

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

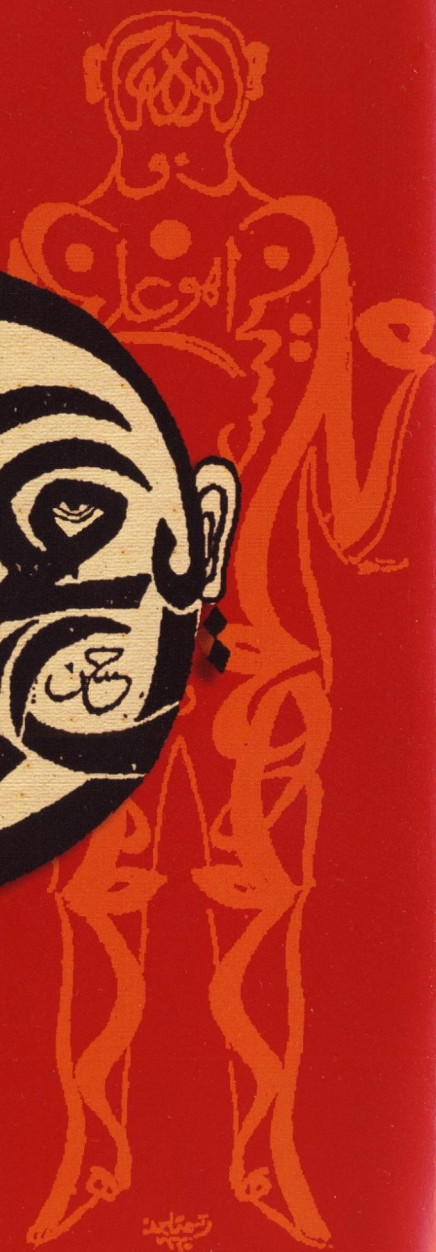
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ömer tecimer



hurûfîlik



hurûfîlik

hurûfîlik
Ömer Tecimer
Dinler ve İnançlar 1

© 2008 Ömer Tecimer

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Plan B® İletişim, Tasarım, Tanıtım, Yayıncılık ve Yapımcılık San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Editör
Deniz Vural
Arzu Taşçıoğlu

Kapak Tasarımı
Arzu Taşçıoğlu

Dizgi
Plan B

Baskı ve Cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0212) 321 2300 pbx

Birinci basım Mayıs 2008 (Baskı adedi 1000)

ISBN 978-975-8723-19-5

Plan B® İletişim, Tasarım, Tanıtım, Yayıncılık ve Yapımcılık
San. ve Tic. Ltd. Şti.
Meşrutiyet C. Kiblelizade S. Tepe Han 1/6 Şişhane 34450 İstanbul
Tel: (0212) 251 4023 Faks: (0212) 251 4024
www.planb.com.tr / e-posta: info@planb.com.tr

hurûfîlik

ömer tecimer

“...esrâr-ı hurûf, harflerin seslerine kulak vermeyi gerektirir ve bir de bil-meyi, bilinemezliği. Mikrokozmosu makrokozmosa bağlar; harfi kitaba, kitabı da kâinata. Benzer bir noktadan hareketle, dünyanın bir kitap olduğuna inandı Bacon. Bilinen şifreleriyle olduğu kadar, sökülemeyen harfiyle de ilgiliydi bu metnin. Ama işte o karanlık ağızlı puslu harfle, bu yüzyılda herhalde çok az insan Borges gibi derinden, yürekten, mütemadiyen ilgilenmiştir. Sanılanın aksine, fanatik dindarlar ya da bir-lokma-bir-hırka mistikler değildir her zaman, esrâr-ı hurûfun sebatkâr takipçileri.”

Elif Şafak, “Esrar-ı Hurûf”, *Aries*, Sayı 1, 2002.

“Hurûfliđin kayboluşuyla, demek ki, dünyamızdaki esrar kadar, yüzlerimizdeki harfler de kaybolmuştu.”

Orhan Pamuk, *Kara Kitap*, Can Yayınları, 1990, s. 285.

İçindekiler

- 11 Başlarken...
- 13 Fazlullah Esterâbâdî
Yolculuklar, 15
Rûyâlar, 16
Yoldaşlar, 18
Aydınlanma, 20
Etkinlikler, 21
Timur ve Mirânşah, 22
Tutuklanma ve İnfaz, 23
Yapıtları, 25
- 33 Hurûfîlik'in Öncülleri
Kabala, 33
Felsefe'de Sayı ve Söz, 35
Logos, 36
Liber Mundi, 38
Zâhir ve Bâtın, 39
Tasavvuf ve Şiilik, 40
İmamların Sayısı, 41
Haşîşiler, 42
Hurûf-u Mukattaa, 43
Cifr ve Ebced, 44
İslâm'da Harfçilik, 46
- 53 Hurûfî İnançları
Ses, 53
Söz, 54
Yaratılış ve Âdem, 56
Meta-Dil: Harfler ve Varlıklar, 58

Nokta, 62
İsimler ve Harfler, 63
Tanrısal Yüz, 65
Harfler ve Yüz, 68
Allah ve Fazlullah, 72
Fâtîha, 74
Zaman ve Çevrimler, 76
Te'vil, 79
Rüyâ Yorumu, 81
Fazlullah ve Rüyâlar, 84

97 Fazlullah'tan Sonra

Gız, 98
Alıncak, 101
Cennet, 106
Mesih-Mehdi, 109
Fazlullah'ın İkinci Zuhûru, 111

121 Osmanlı Topraklarında Hurûfîlik

Fazlullah'ın Halifeleri, 121
Seyyid İshâk, Nasrullâh Nâfacî ve Mir Şerif, 122
Seyyid Nesimî, 123
Ali el-A'lâ, 125
Anadolu, 129
Heterodoksi, 130
Göç mü?, 131
Osmanlı'nın Durumu, 132
Gizli Hurûfîlik, 134
Kentler, 136
Hızlı Yayılma ve Şiir, 137
Refîî, 138
Abdûlmecid Fırışteoğlu, 139
Rumeli, 140
Şeyh Bedreddin, 141
Edirne Olayı, 143
Baskılar, 145
Hurûfî Sözcüğünün Kullanımı, 147
Işık, 147
Hulûl, 149

- 155 **Hurûfilik ve Bektaşilik**
Bektaşilik'te Hurûfilik İzleri, 156
Hurûfî Düşüncesinde Durgunluk, 160
Bektaşilik'te Çizimler, 161
Bektaşiler Üzerinde Baskılar, 163
Ali el-A'lâ ve Bektaşilik, 164
Özel Öğreti, 167
Benzerlik ve Farklılık, 168
- 173 **Hurûfilik'in Diğer İnançlara Etkileri**
Noktavilik, 173
Bâbilik ve Bahâilik, 176
Ehl-i Hak, 177
Diğer Tarikatlar, 180
- 187 **Son Verirken...**
- 193 **Ek 1: Türkçe'de Hurûfî Şiirleri**
- 199 **Ek 2: Orhan Pamuk, *Kara Kitap* ve Hurûfilik**
- 204 **Sözlük**
- 208 **Dizinler**
- 218 **Kaynakça**



Başlarken...

XIV. yüzyılın sonlarına doğru İran’da Fazlullah Esterâbâdî’nin kurduğu Hurûfilik, gerçeklerin harflerde gizli bulunduğunu ileri süren, evrendeki tüm varlık ve olguların şifrelerini harflere dayanarak çözümlemeye çalışan, böylece oluşturulan genel bir yorum anlayışı (*te’vil*) sayesinde yaşamın ardındaki ontolojik özü ortaya çıkarmayı amaçlayan bir inanç sistemidir. Yaratılışın, Tanrı’nın sözleriyle, yani “kelâm”la gerçekleştiğini, “kelâm”ın harflerden oluştuğunu, her harfin de belirli sayısal değerlere özdeş olduğunu tasarlayan Hurûfilik, sonuç olarak “kelâm”ı, harfleri ve sayıları birbirini bütünleyen bir yaratma eyleminin unsurları olarak birleştirmiştir. Hurûfî felsefesinin bu temel ilkeleri, bir yandan yorumlanması gereken bir metin olarak *Kur’ân*’a, öte yandan çözümlenmesi gereken bir gizem olan insan yüzüne yansımış, böylece Hurûfilik’te insanın kutsallığı, hattâ Tanrı durumuna yükseltilmesi sonucu doğmuştur.

Geçerli olan dinsel anlayışa aykırı düşen görüşleri yüzünden Hurûfilik, İran’a egemen olan Timur Hanedanı’ndan gördüğü büyük şiddet ve baskılar karşısında XV. yüzyıl başlarından itibaren Suriye ve Anadolu’ya geçmek zorunda kalmıştır. Bu kez de Suriye’deki Memlûk yönetiminden ve Anadolu’da da Osmanlılar’dan baskı görmüş, buna rağmen Rumeli’ye kadar yayılmayı başarmıştır. Şiddet ve baskıların sürekliliği sonucunda XVII. yüzyıldan sonra bağımsız bir Hurûfî oluşumundan söz etmek artık mümkün değildir;

ancak akımın görüşleri tasavvuf felsefesini ve özellikle Bektaşîlik'i etkilemiş, ayrıca diğer bazı heterodoks inanç akımları üzerinde de izler bırakmıştır.

Hurûfî düşüncesinin öz niteliği olan ezoterizm, doğal olarak genelde geçerli olan, varlığını günümüzde de sürdüren bir sapkınlık suçlamasının kaynağı olmuş, bunun sonucunda Hurûfilik, çoğu zaman önyargılarla yaklaşılan, eksik ve yanlış tanıtılan, yinelenen hataların giderek kesin doğrularmış gibi sunulduğu, bazen hakarete varan değerlendirmelerin yöneltildiği bir inanç akımı ya da bir sosyal topluluk, bir tarikat ya da bir mezhep, hattâ kimi zaman da bağımsız bir din gibi ele alınmıştır.

Amacımız hiç kuşkusuz birtakım dinsel ölçütlere göre yargıda bulunmak ya da ezoterik niteliklerinden türetilen mazeretlerle Hurûfilik'i aklamak değil, önyargılardan arınmış, nesnel ve yansız, bilimsel bir tutumla kotarılmış, genel bir değerlendirme sunmaktır.

Hurûfilik konusundaki çalışmalarını ve görüşlerini canı gönülden paylaşan Fatih Usluer ve Shahzad Bashir'e özellikle teşekkür ederim.

Fazlullah Esterâbâdî

Hurûfilik'in kurucusu Şihâbeddin Bahâeddin Fazlullah Esterâbâdî, bazen sadece Fazlullah-ı Hurûfî ya da uzunca bir süre Tebriz'de yaşadığı için Fazlullah et-Tebrizî olarak anılır. Fazl sözcüğü Arapça'da üstünlük, olgunluk anlamına gelir; bu durumda *Fazlullah* sözcüğü-nün tam karşılığı "Allah'ın üstünlüğü" olmalıdır. Aynı anlamı veren *Fazl-ı Yezdân* adı da Hurûfî kaynaklarında sık sık görülür (*Yezdân* sözcüğü, Farsça'da Tanrı anlamına gelir).

Fazlullah'ın adları bu kadarla sınırlı kalmaz. Dince yasaklanan yiyecekleri asla yemediği için *Fazlullah-ı Helâl-hôr* diye de adlandırılır. Hem rüyâları hem de *Kur'ân*'ın içsel anlamını yorumlamada gösterdiği ustalık nedeniyle Hurûfiler arasında *Sahib-i Te'vil* (Yorum Üstadı) olarak bilinir (bu unvan kimi zaman *Sa'il* olarak kısaltılmış biçimiyle kullanılır). Kendi tanrılığını ilan ettikten sonra yandaşları onu *Rabb el-Âlemin* (Âlemlerin Tanrısı) diye nitelendirmişlerdir. Fazlullah'ın şiirlerinde kullandığı mahlası Naîmî'dir.

Fazlullah, babasının *kadı el-kudat* (başkadı) görevini sürdürdüğü, Hazar'ın güneydoğu kıyısındaki Esterâbâd kentinde Hicrî 740 yılında (1339-1340) doğdu. Ailesinin Yedinci İmam Musa el-Kâzım'la bağlantılı olarak Hz. Ali soyundan geldiği iddia edilir ve bu nedenle "seyyid" unvanını (Hz. Hüseyin soyundan gelenlere "seyyid", Hz. Hasan soyundan gelenlere "şerif" unvanı verilir) kullanma hakkına sahip olduğu söylenir.¹ Halifelerinden Mîr Şerîf'in verdiği farklı bir

şecerede, Fazlullah'ın soyunun Yemen'e dayandığı görülür.² Abdül-bâki Gölpınarlı, IX. yüzyıldan başlayarak Yemen'in önemli bir Bâtınî merkezî olduğunu belirtir ve bu bakımdan Fazlullah'ın ailesinin Bâtınîlik'le ilgisi olabileceğini söyler.³ Ancak Hüsametdin Aksu'ya göre Fazlullah'ın babasının, tarih boyunca Sünnî olan ve bu nedenle *Dâr 'ül-mü'minîn* diye nitelenen Esterâbâd'da kadı olması bu ihtimali zayıflatır.⁴

Çocuk sayılacak yaşlardan başlayarak ödün vermez bir sofuluk, zühd ve riyazet içinde yaşayan Fazlullah'ın, dünyadan elini eteğini çekerek bir münzevi hayatı yaşamaya eğilimi vardı; özellikle yediklerinin helâl olması konusunda müthiş bir titizlik gösteriyor, sürekli oruç tutuyordu. Babası ölünce, çok genç olmasına rağmen kadılık görevi ona devroldu; aslında Fazlullah gerekli eğitimi alana kadar kadılık görevini babasının yardımcıları (*naibân*) yürütecekti. Ancak Hurûfî kaynakları Fazlullah'ın eğitimi hakkında yeterli bilgi içermez. Yalnızca Gölpınarlı, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki *Nesîmî Divânı*'nın içinde bulunan ve Fazlullah'a ait olduğunu iddia ettiği bir mesneviye dayanarak, Fazlullah'ın, Şeyh Hasan adlı bir Bâtınî şeyhe bağlandığını ileri sürer.⁵ Ancak başka kaynaklarda bu şeyhin adı anılmaz.

Yapıtları, Fazlullah'ın iyi bir eğitim aldığını kanıtlıyor. Bâtınî yöntemlerini özümsemiş ve başarıyla uygulamıştı. Özellikle harfleri, anlamlandırma ve sayısal karşılıkları bağlamında yorumlama konusunda ustaydı. Büyük olasılıkla İbnü'l-Arabî'nin harflerin irdelenmesini de içeren *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı yapıtını okumuştur. Yapıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Hristiyanlık'ın *Eski Antlaşma*'sını ve *Yeni Antlaşma*'sını (*Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*) iyi biliyordu. Fazlullah, Arapça'ya ve İran edebiyatına da hâkimdi. Kuşkusuz *Kur'ân* âyetleri ve hadisler üzerine de geniş bir bilgisi vardı.

Yolculuklar

Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî'nin *Hâbnâme*'sinde anlatıldığına göre 1357 yılında henüz 17 yaşındayken bir gün pazar yerinde bir kişinin, Mevlânâ'nın bir beytini okuduğunu duydu: Sende sonsuzluğun özü varken neden ölümden korkarsın? / Sende Tanrı'nın nuru varken hangi mezara sığarsın?*⁶ Dizelerin anlamını sorguladığında Fazlullah'a ancak tasavvuf yolunda deneyim sahibi olanların bunu bilebileceği; bu sözlerin anlamının ancak ibadet, riyazet ve cezbeyle† anlaşılabilen söyledi. Bunun üzerine zühd‡ gayretini iyice arttıran Fazlullah, kendini tam olarak zikir ve duaya verdi. Tüm benliğini tinselliğe adanmanın etkisiyle dinsel anlamlarla dolu, yoğun rüyâlar görmeye başladı, giderek tüm dünya bağlarından sıyrıldı. Giydiği pahalı giysileri çıkardı, keçeden yapılmış giysilere büründü. 18 yaşına gelince hac için Mekke'ye gitme kararını verdi. Bu kararla birlikte Fazlullah'ın kendi dinsel yeteneğini ve misyonunu keşfetme yolculuğu da başlamış oldu. Yaşamının bundan sonraki kısmını İsfahan, Harezm, Horasan, Şirvan, Azerbaycan ve Arabistan'da dolaşarak geçirdi.

Fazlullah, Mekke'den dönüşünde 1358'de Harezm'e yerleşti ve bir kez daha hac yolculuğuna çıkana kadar orada kaldı. İkinci hac yolculuğunda İran'ı boydan boya geçerken İsfahan yakınlarında bir kervansarayda dört ay kaldı. Bir gece düşündü; "Ey Fazl! Gez ve gör!" diyen bir ses işitti ve birdenbire karşısında Şîî İmam Ali er-

* Farsçası: *Az marg çi andisî çun can-i baqâ dârî / dar gûr hucâ guncî çun nûr-i Hudâ dârî.*

† Riyazet (Ar.): Nefsin isteklerini kırma; Cezbe (Ar.): Bir duygu veya bir inanışın etkisiyle aşırı ölçüde coşup kendinden geçme durumu.

‡ Zühd (Ar.): İslâm'da mutasavvıfın tüm varlıklardan yüz çevirerek Tanrı'ya yönelmesi.

Rıza'yı gördü. İmam, Fazlullah'a Mekke'ye değil, tam ters yönde bulunan Meşhed'teki türbesine gitmesini buyuruyordu. Bunun üzerine Meşhed'e giden Fazlullah orada İmam Ali er-Rıza'nın türbesinde yatıp kalktı. Bu süreyi İmam'ın hayaliyle irtibat içinde geçirdi ve sonunda yeniden Mekke'ye doğru yola çıktı.

Rüyâlar

İkinci defa hacı olduktan sonra Fazlullah, yine Harezm'e döndü. Ardı ardına gördüğü etkileyici üç rüyâ sonucunda Fazlullah, büyük bir misyona hazır olduğunu, tek başına sürdürdüğü dindarlıktan topluma yol gösteren önderliğe geçmesi gerektiğine inandı. Fazlullah bu üç rüyâyı daha sonra *Nevmnâme* (Rüyâ Kitabı) adlı eserinde ayrıntılarıyla anlatmıştır.

Bir gece teheccüd namazından* sonra Fazlullah, rüyâsında hamamda yıkanyormuş; birden karşısında Hz. İsa'yı görmüş. Hz. İsa, Fazlullah'a Müslüman âlimler arasında samimiyet ve kendini dünya nimetlerinden mahrum etme bakımından en üst düzeye yükselenlerin, ilk sûfilerden İbrahim bin Adham, Beyâzıd-ı Bistamî, Sahl bin Abdullah Tustarî ve Behlûl Mecnun olduklarını açıklamış.

İkinci rüyâda Fazlullah, kendini Esterâbâd'daki evinin bahçesinde bulmuş. Bahçede bulunan Hz. Süleyman, Fazlullah'a Kadı Tâcettin adlı birinden zarar görüp görmediğini sormuş. Fazlullah, bu kişiden şikâyetçi olunca, Hz. Süleyman ünlü hüthût kuşunu ça-

* Teheccüd namazı (gece namazı): Yatsı namazından sonra, daha uyanmadan veya bir miktar uyuduktan sonra, kılınacak nafile namaza "gece namazı" denir. Bir miktar uyuduktan sonra kalkılıp kılınırsa "teheccüd" adını alır.

ğırnı, bu inançsız kişiyi yakalayıp getirmesini, şiddetle cezalandırdıktan sonra öldürmesini buyurmuş. Hüthüt, yanında bir kargayla geri gelmiş; karganın tüylerini tek tek yolarak bahçenin dört bir yanına saçmış; sonra da tüysüz kalmış kargayı Fazlullah'a teslim etmiş. Fazlullah'ın kendi yorumuna göre, bu rüyâda Hz. Süleyman Tanrı'yı, hüthüt kuşu ruhu ve karga da insan nefsini simgeliyor-muş.⁷ Bu rüyâdan sonra Fazlullah, Esterâbâd'daki evini *Kur'ân*'ın Kamer Sûresi'nde sözü edilen "doğrular mekânı"⁸ (*mak'adi sidkin*) olarak ilân etmiş.

İlk iki rüyâ, Fazlullah'a özel bilgiler veriyor ve mistik amacını doğruluyor; ancak üçüncü rüyâ tam anlamıyla Fazlullah'ın evrensel ruhanî yükselişinin müjdesini veriyordu: Fazlullah, rüyâsında Doğu'dan yükselen çok parlak bir yıldız görmüş. Yıldızdan çıkan bir ışın, doğrudan Fazlullah'ın sağ gözüne girmiş. Bu ışın gözüne doğru aktıkça, yıldız yavaşça erimiş ve sonunda Fazlullah tüm yıldızı gözüyle emmiş, bitirmiş. Daha sonra duyulan bir ses, "Bu yıldız birkaç yüzyılda bir doğar," diye açıklamış.⁹ Uyanan Fazlullah, kendinde büyük değişimler olduğunu görmüş, artık Hz. Süleyman gibi kuşların dilini konuşabildiğini, rüyâları hatasız yorumlayabildiğini fark etmiş. Bu rüyâdan sonra Fazlullah, kendini *Varis-i Mülk-ü Süleyman* (Süleyman'ın Zenginliğinin Mirasçısı) olarak ilân etmiş.

Yeni edindiği bu bilgiler, Fazlullah'ın fenomenlerin ardını sezebilme, *Gayb Âlemi*'ne geçebilme ve *Hakikat*'ı elde edebilme gücüne sahip olduğunu kanıtlıyordu; çevresindeki dünya onun için şifresi çözülmesi gereken bir simgeler yığınınından ibaretti. Yorumlama alanındaki ustalığı Fazlullah'a, Hurûfîler arasında kullanılan *Sahib-i Te'vil* unvanını kazandırdı. Özellikle rüyâ yorumunda, kimsenin eline su dökemediği bir mistik olarak ünü dört bir yana yayıldı; hem sıradan insanlar hem de seçkinler arasından kendine yoldaşlar edindi.

Yoldaşlar

Fazlullah'ın dinsel etkinliklerinin başlangıç aşamasına tümüyle ege- men olan rüyâlar ve rüyâların yorumlanmasıydı, aslında bu alanda- ki çabaları bütün hayatı süresince devam etmişti. Rüyâ yorumlama- daki becerisi sayesinde, önce Harezm'de, sonra Yezd kentinde, en sonunda da Isfahan'ın Tukçi (Tokcı ya da Tohci) mahallesinde ken- dine yoldaşlar buldu. Hurûfî kaynakları Fazlullah'a ilk bağlananları Derviş Beyâzîd, Derviş Ali ve Muhammed Nanvâ olarak bildirir. Fazlullah, çevresine toplanan bu kişilerle beraber Tukçi Camii'ne yerleşti; çok geçmeden yörenin tanınmış sûfilerinden Muhyiddin Şahrestanî de aralarına katıldı. Böylece oluşturdıkları, dünyadan el etek çekmiş, kendini dine vermiş bu topluluk, *Dervişan-ı Helâl-hôr- u Rastgûy* (Helâl Yiyen ve Doğruyu Söyleyen Dervişler) olarak ün saldı. Asla sadaka kabul etmiyor, üretip sattıkları takke ve serpuş- lar sayesinde geçiniyor, eşyaları ortaklaşa kullanıyor ve yoksulla- ra cömert davranıyorlardı. Sürdürdükleri dindar yaşamın yanı sıra Fazlullah'ın rüyâ yorumlarındaki ustalığı, önce Isfahan'ın ileri ge- lenlerinin dikkatini çekti, daha sonra bu küçük topluluğun ünü gide- rek yayıldı; Horasan'da, Irak'ta ve Azerbaycan'da adları duyuldu.

