda bir ocak dedesi olan Âşık Davut Sularî’nin “Gönül bir Kâbe’dir yap da ol hacı / Davut Sularî de nişan eylesin” dizelerindeki geleneksel vurguyla devam ettiği görülür. Aynı dönem Alevi Kâbe anlayışına dair bâtnî söylemin hareket noktası olan “kalbü’l-mü’mini Beytullah” hadisi İbreti Baba’nın şiirinde yeniden can bulur.

“El-kalbü’l-mü’mini beytü’l-Hüdâ’dır

Bu yüzden haccımız hacc-ı kübradır

Hazinetullahtır hem beytullahtır

Dem be dem bu hacdır ziyaretimiz” (Atalay, 1996, 28).

Yakın dönemde Alevi-Bektaşî âşıkların şiirlerinde hac ve Kâbe anlayışını mecaz ve metaforlarla sembolleştirerek aktarmanın ötesine geçerek daha yalın ve açık biçimde dile getirdiklerine tanık oluruz. Hatta zaman zaman bu âşıklar tarafından bâtnî gözetmeyen zahirî ibadet ve icraatların sert bir dil ve yergiyle eleştirildiği görülür. İbreti’nin “Karnım acıktıkça kederim arttı / Hele hac kaygısı ayrı bir dertti / Paralılar hemen hac’oldu gitti / Şeytanı taşlarken gördüm de geldim” (Atalay, 1996, 41) dizeleri bu eleştirel yaklaşım belirgin örneklerindendir. Zaman zaman bu minvalde şiirlerle karşılaşılrsa da Alevi geleneğinin insanı hakiki Kâbe olarak tasavvur eden anlayışının günümüze kadar intikal edildiği görülür.

Bu bağlamda Hak âşıklarının şiirlerinde hac ve Kâbe kavramlarının, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin merkezinde yer alan insanı kâinatın özüne yerleştiren tasavvufî bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Âşıkların şiirlerinde yer verdikleri hac, Kâbe, tavaf, ihram ve kurban gibi terimlerin zahirî anlamlarının ötesinde, insanın içsel

arınma, olgunlaşma ve Hak'ta fani olma sürecinin sembolleri hâline geldiği dikkat çeker. Bu durum, Alevi-Bektaşî geleneğinde gönül Kâbe'sinin, yani insanın kalbinde tecelli eden ilahi hakikatin, bütün ritüel ve ibadet biçimlerinin nihai amacı olarak görüldüğünü bir kez daha ortaya koyar. Dolayısıyla Hak âşıklarının eserlerinde hac ve Kâbe temaları, sadece dinî bir vecibenin ifadesi değil; Aleviliğin özündeki tevhid, marifet ve hakikat anlayışlarının şiirsel dile tercüme edilmiş biçimi olarak karşımıza çıkar.

Bu bulgular, Hak âşıklarının şiirlerinde yer alan hac ve Kâbe temalarının, klasik Alevi-Bektaşî kaynaklarında (özellikle *Buyruklar*, *Makâlât* ve *Velâyetnâmelerde*) temellenen bâtını anlayışın şiir dilinde yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu bağlamda âşıklar, zahirî haccın sembollerini gönül merkezli bir hakikat öğretisine dönüştürmüş; Kâbe'yi insanın kalbi, tavafi ise nefsin arınma yolculuğu olarak yorumlamışlardır. Böylece klasik metinlerde kuramsal düzlemde ifade edilen “gönül Kâbe'si” ve “Hak'ta fena” kavramları, şiirlerde hem didaktik hem estetik boyut kazanmıştır. Hac ve Kâbe motifleri aracılığıyla dile getirilen bu bâtını yorum, Aleviliğin tevhid eksenli ontolojisinin halk edebiyatı dilinde de süreklilik gösterdiğini ve geleneğin sözlü kültür kanalıyla doktriner bütünlüğünü koruduğunu ortaya koymuştur.

Sonuç ve Öneriler

Alevi geleneğinde hac ve Kâbe anlayışının tasavvufi temeller üzerine inşa edildiği görülür. Tasavvuftaki taş Kâbe yerine insan gönlünün hakiki Kâbe olarak kabul eden anlayış, Alevilikteki insan merkezli hac ve Kâbe tasavvurunun temelini oluşturur. Alevi-Bektaşî yazılı kaynakları ve âşıkların şiirlerinde hac ve Kâbe kavramlarının zahir ve bâtın her iki anlamda yer bulduğu görülürken zahirin bâtını anlam alanına aracılık ettiğine tanık olunur. Alevilikte hac ve Kâbe tasavvuru, İslami ibadetlerin zahirî yönlerini reddetmeden, onların ötesinde yer alan bâtını ve insan merkezli bir hakikat arayışına işaret eder. Alevi düşüncesinde Kâbe, taş ve topraktan ibaret bir yapı değil, Hak tecellisinin mekânı olan insan gönlü olarak tasavvur edilir. Bu nedenle gerçek hac, zahirî bir yolculuktan ziyade insanın kendi iç dünyasına yaptığı manevi bir seyahat olarak yorumlanır. *Buyruklar*, *Makâlât* ve *Velâyetnâmeler* başta olmak üzere klasik kaynaklar, haccın ve Kâbe'nin anlamını dört kapı kırk makam öğretisi içerisinde bâtını bir perspektifle yorumlar. Şeriat kapısında hac, İslam'ın zahirî rûknü olarak ele alınırken; tarikat, marifet ve hakikat kapılarında gönül Kâbe'sini imar etmek, kalbi arındırmak ve Hakk'ın tecellisine mazhar olmak olarak anlam kazanır. Bu yaklaşım, sûret ile sûretin, zahir ile bâtının birbirinden ayrılmadan, tevhid ilkesi içinde bütünleştiği bir bilinci ortaya koyar. Bu çerçevede zahirde hacı, Mekke'ye giderek taştan yapılmış Kâbe'yi ziyaret edip haccın rûkûnlerini yerine getiren kimseyken bâtında hacı, hiçbir suretle kalp kırmayıp mürşit nazarında dört kapının tamamının makamlarını tahsil ederek hem kendi gönlünü hem başkasının gönlünü imar eden kimse olarak tanımlanır.

Velâyetnâmelerdeki menkıbeler, Aleviliğin hac ve Kâbe anlayışını sembolik dil aracılığıyla somutlaştırır. Hacı Bektaş Veli, Otman Baba, Koyun Baba ve birçok veli etrafında şekillenen anlatılar, mürşidin gönlünü Kâbe bilmek, gönül kırmamak, gönül yapmak gibi temalarla bâtını hac öğretisini görünür kılar. Bu anlatılarda velinin gönlü “velâyet kapısı”dır; ona yönelmek Hakk'a yönelmektir. Dolayısıyla hakiki hac, insan-ı kâmilin gönlünde gerçekleşen bir vuslat eylemidir. Alevilikteki hac ve Kâbe tasavvuru, böylece hem vahdet-i vücud düşüncesini hem de ahlaki olgunlaşmayı

aynı potada eritir. Hac, sadece bir ibadet değil; nefsin tezkiyesi, kalbin Beytullah’a dönüşmesi ve insanın Hak’ta fena bulması sürecidir. Bu anlayış, “kalbü’l-mü’min beytu’llah” hadisinden hareketle, Allah’ın tecelli mekânının taş değil, müminlerin gönüllü olduğunu vurgular. Netice olarak Alevilik, hacı fiziksel bir yükümlülüğün ziyade içsel bir dönüşüm ve tevhid bilincine erme süreci şeklinde yorumlar. Bu yaklaşım, dinin özünü şekilden manaya, ibadetten irfana, yoldan hakikate taşır. Böylece Alevi düşüncesinde Kâbe, insanın özündeki ilahi hakikatin sembolü hâline gelir; hakiki hac ise o hakikate yönelen gönül yolculuğu olarak tasavvur edilir.