1373 yılının başlarında Tukçi'den ayrılıp Tebriz'e yerleşmesi, Fazlullah'ın yaşamında bir dönüm noktası oldu. Rüyâ yorumları sayesinde adını duyuran Fazlullah'ın etkisi burada da kısa zaman- da genişledi, Tebriz'e egemen olan Celâyir Hanedanı'yla iyi iliş- kiler geliştirdi: Şeyh Sahip Sadr, Vezir Zekeriya ve bizzat Celâyir Sultanı Üveys bin Hasan topluluğa katıldılar. Fazlullah, kendi dua ve bereketiyle Sultan'a keçe külâh giydirdi; topluluk içinde Derviş Üveys olarak anılmasını buyurdu. Sabzevâr kentini yöneten Sarba- dâr Hanedanı'ndan kimi ileri gelenler de Fazlullah'ın toplantılarına katılmaya başladılar.

Fazlullah'ın, Tebriz'in önde gelen ailelerinden birinin kızıyla evlenmesi öyküsü, topluluğun nasıl bir hayat sürdürdüğünü anlamak için oldukça aydınlatıcıdır. Bu öykü, Fazlullah'ın en tanınmış halifesi Hoca İshâk'ın *Hâbnâme* adlı yapıtında yer alır. Toplantılara katılan Celâyir vezirlerinden biri, Fazlullah'tan öyle etkilenir ki kızının onunla evlenmesini arzu eder. Ancak Fazlullah'ın dünyadan el etek çekmiş bir hayat tarzı sürdürdüğünü bildiği için önce bir araştırma yapmayı uygun bulur. Fazlullah'ın yakınlarından biri olan Kemâleddin Haşimî'yi evine davet eder ve Fazlullah'ın yanına derviş olarak girmek isteyen bir çocuğu olduğunu cinsiyetini açıklamaksızın söyler. Haşimî, zengin bir hayatı bırakıp yoksul bir derviş hayatına geçmenin çok zor olacağını bildirir. Ancak dayanılmaz ısrarlar karşısında, konuyu Fazlullah'a açacağını, neler gerektiğini öğreneceğini belirtir. Haşimî, bir süre sonra gereken şartları öğrenir ve vezire bildirir: çocuk evinden ayrılacak, tüm kişisel eşyalarını bağışlayacak, bir dervişin sınırlı imkânlarıyla elde edilebilenlerin dışındaki bütün yiyecek ve giyeceklerden vazgeçecek, zaviyeden bir adım bile uzaklaşmayacak, samandan bir yatak, keçeden bir yastık ve pamuklu bir giysiyle yetinecek, geceleri hücrelerinden dışarı çıkmayacak ve gün boyunca zikir ve dua edecektir. Babası konuyu açınca genç kız, bütün bu koşulları yüreктen kabul ettiğini söyler. Sonunda Fazlullah'a bir genç kızın derviş olmak istediği açıklanır. Fazlullah adayın önce bu koşullar içinde bir süre geçirmesini, bunlara dayanabileceğini kanıtlamasını ister. Genç kız, ayrı bir mekânda dört ay boyunca bu koşullar altında yaşadktan sonra Fazlullah, kızı topluluğuna katmayı ve ayrıca onunla evlenmeyi de kabul eder. Zaviyeye girince genç kız, yeşil bir cüppe giyer ve geçinmek için topluluğun diğer üyeleri gibi takke yapmayı öğrenir.¹⁰

Aydınlatma

Celâyir ve Sarbadâr önde gelenlerinin bağılılıkları büyük ölçüde Fazlullah'ın rüyâ yorumundaki ustalığından kaynaklanıyordu; ancak aynı yıllarda Fazlullah, İslâm ortodoks öğretisinden giderek artan bir hızla uzaklaşmaya başladı. 1374'ün Şubat ayında Fazlullah, aldığı kapsamlı bir vahiy sonucunda birtakım ezoterik bilgilere ulaştığını açıkladı: bütün peygamberlerin *haka'ik*'i (doğrular) ve *makamât*'ı (konumlar) Fazlullah'a bildirilmişti; o artık, İslâmî ibadetin içsel anlamını çözmüş, Arapça'daki ve Farsça'daki harflerin simgesel özlerine ulaşmıştı.

Yaşadıkları Fazlullah'ı şaşkınlık içinde bıraktı, tam üç gün boyunca kendine gelemedi, sürekli olarak kendisine nereden geldiğini anlayamadığı bir sesin yinelediği şu sözleri duyuyordu: “Zaman kendini ondan ayırtırdığı anda / dünya eziyetten tamamen kurtuldu.”* Aynı ses, Fazlullah'ı, “Zamanın Efendisi ve Peygamberler Sultanı” olarak da niteliyordu.¹¹ Hurûfî kaynakları Fazlullah'ın yaşadığı bu olayı *zuhûr-ı kibriyâ* (Tanrısal özün zuhûr edişi, kudretin ortaya çıkışı) olarak anar. Olanları hiç kimseye anlatmayan Fazlullah, Tebriz'i terk etti, yeniden Tukçi'ye döndü; yakınlarda bir mağaraya çekildi, uzun süre yalnız yaşadı.

Fazlullah, yaşlı yoldaşlarından Derviş Misâfir'in ölüm döşesinde olduğunu duyunca mağarasından ayrılarak onun başına gitti. Derviş Misâfir, Fazlullah'a artık ona verilen ilâhî sorumluluğu üstlenmesi gerektiğini, öğretisini açıkça duyurma ve onda zuhûr eden tanrısal özü herkese bildirme zamanının geldiğini söyledi.¹² Gölpınarlı, misafir lâkabıyla anılan bu dervişin aslında, Fazlullah'ın

* Farsçası: “Ân dam ki zamân dar û cuda sud / âlam zi-balâ hama rahâ sud.”

gençliğinde bağlandığı Şeyh Hasan olduğunu düşünür.¹³

Etkinlikler

Derviş'in öğüdü üzerine Fazlullah, yanına çağırdığı sekiz müridine aldığı vahyi açıkladı, böylece Hurûfîlik akımının ilk çekirdeğini oluşturdu. Topluluk kısa süre içinde genişledi, müritlerin sayısı hızla arttı. Ancak Fazlullah'ın yakın çevresinde her zaman belirli kişiler, yani halifeleri vardı. Ezoterik yapı, doğal olarak kendi içinde bir hiyerarşi yaratmış, sıradan müritlerin yanı sıra seçkinlerden oluşan bir iç örgütlenmeyi doğurmuştu. İyi eğitim almış, yetenekli kişiler olan halifeler, Fazlullah'ın anlaşılması zor, karmaşık görüşlerini kendi yapıtlarında yorumluyor, kolay anlaşılır ve uygulanabilir biçime sokuyor, sistematik bilincin öngördüğü düşünsel kalıplara oturtuyorlardı. Fazlullah bir peygamber, sonsuz gizemlere hakim bir bilge rolündeydi.

Shahzad Bashir, bu imgesiyle Fazlullah'ın kıyamet öncesinde gelmesi beklenen mehdi kavramına yaklaştığını ve kendi yapıtı olan *Nevmnâme*'de bu durumu açıkladığını belirtir: "Güneş, Batı'dan doğdu... Giysilerimin bembeyaz ve tertemiz olduğunu gördüm; bunlar hem benim hem de mehdinin, İmam'ın giysileriydi; böylece ben, o olduğumu anladım."¹⁴ İzleyicileri Fazlullah'ın beklenen mehdi olduğunu düşünüyor, hattâ Fazlullah'ın dünyaya ikinci kez geleceğine de inanıyorlardı; Nâfacî, Nesîmî ve Ali el-A'lâ, bu inançlarını yapıtlarında açıkça sergilediler. Fazlullah'ın kendisi de bir rüyâsında hamamda öldürüldüğünü görmüş; rüyâsını anlattığı yoldaşları çok üzülünce, merak etmemelerini, Hz. İsa gibi öldükten sonra dirileceğini söylemişti.¹⁵

Fazlullah, yaşamının bundan sonraki bölümünü kendi inanç-

larını yaymaya adadı. Sürekli olarak yolculuk etti; Gîlân, Damgan ve Bakü gibi farklı yörelerde ve kentlerde bulundu, kendine yeni yoldaşlar buldu. Son günlerini Şirvan'ın en önemli kenti olan Şamahı'da geçirdi. Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî'nin *Hâbnâme*'sinde anlatıldığına göre, Şamahı'da Kadı Beyâzıd'ın bir rüyâsını yorumlarken, kendi ölümünü haber vermişti. Kadı, rüyâsında kurban kesildiğini görmüş, bunu hastalığının ağırlaşacağına yorumuştu; ama Fazlullah, rüyadaki kurbanın kendisi olduğunu ve bu rüyânın çok yakında öldürüleceği anlamına geldiğini söylemişti.¹⁶

Timur ve Mîrânşah

Hurûfî olmayan tarihçi İbn Hacer el-Askalânî'nin bildirdiğine göre Fazlullah, gördüğü bir rüyâ üzerine Timur'u, Hurûfîlik yolunu benimsemeye çağırıyordu.¹⁷ Oysa Hurûfî kaynaklarında Fazlullah'ın



Timur’la bağlantı kurduğuna dair bir bilgi yoktur. Yalnızca *Câvidânnâme*’de sözü edilen bir rüyâsında Fazlullah kendini Timur’un huzurunda dua ederken görmüştür.¹⁸ İnançlarını yaymak isteyen bir din önderinin çağının güçlü hükümdarlarını etki altına almaya çalışması doğaldır. Fazlullah, bir başka rüyâsında da Altın Ordu hükümdarı Toktamış Han’ın kızıyla evlendiğini görmüştür.¹⁹ Sünnî inançlara sıkı sıkıya bağlı olan Timur için, Fazlullah’ın “âyîn -i cedid” olarak nitelenen görüşleri şeriata aykırıydı. Semerkant ve Gîlân’da toplanan ulema kurullarının verdikleri fetva uyarınca sapkın olarak nitelenen Fazlullah’ın tutuklanması oybirliğiyle kararlaştırıldı. Fazlullah’ın *Arşnâme* adlı yapıtında “Tanrı’nın Tahtı” olarak insan bedenini göstermesi sapkınlığının kesin kanıtı olarak görüldü. Hamid Algar’a göre, Fazlullah’a verilecek ölüm cezası için ayrı bir neden göstermeye de pek gerek yoktu, İslâm inançlarının çoğuna karşı çıkışı ve hattâ kendisini Tanrısal bedenleniş olarak ilân etmesi idamı için yeterliydi. Dinsel gerekçelerin dışında, Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezit’le girişeceği savaş arifesinde Timur, İran ve Azerbaycan’ı isyan çıkarma ihtimali olan unsurlardan arındırmak istemiş de olabilir.²⁰

Tutuklanma ve İnfaz

Sonuçta Fazlullah’ın yazgısı kesinleşmişti; Timur’un oğlu Mîrânşah’ın emriyle tutuklanarak Nahçıvan’daki Alıncak Kalesi’ne götürüldü, kısa bir yargılama sonrasında, Şirvan Emiri Şeyh İbrahim’in kadısının fetvasıyla 2 Eylül 1394’te (6 Zilka’de 796) boynu vurularak öldürüldü.²¹ Ayağına ip bağlanan cesedi yerlerde sürüklendi, sonra müritleri tarafından gömüldü.

Tarihçi İbn Hacer’i tekrarlayan kaynaklar, Fazlullah’ın ölüm ce-

zasını Mîrânşah'ın kendi eliyle verdiğini ileri sürerler. Bu kesin bir bilgi değildir ama Hurûfiler'in Mîrânşah'a karşı besledikleri kin, tartışılmaz bir gerçektir. Deccal olarak kabul ettikleri Mîrânşah'ın adı Hurûfilerce *Mâran Şah* (Yılanlar Şahı) olarak değiştirilmiştir.²² Mîrânşah'ın Deccal, yani *Antichrist* olması, öldürdüğü Fazlullah'ı, insanlığı kurtarması beklenen Mesih, yani *Christ* durumuna getirir. Takipçilerinin gözünde Fazlullah'ın öldürülmesi, iyilikle kötülük arasındaki savaşın bir sonucuydu ve Nesîmî'nin dile getirdiği gibi Hz. Hüseyin'le Yezîd arasındaki mücadeleyi anımsatıyordu. Aynı benzetmeyi bizzat Fazlullah'ın yazdığı vasiyetinde yapması ilginçtir:

Bütün hayatımda tek bir dostum olmadı Şirvan'da,

Ne dostu! Tanıdık yüz bile yoktu hiç.

Ben, bu çağın Hüseyin'iym; değersiz düşmanlarım da Şimr ve Yezîd,

Hayatım tümüyle Aşûre günü, Şirvan'sa benim Kerbelâ'm.²³

Fazlullah'ın Alıncak'taki mezarı, daha sonra halifesi Ali el-A'lâ tarafından yaptırıldı. Hurûfiler için burası, Fazlullah'ın öldürüldüğü yer anlamında Maktelgâh olarak anıldı; adeta Kâbe gibi kabul edildi. Her yıl ölüm yıldönümünde Alıncak'ta toplanan Hurûfiler, Fazlullah'ın yeniden yaşama dönmesi ve cemaatlerini evrensel zafere taşıması için dua ettiler; üç gün süren törenlerde, Fazlullah'ın mezarının çevresinde 28 kere dönüp, Alıncak Kalesi içinde bulunan bir kuleye 21 kez taş attılar. Hurûfiler, Fazlullah'ın yeniden dünyaya geleceğine yürekten inanıyorlardı. Karakoyunlu hükümdarı Kara Yusuf, 1406'da Mîrânşah'ı öldürünce Hurûfiler bayram yaptılar, Fazlullah'ın Kara Yusuf'un bedeninde yeniden dünyaya geldiğini ve intikamını aldığını düşünenler de oldu.²⁴

Hurûfîler, Fazlullah'ı en büyük din şehidi olarak gördüler; onlar için Fazlullah beklenen kurtarıcıydı, insanların en yücresi ve en soylusuydu, etiyle ve kanıyla Tanrı'nın ta kendisiydi, insandaki Tanrı ve Tanrı'daki insandı. Fazlullah'ın öldürülmesi, kötülüğün son zaferiydi; ilk dünyaya gelişinde acımasızca kurban edilmişti ama yine de bu iyi bir işaretti çünkü Fazlullah'ın mehdi-mesih niteliğindeki ikinci gelişinde tüm insanlığı kurtaracağı kesindi.

Yapıtları

Günümüzde Fazlullah'ın yaşamı, neredeyse tamamen Hurûfî kaynaklarından derlenerek kurgulanıyor, bu bakımdan bunun ne ölçüde gerçeği yansıttığını bilmemiz mümkün değil. Ancak Hurûfîler'in zaman içinde inşa ettikleri bu olağanüstü yaşam öyküsü, farklı çağlarda ve koşullarda ortaya çıkan değişik din önderlerinin, peygamberlerin yaşam öykülerine fazlasıyla benzediği, yani neredeyse standartlaştırılmış bir mistik yaşam kalıbını yinelediği görülüyor.²⁵

Öncelikle Fazlullah daha dünyaya gelirken seçkin ve soylu bir kişi, Hz. Ali soyundan bir "seyyid" olarak belirleniyor; üstelik babasının Esterâbâd kentinin başkadısı olması bu seçkinlik niteliğini pekiştiriyor. Arapça ve İslâm konularında iyi eğitim alıyor. Fazlullah'ın gençliğinden beri sergilediği dinsel tutum öne çıkıyor; çok geçmeden dünyadan elini eteğini çekerek, külâh üreterek geçinen yoksul bir derviş kimliğine bürünüyor. Fazlullah'ın bu özellikleri, Kral Davud soyundan gelip marangozlukla geçinen Hz. İsa'yı; bir kral oğlu olmasına rağmen, yoksul yaşamı seçen Buda'yı akla getiriyor.

Fazlullah'ın doğal olarak sahip olduğu rüyâ yorumlama yeteneği ona, hem ün kazandırıyor hem de birtakım tinsel deneyimleri

yaşamasını, ilâhî bilgiler edinmesini sağlıyor. Nihâyet geçirdiği büyük tinsel dönüşüm sonucunda Fazlullah, Tanrı'nın yeryüzündeki bedenlenişi olarak nurlanıyor. Böylece sahip olduğu kutsal vahyi inisiye ettiği yoldaşlarıyla paylaşıyor, Hurûfilik'in temel öğretisini kuruyor. Ardında toplanan yoldaşlarıyla ve yakın çevresindeki halifeleriyle (havari de denebilir) oluşturduğu topluluk, dönemin dinsel ve siyasal otoritesince bir tehdit olarak değerlendirilince, Fazlullah'ın şer güçlerin elinde kurban edilmesi kaçınılmaz oluyor. Şiddet içeren bu ölüm, tıpkı Hz. İsa'da ya da Manihaeizm'in kurucusu Mani'de olduğu gibi, yoldaşları arasında, öldürülen ama yeniden doğuşu umut edilen mesih inancını yüceltiyor. Fazlullah'ın öldürüldüğü yer, yandaşlarının düzenli biçimde ziyaret ettikleri kutsal bir mekâna dönüştürülüyor. Halifeleri Hurûfilik öğretisini yeni yapıtlarla canlandırıyor ve literatüre eklenen her yeni yapıt, Fazlullah'ın yaşamını, bu kalıbın ana çizgilerine uygun biçimde yeniden kurguluyor. Sonuçta Esterâbâd'lı yoksul derviş, Tanrı'nın dünyadaki varlığına dönüşüyor.

Hiç kuşkusuz Hurûfiler için Fazlullah, metafizik anlamları kendinde somutlaştıran en yüce varlıktır. Hurûfilik'te işlenen tüm tarihsel ve dinsel görüşlerin odağında bizzat Fazlullah bulunur. Hurûfilere göre *Sahib-i Te'vil* olarak tüm ilâhî bilginin egemeni, *Rabb el-Âlemin* olarak da doğrudan Tanrı imgesidir.

Bashir'e göre; "Fazlullah'ı kendi yandaşlarının gözünde olağanüstü kılan, yaşamındaki olaylar değil, bu olayların insan varoluşu hakkındaki genel kavrayışlarına tıpatıp uygun düşmesidir."²⁶ Bu sözlerle Bashir, Fazlullah'ın yaşamının, Hurûfilik öğretisini tam olarak doğruladığını ileri sürer. Öyleyse hem Fazlullah'ın yaşamını değerlendirmek hem de Hurûfilik'in dinsel-düşünsel kavrayışlarına kapı açmak için ilk adım, Fazlullah'ın kendi yapıtları olmalıdır:

- Fazlullah'ın en önemli yapıtı *Câvidânnâme*'dir. Hurûfilik öğretisinin temel ilkelerini saptayan, düzyazı (nesir) biçimindeki bu yapıt Esterâbâd (Gurgân) lehçesiyle yazılmıştır. Yaklaşık olarak 1386 yılından başlayarak kaleme alınan *Câvidânnâme*, bu tarihten sonra yazılan tüm Hurûfî yapıtlarına kaynak olmuştur. Algar'a göre bu yapıtın Esterâbâd lehçesiyle yazılmış olan biçimine *Câvidânnâme-i Kebîr*, standart Farsça biçimine de *Câvidânnâme-i Sagîr* adı verilir.²⁷ Aynı görüşü paylaşmasına karşın Gölpınarlı, *Câvidânnâme-i Sagîr*'e hiç rastlamadığını söyler.²⁸ *Câvidânnâme*'nin Derviş Murtazâ adlı bir Bektaşî tarafından 1638-39 yıllarında gerçekleştirilen *Durr-i Yatîm* adlı çevirisi, büyük olasılıkla Farsça nüsha, yani *Câvidânnâme-i Sagîr* temel alınarak yapılmıştır. Ayrıca Abdülmecîd Fırışteoğlu'nun 1429'da yaptığı *İşknâme* adlı çeviriye de kimi zaman *Câvidânnâme-i Sagîr* denir.²⁹
- *Nevmâme*, Fazlullah'ın kendi gördüğü rüyâlarla birlikte, yorumlaması için ona anlatılan rüyâların da kaydedildiği bir rüyâ yorumları derlemesidir. Gurgân lehçesiyle yazılmış bu yapıtta asıl ilgi çeken Fazlullah'ın yolculuklarında gördüğü yerlerin, birlikte bulunduğu dostlarının, dönemin ileri gelen kişilerinin de (Sultan Üveys, Toktamış Han, Timurlenk) adlarıyla belirtilmiş olmasıdır. Son kaydedilen rüyâ için verilen tarihin Hicrî 796 (1394) olması, Fazlullah'ın öldürüldüğü yılı doğrular.³⁰ Usluer, Hurûfilik üzerine hazırladığı doktora tezinde asıl adının *Nevmâme* (Yeni Kitap) olduğunu ileri sürdüğü bu eserin, rüyâlardan değil, Hurûfî öğretilerinden bahsettiğini belirtir.³¹
- Aksu'ya göre, Gurgân lehçesiyle yazılmış, düzyazı biçimindeki *Muhabbetnâme*'de, "Sûret-i rahmân üzerine yaratılan in-

sanların seçkinleri sayılan ulemanın, zâhidlerin, hukemâ ve şühedânın son menzillerinin kıyamet olduğu, bunların aşk âleminde gezindikleri esnadaki görüş ve düşünceleri anlatılır.”³² Bu eser, Allah’ın tüm harfleri içeren yüzüne duyulan aşkı anlattığı için *Muhabbetnâme* adını almıştır. Fazlullah’ın bu eseri Türk Hurûfiler tarafından taklit edilmiştir; örneğin Gölpınarlı, Firişteoğlu’nun *Hidâyetnâme* adlı yapıtını *Muhabbetnâme*’nin etkisi altında yazdığını yazar. Aksu’ya göreyse *Hidâyetnâme*, *Muhabbetnâme*’nin Türkçe çevirisidir.³³

- Standart Farsça’yla yazılmış olan *Arşnâme*, Fazlullah’ın *Câvidânnâme*’de sergilediği düşüncelerinin mesnevi tarzında ifadesidir. Kâtip Çelebi, Fazlullah’ın, *Arşnâme-i İlâhî* olarak da adlandırılan bu yapıtı yüzünden ölüme mahkûm edildiğini belirtir.³⁴
- Şiirlerinde *Naîmî* mahlasını kullanan Fazlullah’ın küçük bir *Divân*’ı vardır. Fazlullah’ın mistik-metafizik şiirleri genellikle *vahdet-i vücûd* anlayışını yansıtır. Gölpınarlı’ya göre Fazlullah’ın şiirleri teknik olarak kusursuzdur ama asla İran’ın büyük şairleriyle boy ölçüşecek kadar başarılı değildir; Fazlullah’ın şiirleriyle değil, aşıladığı düşüncelerle anılması yerinde olur.³⁵

Fazlullah’ın yapıtları, özellikle *Câvidânnâme*, Hurûfî düşüncesinin çekirdeğini oluşturarak yeni bir dinsel oluşum yaratmıştır. Bu oluşum, evrenin varsayımsal ezoterik yapısını simgelerle açıklamaya kalkışmış, Fazlullah’ın yazdıklarından yola çıkarak bir yandan kuramsal kurgularla dolu, öte yandan İslâmî uygulamalardan hareketle türetilmiş çeşitli ritüelleri de içeren ayrıntılı ve gelişmiş bir dinsel sistem inşa etmiştir.

Fazlullah'ın yaşamı ve yapıtları hakkında bilgi veren özgün kaynaklar şunlardır:

- Fazlullah, *Câvidânnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 920, 1000 ve 1046, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- Fazlullah, *Nevmnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1011 ve 1030, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- Fazlullah, *Muhabbetnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 824, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- Fazlullah, *Arşnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 992 ve 1003, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- Fazlullah, *Divân*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 186 ve 989, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî, *Hâbnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1042, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- Nasrullah Hasan Ali Nâfacî, *Hâbnâme*, Farsça Yazma no. 17, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan;³⁶
- Ali el-A'lâ, *Tevhîdnâme*, Farsça Yazma no. 1158, vr. 50, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul;
- Mîr Fâzılî, *Risâle*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 990 ve 1039, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *İstivânâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 269, Millet Kütüphanesi, İstanbul;
- İşkurt Muhammed Dede, *Salâtnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1043, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Notlar:

1. Fazlullah'ın şeceresi için bkz. İşkurt Dede, *Salâtnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1043, Millet Kütüphanesi, İstanbul; MîrFâzîlî, *Risâla*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1039, Millet Kütüphanesi, İstanbul; Anonim, *Nasbnâme-i Hazret-i Sa'îl*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1039, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 80b.
2. Mîr Şerîf, *Beyânü'l Vâkı*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Farsça Yazma no. 152; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973, s. 4.
3. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 5.
4. Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Cilt 12, s. 277.
5. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Farsça Yazma no. 448; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 6.
6. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Divân-ı Kebir*, Gazel, no. 1229; aktaran Helmut Ritter, "Die Anfänge der Hurûfî Sekte", *Oriens*, c. 7, no. 1, 1954, s. 10.
7. Fazlullah, *Nevmnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1011 ve 1030, Millet Kütüphanesi, İstanbul. Fazlullah'ın rüyâlarını *Nevmnâme*'den aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 5.
8. *Kur'ân*, Kamer: 55.
9. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 5-6.
10. Hoca Seyyid İshâk, *Hâbnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1042, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 16a-17a; aktaran Shahzad Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurûfîyya Movement and Islamic Medieval Esotericism", *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Ed. Abbas Amanat, Tauris & Company, Londra, 2002, s. 173.
11. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 26.
12. Ali el-A'lâ, *Kursînâme*, Farsça Yazma no. 255, Bibliothèque Nationale, Paris, 116b; aktaran Hamid Algar, "Astarabadi Fazlallah" maddesi, *Encyclopedia Iranica*.
13. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 7.

14. Fazlullah Astarabadi, *Navmnâme*, Yazma Ee. 1.27, Cambridge University Library, Cambridge, 407b ve 410b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 175.
15. Fazlullah Astarabadi, *Navmnâme*, 408b; aktaran Shahzad Bashir, "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallah Astarabadi" makalesi, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 292.
16. Hoca Seyyid İshâk, *Hâbnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1042, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 49b; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 8.
17. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ-ül Gümri*, V. 46; aktaran Sehâvî, Ed. *Dav'ül-Lâmî*, Kahire, 1935, s. 174; aktaran Hamid Algar, *a.g.e.*
18. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 23.
19. *A.g.m.*, s. 24.
20. Hamid Algar, *a.g.e.*
21. Fazlullah'ın ölüm tarihi için; Nesîmî, *Divân*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 439, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 106b-107a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.* ve ayrıca Abdülbâki Gölpınarlı, "Bektaşîlik-Hurûfilik ve Fadlallah'ın Öldürülmesine Düşülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası*, no. V, İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1964, s. 15-22.
22. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *İstivânâme*; aktaran Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, c. 12, s. 278.
23. E.G. Browne, "Further Notes on the Literature of the Hurûfis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907, s. 533-82; Abdülbâki Gölpınarlı, "Fadl Allah-ı Hurûfî'nin Wasiyyat-Nâma'sı veyâ Wasâyâ'sı", *Şarkiyat Mecmuası*, no. II, Osman Yalçın Matbaası, 1958.
24. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 28.
25. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 175. Bashir de bu durumu vurguluyor: "...Fazlullah'ın yaşamı, Müslüman mistiklerin biyografik derlemelerinde mevcut olan ortak kalıba uygundur."
26. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 176.
27. Hamid Algar, *a.g.e.*, c. 1, s. 841-44.
28. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 12-3.

29. Hüsamettin Aksu, "Câvidânnâme" maddesi, DIA, c. 7, s. 178; Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 12-3; Mustafa Ünver, *Hurûfîlik ve Kur 'ân*, Fecr Yayınları, Ankara, 2003, s. 84-5.
30. Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, c. 12, s. 279; Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 13.
31. Fatih Usluer, "Le Houroufisme", yayınlanmamış doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007, s. 42; ayrıca Fatih Usluer, "Hurûfî Metinleri ile İlgili Bazı Düzeltmeler", *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 13, Ocak 2007.
32. Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*
33. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 13; Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, c. 12, s. 279.
34. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1132; aktaran Mustafa Ünver, *a.g.e.*, 2003, s. 85.
35. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 13.
36. Art arda yer alan kaynakların ikisi de *Hâbnâme* adını taşıyor. Bu durum bir karışıklığa yol açıyor. Gölpınarlı, yalnızca Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî'nin eserinden söz ederken, Ritter de yalnızca Nasrullah Nâfacî'nin eserini kaynak göstermiştir. Algar, yazarı tartışmalı tek bir *Hâbnâme* olduğunu belirtir ve çözüm için özgün kaynaklara bakılmasını önerir. Oysa Bashir, her iki makalesinin kaynakları arasında iki *Hâbnâme*'yi de iki ayrı metin olarak sayar. Her iki metinde yerinde tetkik eden Bashir, bunların iki farklı yazarın elinden çıkmış iki ayrı metin olduğunu kesin biçimde belirtir.

Hurûfilik'in Öncülleri

Hurûfilik'in temelinde, yazının bulunuşundan beri insanların inanç dünyasını etkisi altına almış bir görüş vardır: harfler ve sayılar kutsaldır; bunların simgesel anlamları çözümlenirse, yüce gerçeklere, yani ilâhî sırlara ulaşmak mümkün olur. Bu teknik, her harfı belli bir değeri temsil eden bir simge ya da ideogram olarak görmeye, aralarında ilişkiler kurmaya, bilinen işlevlerinin ötesine geçen anlamlandırmalar yaparak sezgisel sonuçlara ulaşmaya dayanır. İslâm kültüründe bu uğraş, *ilm-i hurûf* (harfler bilimi) olarak bilinir.

Harf ve sayılara ilâhî anlamlar yükleme çabasının en eski örnekleri, bir yandan Mezopotamya'da (Kalde, Asur ve Babil), öte yandan Mısır'da ortaya çıkmıştır. Doğa olaylarını anlama ve yönlendirme uğraşı içindeki insanoğlu, kaba bir görgücülüğe bağlı olarak düşlediği tutarsız sebep-sonuç ilişkilerinden yola çıkarak, büyüsel yöntemlere başvurmuş; fallar, efsunlar, muskalar ve tılsımlarla, somut sonuçlar elde edebileceğini tasarlamıştır. Kuşkusuz bu girişimlerde, harfler ve sayılar en önemli rolü oynamıştır.

Kabala

Mezopotamya ve Mısır'ın etkisi altındaki Yahudilik, harflere ve sayılara kutsallık yükleme konusunu dinsel öğretilerine aktarmıştır.

“*Eski Antlaşma*’nın birçok yerinde, özellikle Hezekiel ve Daniel bölümlerinde, sayılara ilişkin gizemli bir esinti algılamak mümkündür.”¹ Yahudiler, *Eski Antlaşma*’nın metinlerini irdelerken, özellikle *Talmud* (Yahudi yasaları, ahlâk anlayışı ve tarihi hakkında hahamların yaptığı yorumlar derlemesi) ve *Midraş* (Yahudilik’te dinsel metinler üzerinde yapılan yorumlar) çalışmalarında, *gematria* adı verilen, harflere ve sayılara bağlı bir yöntem kullanırlardı. *Gematria*, sözcüklerin ya da cümlelerin sayısal değerlerini belirlemek için İbranî alfabesindeki her harfe bir sayı değeri vermekten ibaretti. Böylece sayısal değeri saptanan sözcükler arasında bağıntılar kurarak çeşitli yorumlar yapılabilirdi. Buna benzer başka yöntemler de vardı. *Notarikon*, bir cümledeki sözcüklerin baş ve son harflerinden yararlanarak gizemli anlamları olan ayrı bir cümle yapma çabasıydı. *Temurah* da bir sözcükteki harfleri, belirli bir sisteme göre başka harflerle değiştirerek yeni anlamlar üretme çabasıydı.²

I. ve II. yüzyıllardan başlayarak *Eski Antlaşma*’da Hezekiel’in hayal ettiği *Merkabah*’ın (Tanrısal Taht) tasvirindeki sayısal değerleri irdeleyerek derin düşüncelere dalmayı ya da coşkuya sürükleniş bir yöntem olarak benimseyen *Merkabah Gizemciliği*, Yahudiler arasında yayılmıştı. Bu gizemcilikte amaç, ruhun yükselişi ve yedi gök katını aşarak ilâhî tahta ulaşmasıydı. III. ve VI. yüzyıllarda yazıldığı sanılan *Sefer Yetzira* (Yaratılış Kitabı), evrenin İbranî alfabesinin 22 harfiyle, *sefirot* adı verilen on ilâhî sayıdan yaratıldığını anlatır. Harfler ve sayılar, Tanrı’nın evreni yaratırken kullandığı gizli bilgeliğin 32 yolunu oluşturur. *Sefer Yetzira*’yla birlikte beliren bu yeni gizemci anlayışa Kabala adı verilir. Muazzam bir tinsel geleneği içeren ve zamanla *gematria*, *notarikon* ve *temurah* uygulamalarını da bünyesine alan Kabala’ya göre, evreni yaratırken Tanrı kendisini belirli sayıda nitelik (*sefirot*) biçiminde dışsallaştırmıştı; bu nitelikler harf ve sayılardan oluşuyordu ve harflerle sayıların an-

lamı bilinirse, hem *Eski Antlaşma*'nın gizemlerine hem de doğanın bilgisine ulaşmak mümkün olurdu.³

Felsefede Sayı ve Söz

Sayıları bir felsefî sistem içinde ele alan ilk düşünür Pitagoras'tı. Ona göre evrenin özünde uyum vardı, uyumu sağlayan da nicel oranlardı. Tüm evren nicel, yani sayılarla ifade edilebilen bir uyum içindeydi. Pitagoras böylece felsefede, özdek yerine biçim, nitelik yerine nicelik, fizik yerine de matematik kavramlarını ilk kez öne çıkarıyordu. *Arke*'yi, yani her şeyin kökenindeki temel tözü matematik ilkeler olarak tanımlayan Pitagoras, soyut sayıları saltıklaştırmış, nesnelerin özünü nicel ilişkilerin oluşturduğunu ileri süren idealist bir anlayışa varmıştı.⁴

Pitagoras'ı izleyen Yunan felsefesi, bir ve çok arasındaki ilişkiyi, yani *arke*'nin çeşitlenişini tasarlarken harflerden çok sayılara yönelmişti. Örneğin, Annemarie Schimmel'in de işaret ettiği gibi, "Platon, doğanın gizemlerini çözecek anahtarların sayılarda bulunduğunu kabul etmişti."⁵ Pitagoras ve Platon'un görüşleri, kimi Gnostik yaklaşımları ve özellikle Yeni-Platonculuğu etkilemiş, etkin bir sayı gizemciliğinin yaygınlaşmasına yol açmıştı. Yeni-Platoncu felsefenin en önemli temsilcisi olan Plotinus, başlangıçta *Bir*'in var olduğunu, *Bir*'den yayılan diğer sayıların nesnelerden önce varlık kazandıklarını, nesnelerdeki değişimlerin de sayılardan kaynaklandığını söylemişti: "Tanrı, saltık olarak aşkındır, *Bir*'dir."⁶

Logos

Logos düşüncesini ortaya atan ilk düşünür Herakleitos olmuştu. Ona göre *logos* (evrensel us) evrenin yaratılışında etkin olmuştu; *logos*, evrensel uyumu ve sürekli değişimi düzenleyen bir yasa niteliğindeydi. Ancak *logos*'un kökenindeki Yunanca *legein* sözcüğü “söylemek” anlamına geldiği için, Herakleitos sonrasında *logos* genellikle “kelâm” (Tanrısal söz) anlamında kullanıldı.

Yahudi düşünür İskenderiyeli Filon, Yunan felsefesiyle Yahudi teolojisini uzlaştırmaya yönelmişti. *Eski Anlaşma*'daki öyküleri alegoriler olarak ele almaya ve bunları Yunan felsefesiyle bağdaştırmaya çalışan Filon için, sayılardan çok daha önemli olan unsur, “söz”, yani *logos*'tu (kelâm): “Söz, Tanrı'dan ilk doğandır... Yaratılıştaki Tanrı'nın aracıdır.” Filon'a göre söz, Tanrı'nın sesiydi ve bu bağlamda sesi temsil eden harfler, Tanrı'nın yarattığı evrenin bir kitap gibi okunmasına hizmet etmeliydi.⁷ Filon'un bu görüşleri Yeni-Platonculuk felsefesinin temellerini oluşturdu. Bu felsefeye göre gerçeği bilinmeyen “varlık”, saltık ve sonsuz güç olarak giz evrenindeyken, kendine duyduğu aşkla tecellî etmiş ve ilk önce *logos* olarak ortaya çıkmıştı. “Kelâm, *ilâhiyyü'l-asıl*'dir (Tanrısal öz) ve harfler bütün varlık âleminin *erkân-ı asliyesi* ve *ibtidaiyyesi*'dir (temel ve ilk ilkeleridir).”⁸ Yeni-Platonculuk felsefesine göre evrende tüm var olanların özü *logos*'tur ve harflerden oluşmuştur. Gerçekliği bilinmeyen “saltık varlık”, “kelâm” olarak belirmiştir. Bir tezâhür olarak “yaratılış”, “söz”le başlamıştır. “Söz” de harflerden oluşmuştur. Böylece “varlık”tan varoluşa geçiş “söz”le ve “söz”ü nitelendiren harflerle gerçekleşmiştir.

Öte yandan “söz”ü yaratıcı güç olarak kabul eden Gnostisizm'in kozmogoni ve antropogoni anlayışlarında da harflere ve sayılara önemli bir rol verilmişti; örneğin Tanrısal Işık'ın kaynağı aynı za-

manda harflerin de yaratıcısı olarak niteleniyor; ilk insan Âdem'in yaratılışında harflerin aracılık ettiği vurgulanıyordu. Gnostik inançları günümüze dek sürdüren Mandeizm'in (Sâbiîler)⁹ dinsel tasarımlarına göre evren ve insanda harflerin gizemleri saklıdır; Tanrı'ya ulaşabilmek için bu gizemleri çözümlmek gerekir. Mandenler için alfabenin (Alfa, Beta, Gamma, Delta) her harfi ayrı bir taçtır: "ABGD'nin 24 harfi, ışıktan yaratılmış 24 kralın giydiği 24 taçtır."¹⁰

Hristiyanlık'ın yayılma dönemine kadar oluşan dinsel ve düşünsel birikim, sayılar ve harfleri, evrendeki tüm varlıkların özlerini belirleyerek onları bir düzen ve uyum içinde bütünleyen, böylece yaratılmış evrenle Tanrı arasında aracılık yapan yüce değerler gibi görüyordu. Hristiyanlık bu eğilimi tam anlamıyla pekiştirdi. Sayı simgeleriyle dolu *Yuhanna Vahyi*'nde yer alan, "*Var olan, var olmuş ve gelecek olan, her şeye gücü yeten Rab Tanrı, 'alfa ve omega Ben'im' diyor*"¹¹ sözleri (Alfa ve Omega, Yunan alfabesinin ilk ve son harfleridir), başlangıç ve sonun tanrısallığını belirleyerek kozmogoni ve eskatoloji* bağlamında harf simgeçiliğinin doruğunu oluşturur.

Yuhanna İncili'nin başlangıcı da aynı vurgulamayı yapar; "Başlangıçta 'söz' vardı, ve 'söz' Tanrı ile birlikteydi, ve 'söz' Tanrı'ydı. O, başlangıçta Tanrı'yla birlikteydi. Tanrı her şeyi onun aracılığıyla oluşturdu, ve var olanlardan hiçbiri onsuz var olmadı... Ve 'söz' yaşam oldu."¹² Burada "söz" olarak çevrilen sözcük Yunanca'da *logos* olarak geçer. *Logos*, aslında, hem söz (*verbum*) hem de us (*ratio*) anlamına gelir. Sonuçta, "söz"ün bedenlenmesi, evreni hem okunabilir biçime hem de kavranabilir, anlaşılabilir biçime getirmiştir. Öyleyse "yüce us"un yarattığı evren, harfler ve sayılardan oluşan bir kitap, bir *Liber Mundi* (Dünya Kitabı) olmalıdır.

* Eskatoloji: Ahiret öğretileri.

Liber Mundi

Aziz Pavlus'un *Liber Mundi* konusunu işlemesi, özellikle soteriolojik* ve varoluşsal anlamlarla ilintilidir: "Şimdi her şeyi aynadaki silik görüntü gibi görüyoruz ama o zaman yüz yüze görüşeceğiz; şimdi bilgim sınırlıdır ama o zaman bildiğim gibi tam bileceğim."¹³ Buradaki silik ayna görüntüsü aslında insanla aşkınlık arasındaki tek iletişim biçimi gibi düşünülürse, tüm evren, işaretler ve mesajlardan oluşan ilâhî bir sistem durumuna gelir (Ayna, yani *speculum* sözcüğünün Ortaçağ'da yazılan ansiklopedileri nitelendirmek için de kullanılması ilginçtir). Hiçbir parçası anlamsız ya da rastlantısal olamaz, her bir ögesi ayrı bir *gramma* (harf) yerini tutar ve böylece evrenin bütünlüğü insanın okuması gereken en ilginç *liber* (kitap) olur. Pavlus'un bu bakışı, yetkin olmayanı (*şimdi bilgim sınırlıdır...*) aşarak, okuma çabasını bir kurtuluş sürecine, yetkinliğe (*o zaman... tam bileceğim*) ulaştıracak bir *miraç*, yani bir yükseliş sürecine dönüştürür.

Hıristiyan düşüncesi, Kilise Babaları'nın, özellikle *Liber Mundi* kavramını ısrarla işleyen Aziz Augustinus'un etkisinde, Ortaçağ skolastik felsefesine ulaştığında, kendisine Tanrı tarafından armağan edilmiş iki kitapla karşı karşıya olduğu görüşündeydi: J.M. Gellrich'e göre bunlar, "Tanrı'nın *Sözler Kitabı (Kutsal Kitap)* ve Tanrı'nın *İşler Kitabı (Evren)*"¹⁴ olmalıydı. Her ikisi de harflerden ve sayılardan oluşan bu kitaplar birlikte okunmalı, sonuçta tüm bilgi alanlarını bir araya toplayacak, tarihsel ve aşkın düzenleri yansıtacak koskoca bir metin, bir evrensel dil oluşturulmalıydı. Umberto Eco'nun sözleri bu anlayışı ifade eder: "Ortaçağ, Aziz Augustinus'tan yetkin dil düşüncesini ödünç alacaktır; ama bu bir

* Soteriolojik: İsa Mesih sayesinde kurtuluş öğretisiyle ilgili.

sözcükler dili değil, *liber scriptus digito Dei* (Tanrı eliyle yazılmış kitap) diye adlandırılacak olan bir dünya dilidir.”¹⁵

Görüldüğü gibi harflere ve sayılara tanrısal değerler yükleme olgusu, insanlığın yazıyı bulmasıyla başlamış, dinsel ve düşünsel serüvenin tüm aşamalarını damgalayarak, evrenin bütününe, okunması gereken bir harfler ve sayılar dizisi, şifrelerden oluşan bir kitap gibi kavranmasına kadar varmıştır.

Zâhir ve Bâtın

Bir vahiy kitabı olan *Kur'ân*'ı oluşturan harflere, sıradan ses işaretlerinden çok daha büyük anlamlar yüklenmesi doğaldı. *Kur'ân* harflerinin simgesel anlamlarla değerlendirilmesi, o kadar kendiliğinden gelişen bir olguydu ki bu anlamda İslâm dışından gelen hiçbir öncüle ya da kaynağa gerek yoktu.

Ne var ki bu doğallık içinde bile *Kur'ân*'ın okunup anlaşılması gayretleri, kısa süre içinde Müslümanları iki cepheye ayırmıştı: bir yanda okuduklarının, görünen, dışsal, yani zâhir (ekzoterik) anlamıyla yetinenler vardı; bunların karşındaysa zâhir olanların aslında daha derinlerde, içsel, yani bâtın (ezoterik) gerçeklerin işareti olduğunu düşünenler bulunuyordu. Aksu'ya göre; “Bâtınîler, ‘cevizin kabuğu değil, içi önemlidir’ diye düşünerek *Kur'ân* âyetlerinin sözel anlamları yerine, iç anlamlarına”¹⁶ yönelmişti. Bâtınîler, görüşlerini şu âyete dayandırıyorlardı: “Aralarına bir sur çekilmiştir, bu surun bir kapısı vardır ki; iç (bâtın) yüzünde rahmet, dış (zâhir) tarafında azap vardır.”¹⁷ Buna bağlı olarak Albülbâki Gölpınarlı'nın verdiği Bâtınîlik tanımı şöyledir: “...*Kur'ân*'ın ve buyruklarla yapılmaması emredilen şeylerin, bâtını bilen, bu anlayış seviyesine ulaşan kişiden zâhirine riâyet lüzumu kalkar; artık ona, ibadetin lüzumu yoktur

kanaatini gütmek, buna inanmak, Bâtînîlik'tir."¹⁸

Bâtînîlik, *Kur'ân*'ın yorumunda *te'vil* yolunu açtı. Bir yöntem olarak *te'vil*, bir sözden yola çıkarak bilinen, görünen anlamlar dışında, farklı ama tutarlı bir anlam üretme çabasıdır. Olaylara ve olgulara dayanan, özellikle dile bağlı, düz ve dışsal bir yorumlama (tefsir) girişiminden tümüyle değişik olarak *te'vil*, ereksel ve anlam-sal bir yorumlama, bir tür *hermeneutik** gibi düşünülmelidir. Tefsirin belirli bir biçimselliği vardır; önce *Kur'ân* âyeti, ardından âyetin yorumu verilirken çok sayıda kaynaklar aktarılır, geniş kapsamlı bir metin inşa edilir. Oysa *te'vil*, daha seçici bir yaklaşım sergiler; daha anlamlı olacağı düşünülen özel âyetler seçilir, yorum kısa tutulur. *Te'vil*, özel olarak yazılmış bağımsız metinlerden ziyade, çeşitli metinlerin içinde, bilhassa bazı felsefe eserlerinde gerçekleştirilir.

Tasavvuf ve Şifilik

Bâtînî görüşler ve ezoterik yorumlama, zaman içinde en yaygın uygulamasına tasavvufla ulaşmıştır. Tasavvufa göre, *Kur'ân* metninin ardında konuşan Tanrı'dır. Bu nedenle *Kur'ân* dinleme, *Kur'ân*'ın sesli okunuşunda kulaktan yüreğe ulaşan etki büyük önem taşır. Sözlerin gönüldeki titreşimi, varoluşsal bir sezgi uyandırır. İnsanı hem ölümün ötesine hem de zamanın başlangıcına götüren bu duyarlılık (*zikir*), sonsuzluğun farkındalığı şeklinde mistik bir deneyime dönüşür. Tasavvuf, ezoterik bilginin edinilmesi, açıklanması ve kullanılması hakkında kendine özgü yöntemler geliştirmiştir; ancak esas olan, bir önderin gözetiminde sürdürülen ve yoğun kişisel gayretle elde edilen bilgidir. Tasavvufta, yeterli çaba gösterebilen her-

* Hermeneutik: Yorumbilim.

kes ezoterik bilgiye ulaşabilir.