Alevi-Bektaşî geleneğinde hac ve Kâbe kavramlarının bâtinî anlam evrenini sembolik okumalar aracılığıyla ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmanın gelecekte yapılacak çalışmalar için bazı önerilere vesile olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan Aleviliğe özgü tasavvufî sembolik anlam alanının günümüzde kent ortamında yaşayan Alevi topluluklarının sözlü kültürlerinde, cem ritüellerinde ve çağdaş söylem biçimlerinde nasıl yeniden üretildiği henüz yeterince incelenmemiştir. Gelecekte yapılacak araştırmaların, bölgesel varyantlar arasındaki farkları, dilsel dönüşümleri ve modern kentli Alevilikte gönül Kâbe’si anlayışının güncel yansımalarını karşılaştırmalı olarak ele alması, Alevi tasavvufunun çağdaş dinî tecrübeye katkısını daha görünür kılacaktır. Ayrıca Alevi-Bektaşî sembolizminin çeşitli tasavvufî geleneklerle kesişim noktalarının disiplinlerarası bir yaklaşımla araştırılması, Alevilikteki bâtinî hac anlayışının İslam düşüncesi içindeki özgün konumunu daha derinlemesine anlamaya imkân sağlayacaktır.

Çalışmada kullanılan sembolik okuma, bağlamsal analiz ve metinler arası karşılaştırma yöntemlerinin yalnızca hac ve Kâbe kavramlarının çözümlemesiyle sınırlı kalmadığı; Alevi-Bektaşî düşünce sistemindeki “tevhid”, “insan-ı kâmil”, “nübüvvet ve velayet” gibi çeşitli tasavvufî temaların incelenmesinde de kullanılabilir nitelikte olduğu görülmektedir. Bu yönüyle çalışma, Alevilik araştırmalarında kavramsal analiz ve sembolik çözümlemeyi birleştiren bütüncül bir metodolojik yaklaşımın örneğini sunmakta; gelecekteki araştırmalar için hem içerik hem de yöntem düzeyinde yeni imkânlar önermektedir.

Kaynaklar

- Afifi, Ebu’l-Alâ. *Tasavvuf, İslam’da Manevî Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık, (2004).
- Altınok, Baki Yaşa. (haz.). “Fâtîha Süresi Tefsiri.” *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. ed. Gıyasettin Aytaş. 169-201. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010b.
- Altınok, Baki Yaşa. (haz.). “Kitâbü’l-Fevâ’id.” *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. ed. Gıyasettin Aytaş. 19-167. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010a.
- Aslanoglu, İbrahim. Şah İsmail Hatayi (Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatayileri). İstanbul: Der Yayınları, 1992.
- Atalay, Adil Ali. (haz.). *Âşık İbreti İlme Değer Verdim*. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Attar, Feridüddîn. *Evliya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, (2007).
- Ayan, Hüseyin. (haz.). *Nesîmî Dîvanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Aytaş, Gıyasettin (ed.). *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Aytaş, Gıyasettin. (haz.). “Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye.” *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. ed. Gıyasettin Aytaş. 329-469. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.