Farklı bir anlayış olarak Şîlik, ezoterik bilgiye (irfan, *gnosis*) ulaşma yolunda tinsel bir önderin, yani imamın sarsılmaz yetkisini benimser. Ezoterik bilgiye *a priori* sahip olan imam, Bashir'in sözleriyle; "asla yanılmaz çünkü görünmeyen evrenle, *gayb* dünyasıyla bağlantı içindedir, maddi dünyadaki nesnelerin ve olguların gerçek anlamlarına ulaşmıştır."¹⁹ Şîlik'te temel ilke, *Kur'ân*'ı yorumlama ve bu yorumu kitlelere bildirme konusunda belirli bir kişiye verilen sonsuz ayrıcalıktır. İmamın yorumundaki ana özellikler, tinsel önderlik ve her türlü dinsel yorumun merkezî denetimi olarak belirir.

Şîlik, özellikle İran'da çok yaygındır. Bâtınî toplulukların doğup gelişmesinde İran'ın özel bir yeri olmuştur. Fuad Köprülü bu konuya şöyle açıklık getiriyor: "İran gibi çok eski ve zengin bir medeniyet, çölden gelen mukavemet edilemez kuvvete karşı, hiç olmazsa manevî istiklâlini müdafâa edecekti... eski bir medeniyetin kolayca yok edilemeyeceğini, Zerdüşt akîdelerini İslâm kisvesi altına sokmak sûretiyle açıkça gösterdi."²⁰ Bu değerlendirme, Şîî ilkelerinin İran'da benimsenişini, ulusal kimliği koruma ve Arap egemenliğine karşı koyma refleksi olarak görür.

İmamların Sayısı

Şîî inancına göre, Hz. Ali ve onun soyundan gelenler imam olarak nitelenirdi; yani onlar, ilâhî esine sahip önderler, Tanrı'yla insanlar arasında aracılık edebilen kişilerdi. Hz. Ali'yi takip eden imamlar sıralamasında çıkan bir ayrılık sonucunda Şîîler, *Seb'iyye* (Yedi İmamcılar, İsmailîler) ve *İsna-Aşeriyye* (On İki İmamcılar) olarak iki gruba bölündüler. Altıncı İmam Cafer üs-Sadık'tan sonra kimin imam olacağı konusunda çıkan ayrılığa İsmailîler, Cafer

üs-Sadık'ın oğlu İsmail'i imam olarak benimsemişti. Oysa On İki İmamcılar, Musa el-Kâzım'ın imamlığını kabul etmişti.²¹

On İki İmamcılar'a göre, on iki imam gelip gidecektir ve en sonuncu imam olan Muhammed el-Mehdi 940 yılında ortadan kaybolacaktır. Bu inanca bağlananlar, kayıplara karışan sonuncu imamın çöllerde gizlendiğine ve yeniden ortaya çıkıp, adaletli ve arı bir İslâm yönetimi kuracağı uygun zamanı beklediğine inanırlar.

“İmamın özümsemiştiği bâtin bilginin açıklanışı, İsmailîlere göre zaten gerçekleşmiş, On İki İmamcılar'a göreyse belirsiz bir geleceğe ertelenmiştir. Bu nedenle her iki taraf için de gerçek dinsel yetki, imamın yokluğunda onun vekili olarak görülen ulemanın elindedir.”²² Böylece Şîîliğin her iki yönünde de imamın kişisel olarak sahip olduğu tinsel egemenlik, ulema aracılığıyla, dinsel zorunluluklar (şeriat) ve yasal uygulamaların (fıkıh) iç içe geçtiği bir kurumsal sisteme dönüşmüştü.

Haşîşîler

Şîîlik'teki bu kurumsal yapılanma karşısında en çarpıcı Bâtînî gelişmeyi XI. yüzyılda İsmailîlik'ten doğan Nizârîlik yarattı. Genellikle Haşîşîlik olarak da tanınan bu akım, XIII. yüzyılın ortalarına kadar İran ve Suriye'de politik gücü elinde tuttu. İlginç olan, Haşîşîler'in, egemen oldukları Alamut Kalesi'nde 1164 yılında kıyametin gerçekleştiğine inanmalarıydı. Buna göre tüm dinsel zorunluluklar artık ortadan kalkmıştı. *Kur'ân*'da bildirilen ödül, aslında Bâtînî bilgiydi ve ceza da bilgisizlik anlamına geliyordu; kıyametle birlikte Haşîşîler için bâtin açıklanmış, cennete ulaşılmıştı. 1256 yılında Alamut'un, Moğollar tarafından yıkılmasıyla, Nizârî İsmailîler'in bölgedeki siyasal etkisi sonra erdi; ancak dinsel görüşleri, kendileri-

ne özgü yorumları, kapalı bir çevrenin malı olmaktan çıkarak halka yayıldı, böylece özellikle İran'da etkili olmayı sürdürdü.²³

Ardı ardına gelen Türk ve Moğol akınları İran'ın toplumsal ve kültürel yapısını alt üst etmişti. İran toprakları tümüyle İlhanlılar'ın egemenliği altına girmiş, ancak son İlhanlı Sultanı Ebû Saîd'in 1335'te ölümüyle iç karışıklıklar ve ayaklanmalar baş göstermişti. 1370'ten sonra İran, Sünnî inancına sahip bulunan Timur'un egemenliği altına girmişti.

Böyle bir toplumsal kaos ortamında bazı grupların, çok yakın bir zamanda mehdinin geleceğini, böylece batının açıklanacağını, dinsel ve siyasal zaferin elde edileceğini beklemeleri çok doğaldı. Sonuç olarak Bâtınî görüşlerle radikal siyasi görüşlerin sentezi, bu topluluklar yoluyla İran halkına özgü bir kimliği oluştuyordu. Bâtınî inançları benimsemiş olan halk, birtakım önderlerin sürüklemesiyle mehdinin gelişine hazırlanıyordu. Kültürel bir olgu olarak mehdi beklentisi, On İki İmamcılar'a olduğu gibi, İsmailîler'e de yayılmıştı.

Hurûf-u Mukattaa*

İslâm'da harflere olan ilgi *Kur'ân*'la başlar. En baştan beri, bazı sûrelerin başında bulunan ve *hurûf-u mukattaa* adı verilen harflere özel anlamlar verilmeye çalışılmış, bu çabayı gösterenlere de *er-bâb-ı ilm-i hurûf-u Kur'ânî* denilmiştir. Toplam 29 sûre böyle özel harflerle başlar; Örneğin *Âl-i İmrân* sûresi *elif, lâm, mim* harfleriyle, *İbrâhim* sûresi *elif, lâm, ra* harfleriyle başlar. Bu biçimde kullanılan harflerin sayısı 14'tür. Çeşitli yorumlara rağmen, bu harflerin ger-

* Hurûf-u mukattaa: Bağımsız ve ayrı harfler.

çek işlevleri bilinmez. “Kimi yorumcular, bu harfler için, Tanrı’nın Peygamber’e özel bir hitâbıdır, derler.”²⁴

İslâm’da *hurûf-u mukattaa*’yla başlayan harflere yönelik ilgi, zamanla yaygınlaşmış, her çeşit harf ve sayı kombinasyonunu içeren genel bir simgeciliğe dönüşmüştür. Harflerin birer simge olarak yorumlanmasında, sayılarla özel bağdaşımalar hayal edilmiş, bu girişimin sonucunda İslâm kültüründe *cifr* (ya da *cefr*) ve *ebced* gibi yöntemler ortaya çıkmıştır.

Cifr ve Ebced

İlm-el cifr, harflere birer sayısal değer yükleyerek anlamlar çıkarma, gelecek ya da geçmiş olaylar hakkında işaretler arama yöntemi-dir. İslâm kültüründe *cifr*, harf-sayı bağdaşımlarından yola çıkarak, “gelecekte haber verdiği iddia edilen ilim veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eden bir terim olarak anılır.”²⁵

Cifr için gereken harf-sayı bağdaşımını *ebced* hesabı sağlar. *Ebced*, Arapça’daki her harfin bir sayıya denk düştüğü sistemdir. *Ebced* sözcüğü, Arapça alfabenin ezberlenmesinde kullanılan sekiz sözcüğün birincisidir. Bu sözcükler sırasıyla *ebced*, *hevvez*, *huttî*, *kelemen*, *sa’fas*, *karaşet*, *sehzaz*, *dazağ* (ya da *zazığlen*) biçiminde sıralanır.²⁶ *Ebced*, bu bağlamda genel olarak Arap alfabesine verilen isim olmuştur. Buna, “*abcdad*, *ebicad*, *ebiced*, *abucad* da denir”²⁷ ancak yaygın kullanılan biçimi *ebced*’dir.

Ebced hesabına göre Arapça harflerin sayısal değerleri şöyledir: *Ebced* (elif: 1, be: 2, cim: 3, dal: 4), *hevvez* (he: 5, vav: 6, ze: 7), *huttî* (ha: 8, tı: 9, ye: 10), *kelemen* (kef: 20, lâm: 30, mim: 40, nun: 50), *sa’fas* (sin: 60, ayin: 70, fe: 80, sat: 90), *karaşet* (kaf: 100, re: 200, şin: 300, te: 400), *sehzaz* (se: 500, hı: 600, zel: 700), *dazağ* (dat:

800, zı: 900, gayın: 1000). Bu hesaplamada Farsça'dan gelen *pe* harfi *be*'ye, *çim* harfi *cim*'e, *je* harfi *ze*'ye, *kâfi nûnî* harfi de *kef*'e eşit tutulur.

Ebced hesabı, harflerin sayısal değerleri yoluyla tarih düşürmede kullanılan bir yöntemdir. Tarih düşürme, önemli olayların tarihlerinin akılda tutulması için *ebced* hesabıyla bir tümce ya da dize söylemeye dayanır. Söylenen dizenin harflerinin toplam değeri, belirtilmesi gereken tarihi vermelidir. Bu anlamda *ebced*'le tarih düşürme, tam anlamıyla bir söz sanatıdır. “Ancak, (*ebced* hesabının) ilâhî metinlerin yorumu ve gayb haberlerini bildirmek için kullanımı, tarih düşürme metodu ve söz sanatı oluşunu gölgelemiştir.”²⁸

Ebced hesabıyla tarih düşürmeye şu örnekleri verebiliriz:

Timur Anadolu'ya geldiğinde Sivas'ı 803 hicrî yılında yakıp yıkmış; buna tarih olarak harâb kelimesi düşürülmüş ki *hı*: 600 + *re*: 200 + *elif*: 1 + *be*: 2 = 803 etmektedir.

Meşhur mutasavvıf ve şair Şeyh Galib'in doğum tarihine eser-i ışık terkihi düşürülmüş; gerçekten de *elif*: 1 + *se*: 500 + *re*: 200 + *ayn*: 70 + *şın*: 300 + *kaf*: 100 = 1171 hicrî yılıdır.

Bir başka tarihçi de yine Şeyh Galib'in doğumu için cezbetü'llah terkihini bulmuştur ki o da: *cim*: 3 + *zel*: 700 + *be*: 2 + *te*: 400 + *elif*: 1 + *lâm*: 30 + *lâm*: 30 + *he*: 5 = 1171 etmektedir.

İstanbul'un Türkler tarafından fethi olarak beldetün tayyibetün terkihi meşhurdur ki hicrî 857 eder: *be*: 2 + *lâm*: 30 + *dal*: 4 + *te*: 400 + *tr*: 9 + *ye*: 10 + *be*: 2 + *te*: 400 = 857.²⁹

Ebced hesabıyla yorum yapılırken, özellikle *ilm-el ciḡr* sayesinde geçmişten ve gelecekte haber verme çabalarında, Yahudilik'teki *gematria*'ya benzeyen yöntemler uygulanır. Örneğin bir sözcüğün sayısal değeri bulunur ve o sözcük, aynı sayısal değeri içeren başka bir sözcükle değiştirilerek farklı anlamlara ulaşılır. Bunun için iki farklı uygulama yapılır. *Hesab-ı cümli*, basit ve özlü bir yöntemdir:

sözcüğün her harfı ayrı bir sayısal değer olarak ele alınır ve sözcüğün toplam sayısal karşılığı bulunur. Bu yöntemle *cümel-i sagîr* (asıl *ebced* hesabı) da denir. Buna karşılık *hesab-ı tafsîlî* ya da *cümel-i kebîr* karmaşık ve analitiktir: sözcük harflerine ayrılır, her harf ayrıca yazılışına göre yeniden harflere ayrıştırılır ve böylece ortaya çıkan tüm harflerin değeri toplanır.³⁰ Örneğin *ebced* sözcüğünün değeri basit hesaplama (e, b, c, d harflerinin toplamı) 10 ederken, ayrıntılı hesaplama (e, l, f, b, c, m, d, l toplamı) 190 eder. Sayısal yöntemlerin sınırsız yaratıcılığa açık olmaları doğal olarak *ebced* hesabının çeşitlenmesini getirmiş, *cümel-i asgar* (en küçük *ebced* hesabı) ve *cümel-i ekber* (en büyük *ebced* hesabı) gibi farklı yöntemler de geliştirilmiştir.³¹

İslâm kültür tarihinde harfler ve sayılarla, yani genel olarak *ilm-i hurûf* la yoğunlukla ilgilenenler hiç kuşkusuz Bâtînîler olmuş, bu uğraş giderek Bâtînî *te'vil*'in vazgeçilmez yöntemi durumuna gelmiştir. Böylece harfçi yaklaşım, bir tür şifre çözme çalışması gibi, farklı düzeylerdeki çoğul gerçeklerden yola çıkarak, bu gerçeklerde kendini yansıtan yegâne "hakikat"i kavramaya gayret etmiştir.

İslâm'da Harfçilik

Mustafa Ünver'in *Hurûfîlik ve Kur'ân* adlı kitabında açıkladığına göre bilinen ilk harfçi yaklaşım, Hz. Muhammed'in ölümü üzerinden yaklaşık yüz yıl geçtikten sonra gerçekleşmiştir. Aşırı Şîlik güden *Mugîriyye* adlı bir topluluğun kurucusu Mugîre bin Saîd el-İclî (ö. 737), Tanrı'nın harflerden oluşan bir bedene sahip olduğunu ileri sürmüştür. Erken dönemlerden başlayarak harflerle ilgili görüş ileri sürenler arasında Kindî (ö. 866), Belhî (ö. 934), Nefrî (ö. 965) ve Kummî (ö. 991) gibi düşünürler yer almıştır. Bu ilk sürecin sonun-

da İslâm'daki bilgi kavrayışı giderek daha yoğun biçimde harflerin gizlerini çözme girişimlerine bağlanmıştır.³²

Örneğin, Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 922); "*Kur'ân* ilmi sûre başlarındaki harflerde, harfler ilmi lâmelifde, lâmelif ilmi elifte, elif ilmi noktada, nokta ilmiyse aslî mârifette bulunur," dediği ileri sürülmüştür.³³ Ayrıca, "*Kur'ân* bütün ilimlerin lisanıdır, *Kur'ân*'ın lisanı da harflerdir,"³⁴ diyen Hallâc-ı Mansûr, hem *Divân*'ında hem de *Kitab el-Tavâsin* adlı yapıtında harflerle sayılar arasındaki özdeşliği vurgulamış; *Ahbâr el-Hallâc*'daysa sonradan Hurûfilik'te en önemli kavramlardan birini oluşturacak olan *Hatt-ı İstivâ*'dan söz etmiştir.³⁵

X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan, *İhvân-ı Safâ* adlı Bâtînî eğilimli düşünce topluluğu da felsefe öğretilerinde harf ve sayı gizemciliğini etkin olarak kullanmıştır. Yves Marquet, *İhvân-ı Safâ*'nın *Kur'ân*'ın *te'vil*'i için aritmoji ve harf biliminden yararlandığını belirtir.³⁶ *Resâ'il* (Risaleler) adını taşıyan ansiklopedik yapıtlarında, *İhvân-ı Safâ*, "Varlıklar, sayıların özelliklerine ve doğalarına göre yaratıldılar,"³⁷ diyerek Pitagorasçı görüşü yineler. Harfler hakkındaysa, "Arap alfabesini bulan bilge, Tanrı'yı taklit etmiştir," diyen ve "Harfler yaratılmış tüm varlıkları kucaklar,"³⁸ düşüncesini dile getiren bu düşünürler, yetkinlik simgesi olarak gördükleri yedi sayısına özel önem vermişler, bu sayının katları olan 14 ve 28'i kozmolojik gizemleri çözmek için kullanmışlar, Arapça'nın 28 harfini iki eşit bölüme ayırarak, bunları ay ve güneşin menzilleri olarak kabul etmişlerdir.³⁹

İbni Sinâ da (ö. 1037) *Fî Me'âni'l-Hurûfi'l-Hecâiyye* adlı yapıtında harflerin metafizik anlamlarını irdelemiş, kozmogonik tasarımlarını harflere bağlamıştır.⁴⁰ Bunlardan başka, İslâm dünyasında Mısırî, Tusterî, Cüneyd-i Bağdadî, Şiblî, Geylanî, Sühreverdî el-Maktûl ve Bûnî gibi birçok düşünür, harfçiliğin benimsenip yaygın-

laşmasında etkili olmuşlardır.

Ne var ki bu alanda belki de en önemli yeri tutan düşünür İbn'ül-Arabî (1165-1240) olmuştur. Özellikle *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı yapıtında harf ve sayı simgeselliğini ontolojik açılımlar için kullanan İbn'ül-Arabî, bu metafiziği sistemleştirmiş, kategorik bir kavrayışla varlık türleri, dört element (hava, toprak, ateş, su) ve harfler arasında denklikler oluşturmuştur. “*Fütûhâtü'l-Mekkiyye*’nin özellikle ‘ikinci bâb’ı ilm-i hurûf’a ayrılmıştır.”⁴¹ Buna göre; “...kâinat gâyet muazzam bir kitaptır. Bu kitabın harfleri esas itibariyle hep bir mürekkeple ve hep birden kâlem-i a’lâ ile *Levh-i Mahfûz*’a yazılmıştır.”⁴² Bu görüşle, daha önce sözü edilen *Liber Mundi* kavrayışı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İbn'ül-Arabî’nin ısrarla belirttiğine göre, tüm varlıklar Tanrı’nın sözlerinden, sözler de harflerden oluşmuştur. Bu bağlamda; “...harfler, ümmetlerden bir ümmettir ve ilâhî vazifeyle mükelleftirler.”⁴³ Buna göre yaratılmış olan her varlığın özü, önce tanrısal bilgelikte bir harf niteliğindedir, sonra Tanrı iradesiyle harfler bedenlenmiş, böylece evren ve doğa meydana gelmiştir. Öyleyse harflerin gizini çözmek, yani evren kitabını okumak, insanı tanrısal bilgeliğe götürecektir.

Görüldüğü gibi Bâtınî yaklaşımda, bir yandan tasavvufta varlık anlayışı ve bilgi sorunu gibi felsefî konuların giderek önem kazanması, öte yandan Şîî-İsmailî görüşlerin zamanla daha kesin çizgilerle beliren mehdici ve apokaliptik beklentileri, harfçiliğin etkinliğini yükseltmiş, bu gelişimin doğal sonucu olarak Hurûfilik’in yolunu hazırlamıştır. Ancak Hurûfilik’in düşünsel öncülleri arasındaki bu birikimlerin varlığı Hurûfilik’in özgünlüğünü asla zedelemeyiz.

Notlar:

1. Mustafa Ünver, *Hurûfîlik ve Kur'ân*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2003, s. 16.
2. *Gematria, notarikon ve temurah* hakkında bkz. Manly P. Hall, *The Secret Teachings of All Ages*, Philosophical Research Society, 928, s. 125; özgün basımın yer aldığı internet adresi: www.sacred-text.com.
3. Kabala konusunda bilgi için bkz. Gerson Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Knopf, New York, 1969 ve Gerson Scholem, *Origins of Kabbalah*, Princeton University Press, 1991.
4. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 30-41.
5. Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 26.
6. Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
7. Frederick Copleston, *a.g.e.*, 1986, s. 78-82.
8. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, s. 857; aktaran Yakup Kansızoglu, *Şifreci Yanılgı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 30.
9. Mandeizm için bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler-Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.
10. E.S. Drower, *The Secret Adam*, Clarendon Press, Oxford, 1960, s. 20; aktaran Mustafa Ünver, *Hurûfîlik ve Kur'ân*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2003, s. 19.
11. Kutsal Kitap, *Yeni Antlaşma*, Vahiy 1:8, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001, s. 1583.
12. *A.g.e.*, Yuhanna 1:1-4, s. 1332.
13. *A.g.e.*, 1. Korintliler 13:12, s. 1459.
14. J.M. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Age*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1985, s. 29
15. Umberto Eco, *La Recherche de la Langue Parfaite*, Editions du-Seuil, Paris, 1994, s. 11.
16. Hüsametdin Aksu, *Amîr Gıyas al-Din Muhammed al-Astarabadî ve*

İstivânâme'si, doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, 1981, s. 10.

17. *Kur'ân*, 57:13

18. Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 116.

19. Shahzad Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurûfiyya Movement and Islamic Medieval Esotericism", *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Ed. Abbas Amanat, Tauris & Company, Londra, 2002, s. 170.

20. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1966, s. 11.

21. Şiîlik ve çeşitli kolları için bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yayınları, İstanbul, 1987.

22. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 170.

23. Haşîşiler için bkz. Bernard Lewis, *Haşîşîler*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995.

24. Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, "Hurûf-u Mukatta'ât" maddesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 169.

25. Metin Yurdağür, "Cefr" maddesi, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993.

26. Mustafa Uzun, "Ebced" maddesi, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994.

27. İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003, s. 25.

28. Ramazan Yazççek, "Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced: Harfler ve Rakamlar Metafizigi", *Milel ve Nihal* dergisi, sayı 2, 2004, s. 75-114.

29. Doç. Dr. M. Es'ad Coşan, "Ebced Hesabı ile Tarih Düşürme Sanatı", *Diyanet Gazetesi*, sayı 198, 1 Ekim 1978, s. 4.

30. Henri Corbin, *En Islam Iranien*, Gallimard, Paris, 1978, c. 3, s. 252.

31. Muharrem Mercanlıgil, *Ebced Hesabı*, Doğu Matbaası, Ankara, 1960, s. 24-5.

32. Mustafa Ünver, *a.g.e.*, 2003, s. 28-9.

33. Kâmil Mustafa Şeybî, *El-Fikru's-Şiyeiy*, Mektebetü'n-Nahda, Bağdat, 1966, s. 192; aktaran Mustafa Ünver, *a.g.e.*, 2003, s. 29.
34. Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâr el-Hallâc*, Editör L. Massignon, Librairie Vrin, Paris, 1957, s. 71; aktaran Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Avrasya Yayın, Ankara, 2003, s. 390.
35. Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973, s. 16-7.
36. Yves Marquet, "Les Epîtres d'Ikhwân as-Safâ", *Studia Islamica*, no. 61, 1985, s. 66.
37. *Resâ'il* III, 181; aktaran Yves Marquet, *a.g.m.*, 1985, s. 66.
38. *Resâ'il* III, 143; aktaran Yves Marquet, *a.g.m.*, 1985, s. 67.
39. *İhvân-ı Safâ* ve felsefesi için Türkçe kaynaklar:
 - İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1992;
 - Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995;
 - Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998;
 - Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999;
 - Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
40. Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf" maddesi, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994.
41. Hüsamettin Aksu, *Amîr Gıyas al-Din Muhammed al-Astarabadî ve İstivânâme'si*, doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, 1981, s. 19.
42. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*; aktaran Ferid Kam ve M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 182.
43. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*; aktaran Mustafa Ünver, *a.g.e.*, 2003, s. 33.



Hurûfî İnançları

Ses

Hurûfîlik'e göre varlığın özünü "ses" (*savt*) oluşturur. Evren, sesle var olmuştur ve Tanrı'nın zuhûru (belirışı) evrende var olan her şeye "ses" olarak yansımıştır. Tasavvuf kavrayışına göre başlangıçta, evreni yaratmadan önce Tanrı, *âlem-i kitman*'da* bulunan bir *kenz-i mahfî* dir† yani "saltık birlik"tir. Tanrı, "Ben, gizli bir hazîneydim, bilinmek istedim," diye buyurmuştur. İsmail Hakî Bursevî, bu hadisi şöyle aktarır:

"*Davud aleyhisselam şöyle söyledi:*

'*Ya Rabbi! Mahlûkatı niçin yarattın?*'

'*Ben gizli bir hazîne idim, bilinmeyi murad ettim.*'"¹

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de aynı anlamı şu sözlerle bildirir: "Hak, ...kendi sırrının kendisine görünmesini istedi."² İbnü'l-Arabî'nin burada "sır" kelimesiyle kastettiği, hadiste *kenz-i mahfî* sözleriyle ifade edilen, Tanrı'nın "mutlak birliğinde gizli ve içkin olarak bulunan isimler ve hakikatlerdir."³ "Yaratılış"la birlikte

* Âlem-i kitman (Ar.): Gizler evreni.

† Kenz-i mahfî (Ar.): Gizli hazîne.

Tanrı, önceki gizlilik niteliğinden sıyrılmış ve saltıklıktan çıkmış, varlıklarda belirmiştir. Hurûfî anlayışına göre Tanrı'nın varlıklarda belirişi “ses”le olmuştur; bu nedenle “her şeyin hakikati, varlığı ve ruhu seslerdir.”⁴

Fazlullah’a göre, “ses”in tezâhürü tüm evreni oluşturmuştur; ses, varlıkla yokluk arasındaki ayrım çizgisidir. Varlıklara ses, iki ayrı düzeyde yansımıştır: “Ses, canlılarda *bilfil* (edimsel), yani canlı istediği zaman ve bir sebeple zâhir olur; cansızlardaysa *bil-kuvve* (potansiyel olarak) mevcuttur, cansız iki şeyi birbirine vurunca ses duyulur.”⁵

Sesin duyulması için bir etki gerekir; canlılarda istem ve istekle ortaya çıkan ses, cansızlarda devinime ve çarpışmaya bağlıdır. Ancak her durumda sesin kaynağı, varlıkların dışında değil, içlerinde, derinlerdeki özlerindedir. “Ses, varlıkların bâtınından yayılır.”⁶

Bâtın, gizli ve içsel, görünmeyen ve duyulmayan, duyularla algılanmayan, her varlığın *zât-i mutlak*’ı (saltık öz), değişmez ve sonsuz enerjisi, yaratıcı-kurucu-yapıcı “kelâm”dır. Ancak bir etki sonucunda, canlılar ya da cansızlar kendilerindeki “kelâm”ı duyurabilirler. O zamana kadar “kelâm”ın sesi onlarda potansiyel olarak, bâtının içinde örtülü olarak kalmıştır. Öyleyse bir varlığın gizli doğası, sadece kendi tarafından bilinir. Ama bu giz, bir çarpışmayla açığa dökülür; üstelik bu büyümlü ses, varlığın en mahrem derinliğinin, kendine özgü titreşiminin tezâhürüdür. Bâtın, sesle zâhir olur.

Söz

Tüm varlıkların özü olan “ses”, ancak insanda “söz” olmuş, “kelâm” niteliğiyle ortaya çıkmıştır. Sesin kemâli, yani yetkinliği “kelâm”dır (“söz”, *logos*). Bu zamanla gelişen bir yetkinlik değil, başlangıçta

var olan bir yetkinliktir. Hurûfîler'in "kelâm"la ilgili görüşleri, gerçek bir ontoloji niteliğindedir.

Hurûfî ontolojisine göre, *arke* olarak bulunan "varlık"ın, yani Tanrı'nın varlıklara yansıyan farklı tezâhür düzeyleri mevcuttur. Varlıklar, Tanrısal tezâhürü içermeye derecelerine göre birbirlerinden ayrılırlar: bir yanda kendi başlarına var olabilen özerk varlıklar, öte yanda ancak başka bir varlık aracılığıyla, yani eylem nesnesi oldukları bir özne sayesinde var olabilen varlıklar bulunur.

Ancak varlık düzeylerinin ve bunlara Tanrı'dan yansıyan iman (tam emin olma), İslâm (teslim olma, boyun eğme) ve ihsan (erdem, güzel olana yöneliş) gibi İslâmî *ümmühât*'ın (ana ilkeler)' kaynağında daima "kelâm" bulunur. Var olan, var olabilen ya da var olması mümkün olmakla birlikte henüz varlığa ulaşmamış olan her şey, ister evrenseller düzeyinde ister somut tekillikler düzeyinde olsun, mutlaka "kelâm"dadır.

Fazlullah'ın halifesi Ali el-A'lâ, *Tevhîdnâme* adlı yapıtında, "evrendeki her şeyin kökeni (*asl-külli-i kâ'inât*) 'kelâm'dır'"⁸ diye belirtir. Henry Corbin, bunu şu sözleriyle açıklar; "Tüm var olanların ve var olması mümkün olanların anlam ve ifadeleri 'kelâm'da zuhûr eder; düşünceler, öğretiler ve kuramlar, her çeşit gerçek, ancak 'kelâm' derecesine ulaşarak aydınlığa çıkar, kendini gösterebilir, anlam taşıyan bir fenomen düzeyine varır."⁹

Hurûfîler, her şeyin kaynağını oluşturan "kelâm"ın da özerk olmadığını düşünürler; "kelâm", varlıkları belirleyerek onlara yüklediği varoluş lûtfunu aslında "kelâm"ı söyleyen (*mütekallim*) "özne"den, yani Tanrı'dan alır. "Kelâm"ın varlığı Tanrı'dan kaynaklanır. Öyleyse "kelâm", Tanrı'yla birlikte ilk nedendir ve Tanrı'da soyut bir *kelâm-ı nefsi* (iç konuşma) niteliğindedir. "Allah'ın asıl mâhiyeti bir *kenz-i mahfi* olup, ilk tezâhür ve tecellîsi kelâm şeklinde görünen ilk illetten (*illet-i ûlâ*) ibârettir."¹⁰

Hurûfîler'in "kelâm"la ilgili görüşleri hem *İncil*'den hem *Kur'ân*'dan etkiler taşır. "Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed, *İstivânâme* adlı yapıtında *İncil*'in başında Hz. İsa'nın, 'Asûmandan gelen ilk şeyin söz ve kendisinin de o söz olduğunu,' söylediğini belirtir. Sonra da *Kur'ân*'dan, 'Meryemoğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur' âyetini (Nisâ, 171) zikreder."¹¹

Hurûfîler için en mahrem derinlikte, bâtının özünde "varlık"la "kelâm" özdeşir. Bu durumda Tanrısal "kelâm"ın varlıklarda zuhûru, bâtından zâhire açılış anlamına gelir. Ancak zâhir bâtının, gündelik dil meta-dilin, doğa aşkınlığının, sıradan bilinç "kelâm"ın önünde onlara ulaşılmasını engelleyen birer perde gibidir. Bâtına ulaşmak ancak zâhiri aşmakla mümkündür. Böylece ontolojik perspektifte Hurûfîler, zâhirde görünen fenomenlerden geriye, yeniden bâtına, meta-dile, "kelâm"a yönelmeye çalışarak Tanrı'nın kendini bildirme gayretine iştirak eder, kendi üstlerine düşeni yapmaya çabalarlar.

Yaratılış ve Âdem

Hurûfîler için evrenin kökeni, Tanrı'nın başlangıçtaki *kenz-i mahfi* konumundaki biricikliği ve yalnızlığıdır. Tanrı, bilinebilme isteğiyle evreni yaratmaya yönelmiştir: "Ben gizli bir hazîne idim, bilinmeyi murad ettim." Altı gün içinde gökleri ve yeri yaratan Tanrı, *Kur'ân*'a göre *arş*'a yerleşmiştir (*ala l-'arş İstivâ*).¹²

Hurûfîler'in kozmolojik anlayışına göre yedi kat gökten sonra sekizinci katta *kürsî* ve dokuzuncu katta *arş* mevcuttur. *Kürsî* burçların bulunduğu göktür; *arş* da her şeyin üstündeki tanrısal taht olarak, 32 harften meydana gelmiştir.¹³ Hurûfîlik'te *arş*, Âdem'i sim-

geler; kimi zaman insanın yüzü kimi zaman da bedeni *arş* olarak gösterilmiştir; “Yüzün Arş-ı İlâhidir...” ve “Vücûdun Arş-ı Rahmândır...”¹⁴

İstivâ deyimi tüm önemli Hurûfî metinlerinde ayrıntılarıyla tartışılmıştır. *İstivâ* sözcüğü Arapça’da iki şey arasındaki eşitliği ifade etmek için kullanılır. Hurûfiler, dıştan bakıldığında insan bedeninin sağ ve sol organlarının aynı olması bağlamında, bedeni ortadan simetrik olarak ikiye bölen bir çizginin, *Hatt-ı İstivâ*’nın varlığını tasarlarlar. Bu sözcüğün *Kur’ân*’daki kullanımı, kurulma ya da yerleşme anlamını taşır. Hurûflik’te genel eğilim *istivâ* sözcüğünü Âdem’in yaratılışı olarak *te’vil* etmektir (yorumlamaktır). Özellikle Fazlullah, *Câvidânnâme*’sinde *istivâ*’nın aslında bir eğretileme olduğunu, bu eylemle Tanrı’nın kendi bütüncül imgesini (sûretini) çamura (toprak ve su unsurlarının karışımına) geçirdiğini söyler.¹⁵

“Allah, insanı kendi sûretine göre halk etmiştir”¹⁶ hadisine uygun olarak Âdem, Tanrı’nın bütünsel imgesi ve ilk tezâhürüdür. Böylece Âdem’in Tanrı’yı yansıtan varlığı, tanrısal formun, Tanrı’nın imgesinin evrendeki sürekliliğini gösterir. Sonuç olarak *Rahmân*’ın *arş*’a *istivâ* etmesi, Hurûfiler için insan bedeninde 32 harfin belirmesi demektir.¹⁷

Allah, Âdem’i topraktan yaratmıştır çünkü dört unsurdan sadece toprak üzerine yazı yazılabilir. Tanrı, yarattığı Âdem’e nesnelerin adlarını da öğretir,¹⁸ yani Tanrısallık’ın en üstün niteliğini de bahşederek ona nesnelerin bilgisini de verir. Böylece Âdem, Yaratılış sürecinin doruğunu oluşturur, hem imge (biçim) hem de bilgi (içerik) olarak Tanrı’nın benzeridir. Bu nedenle, “Âdem’in soyundan gelen insanoğlu da tüm manevî nitelikleri elde etme potansiyeline sahiptir.”¹⁹

Öte yandan Âdem, bütün evreni ve tüm manevî gerçekleri kendinde yansıtan mikrokozmostur. Arşî’nin dizeleri, insanın görü-

nümde küçük olsa da anlamda tüm evrenle özdeş olduğunu söyler: “Sûreta gerçi kim sığarım ben / Ma’nâda âlem-i kebîrim ben.”²⁰ Gölpınarlı’ya göre Hurûfilik’in özü, insanı Tanrılaştırmaktır: “Kâinât, Mutlak Varlık’ın zuhûrudur; fakat bu zuhûr, Melekût’tan (kuvvet âleminde) tabiatlar ve unsurlar âlemine gelmiş, göklerle unsurların birleşmesinden cansızlar, nebatlar ve canlılar doğmuştur. Bu devir, insana gelince kemâlini bulmuştur. İnsan, kâinâtın gözbebeğidir.”²¹

Hurûfiler’in bu değerlendirmesi Tanrı, Âdem ve evren kavramlarını bir üçleme biçiminde birbirine bağlar. Yaratılmış evren de bir bütün olarak Âdem’in toprak ve sudan oluşan bedeniyle özdeşlikler içerir; makrokozmosla mikrokozmos arasında paralellik vardır. “Âdem, Hurûfî sûrette kainatın aynasıdır.”²² Bütünsel olarak kozmos, yani makrokozmosla mikrokozmosun, evrenle Âdem’in birliği de Tanrı’yı yansıtır.

Ne var ki kozmosun karşısındaki yıkıcı güç olan Şeytan, kendi kökeninde bulunan ateşi, evreni ve Âdem’i oluşturan toprak ve sudan üstün görecektir, bu nedenle isyana sürüklenecektir. “Şeytan’ın su ve toprak unsurlarına karşı beslediği tikslenme, onun asla bir ritüelikle arınma durumuna ulaşamayacağını kanıtlar, çünkü böyle bir arınma ancak bu iki öğeden biriyle alınacak abdestle sağlanacaktır”²³ ve artık Âdem’in soyundan gelenler, kendi seçimlerine göre Tanrı’yla Şeytan arasında, yani arı soylulukla bütüncül kötülük arasında herhangi bir konumu işgal edebilirler.²⁴

Meta-Dil: Harfler ve Varlıklar

Yaratılış sözle gerçekleşir. *Eski Antlaşma*’da Tanrı, “ışık olsun” der ve yaratılış bu sözle başlar. *Kur’ân*’da da Tanrı’nın tek sözü, *Ol!* (*Kün!*) demesi yaratma eylemi için yeterlidir. Evrenin yaratılışı-

nın dilsel bir olgu olduğu düşüncesi, doğrudan kutsal kitaplardan kaynaklanır. Benzer biçimde Tanrı, Âdem'i yarattıktan sonra, ona nesnelerin adlarını öğretmiştir (*Kur'ân* 2:31). Varlıkların adlandırılması, ontolojik bir statüye kavuşturulmaları, yani dille var edilmeleri anlamına gelir. Âdem'e öğretilen, varlıkların özünü oluşturan seslerden ibaret bir dildir. Ses fenomeni, anlık bir titreşim olarak kararsız ve kısa sürelidir. Ancak dili biçime büründüren yazı, yani yazılı harfler sağlam ve sürekli. Sesin çizimi olan harfler sayesinde "kelâm", dile getirdiği özneye varlık bulur, kalıcı ve kararlı bir varlık kazanır. Harfler, Tanrı'nın evreni yarattığı seslerdir.

Bashir'in ifadesine göre Tanrı'nın Âdem'e öğrettiği bir meta-dil ve bu dili oluşturan harflerdir. Âdem, bu dil ve harfler sayesinde Yarılış'tan Kıyamet'e kadar evrensel tarihin akışını yönlendirecek olan anlatım gücüne kavuşmuştur.²⁵ Bashir'in meta-dil kavramıyla ifade etmek istediği ilksel, evrensel, geneli kapsayan, üstün ve aşkın bir dildir. Hurûfîler'e göre Âdem'in meta-dilin harflerini öğrenişi şöyle gerçekleşir: Tanrı avucuna bir miktar balçık alır, ona insan formunu verir ve sonra harfler biçiminde yaratılışın ayrıntılarını ona işler.²⁶

Hurûfîler'in ilksel dili, Âdem'e başlangıçta öğretilen adlardan, yani 32 harften (hurûf) ibarettir. Hurûfî sözcüğünün gerçek anlamı ve kökeni de bu kozmolojik açılımda doğrulanır. Buna göre kozmostaki entelektüel ilkeyi temsil eden harfler, herhangi bir alfabenin unsurları değil, ontolojik bakımdan tüm yaratılışın özünü oluşturan ilksel varlıklardır. Öyleyse tüm evren 28 ve 32 harfte özetlenmiştir, Allah'ın sözü de yolu da harflerdir; "Yirmi Sekiz ve Otuz İkidir Hakk'ın Sözü (...) Yirmi Sekiz ve Otuz İkidir Zât'ın Yolu."²⁷

* Osmanlıcası: Bist u Heşt ve Si u Do'dur nutk-u Hak ... Bist u Heşt ve Si u Do'dur râh-ı Zât.

Evrende varlık durumundaki her şey birbiriyle ilişki içindedir ve tüm zamana yayılan bu muazzam ilişkiler ağının işleyişini sağlayan bir meta-dil vardır. Harfler de bu aşkın dilin yapı taşlarıdır; bileşenleri, atomlarıdır. Âdem ve onun soyundan gelenler, yaratılıştan Tanrı'nın ihsan ettiği 32 harf sayesinde tüm kozmosu bilme yeteneğine potansiyel olarak sahiptirler.

Hurûfilik'te harf kavramı, varlıklarda içkin olan arketiplere özdeş bir rol oynar. Tanrı, âlemi harflerle yarattıysa, bunlar basit birer gösterge değil, âlemi oluşturan temel öğelerin arketipleridir. Platon'da arketip kavramı, algılanan, duyumsanan her varlığın özünü oluşturan, evrensel, ebedî, tümel, kavranabilir, ideal modeller için kullanılır. Aynı kavramı İbn'ül Arabî, değişmeyen öz anlamına gelen *ayn-ı sâbite* (çoğulu *ayân-ı sâbite*) olarak adlandırır.²⁸ Sonuç olarak kozmosta tüm kavrayabileceklerimiz, tüm hayal edebileceklerimiz aslında ilâhî özelliklere (arketiplere) özdeş gelen harflerden ibarettir ve bu harfler “kelâm”ın şifresini içerirler. Öyleyse zâhirden bâtına, harflerden “kelâm”a ulaşma çabası, mantıksal yapılar inşa etme zorunluluğuna ve felsefi kavramlar arasında boğulma derdine kapılmadan, ilâhî düzeyden insana inen arketipleri sezgisel olarak kavramaktan ibarettir. Bu düşünce sonucunda Hurûfilik, harflerin çeşitli okunma biçimlerini, sayısal değerlerini, titizlikle düzenlenmiş ayrıntılı kuralları varmış gibi görünse de aslında hiçbir kuralı olmayan ve karmaşık hesap tekniklerini (*ebced*) kapsayan muazzam bir sezgisel yorumlama uğraşına dönüşür.

Hurûfilik'te tüm varlığın temelini oluşturan harfler, Arapça'nın 28 harfi değil, Farsça'nın 32 harfidir. “Arapça'nın harflerine *hurûf-ı hâtam*, Farsça'nın harflerine *hurûf-ı Âdem* denir.”²⁹ Farsça'da mevcut olup da Arapça'da bulunmayan dört sessiz harfin (p, ç, j, g) eklenişi, basit bir gerekliliğin ötesinde, “ezelî ve ebedî, yetkin kelime-

lerle (*kelimât-i tâmmе-i ezelîye-i ebedîye*) sayısal özdeşliği sağlama amacını taşır.”³⁰

Toplamın 32 harften oluşması, Farsça alfabenin biçimlenişinden önce Arap alfabesindeki *lâm-elif* harfi tarafından sağlanmıştır. Emir Gıyâseddin’in *İstivânâme*’de birkaç ayrı yerde belirttiği gibi, Arapça’da kendi başına bağımsız bir harf olan *lâm-elif*’i oluşturan *lâm* ve *elif* adları tam açılımlarıyla yazıldıkları takdirde elde edilen dört ilave harfle toplam sayı 32’ye çıkar.³¹ Zaten 29 sûrenin başlangıcında yer alan *hurûf-u mukattaa* gizemi de bu bağlantıda gizlidir; çünkü *lâm-elif* kendi başına ayrı bir harf olarak ele alınırsa Arapça’nın harf sayısı 29 olur.³² Hurûfler çok sayıda benzer işlemle aynı sonucu elde ederler. Örneğin;

“Kelime-i şehâdette geçen Allah lafzında beş harf vardır; bu harflerin adlarının yazımından 14 harf ortaya çıkar; yine kelime-i şehâdetteki Muhammed lafzında da beş harf vardır ve bunların imlâsı da 14 harf verir; böylece toplam 28 eder. Bunlara kelime-i şehâdetin ilk kelimesi olan *Eşhedü*’nün (Şahidim) dört harfi eklenince sayı 32’ye ulaşır.”³³

İstivânâme’de belirtildiği gibi, insanoğlunun 32 kutsal harfle olan bütünleşmesinin fizyolojik kanıtı, sözlerin üretildiği (telaffuz) insan ağızında bulunan dişlerin toplam sayısıdır.³⁴ Farsça, kullandığı 32 harfle özgün meta-dile en yakın dildir. Bu iddia, yazarı bilinmeyen *Hidâyetnâme*’de, cennette konuşulan dillerin Arapça ve Farsça olduğunun belirtilmesiyle doğrulanır.³⁵ Zaten Arapça ve Farsça dışındaki diğer sıradan diller, konuşma ve yazma biçimleriyle, eninde sonunda Farsça’daki 32 harften türetilmişlerdir. Hurûfler’in inancına göre; “insanların bu harfleri normal toplumsal yaşamda öğrenebilmeleri, insanda yatan gerçek potansiyelin işaretidir.”³⁶

Nokta

Hiz. Ali'nin, "...*Kur'ân* fâtihadan, fâtîha besmeleden, besmele ba harfinden ibarettir; bense o ba harfinin altındaki noktayı"³⁷ dediği ileri sürülür. Bunun yanı sıra Hiz. Muhammed bir hadisinde; "Ben ilmin şehriyim, o şehrin kapısı Ali'dir," demiştir. Bu iki deyişin sentezi, Hiz. Ali'nin bir nokta olarak ilme açılan kapıyı simgelemesidir.

Noktanın ilme kapı olduğu görüşünü esas alan Hurûfîler, harflerin yanı sıra yazının temel unsuru olarak harfleri meydana getiren noktaya da büyük önem vermişlerdir. Seyyid İshâk; "Ne istersen, harfte ve noktada ara..." demiştir.³⁸ Penâhî de *Mesnevî*'sinde; "Noktadır genc-i vücûd-u kâinât / Noktadır esrâr-ı zât-ı külliyyât"³⁹ diyerek noktanın saltıklığını vurgulamıştır.

Hurûfîlik'e göre, "yaratılış"ın özü harflerdir ve tüm harflerin kaynağında da tek bir nokta vardır. Yazı yazmak için kalem kâğıda ilk kez değdiğinde bir nokta meydana getirir; ilkinin ardından gelen noktalar, özgün noktanın tekrarıdır. Bunun bilincine varmayanlar, varoluşun sırtını kavrayamazlar. Boyutsuz ve biçimsiz olan noktayla *vahdet* özdeşir; çünkü her ikisi de bölünemez.⁴⁰ Nokta hakkında Misâlî'nin sözleri tam anlamıyla Hurûfî anlayışını yansıtır. Misâlî dört harf ve üç noktadan oluşan "nokta" sözcüğünün sayısal değerinin 164 olduğunu, bundan *Kur'ân*'ın yazıldığı 28 harf ve bu harfleri oluşturan 22 noktanın toplamı olan 50 sayısının düşülmesiyle elde edilen 114'ün *Kur'ân*'daki toplam sûre sayısını verdiğini belirtir. Öyleyse Misâlî için nokta, *Kur'ân*'ın kendisidir; "Sûre-i *Kur'ân*'dan verdi nişân / Ol cihetten nokta *Kur'ân*'dır âyan."⁴¹

Yine de Hurûfîlik'te asıl önem verilen nokta değil, harflerdir; noktanın harflere göre bir önceliği vardır ama harfler gerçeklere ve yetkinliğe ulaşma bağlamında noktadan daima üstündür.⁴²



İsimler ve Harfler

Görüldüğü gibi Hurûfîler için dil, evrendeki her şeyi, tüm varlıkları kucaklar. Hurûfîlik'te bu düşünce; "İsim, isimlendirilenin özüdür," (*İsm 'ayn-i Musamma ast*) deyişiyle doğrulanır.⁴³ Aynı deyişi *Câvidânnâme*'de gözlemleyen Helmut Ritter, Fazlullah'ın öğretisinin abartılmış bir realizm olduğunu söyler.⁴⁴ İsimle isimlendirilenin özdeşliği, İslâm teolojisinin ana konularından birini oluşturur. İbn'ül Arabî, bir adla müsemmasının (isimlendirdiği nesnenin) bir yönden aynı ama başka bir yönden farklı olduklarını belirtir: "Her isim, *Hakk*'ın ...özel bir sûretidir. Bu anlamda her isim, *Zât* ile özdeşdir... İlâhî Tecellî'nin sebep olduğu çeşitli özel bağıntılar açısından müşâhede edilen İlâhî *Zât*'dir."⁴⁵ Ancak "varlık"ın kozmik bağıntıları sonsuz ve çeşitli olduğundan, adlar da sonsuz ve çeşitlidir. Yine de bunlar kategorilere ayrılıp temel adlar olarak, (örneğin Hurûfîlik'teki harfler gibi) özetlenebilir.