- Aytekin, Sefer. (der.). *Buyruk*. Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1958.
- Baharlu, İlgar. "Türkistan Nefesi: Hoca Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye Horasan Tasavvufu." *Department Of Tourism Of Turkestan Region Llp (Tourist Information Center) Open Turkistan*, 50-56, 2022.
- Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Süretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (Mart 2014), 1-20.
- Dindi, Emrah. "Alevî Bektaşî Makâlât ve Buyruklarında Zahirî-Bâtinî Hac ve Kâbe Telakkisi". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, ed. Orhan Kurtoğlu vd. 363-388. Ankara: Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları ve Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, (2018).
- Dindi, Emrah. "Alevî-Bektaşî Buyruk ve Makâlâtlarında Namaz ve Abdestin Ezoterik Yorumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82, (2017), 125-151.
- Doğanbaş, Muzaffer. "Pirî Baba Velâyetnâmesi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 41 (Bahar 2007), 161-182.
- Doğanbaş, Muzaffer. *Koyun Baba Velâyetnâmesi*. İstanbul: Dörtkapı Yayınevi, 2015.
- Duran, Hamiye-Gümüüşoğlu, Dursun. (haz.). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Düzgün, Dilaver. *Dertli Divanı Karşılaştırmalı Metin*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2011.
- Ekinci, Mustafa. "Aleviliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Bir Değerlendirilmesi." *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 10/13, (Ocak-Haziran 2004), 7-41.
- Erdem Kük, Didem Gülçin. *Alevi-Bektaşî Gülbankları*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2023.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Hatayi Divanı Şah İsmail Safevi Edebî Hayatı ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Ersal, Mehmet. *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitap, 2019.
- Gadamer, Hans-Georg *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans. 2nd rev. ed.). Continuum, 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (haz.). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli "Vilâyet-Nâme"*. İstanbul: İnkılâb Kitabevi, 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbâki-Boratav, Pertev Naili. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Gülerer, Salih. *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi Üzerine Bir İnceleme*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012.
- Güzel, Abdurrahman. (haz.). *Şehzâde Alaâddin Gaybî Kaygusuz Abdâl Külliyyatı (Hayatı-Eserleri-Metin-Sözlük-Kaynaklar)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Kardaş, Sedat. *Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Dizin)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Kaya, Taha Tuna. *Virânî Divanı (İnceleme-Metin)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.
- Kılıç, Filiz vd. *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2007.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfi ve Şiir/Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. haz. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 12. Baskı, 2011.
- Kutlu, Sönmez-Parlak, Nizamettin. (haz.). *Makâlât Şeyh Safî Buyruğu*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Küçük, Abdurrahman. "Beytülma'mûr." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Küçükkaşçı, Müstafa Sabri. "Safâ ve Merve." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Macit, Muhsin. (haz.). *Hatâyî Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkı Basım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Öğüt, Salim. "Sa'y." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öz, Baki. (haz.). *Fevâid*. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Özcan, Selay. *Kul Himmet'in Şiir Dünyası, Şiirlerinde Gelenek, Etkileşim ve Eğitim*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2011.
- Özkan, Ömer-Bankır, Malik. (haz.). "Makâlât." *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. ed. Gıyasettin Aytaş. 471-767. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Cilt. II (16. Yüzyıl), Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998a.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Cilt. IV (19. Yüzyıl), Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998b.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Cilt. V (20. Yüzyıl), Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998c.
- Öztelli, Cahit. (haz.). *On Yedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî*. Ankara: Türk Etnografya, Folklor ve Turizm Demeği Yayını (Tovko Matbaası), 1969.
- Öztelli, Cahit. *Pir Sultan Abdal Yaşamı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*. (çev. E. Özcan). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
- Say, Esmâ. "Tasavvufî Açından Hacc"ın Rukûnları." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2 (Güz 2011), 167-195.
- Saygı, Hakkı. *Şeyh Safî Buyruğu ve Rum Eli Babağan (Bektaşî) Erkânları*. İstanbul: Mert Matbaacılık, 1996.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Kültüründe İbadetler: Hac Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.
- Taşğın, Ahmet. *Dediği Sultan ve Menakıbı Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Divânı Tenkitli Metin II*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman "Hallac-ı Mansur". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman "Cemâl-i Kâbe ve Hac". *Keşkül Dergisi (Hac Özel Sayısı)* 10, (2006).
- Üçer, Cenksu. "Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslamî İbadetlere Yaklaşımları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V /2, (2005), 161-189.
- Üçer, Cenksu. "Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı, Bazı Adab ve Erkan". *Anadolu'da Alevîliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut. 457-510. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Yaman, Ahmet. "Siyer." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/316-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Extended Abstract