Bu sözlerden çıkan anlam; ister fiziksel, isterse düşsel ya da kavramsal olsun, adı olan her şeyin özü (*ayn*), doğrudan doğruya kendi

adıdır. Tüm adlar da sonsuz çeşitlilikte sözcüklerden, yani seslerden ve harflerden oluşmuştur. Öyleyse var olanların tümü, öz olarak harfler vasıtasıyla meta-dile bağlanmıştır. Bu düşünce tersine çalıştırıldığında da benzer sonuca götürür: bir nesnenin özünün olması için adının mevcut olması gerekir. Adın yokluğu, özün yokluğu anlamına gelir. Harflerin kapsamı dışına düşüldüğü anda, özün yokluğu geçerli olur. Sonuç olarak tüm var olanlar dilsel bir kavrayış, bir meta-dil kapsamı içindedir.

Hurûfilik'in bu savı kaçınılmaz olarak, kozmosun özünde dilsel bir olgu olduğu sonucuna varır. Yaratıcı olarak Tanrı bu dil üzerinde tamamen egemendir ve bu egemenliğini insanlara da ihsan etmiştir. "İnsanın bu dile ulaşabilme potansiyeli, sıradan dilleri anlama ve konuşma, çeşitli alfabeleri kullanma becerisinden sezinlenir."⁴⁶

Öyleyse insan, gerçeğe ulaşmak, kozmik gizemi tam olarak çözmek için sıradan dilleri aşarak "ilâhî dil"i kavramalıdır. Sıradan diller, insanla kozmos arasında bir uçurum yaratır; insan dille ortaya çıkar ama doğadan kopuşu da dil yüzündendir. Ayrılığın gerilimini gidermenin tek çaresi, meta-dile geri dönüştür. Dilin doğası ve kökenini irdeleyen Hurûfilik, harfler üzerindeki yorumlarıyla, sıradan dilleri ve bunların belirlediği yaşamı, yani zâhiri deşifre etmeye, insanı doğal haline, Cennet'teki ilksel arılığına, bâtına döndürmeye çalışır. Başlangıçtaki dile, Babil Kulesi'nde dillerin karışması, yani *confusio linguarum*'dan öncesine, hattâ *glotogoni* anına (dilin ortaya çıkışı) dönüş, ancak evrensel bir dil modeli olarak meta-dili yeniden kurgulamakla olanaklıdır. Bu hayal, bir kusursuz dil arayışı olarak Hurûfî ütopyasını oluşturur; çünkü gerçek amaç Âdem'in dilini keşfetme, dilin aracı olduğu yeni bir yaratma eylemiyle başlangıcın gizini çözmek ve dilin yetkinliğini kullanarak bâtına, "hakikât"e ulaşmaktır. Bu amacı yakalamış tek kişi Fazlullah'tır; Hurûfî inancına göre meta-dili kavramış, bu sayede âlemin şifresini çözerek

doğal arılığına kavuşmuş olan Fazlullah, Tanrısal dilden sıradan dillere çeviri yapabilen yegâne kişidir.

Sonuçta meta-dil dediğimiz aslında “kelâm”dır. Harfler, böylece bâtına, her varlığın ardında gizli olan “kelâm”a eklenir; her varlığın zâhiri, yani görünümü (fizyonomisi) ardındaki “kelâm”ın simgesi olarak, bir şifreli yazı, bir ideogram, giz taşıyan bir harf olur. “kelâm”, harfle somutlaşır. Her varlığın bâtınındaki “kelâm”ı keşfetmek, her varlığı “kelâm” olarak ele geçirmek, sesi bir çizim olarak hareketsizleştiren harfler sayesinde mümkün olur.

Ebedî “kelâm”, kendini sesle dışlaştırmış, harfle belirlemiş, Arap alfabesinin 28 harfine (ya da *lâm-elif* de dahil 29 harfine), yani *Kur’ân*’ın yazıldığı ve *kelime-i Muhammedîyye*’yi oluşturan harflere ya da Fars alfabesinin 32 harfine, yani *kelime-i âdemîyye*’yi oluşturan harflere yaşam vermiştir. Tanrı böylece kendinde sakladığı “kelâm”ı harfler vasıtasıyla Âdem’de zuhûra getirmiş, ortaya çıkarmıştır. Bâtındaki soyut “kelâm”, öğelerine yani harflere ayrışarak dışlaşmış, somutlaşmış, soyut bir *kelâm-ı nef-sî* olmaktan çıkarak *kelâm-ı melfûz* (söylenmiş söz) niteliğine kavuşmuştur. “Kelâm”ın dönüşümünü sağlayan da harflerdir. Sonuç olarak Âdem’in soyundan gelen her insanın yüzünde bu harfler mevcuttur. “İnsan, *kelimât-ı ilâhiye*’nin tam ve kâmil bir mazharıdır... bütün varlıkların asıl unsuru olan harfleri insan yüzünde görmek mümkündür.”⁴⁷

Tanrısal Yüz

Hurûfî anlayışına göre insanoğlu, bedenlenmiş *Kur’ân*’dır. Bu görüş, insanın tüm hakikatı kendinde toplayan *âlem-i sagîr* (mikrokozmos) olarak bir kutsal kitap arketipi olduğunu ileri sürer. Corbin,

bu nedenle insanın *ümm-el kitâb* (kitabın annesi) olarak adlandırıldığını söyler.⁴⁸ Aynı nitelendirmenin *Kur'ân*'ın özü olarak kabul edilen Fâtiha sûresi için de kullanılması insanla *Kur'ân* arasındaki özdeşliği pekiştirir.

Hurûfiler, “Tanrısal söz”ün, yani “kelâm”ın ve “Tanrısal yazı”nın yani *Kur'ân*'ın insan fizyonomisine yansıdığını kabul ederler. Böylece meta-dilin tüm unsurları insan yüzünün yetkinliğinde somutlaşmış olur. İnsan yüzü, “Tanrısal dil” haline gelir, Hurûfî inancının dile ve harflere yüklediği tüm kutsal anlam ve değerlendirmelerin tezâhür ettiği kutsal mekâna (*mazhar-ı ilâhî*) dönüşür. Bunun sonucu olarak Hurûfî *hermeneutik*'i (*te'vil*) ontolojik planda bir varlıklar fizyonomisi paradigması durumuna gelir. Öyleyse insan yüzü *Kur'ân* gibi okunabilir, hattâ *te'vil* edilebilir, tinsel bakımdan yorumlanabilir.

Görüldüğü gibi bu düşünüşte insanla Tanrı'nın ilişkisi, kamutanrıci yaklaşımın dışında kalır, daha çok tanrısal hazînenin insanda tam ve sürekli bir tezâhürü olarak kurgulanır. Tanrı'nın insanda yansıdığı ve yalnızca insan tarafından temsil edilebileceği düşüncesi, İslâm'daki tüm insanbiçimci değerlendirmeleri açıklar. Zaten *Kur'ân*'da; “Biz, insanı en güzel biçimde yarattık,”⁴⁹ diye yazılıdır. John Birge'ün yorumuna göre, söz konusu “en güzel biçim” (*ahsen-i sûret*), ancak doğrudan Tanrı'ya gönderme olabilir.⁵⁰ Bu bağlamda insan yüzü, “Tanrısal yüz”ün güzelliğine (*cemalullah*) tanıklık eder; Hurûfilik'te güzellikle daima Tanrı'nın özniteliklerinden biri kastedilir.

“Âlemin ebedîyetine ve daimi bir deveran hareketine ve bu hareketten tabii hadiselerin meydana geldiğine inanan Hurûfîler, Cenab-ı Hakk'ın da bir insanın yüzünde tezâhür ve insanı temyiz eden bir kelâm olduğunu söylemektedirler.”⁵¹

Tanrı, insan yüzünde “söz” (“kelâm”) olarak biçimlendiğine

göre, bu “söz”ü oluşturan ve varlıkların özü olan harfleri de insan yüzünde bulmak mümkün olmalıdır. Varlığın özü ve Allah’ın zuhûru olan harfleri, insan yüzünde apaçık görmek mümkündür. “Tanrı kendi zatında gizli bulunan harfleri Âdem’de zuhûra getirdi. Yani ‘kelâm’ sûretinde tecellî eden Hakk harflerle taayyün buldu ve harflerin hepsi *insan-ı kâmil*’in yüzünde tespit edildi.”⁵² Bu düşünüş, insan yüzündeki harfleri okumakla, yüzün güzelliğini temaşa etmekle Tanrı’nın sırrının çözülebileceği sonucuna ulaşır. Refî’î, insanın Allah’ı kendi yüzünde araması gerektiğini, insan yüzündeki 32 çizginin Allah’ın çizgileri olduğunu söyler: “Tanrı yüzün sûretinden kıl talep / Otuz iki hatt-ı veçh-i hatt-ı rab.”⁵³

Hurûfîlik’te dile getirilen yetkin insan yüzünün güzelliği, Tanrısal tezâhürün gizemini açılar. Bu nedenle yüz güzelliği, coşkun bir tapım durumuna gelir, insan yüzüne secde etmek gerekir; “Âdem’in veçhine karşı sâcid ol.”⁵⁴ Huşu uyandıran, kutsallaştırma düzeyindeki bu hayranlık duygusu, aynı anda hem coşku hem umutsuzluk, hem sevgi hem korku verir; çünkü yüzün açımладığına ulaşmak için “aynanın ötesine” geçmek, fenomenlerin ardındaki *Salık*’ı keşfetmek gerekir. 1907 yılında ölen ünlü Bektaşî ozanı Mehmet Ali Hilmi Dedebaba’nın dizelerinde bunun yansıması vardır: “Tuttum aynayı yüzüme / Kıldım nazarı özüme / Ali göründü gözüme.”⁵⁵

Hurûfî yapıtlarında sözü sıkça edilen *cennet-i dîdâr* (yüz cenneti) aynı anlamda Tanrısallık’ın tezâhürünü işaret eder. “İnsan yüzünün kutsî manasının anlaşılmasına yarayan bu ilme *ilm-i â’lâ* denilir ki bu kutsî manayı anlayan cennete gider çünkü *dîdâr* cennettir.”⁵⁶

Fazlullah’ın en önemli halifesi olan Ali el-A’lâ’nın Farsça bir şiiri şunu söylemeye kadar varır: “Güzel yüzler gördükçe neden şaşkınlık, sarhoşluk ve çılgınlık duyarsın? Bu yüzler bizatihi Tanrısallık’ın görünen biçimi değilse... neden hayran olduğun güzellerin ayaklarına kapanıp ölmek istersin?”⁵⁷

Tanrısai irade, kendini açılmak istemiş, âlemi yaratmıştır. “Âlem, Hakk’ın sırrını fâş etmektedir. Buradaki sır kelimesi (...) *kenz-i mahfî* ifâdesine tekâbüi etmektedir.”⁵⁸ Hurûfilere göre “yaratılış” sonucunda açılan, Tanrısai sırrın keşfedileceği asıl anahatar, yani Tanrısai biçim (*forma Dei, sûret el-Hakk*) gerçekte insan güzelliğidir. Bu Tanrısai biçim, sırrını insanlara açmaya çabalamış; geleneğin sözünü ettiğii binlerce veli ve nebiye rağmen insanlar bu sırrı bir türlü anlayamamıştır. Fazlullah’a kadar aşagılanan, taşlanan, çarmlıha gerilen bu Tanrısai biçim gizemini korumuştur. Ama artık Fazlullah’ın öğretisini izleyenler bu kadim sırrı çözmüştür.

Bu yaklaşımın sonucunda Tanrısai tezâhür olan insan güzelliğii, insanla aşkınlık arasındaki yegâne bağ, tek iletişim biçimi haline gelir. İnsanda yüz güzelliğinin simgelediğii anlam, dile getirilmeye çalışılan ama bir türlü dile getirilemeyen “kelâm”dır; bu niteliğiiyle de farklı kültürlerde aranıp da bulunamayan, bir türlü ele geçmeyen, aynı olguyu işaret eden diğeri ideal figürlerle, Aziz Pavlus’un “muammalı aynası”yla, kutsal kâse *Graal*’la, “kıızıl elma”yla, “kayıp İmam”la, “yitirilmiş sözcük”le, kusursuz meta-dille, *levh-i mahfûz*’la özdeşir.

Harfler ve Yüz

Bir sessiz *Kur’ân* (*Kur’ân-ı sâmit*) ve bir konuşan *Kur’ân* (*Kur’ân-ı nâtık*) vardır. Konuşan *Kur’ân* insan yüzüdür, tezâhürdeki “kelâm”dır. “Kelâm”ın gerçek okunuşu, gizli anlamın bütünsel çözümü, ancak insan yüzünün açılmadığı “yedi işaret”in anlaşılmasıyla mümkündür. Hurûfiler’e göre *vech-i âdem*’de (insan yüzünde) belirgin olarak yedi çizgi vardır: iki kaş, dört kirpik ve saçtan oluşan bu yedi çizgiye ana çizgiler (*hutût-ı ümmîye*) denir. Her insan, yüzünde bu

kıllardan oluşan çizgilerle doğar. Bu “yedi işaret”, insan yüzünün güzelliğini Tanrısal vahyin anlamıyla doğrular, insan denilen güzellik, varlığının yüzünü Tanrı’nın yüzü gibi temaşa etmeye izin verir. Bunlar insan yüzünde; “çocuklukta da mevcuttur; bu yüzden doğuştan ve Havva’dan geldiklerini vurgulamak için bunlara *hutût-ı ümmîye* adı verilir.”⁵⁹



Hurûfîler, yedi çizgiyi “hal ve mahal” (kendileri ve bulundukları yerler) bakımından ayrı ayrı hesaplayarak çizgilerin sayısını 14’e çıkartırlar. Diğer bir hesap da söz konusu yedi çizginin *anasır-ı erba’a*, yani dört öğeyle (ateş, su, hava ve toprak) çarpımı sonucunda *Kur’ân*’ın yazıldığı Arap alfabesinin 28 harfini elde etmektir; “...Bil ki ateş harfleri yedi, toprak harfleri yedi, hava harfleri yedi ve su harfleri yedidir. Bütün bunların toplamı 28 eder ki bu *anasır-ı erba’a*’nın toplamına eşittir.”⁶⁰

Erkeklerin yüzünde ergenlik çağında ortaya çıkan yedi çizgi daha vardır: sağ ve sol yanlarda olmak üzere iki bıyık, iki sakal, iki burun kılları ve alt dudak altındaki *enfaka*’dır; bu çizgilere baba çizgiler (*hutût-u ebîye*) denilir. Bu çizgiler de “hal ve mahal” olarak ayrı ayrı değerlendirilerek 14’e tamamlanır. Böylece insan yüzünde *Ana Çizgiler* ve *Baba Çizgiler*’in “hal ve mahal” olarak toplamı 28’e ulaşarak yine Arap alfabesindeki toplam harf sayısı elde edilir.

Nesîmî’ye göre, “Âdem’in yüzü Tanrı’nın tecellîgâhı olarak 28 harfin yazılı olduğu mekândır; insan yüzü ilâhî kitabın işareti ve

kaim-i makamı'dır. Âdem'in yüzü bundan dolayı *er-Rahman a'le'l-arşi-steva*'dır"⁶¹ yani "arşa kurulan Rahman"dır.

Fars alfabesindeki 32 harfe ulaşmak için Hurûfiler, yaptıkları hesabı basitçe değiştirirler. Öncelikle ana çizgilerin sayısını saç çizgisini ikiye bölmek sûretiyle sekize çıkartırlar ve dört ögeyle çarpım sonucunda 32 harfi elde ederler. "Muhammed Peygamber, ceddîm İbrahim sünnetidir diye saçını ortadan ikiye ayırmıştır. Böylece yedi hat sekiz olur ki unsurlarla otuz iki eder."⁶² Benzer biçimde baba çizgilerden *enfaka* da ikiye ayrılabilir; böylece toplam çizgi sayısı 16'ya çıkarken, "hal ve mahal" olarak 32 sayısına ulaşılır. "Saç ve enfaka, istivâ ile ortadan ikiye ayrılırsa sekizer olur ve mecmuu 16 eder. Hâl ve mahal itibariyle 32 olur ki *Câvidân*'ın yazıldığı 32 harfe tekabül eder."⁶³

Kamer Sûresi'nin ilk âyetindeki, "Zaman yaklaştı ve ay yarıldı"⁶⁴ sözlerini Hurûfiler kendi görüşlerine göre yorumlarlar ve ayın yarılmasını (*inşakkâ'l kamer*) Hz. Muhammed'in kendi yüzündeki *hatt-ı istivâ*'yı temaşa etmesi olarak görürler. Arşî'ye göre gökteki ayın yarılması, Hz. Muhammed'in saçlarını ikiye ayırmasıyla mümkün olmuştur; "Gîsûlarını böldü iki şâh-ı mürselîn / Şakk oldu gökte mâh bi-i'câz-ı Mustafâ"⁶⁵ yani "saçlarını ortadan ikiye ayırınca Mustafa'nın (Muhammed'in) mucizesiyle gökteki ay yarıldı."

Hurûfiler için ana çizgiler esastır çünkü her insanda bulunur, hem kadınlarda hem de erkeklerde vardır. Üstelik ana çizgilerin, yani yedi Tanrısal işaretin özünde Tanrı'nın yüzü tezâhür etmiş, bu yüz Fazlullah'a bir vizyon olarak sunulmuştur; Hurûfiler'in, hakkında sonsuzca tefekkür ettikleri işte bu vizyondur. Hurûfî inancına göre insan yüzündeki burun *elif* (ل), burnun iki yanı *lam* (ل), gözler de *he* (ه) harflerini verir; insanın yüzünde simetrik yazılmış iki Allah sözcüğü ortaya çıkar.

Böylece Allah insan yüzünde okunan bir söz olur. Kuşkusuz

Tanrısal adın tam ve sürekli tezâhürüne mazhar olan yüz, yani Allah yazısının belirgin harflerle görüleceği insan yüzü, Hurûfilik'te özellikle *insan* olarak nitelenen, saf ve dindar olan Fazlullah'ın yüzünden başkası değildir.

Ancak farklı bir açıdan Hurûfiler, insan yüzünde Fazlullah adının da okunduğunu ileri sürerler. Firişteoğlu bu konuda şöyle demektedir: “Ey talibi esrar-ı ilâhî, bil ki Âdem'in göz ve kulağını ve gözünün iki noktasını ve burnunu ve cephesini öyle yaratmıştır ki okursan, *Fazl-ı Yezdân* ismi çıkar. Bütün insan neslinin yüzünde de yazılıdır.”⁶⁶ Bir diğer örnekse şöyledir: “Kulak *fe* (ف) harfidir, göz *dat* (ض), burun ve kaşları *lam* (ل) oluşturur. Böylece insan yüzünde *Fadl* adı okunur.”⁶⁷ Bu yaklaşım Hurûfilik'te genel olarak insanı, özel olarak da Fazlullah'ı tanrılaştırma eğiliminin egemen olduğunu ortaya koyar.

Aynı bağlamda Hurûfiler, tüm âlem ve varlıkları, tüm dini hükümleri insan yüzünde görünen çizgilerin sayısal değerlerine, yani 7, 14, 28 ve 32 sayılarına indirgerler. Örneğin, “yaratılış” gibi Kıyamet de insan yüzünde görülür çünkü, “yüzdeki yedi kapı (iki kulak, iki burun deliği, iki göz ve ağız), cennetin yedi kapısıdır.”⁶⁸

Firişteoğlu, *Işknâme-i İlâhî*'de şöyle yazar: “Söz'ün insanın yüzünde bulunduğunu anlamayanlar Âdem'in önünde secde etmediler ve şeytan olarak sayıldılar; *didâr-ı hakk* (gerçeğin yüzü) 28 ve 32 harfle kaplıdır ve bunlar insan yüzünde Cemalullah'ı ve Rahman'ın biçimini temsil eder... Mina'da Şeytan'a atılan yedi taş Şeytan'ın tanımadığı ve bu yüzden lanetlendiği yedi ana çizgiyi temsil eder.”⁶⁹

Yaratılış işleminin en yüksek noktası olduğuna göre Âdem'in yüzü, Hz. Muhammed'in Mirac'ındaki *sidret-i münteha*⁷⁰ (son ağaç, ötesini bilmenin olanaksız olduğu sınır) olarak da kabul edilir. Göğe yükseliş, o halde, Âdem'in yüzünün mükemmeliğine geri dönüştür, bu imkân her insan için mevcuttur.⁷¹

Allah ve Fazlullah

İslâm geleneğinde *hîve* (O, yani üçüncü tekil şahıs zamiri) sözcüğü Allah anlamına gelir. Fazlullah, *Muhabbetnâme*'ye bu sözcükle başlar: "O, Âdem ve Havva'nın yüzlerinin kesişmesidir. Ey, soylu Âdem'in yüz çizgilerini okuyan! Bunu bil ve öyle oku!"⁷² Muhîti'ye göre Fazlullah'ın bu sözleri şu anlama gelir: "*Hîve* sözcüğünün sayısal değeri olan 14 aynı zamanda Âdem'in ve Havva'nın yüzlerinde bulunan toplam çizgilerin sayısını verir."⁷³

Görüldüğü gibi Hurûfî yaklaşımı Tanrı'yı nitelendiren en özlü sözcükte bile sayısal tasarımlara yönelmiş, Tanrı'yla Âdem arasındaki özdeşliği vurgulamaya çalışmıştır. Hurûfîler'e göre Allah, Âdem'i kendi mükemmel sûretinde yarattığı için Âdem'le Tanrı'nın bedeni arasında da özdeşlik vardır. Öte yandan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insanoğlunun bedeni, ilâhî isimlerin de mekânıdır. Bu karşılıklı özdeşlik bağlantısı sonucunda insanbiçimci bir Tanrı kavrayışını yücelten Hurûfîler; "insan için *veçhullah* (Allah'ın yüzü), *yedullah* (Allah'ın eli) ve *eşâbi* 'u'r-Rahmân (Allah'ın parmakları) deyimlerini kullanırlar."⁷⁴

Ne var ki Hurûfîlik'in Tanrı kavrayışındaki en can alıcı yön, Fazlullah'ın tanrılaştırılması sorunudur. İslâm'da yalnızca Allah için kullanılan bazı isim ve sıfatların Fazlullah için kullanılmış olması Hurûfîlik'in en fazla eleştirilen özelliği olmuş, sonuç olarak Fazlullah'ın öğretisinin lânetlenmesine yol açmıştır. Hurûfîlik'in Fazlullah'ı tanrılaştırmasını, *vahdet-i vücûd* anlayışının bir gereği olarak ele almak da mümkün değildir çünkü verilecek örneklerden açıkça görüleceği gibi Hurûfî tutumu, bir felsefe anlayışının yansımasından daha keskin ve aykırıdır.

Fazlullah adını oluşturan iki kısmın birbirinden koparılarak *fazl* ve *Allah* olarak kullanılması ve bundan türetilen *fazl-ı yezdân*,

fazl-ı hüddâ kalıpları bir ölçüde kabul edilir olsalar da, *fazl* adının çok çeşitli tanrısal niteliklerle birleştirilmesi sınırları hayli zorlar: “*fazl-ı bârî, fazl-ı feyyâz, fazl-ı gaybdân, fazl-ı hakk, fazl-ı hâlik, fazl-ı hüddâ, fazl-ı ilâh, fazl-ı kadîm, fazl-ı kirdgâr, fazl-ı lâ-yenâm, fazl-ı mutlak, fazl-ı rabb, fazl-ı rabbu’l-erbâb, fazl-ı rahman-ı rahîm, fazl-ı settâr, fazl-ı sübhân, fazl-ı vedûd*.”⁷⁵

Arşî’nin dizeleri Hurûfîlik’teki Tanrı-Fazlullah özdeşliğini tam olarak ortaya koyar: “Oku bismillahir-rahmanir-rahîm iste meded / Fazl-ı mutlakdan kim oldur kulhüvellahu ehad.”⁷⁶

İslâm’da yalnızca Allah’la bağlantılı olarak kullanılan birtakım sıfat ve deyişlerin Fazlullah için kullanılması doğal olarak büyük tepkilere yol açmıştır. Örneğin Hurûfîler, Fazlullah’ın sözlerini, *hadîs-i kudsî* olarak nitelendirmişler ya da çoğu kez Fazlullah’ın eserlerinin sonuna *ilâhî* sıfatını eklemekten (*Câvidânnâme-i İlâhî* ya da *Arşnâme-i İlâhî* gibi) çekinmemişlerdir.

Firişteoğlu da *Işknâme*’de Mirac’a yükselen Hz. Muhammed’in Allah’ı Fazlullah’ın sûretinde, bir *şâb-i emred*, yani sakalsız bir genç olarak gördüğünü söyler.⁷⁷ Bunun yanı sıra Arşî, Allah’ın insan sûretinin Fazlullah olduğunu yazar: “Ma’lûm ola ta ki zât-i mutlak / giydikte libâs-i şekl-i insân Fazl idi.”⁷⁸

Sonuç olarak bu örneklerde Hurûfîler’in Fazlullah’a tanrılık niteliği verdikleri, Allah’ın tezâhürü olarak gördükleri açıktır. Hurûfîler’de Allah’ın yüce adı olan *ism-i a’zam*, bazen Fazlullah, bazen de Âdem olarak kabul edilir. Bu yaklaşıma tepki olarak birçok kimse Hurûfîler’i sapkın olarak görmüştür.

Fâtiha

İnsan yüzünü sayısal olarak anlamlandırma çabasına uygun olarak Hurûfiler; “*Kur ‘ân*’ın başındaki Fâtiha’nın yedi âyeti, tüm insanların yüzlerinde bulunan yedi kıl (saç çizgisi, iki kaş ve dört kir-pik) çizgisine denk düştüğünü ileri sürerler.”⁷⁹ Hurûfiler için özel önem taşıyan Fâtiha hakkında yapılan diğer bir yorum, insan yüzündeki ana çizgilerle baba çizgilerin toplamı olan 14 çizgiyle, *Kur ‘ân*’ın açılış sûresi olan Fâtiha arasında bağlantı kurulmasıdır; çünkü Fâtiha, yedi âyetten ibaret olmakla kalmaz, aynı zamanda *Kur ‘ân*’da *sab ‘an min al-matâni* olarak tanımlanır.⁸⁰ Bu deyişi, “iki kere vahyedilen yedi âyet” olarak yorumlayan Firişteoğlu’na göre Fâtiha sûresi hem Mekke’de hem de Medine’de olmak üzere iki kez vahyedilmiştir.⁸¹ Yedi âyetli Fâtiha’nın bu yinelenişi, yedinin katları olan 14 ve 28’i, yani Arap harflerinin sayısını verir. Farsça harflerin sayısına (32) ulaşmak için Hurûfiler, Fâtiha okunduktan sonra âmin denmesini sekizinci âyet olarak kabul ederler. Fâtiha okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesi de sûreyle insan yüzü arasındaki bağlantının kanıtı olarak görülür: “Fâtiha sûresi, *Kur ‘ân*’ın özüdür ve yedi âyettir... bu sûre, yüzdeki yedi hatta mukabildir. Fâtiha okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesi de buna işarettir.”⁸²

Hurûfiler’in insan yüzüyle ilişkilendirdikleri bir başka önemli konu da *hurûf-u mukattaa*’dır. Bunlar görmüş olduğumuz gibi, *Kur ‘ân*’da bazı sûrelerin başında yer alan bağımsız harflerdir. *Mukattaa* sözcüğü kesilmiş, ayrılmış, bağımsız anlamına gelir. Yinelenmelerin sayılmaması durumunda toplam 14 harften oluşan *hurûf-u mukattaa* (*elif, lam, re, kaf, hı, ye, ayın, sad, te, sin, he, mim, kef, nun*) çeşitli biçimlerde birleşerek *Kur ‘ân*’daki 29 sûrenin başında yer alır. Sayısız müfessir (yorumcu), *hurûf-u mukattaa* üzerine çeşitli yorumlarda bulunmuştur ama bu harflerin gerçek anlamları

hakkında henüz kesin bir sonuç elde edilememiştir. Birçoklarına göre bunlar, anlamını yalnızca Tanrı'nın bildiği *müteşâbih* (simgesel ya da metaforik) âyetlerdir; üzerlerinde yorum yapmak mümkün değildir.

Oysa Fazlullah, *hurûf-u mukattaa'yı müteşâbihât* olarak değil, tam tersine *muhkemât* (anlamı kesin ve belirgin) olarak kabul etmişti.⁸³ Bu anlayışı Arşî şöyle ortaya koyar; “*Kur'ân*'ın sırrını açığa çıkarmak için / Simgesel olanın örtüsünü kaldırmışız.”⁸⁴ Fazlullah'ı izleyen Hurûfiler'e göre *Kur'ân*'ın sırrı 29 sûrenin başındaki *hurûf-u mukattaa*'dadır ve bu sır onlar için açık seçiktir. Örneğin Refî'i; “Hem mukatta'a ona (Hz. Muhammed'e) geldi bî-hicâp / kim onlardır şübhesiz ümmü'l kitâb”⁸⁵ diyerek *hurûf-u mukattaa'yı ümmü'l kitâp* (*Kur'ân*'ın annesi) olarak gösterir.

Çeşitli kombinasyonlar halinde 29 sûrenin başlangıcında bulunan bu 14 farklı harfi Hurûfiler, erkeklerin yüzünde görülen 14 kıl çizgisiyle (ana çizgiler ve baba çizgiler) özdeşleştirirler: “Asıl kelâm-ı ilâhî, bu 14 mukatta'ât harftir ki vech-i âdâm ondan feth olunmuştur.”⁸⁶

Sonuç olarak Hurûfiler'in bu değerlendirmesine göre, *Kur'ân*'ın gizemi insan yüzünde anlam kazanır; böylece tüm meleklerin önünde secde ettikleri Âdem'in yüzü,⁸⁷ Hurûfî inanç sisteminin merkezi figürü olarak Tanrısal biçimi (*sûret el-Hakk*), Tanrısal güzelliği (*ce-malullah*), Tanrısal adı (Allah), Tanrısal sözü (kelâm), Tanrısal yazıyı (*Kur'ân*) birleştirir.

* Osmanlıcası: Sırr-ı *Kur'ân*'ı zâhir etmek için / Müteşâbihle olmuşuz muhkem.

Zaman ve Çevrimler

Zamanın sürekli çevrimsel yinelemelerden oluştuğu düşüncesi, köklü İran kültüründe asla etkisini yitirmeyen bir Zerdüşt inancıdır. Kozmolojik olarak dünya tarihini üç biner yıllık dört döneme ayıran Zerdüşt dini, son dönemin Zerdüşt'ün doğumuyla başladığını, kurtarıcı *Saoşyant*'ın gelişiyle bu dönemin de son bulacağını, "son yargı"nın, insan soyu için ölümsüzlüğün ve yeni bir dünyanın kuruluşunun böylece sağlanacağını varsayar.⁸⁸ Tarihi çevrimlerle açıklamak ve zamanın sonunda bir kurtarıcıyı, bir mesih-mehdi figürünü beklemek, Zerdüşt dininin İran kültürüne miras bıraktığı temel çizgilerdir. Benzer kozmolojik yaklaşımlar, İran'da İslâm dininin benimsenişinden sonra da etkisini sürdürmüş, özellikle İsmailî kozmolojisinde etkin olmuştur.

Her toplumsal karışıklık döneminde, insanların çektikleri ıstırapların dayanılmaz ölçülere vardığı kriz zamanlarında zamanın çevrimselliği, bir dönemin bitip yeni bir dönemin başlayacağı ve bir kurtarıcının geleceği umudunun güçlü bir biçimde hissedilmesi doğaldır. 1256 yılında Moğol istilasıyla başlayıp Timur ve oğullarının egemenliğine kadar süren dönem, İran'ın toplumsal yapısının dağıldığı, siyasi birliğinin tamamen parçalandığı bir çağ olmuştur.

Böyle bir bunalım döneminde ortaya çıkan Hurûfilik'in en tipik özellikleri arasında, zamanın çevrimsel algılanışı vardır. Bu görüş, insanlık tarihini birbiri ardınca sıralanan bir dizi çevrim olarak değerlendirmiştir. Her çevrim, başlangıç, süre ve sona eriş bakımından birbirine özdeş özellikler sergiler; ama Hurûfiler'e göre bu monoton yinelenme, zaman içine yayılan bir ilerleyişten, bir gelişimden yoksun kalma sonucunu yaratmaz.

Hurûfilik'teki zamansal gelişim düşüncesi, Tanrı'nın kendisini peygamberler aracılığıyla açıkladığı aşamalar biçiminde yansır.

Âlemin temel unsurları olan harflerin her peygambere giderek artan sayıda bildirilmesi bu gelişim düşüncesini doğrular. Birge'ün açıklamasına göre; “Doğal olarak her peygambere, evrenin yaratıldığı harf ve unsurların giderek artan sayısıyla vahiy iner.”⁸⁹

Nitekim, “Âdem’e 9, İbrahim’e 14, Musa’ya 22, İsa’ya 24, Muhammed’e 28 ve Fazlullah’a 32 harf malum olmuştur. Bu peygamberlerden son dördüne bildirilen öğelerin sayısı, her birine indirilen kitapların yazılmış oldukları dilin alfabesindeki harf sayısı kadardır. Bunlar İbranice’de 22, Yunanca’da 24, Arapça’da 28 ve Farsça’da 32’dir.”⁹⁰ Kendinden öncesini de içeren aşamalar kavrayışı nedeniyle, Fazlullah’ın kendisinden önce gelen peygamberlerin bildikleri her şeyin anlamını çözecek anahtara sahip bulunduğu aşikârdır.

Âdem’e öğretilen dokuz harf, sayıları az olsa da yaratılışın en başında harfler bilgisinin (*ilm-i hurûf*) insan soyuna bahşedildiğini, zamanla artacak olan harf sayısının potansiyel bir bilgi olarak insanlığın uhdesinde olduğunu kanıtlar. Algar’a göre; “İnsana (Âdem’e) verilen bu bilginin gerçekleşmesi (edimsel olması) tedricidir.”⁹¹ Öyleyse 32 harfi, yani meta-dili öğrenmek, insanoğlunun ilâhî kaderinde yazılıdır; zaten bu dili öğrenmesi mümkün olan tek varlık da insandır. Bu özellik, insana “yaratılış”ın amacını zaman içinde ileriye doğru taşıyabilme hakkını da tanır.

Tanrı’nın bütünsel ve değişmez yetkinliği karşısında yaratılmış dünya, Hurûfîler’e göre, “mevsimlerin birbirini izlemesine ve gök cisimlerinin çevrimsel hareketine benzer biçimde, dönüşler ve döngüler sergiler.”⁹² Buna göre kozmolojik anlamda dünya, değişmez bir yetkinliğe henüz sahip değildir ama bu amaca yönelmiştir. O zaman tarih, “yaratılış”tan yetkinliğe, Âdem’den “yargı günü”ne kadar döngüler, çevrimler içinde devinen bir ilâhî süreç olmalıdır. Bu geniş zaman dilimi, kendi içinde ayrıca üç çevrim içerir; bunla-

rın başlangıç ve bitişleri tarihin akışındaki en can alıcı noktalardır. Hurûfîlik'teki üç çevrim; Âdem'den Hz. Muhammed'e *nübüvvet* (nebilik-peygamberlik), Hz. Ali'den 11. imam Hasan el-Askerî'ye *velâyet* ya da *imamet* (velilik ya da imamlık) ve Fazlullah'la başlayan *Ulûhiyyat* (Tanrısallık) çevrimleridir.

İlk çevrim olan *Peygamberlik* dönemi, *hâtem-ül enbiya* (peygamberlerin mührü ya da sonuncusu) olarak nitelenen Hz. Muhammed'le son bulmuştur. Her peygamberin giderek yükselen bir bilgi düzeyine eriştiği bu dönemde peygamberler aldıkları vahyi insanlara olduğu gibi iletmişlerdir. Bu dönemde vahyedilen *Kur'ân*, önceki kutsal kitapları yürürlükten kaldırmıştır.

Bir sonra gelen *velâyet* ya da *imamet* çevrimi tinsellik bakımından ilk çevrimden daha üst düzeydedir; çünkü imamlar (ya da veliler), peygamberlere sunulan vahyin Bâtınî anlamını tedricen zâhire çıkarma gayretini göstermişlerdir. Hurûfîlik'te bu ikinci çevrim, 12 İmamcı Şîî inanışına uygun biçimde tasavvur edilmiştir; buna göre imamların ilki olan Ali'yle başlayan imamlık çevrimi, 11. imam Hasan el-Askerî'yle sona ermiştir.

Ulûhiyyat çevrimi 12. imam Mehdî'nin ortadan yok olması ya da gizlenişiyle (*gayb* olayı) başlar. Ama Hurûfîler için İmam Mehdî, Fazlullah'tan başkası değildir. Fazlullah'la birlikte *hulûl* gerçekleşmiş, Tanrısallık insanda belirmiştir. Öyleyse, önceden gelen tüm peygamber ve imamlar; "Fadl'ın şahidi ve müjdecisidir; Fadl son zuhûrdur; ondan sonra gelen her kâmil, ancak onun buyruğuna uyar; onun yolunu tutar, bir başka zuhûr yoktur ve olmayacaktır."⁹³ Öyleyse *insan-ı kâmil* olmanın tek çaresi, Fazlullah'ın öğretilerine uymaktır.

Zuhûr olarak Fazlullah, harflerin ilmine tam olarak egemendir; böylelikle âlemdeki her varlığın iç anlamına nüfuz edebildiği gibi, *Kur'ân*'ın en derin anlamına da vakıftır. Algar'ın açıklaması şöyle-

dir: “Ezoterik yorumun en üstün ifadesi, yani *sâhib-i te’vil* olarak Fazlullah’ın yazdığı *Câvidânnâme*, sadece *Kur’ân*’ın iç anlamını kesin biçimde açıklamakla kalmaz, aynı zamanda tıpkı *Kur’ân*’ın daha önceki din kitaplarını yürürlükten kaldırması gibi *Kur’ân*’ın yerine geçer.”⁹⁴

Zaman bakımından âlem ebedîdir çünkü yaratılış yani “zuhûr” hep devam eder. “Zuhûr” insanda yetkinliğe ulaşmıştır ama insandaki devinim asla son bulmayacaktır. Reha Çamuroğlu’nun ifadesiyle, “*Kur’ân-ı nâtık* olan insan, her an yenilenir, değişir, kalıplaşmaz ve yaşar... İnsan, *ibn-ül vakit*’tir (zamanın çocuğu). Onu geçmişle, kayda geçirilmiş belge ve kutsal metinlerle dizginlemek, yaşamını bu kutsalların sınırları içinde biçimlendirmek zordur.”⁹⁵

Te’vil

Hurûfiler için Tanrısallık’ın bedenlenişi olarak görülen Fazlullah’ın *ilm-i hurûf* vasıtasıyla âlemin sırlarına, tüm varlıkların gerçek adlarına vakıf olması çok doğal görülür. Bu bilgisi, Fazlullah’ı zâhirdeki fenomenlerle sınırlanmaktan kurtarır, onun nesnelerin bâtınına ulaşmasına, aynanın ardına geçerek “varlık”ın özüne nüfuz etmesine izin verir. Fazlullah’ın fiziksel bedeni, Tanrısal bilgiyi kapsayan bir zarf gibidir; “Harfler Fazlullah’a tezâhürler biçiminde inmiş, yaratılışın bütününe görmesini, gücünü tüm zaman ve mekâna yansıtmasını sağlamıştır.”⁹⁶ Hurûfilik’te *te’vil*’in yetkin ustası olarak Fazlullah, Tanrı’yla *Kur’ân*’ın, Tanrı’yla yaratılışın arasına girmişti.

Öyleyse tüm evren Fazlullah için okunacak açık bir kitaptır. Bu bağlamda, Fazlullah tarafından geliştirilen Hurûfî inanç sistemi, zaman ve mekân içindeki maddi dünyanın tüm olgu ve varlıklarının şifresinin çözülmesini sağlayacak bir ezoterik yorum biliminden,

yani *te'vil*'den ibarettir. Hurûfilik, doğrudan doğruya *te'vil* demektir ve Gölpınarlı'nın yorumuna göre yeni bir dindir: “Fadl, *ta'wil* dediği yeni bir dini (...) yaymaya başladı.”⁹⁷

Hurûfilik dışında genel olarak, *Kur'ân*'ın anlamını irdeleyen bir yorumlama girişimi olarak tanımlanan *te'vil*, bir süre tefsirle anlamdaş olarak kullanıldı. Ancak zamanla *te'vil*'in daha özel bir alana yöneldiği ve yalnızca *Kur'ân*'ın Bâtînî açıklamasını ifade eden bir deyim olarak kullanıldığı görüldü.

“Kelimenin bu şekilde husûsî bir sahaya aktarılması, Allah kelâmının zâhiriyle sıradan insanlara, işaretiyle seçkin kimselere, ince ve hoş manalarıyla (*al-latâ'if*) velîlere, hakikatleriyle de peygamberlere düstur olduğu, binâenaleyh onun felsefî ve derunî izâhının tefsir yolu ile değil, *ta'vil* yolu ile mümkün olacağı kanâatini doğurmuştur.”⁹⁸ Bu anlamıyla *te'vil*, *Kur'ân*'ın okunması ve yorumlanması için bir teknik olarak sınırlı bir işlevle yetinir.

Halbuki Hurûfîler için *te'vil*'in kapsamı çok daha genişti; sadece *Kur'ân*'ın değil, “kelâm”ın tezâhürü olan tüm âlemin *te'vil* edilmesi mümkündü. *Te'vil* yoluyla meta-dili yeniden oluşturma, böylece ebedî metni tekrar bulma ve çözümleme, basit bir okumayorumlama tekniği değil, Tanrı'nın âlemi yaratma sürecinin özüne ulaşmaktı. Yaratılmış âlem de hem insan bedenine hem de yalnızca insana bahşedilmiş olan dil yeteneğine yansıtılmıştı. Bu durumda mikrokozmos olarak insan, doğru bir öğretiyile yola çıkarsa ve gerekli *te'vil* becerilerine sahip olabilirse, zâhirle bâtın arasındaki sınırı yok edebilir, bir yandan kendi bedenini ve ruhunu çözümler, öte yandan harflerin biçim, ses ve sayısal değerleri yoluyla dili inceler ve bu sürecin sonunda *te'vil*'in nihai amacına ulaşabilir, yani Tanrı'yla özdeş olabilme düzeyine yükselebilirdi.

Hurûfilik'te *te'vil*, böyle ilâhî bir amaçla da sınırlı değildi, ayrıca önemli bir toplumsal işleve de sahipti; Bashir'in ifadesine göre,

“*Te’vil* sayesinde hem Hurûfîlik’in grup kimliği güçleniyor hem de ezoterik bilgi birtakım sosyopolitik amaçlar için kullanılıyordu.”⁹⁹ Örneğin Hurûfîler çeşitli *te’vil* yöntemlerini kullanarak, geçmiş ve geleceği öğrendiklerini, insanların ne zaman doğru ne zaman yalan söylediklerini sezebildiklerini, hangi kişinin güvenilir, hangisinin sakıncalı olduğunu kavradıklarını iddia ediyorlardı. *Te’vil*’in bu pratik yansımaları, en çok kişilerin karakterlerinin çözülmesinde, ruh temizliği ve iyi niyet gibi görünmez özelliklerin ortaya çıkarılmasında ve insanların gördükleri rüyâların yorumlanmasında kullanılıyordu. Fazlullah, yorum alanındaki yeteneklerini sergileyerek, izleyenleri psişik güçleri konusunda ikna ediyor, dinsel ve toplumsal saygınlık kazanıyordu. Fazlullah’ın kısa sürede çok popüler olmasının en belirgin nedeni buydu.

Rüyâ Yorumu

Fazlullah, Hurûfîler arasında *sahib-i te’vil* (yorum sahibi) olarak biliniyordu. Bu lakap, Fazlullah’a yalnızca maddi âlemin peçesinin ardındakilere, *Kur’ân*’ın içsel anlamına, ibadetin inceliklerine, *ilm-i hurûf*’un sırlarına egemen olduğu için değil, aynı zamanda rüyâ yorumunda gösterdiği ustalık nedeniyle de verilmişti.

Küçük yaştan başlayarak Fazlullah’ın yoğun biçimde kendini dua ve zikre adanması, dinsel anlamlarla yüklü rüyâlar görmesine yol açmıştı. Fazlullah’ın yaşamındaki en önemli dönüşümler, her zaman, gördüğü rüyâlarla paralellik göstermişti: Hac yolundayken rüyâsında İmam Ali er-Rıza’yı görmesi, Harezm’de art arda gördüğü üç rüyâ, 1374 yılının Şubat ayında yaşadığı *zuhûr-ı kibriyâ**

* *Zuhûr-ı kibriyâ*: İlahi zaferin zuhûru.

olayı ve en sonunda kendi ölümünü rüyâsında görmesi, Fazlullah'ın yaşamındaki dönüm noktalarının rüyâlarla açıklandığını doğrular.

Rüyâlara ve rüyâ yorumuna gösterdiği büyük ilgi, yaşamı boyunca Fazlullah'ın dinsel etkinliğinin en belirgin unsurlarından biri olmuştur. Rüyâ yorumları sayesinde çevresinde yandaşlar toplamış, dönemin ileri gelenlerinin dikkatini çekmiş, ünü böylece Azerbaycan, Horasan ve Irak'ta yayılmıştı.

Câvidân-nâme'nin ardından Fazlullah'ın en önemli yapıtı olarak görülen *Nevm-nâme* (Uyku Kitabı), Fazlullah'ın kendi gördüğü rüyâlarla birlikte, yorumlaması için ona anlatılan rüyâların da kaydedildiği bir rüyâ yorumları derlemesidir.¹⁰⁰ Ayrıca Fazlullah'ın yaşamı hakkında kaynak oluşturan, Hoca Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî ve Nasrullah Hasan Ali Nâfacî'nin yazdığı iki yapıtın ikisinin de adının *Hâbnâme* (Rüyâ Kitabı) olması, rüyâlar ve rüyâ yorumlarının Hurûfilik'te ne kadar önemli yer tuttuğunu kanıtlar.