This study explores the esoteric interpretation of hâj (pilgrimage) and the Ka'ba within the theological and mystical framework of Alevism and Bektashism, focusing on how these concepts are redefined through the Sufi principles of *zâhir* (outer form) and *bâtin* (inner reality). In contrast to the formalist and juridical understanding of pilgrimage in Sunni or Shiite orthodoxy, the Alevi-Bektashi tradition conceptualizes hâj as an inward journey of the soul and conceives the Ka'ba not as a geographical structure in Mecca but as the human heart -*qalb*

al-bayt, the true locus of divine manifestation (*mazhar-i haqq*). This reinterpretation reflects the movement's anthropocentric and monistic theology, which positions the human being as both the mirror and microcosm of the Divine.

Drawing upon classical Alevi-Bektashi sources such as the *Buyruks*, *Makālāt*, *Kitābū'l-Fevā'id*, and the *Velāyetnāmes*, this research delineates how the Four Gates and Forty Stations (*dört kapı kırk makam*) doctrine shapes the understanding of pilgrimage as a process of spiritual refinement and unity (*tevḥīd*). Within this doctrinal framework, *hajj al-zāhir* (outer pilgrimage) corresponds to the *sharī'a* gate, while *hajj al-bāṭin* (inner pilgrimage) represents the *ṭarīqa*, *ma'rifa*, and *haqīqa* stages that lead to the realization of divine unity. The Ka'ba, in this context, is symbolically internalized: it becomes the purified heart of the *mu'min*, where God's light (*nūr-i ilāhī*) is reflected. The prophetic saying "*al-qalbu baytu'llāh*" (the heart of the believer is the house of God) is frequently invoked in Alevi-Bektashi texts to emphasize that the heart, once freed from the veils of ego and duality, transcends the physical Ka'ba.

In addition to the classical prose sources, the oral and poetic heritage of Alevi-Bektashi communities -especially the works of Hak āşiks (lovers of Truth) such as Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, and Davut Sulari- further reinforce this inward interpretation. Their *deyiş*, *nefes*, and *nutuks* portray the Ka'ba as the perfected human being (*insan-ı kâmil*), and pilgrimage as the act of journeying into the self. In Alevi cosmology, this is expressed in the maxim "*Gönül bir Kâbe'dir, yap da ol hacı*" ("The heart is a Ka'ba; build it, and you shall be a pilgrim"), encapsulating the inward turn of the sacred journey.

Furthermore, the *Velāyetnāmes* -especially those of Hacı Bektaş Veli and Otman Baba- translate this metaphysical doctrine into symbolic narratives. The saint's heart or the *mürshid's* presence is portrayed as the living Ka'ba, where the seeker (*ṭālib*) performs the true *ṭawāf* through devotion and annihilation (*fanā' fi'l-murshid*). Pilgrimage, in this esoteric sense, becomes the traversal of the self's inner geography: from the plains of *naḥṣ al-ammāra* (the commanding soul) to the sanctum of divine proximity.

The findings demonstrate that Alevi-Bektashi spirituality constructs a comprehensive hermeneutic in which external worship (*'ibāda zāhira*) is neither negated nor dismissed but reinterpreted through its esoteric counterpart. The unity of *zāhir* and *bāṭin* under the principle of *tevḥīd* transforms the physical act of pilgrimage into a symbol of ontological return (*rujū' ilā'l-haqq*). Ultimately, the Alevi-Bektashi conception of the Ka'ba and *hajj* articulates a distinctive Sufi epistemology one that views the human being as the axis (*qutb*) of creation, the heart as the divine sanctuary, and the true pilgrimage as the journey toward the realization of divine unity within. Within the dichotomy of *zāhir* (exoteric) and *bāṭin* (esoteric), Alevism positions itself in favor of the inner, esoteric dimension.