Ne var ki rüyâlara, sadece Hurûfilik'te değil, tüm İslâm dünyasında her zaman büyük önem atfedilmiştir. İslâm'da, *sâlih* ve *sâdık* (yararlı ve doğru) rüyâlar Allah tarafından verilen bir ilham olarak kabul edilmiştir. Fazlullah'a göre; "Artık vahiy kapısı kapanmıştır, ama *sâdık* rüyâ kapısı hâlâ açıktır."¹⁰¹ *Kur'ân*'da, Allah'ın uykuda ruhları yanına aldığı, sonra da geri gönderdiği yazılıdır.¹⁰² Bu bakımdan İslâm'da, "rüyâlara inanmamak, gerçek dindarlık konusunda bir eksikliği gösterir, hattâ neredeyse inançsızlığa eşittir."¹⁰³

Rüyâlara verilen değer, İslâm dininin temel dayanaklarından olan hadislerde de görülür. Özellikle, "Sâlih rüyâ, nübüvvetin kırk altı cüz'ünden biridir"¹⁰⁴ hadisi, rüyâları peygamberliğin özelliklerinden biri durumuna yüceltir. Bu hadisi ele alan Fazlullah *Câvidân-nâme*'de Hz. Muhammed'in başlangıçta altı aylık süreyle rüyâda vahiy aldığını belirtir.¹⁰⁵ Nasrullah Nâfacî de *Hâbnâme*'sinde aynı hadisi özellikle vurgular ve ayrıntılı olarak açıklar.¹⁰⁶

Bu bağlamda hadislerde öne çıkan bir diğer konu da rüyâların yorumlanması, yani *tâbir* ya da *te'vil* edilmesidir; doğrudan Hz. Muhammed'in kendi sözleri ve davranışları rüyâ yorumlarına dayanak oluşturmıştır. “Muhammed, sabah namazından sonra etrafındakiyle dönerek kimlerin rüyâ gördüğünü sorar, varsa onları tâbir ederdi.”¹⁰⁷

Örneğin, “Bütün insanlar bu âlemde uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar” hadisi esas alındığında insanı çevreleyen tüm fenomenlerin rüyâ niteliğinde oldukları ve gerçek varlığa ulaşmak için *te'vil* edilmeleri gerektiği sonucu çıkar. Rüyâda görülenler de gerçek değil, sadece gerçeğin yansımasıdır. Önemli olan rüyâda görülenleri, özgün durumlarına, gerçek niteliklerine taşıyabilmek için *te'vil* edebilmek, yani yorumlamaktır.

Bizzat Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği yorumları örnek kabul eden rüyâ yorumculuğu, İslâm dünyasında zamanla kendine özgü bir sanat, bir *ilim* durumuna geldi, rüyâ yorumcuları da gözle görülen dünyayla manevî dünya arasındaki bağlantıyı sağlayan kutlu kişiler düzeyine yükseldi. Schimmel, rüyâ yorumunun önemini şöyle belirtiyor:

“Rüyâların nesnel gerçekliğinden şüphe etmek, İslâm dünyasının insanları için mümkün değildi; çünkü bu insanlar, gözümüzün gördüğü dünya ile manevî dünya arasındaki kopmaz bağın bilincindeydiler... ikisi arasına keskin bir sınır koymuyorlardı; dünya yaşamından daha yüksek olan o âlemi nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar, buna ister dünyanın başlangıcından itibaren olacak olan her şeyin, insan aklının anlayamadığı harflerle üzerine yazılı olduğu *levh-i mahfûz* desinler, ister buna her şeyin aslının yer aldığı ara dünya olan *âlem-i misâl* adını versinler, bu insanlar için, rüyâda olan şey, o yüksek âlemde önceden kararlaştırılmış olanlardan başka bir şey değildi. Duyusal olmayanın dünyası da insanların gözünün önünde

duran, herkesçe görülebilen dünya kadar gerçektir.”¹⁰⁸

Schimmel’in sözünü ettiği *levh-i mahfûz*, *Kur’ân*’da birçok kez sözü geçen, ezelden beri âlemde olmuş ve olacak her şeyin üzerinde yazılı olduğu levhadır. Hurûfîler için *levh-i mahfûz*, insanın yüzüdür; tüm bilgiler orada kayıtlıdır; öyleyse insanın yüzü, *liber mundi* niteliğindedir: “*Levh-i mahfûz*, *arş* ve *kürsi*, insanın yüzüdür.”¹⁰⁹

Öte yandan *âlem-i misâl* de İbnü’l-Arabî’ye göre ontolojik bakımdan, salt duyular evreniyle salt tinsel evrenin arasında kalan bir geçiş bölgesi gibidir: “Eşyanın sûretleri burada manevîlikle maddilik arasında bir tavırda bulunurlar.”¹¹⁰

Kimi zaman rüyâlarda *âlem-i misâl*, insan bilincinde tezâhür edebilir. İnsan uykudayken zihin durgundur ama hayal melekesi etkin durumdadır; “Uyku sırasında algı işlevlerinin askıya alınmasıyla bedene bağlı olan ruh kısmen özgürleşerek kısa bir süre *âlem-i manâ*’yı duyumsar.”¹¹¹ Ne var ki görülen rüyâlar, doğrudan duyulara yönelik bir hayaller dizisi olarak belirledikleri için kesinlikle yorumlanmaları gerekir; rüyâlar yorumlanana kadar anlamsız kalırlar. “Rüyâ ise tâbir gerektirir... Tâbir, görülen şeyin sûretinden başka bir şeye ‘geçmek’ demektir.”¹¹²

Fazlullah ve Rüyâlar

Hurûfîler için Fazlullah, sıradan bir rüyâ yorumcusundan çok daha üstün niteliklere sahipti; rüyâlar sayesinde Fazlullah, zamanın ve mekânın sınırlarını aşmak ve yüksek manevî âlemlerle irtibata geçmekle kalmıyor, aynı zamanda ilâhî feyze de ulaşıyordu. Kuşkusuz. “Muhammed’in ölümüyle *nübüvvet* dönemi sona ermiş ve vahiy imkânı artık ortadan kalkmıştı ama Fazlullah için rüyâlar sayesinde ilâhî feyze giden yol açıldı.”¹¹³ Çünkü hadise göre Hz. Muham-

med; “Peygamberliğin belirtilerinden yalnız güzel rüyâlar kaldı,”¹¹⁴ demişti. Bir diğer hadisteyse, Hz. Muhammed; “*Nübüvetten* sonra bâki kalan ancak *mübeşşirattır* (müjdeler, iyi haberler),” demiş ve çevresindekiler “*Mübeşşirat* nedir?” diye sorunca, Muhammed “İyi rüyâdır,” cevabını vermişti.¹¹⁵

Vahiy yolu artık kapandığına göre Fazlullah, ilâhî feyzi bu hadis-lere dayanarak rüyâ sayesinde keşfetmeye başlamıştı. “Fazlullah’ın rüyâya önem vermesi bu sebeptendi. Hiçbir peygambere vahiy ve ilhâm yoluyla açıklanmayan hakikat ve sırların yalnız kendisine rüyâ yolu ile aşikâr olduğuna inanmıştı.”¹¹⁶

Fazlullah’ın rüyâ yorumundaki olağanüstü yeteneğini gösteren kanıtlar, en kapsamlı olarak kendi yapıtı *Nevmnâme*’de yer alır. Fazlullah’ın bu yapıtındaki rüyâlar, onu tam anlamıyla bir peygamber figürü gibi gösterir. Rüyâlarında Fazlullah, çeşitli peygamberlerin hayatındaki en önemli olayların tanığı olur; Yaratılış sırasında Âdem’e, Tufan sırasında Nuh’a, yanan çalının önünde Musa’ya, Miraç’ta Muhammed’e tanık olur.¹¹⁷ İlginç olan, rüyâlardaki bu olaylarda Fazlullah’ın, adı geçen peygamberlerle kendini özdeşleştirmesi, en azından aynı kutsal özden pay aldığını vurgulamasıdır. Bu Tanrısal özün, Fazlullah’a kadar her yeni peygamberle giderek artan bir açıklıkla dünyaya yansıdığına ve Fazlullah’la doruğa vardığına inanırlar. Bu bakımdan *Nevmnâme*’deki rüyâların genel sırası da *nübüvvet* ve *velâyet* dönemlerinden sonra Fazlullah’ın *ulûhiyet* döneminin başlangıcı olduğunu ileri süren Hurûfî görüşünü yansıtır. Sonuç olarak *Nevmnâme*, Fazlullah’ın kendi rüyâları vasıtasıyla tanrılığını kanıtlamaya çalıştığı bir yapıttır.

Hoca Seyyid İshâk ve Nasrullah Nâfacî’nin *Hâbnâme*’leri diğer kişilerin gördükleri rüyâlar hakkında Fazlullah’ın yaptığı yorumlardan oluşmuştur. Çoğu zaman bu rüyâ yorumları, Fazlullah’ın çevresinde, sadece müritlerin değil, halktan kimselerin de yer aldığı

geniş katılımlı meclislerde gerçekleşmiştir. Ayrıca her iki yapıttaki anlatılar, Fazlullah'ın dinsel konumundan çok, gündelik olaylarla ilgilidir.

Örneğin Hoca Seyyid İshâk'a göre Fazlullah'ın rüyâ yorumlarında; "mali beklentiler, gelecekteki evlilik ve cinsel ilişkiler, görenin bile farkında olmadığı cinsel rüyâlar, önde gelen kişilerin gizli siyasî bağları, politik grupların kaderleri, gizli askerî hazırlıklar, olması yakın mahkûmiyet ve idamlar da vardır."¹¹⁸ Daha önce de değindiğimiz gibi, bu kehanetler arasında, Fazlullah kendi tutuklanması ve idamını bile görmüştür: "Fazl, *Hâbnâme*'de belirtildiği gibi, Şamahî'da Kadı Beyâzîd'in bir rüyâsını yorarken öldürüleceğini haber vermiştir."¹¹⁹

Yapıtında sadece rüyâ yorumlarıyla yetinmeyip Fazlullah'ın konuşma tarzını, davranışlarını, müritleriyle ve diğer kişilerle ilişkilerini de aktaran Hoca Seyyid İshâk, her ne kadar Fazlullah'ın ayrıcalıklı dinsel konumunu özellikle vurgulamaktan uzak dursa da rüyâ yorumlarının olağandışı niteliğini belirtir ve Fazlullah'ın gördüğü bir rüyâyla rüyâ yorumunun ona, Hz. Muhammed tarafından verildiğini söyler.¹²⁰

Nasrullah Nâfacî'nin *Hâbnâme*'si de benzer bir yaklaşım sergiler; Fazlullah'ın dinsel kimliğinin altını çizmeksizin rüyâ yorumlarını ve Fazlullah'ın rüyâ yorumlamasındaki olağanüstü becerisini aktarmayı hedefler. Rüyâda görülenlerle Fazlullah'ın yorumları arasında çoğu zaman açık, görünür bir bağlantı yoktur; ancak bir anlamda rüyâ görenin karakterini ve sosyal konumunu da öne çıkaran yorumlar hep isabetlidir. Nâfacî'nin *Hâbnâme*'sinden birçok rüyâ yorumunu örnek olarak aktaran Ritter, Fazlullah'ın rüyâ yorumlarını "telepatik" diye nitelendirir.¹²¹

Bu noktada Fazlullah'ın rüyâ yorumlarından birkaç örnek vermek ilginç olacaktır. Fazlullah'ın müritlerinden Dastgirdî, gördü-

ğü bir rüyâ yüzünden çok endişelidir; rüyâsında tekkenin kapısını açan bir beyaz ayı içeri girmiş ve yanına oturmuştur. Fazlullah, müridine endişe duymamasını söyler, rüyânın anlamı şudur: Cuma namazına gitmeden önce beyaz sarıklı bir kişi aralarına gelecek ve Dastgirdî'nin yanına oturacaktır. Kehanet aynen gerçekleşince dervişler kendilerini tutamayıp gülerler ve şaşkın konuğa olanları anlatırlar.

Mevlânâ Zeynüddin Racâi, rüyâsında kendisini hizmetçisiyle kapı arkasında konuşurken görmüştür. Fazlullah şöyle yorumlar: Hizmetçi senden hamile kalmış ve bir kız doğuracak. Doğumdan sonra sen hasta düşecek, bilincini yitireceksin; ama kısa sürede iyileşeceksin, kendine gelince ilk göreceğin yeni doğmuş kızın olacak. Kehanet tam olarak gerçekleşir.

Hoca Sadruddin Turka, rüyâsında Hz. Muhammed'in elini öpmüştür ama peygamberin eline tükürük bulaştırdığı için çok endişelidir. Fazlullah'ın yorumu şöyledir: Bir şey yazmayı düşünüyorsun ama yazmasan daha iyi.

Hoca Ali Takî, rüyâsında bir havuzda iki eliyle sıkıca tuttuğu zavallı bir çocuğu suya batırdığını ve sonra da çıkardığını görmüştür. Fazlullah şunları söyler: Geçenlerde bir çocuğa *Kur'ân* dersi vermişsin, ileride iyi bir hâfız olacak; bu çocuğa hatalı okuduğu bir âyetin doğrusunu öğretmişsin.

Bir adam, rüyâsında altı yapraklı bir yoncabulur ve bir yaprağını dişleri arasında sıkıştırır. Fazlullah, adamın tüm bağlarından sıyrılıp dervişler arasına katılmaya karar verdiğini ama sevdiği kadına bir türlü ayrılık mektubunu yazamadığını söyler. Bunun üzerine adam ayağa kalkıp, elini göğsüne götürerek: "Tam olarak böyle!" diye bağırır. Ancak adam gittikten sonra Fazlullah, dervişlere dönüp adamın yaşayacak çok zamanı kalmadığını söyler. Gerçekten de kısa süre içinde adam, yıkılan bir duvarın altında kalıp ölür.¹²²

Doğrusu rüyâlarda görülenlerle Fazlullah'ın yorumları arasında somut ve tutarlı bağlantılar kurmak kolay değildir. Bu nedenle çevresine toplananların gözünde Fazlullah, rüyâlar yoluyla *gayb âlemi*'ne geçen, fenomenlerin üzerinde ontolojik düzeydeki *âlem-i misâl*'e çıkan, ulaştığı yücelikten aşağıya maddi âleme bakarak olaylar arasındaki gerçek bağlantıları gören, *basiret* gözüyle bâtına nüfuz eden bir *ârif*, yani “aşkın gerçeği bilen” kişidir; çevresinde toplananlara bu bilgisinden pay verir, gerçekleri kendi istediği ölçüde anlatır. Hurûfîler'e göre Fazlullah, rüyâların ardındaki gerçekleri *âlem-i misâl*'den dünyamıza indirebilen Tanrısal bir varlıktır.

Kuşkusuz bu büyük bir güçtür; özellikle, siyasî karışıklıklar içindeki İran'da rüyâların ardındakileri sezdiğine, karakter zayıflıklarını, cinsel beklentileri, gizli niyet ve planları ortaya çıkarabildiğine, herkesin geçmişindeki gizleri kolayca öğrenebildiğine inanılan bir kişinin, ne güçlü bir dini ve siyasi öndere dönüşebileceği kolayca tasavvur edilebilir. Böyle bir inanç, Fazlullah'ı döneminin en etkin toplumsal aktörlerinden biri durumuna getirmiştir; bu konumunun doğal sonucu olarak çeşitli kentlerin siyasal yöneticileriyle karmaşık ilişkiler kurmuş, bir yandan büyük rağbet görürken, öte yandan büyük düşmanlıklara maruz kalmıştır. Dönemin en büyük siyasal otoritesi olan Timur, hiç kuşkusuz böyle etkin bir dinsel-toplumsal güç figürünün alabildiğine gelişmesine izin vermeyecekti.

Notlar:

1. İsmail Hakkı Bursevi, *Kenz-i Mahfî*, Rahmet Yayınları, 1967, s. 3.
2. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, Kambalacı Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 25.
3. *A.g.e.*, s. 35.
4. “Hurûfîlik” maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, c. V/1, s. 598.

5. Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 148.
6. *Hakikatnâme*; aktaran *Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis*, Ed. ve çev. M. Clément Huart, Gibb Memorial Series, Londra, 1909, c. 9, s. 242.
7. F. Schuon, *L'Oeil du Coeur*, Paris, 1974, s. 91-4. Schuon bu yapıtında, "iman", "İslâm", "ihsan" üçlüsünü İslâmî geleneğin "şeriat", "tarikat", "hakikat" anlayışıyla ilişkilendirir.
8. Ali el-A'lâ, *Tavhîdnâme*, Prof. Tschudi Kütüphanesi, Basel, 138a; aktaran Helmut Ritter, "Die Anfänge der Hurûfî Sekte", *Oriens*, c. 7, no. 1, 1954, s. 2.
9. Henri Corbin, *En Islam Iranien*, Gallimard, Paris, 1978, c. 3, s. 255-56.
10. "Hurûfîlik" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, c. V/1, s. 598.
11. Hüsamettin Aksu, *Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarâbâdî ve İstivâ-nâme'si*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, doktora tezi, 1981, s. 45.
12. *Kur'ân*, 10:3, 13:2, 20:5, 25:59, 32:4, 57:4.
13. Câvidî, *Câvidânnâme Şerhi*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 437, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 29580; aktaran Fatih Usluer, "Le Houroufisme", yayınlanmamış doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007, s. 230.
14. Arşî, *Dîvân*, Ali Emîrî, Manzum, no. 285, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 08 ve cd 72; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 231.
15. Fazlullah, *Câvidânnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1000, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 2bff; aktaran Ali Alparslan, "Câvidânnâme'nin Nesîmî'ye Tesiri", 1967, s. 34.
16. *Sahihi Müslim*, Hadîs 115; aktaran De Boer, "Halk" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, c. V-1, s. 166.
17. Fazlullah, *Câvidânnâme-i Sagîr*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1000, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 7; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 231.
18. *Kur'ân*, 2:31-34, 7:11, 17:61, 18:50, 20:116.
19. Shahzad Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurûfiyya Movement and Islamic Medieval Esoteri-

- cism", *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Ed. Abbas Amanat, Tauris & Company, Londra, 2002, s. 176.
20. Arşî, *Divân*, Ali Emîrî, Manzum, no. 285, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 62; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 224.
21. Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973, s. 19.
22. Mustafa Ünver, *Hurûfîlik ve Kur'ân*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2003, s. 102.
23. Anonim, *Mukaddimat al-Uşşak*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 87, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 12a-b; açıklayarak aktaran Shahzad Bashir, "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallah Asrarabadi", *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 289-308.
24. Hoca Sayyid İshâk, *Velâyetnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1037, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 42a-b, 56a-57b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 176.
25. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 296.
26. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed, *İstivânâme*, 6la-b; aktaran Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, 1981.
27. Misâli, *Feyznâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1362, Millet Kütüphanesi, İstanbul'dan yayınlayan Hacı Yılmaz, "Feyznâme-i Misâli Gül Baba", *Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*, no. 15, 2000, s. 102, satır 130 ve 131.
28. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 215-62.
29. Rıfkı Melül Meriç, *Hurûfîlik*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yüksek lisans tezi, 1936, s. 23.
30. Abdülmecîd Firişteoğlu, *Işknâme-i İlâhî*, İstanbul, 1881, s. 7; aktaran Hamid Algar, "Horufism" maddesi, *Encyclopedia Iranica*.
31. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed, *a.g.e.*, 15, 29, 55, 133; aktaran Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 46.
32. Hamid Algar, *a.g.e.*
33. Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik" maddesi, DİA, s. 409.

34. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed, *a.g.e.*, 63a; aktaran Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981.
35. Anonymous, *Hidâyatnâme*, Clément Huart, *Textes Persans Relatifs à la Secte des Houroufis*, Leiden, 1909, s. 2; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 177.
36. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 176.
37. Yaşar Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, Yeni Boyut, İstanbul, 1990, s. 162.
38. Seyyid İshâk, *Risâle*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 993, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 29470; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 151.
39. Penâhî, *Mesnevî*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1041, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 3022; aktaran, Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 152.
40. Abdülmecîd Firişteoğlu, *Işknâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1362, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 30361; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 152.
41. Misâlî, *Feyznâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1362, Millet Kütüphanesi, İstanbul'dan yayınlayan Hacı Yılmaz, "Feyznâme-i Misâlî Gül Baba", Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi, No. 17, 2001, s. 133, satır 960.
42. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 156.
43. Seyyid Şerîf, *Risale-i İsm ve Musamma*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 993, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 40a-47a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 177.
44. Fazlullah, *a.g.e.*, Prof. Tschudi Kütüphanesi, Basel, 25a; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 2.
45. Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, 2005, s. 142.
46. Anonim, *Risala dar Hurûf*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 993, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 24b-25b, 27b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 177.
47. Ali Alparslan, *a.g.m.*, 1967, s. 31.
48. Henri Corbin, *En Islam Iranien*, Gallimard, Paris, 1978, c. 3, s. 254.
49. *Kur'ân* 95:4.

50. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Hartford Conn., 1937, s. 150.
51. Rıfkı Melül Meriç, *a.g.e.*, 1936, s. 26.
52. Ali Alparslan, *a.g.m.*, 1967, s. 31.
53. Refîî, *Beşâretnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1041, cd 2990; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 220.
54. Misâli, *Miftâh'ul Gayb*; aktaran Fatih Usluer, "Misâli'nin Miftâh'ul Gayb'ı, Metin ve Açıklama", *Türkoloji Araştırmaları, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 2/2, Bahar, sayı 2, www.turkishstudies.net, (Ed. Prof. Dr. Gürer Gülsevin-Dr. Mehmet Dursun Erdem), s. 697-722, s. 712, 7b3.
55. *Divân*, Mehmet Ali Hilmi Dedebaba, Merdivenköyü Şahkulu Sultan Külliyesini Koruma, Onarma ve Yaşatma Derneği Yayını, İstanbul, tarihsiz, www.karacaahmet.net/arastirma.asp?id=156
56. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 1, s. 858; aktaran Yakup Kansızoğlu, *Şifreci Yanılgı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 50.
57. *Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis*, editör ve çevirmen M. Clément Huart, *a.g.e.*, c. 9, s. 266; aktaran Henri Corbin, *En Islam Iranien*, Gallimard, Paris, 1978, c. 3, s. 257.
58. Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, 2005, s. 292.
59. Hamid Algar, *a.g.e.*
60. İbnü'l Arabî, *Cifr el-Camî*, Hacı Mehmet Efendi Kütüphanesi, no. 4224/16, vr. 105; aktaran Yakup Kansızoğlu, *a.g.e.*, 2004, s. 38.
61. *Nesîmî Divânı*, ed. Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 36-43.
62. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1983, s. 311.
63. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 18.
64. *Kur'ân* 54:1.
65. Arşî, *a.g.e.*, cd 8; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 329.
66. Firişteoğlu, *a.g.e.*, 1881 ve Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, Osmanlıca'dan çev. Vedat Atilla, Ant Yayınları, İstanbul, 1991, s. 56; aktaran Mustafa Ünver, *a.g.e.*, 2003, s. 104.

67. Muhîti, *Keşfnâme*, Yazma, Ali Emîrî, Şer'iyye no. 1356, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 76; aktaran Fatih Usluer, 2007, *a.g.e.*, s. 160.
68. Gıyâs al-Din, *Istivanâma*, 63b, 64a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Sonbahar 2000, s. 289-308.
69. Firişteoğlu, *Aşknâme*, elyazması kopya, özel koleksiyon, 1855; aktaran John Kingsley Birge, *a.g.e.*, 1937, s. 158.
70. *Kur'ân* 53:14.
71. Gıyâs al-Din, *Istivanâma*, 63a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Sonbahar 2000, s. 296.
72. Fazlullah, *Muhabbetnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 824, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 2; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 205.
73. Muhîti, *a.g.e.*, Ali Emîrî, Şer'iyye, no. 1356, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 35; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 205.
74. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 207.
75. *A.g.e.*, 2007, s. 208.
76. Arşî, *a.g.e.*, cd 18; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 209.
77. Firişteoğlu, *Işknâme*, Ali Emîrî, Şer'iyye No. 1362, cd 30323; aktaran Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 46.
78. Arşî, *a.g.e.*, cd 85; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 217.
79. Hakikî, *Mahabbatnâme*, 10b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Sonbahar 2000, s. 296.
80. *Kur'ân* 15:87.
81. Firişteoğlu, *a.g.e.*, 1881, s. 35-6; aktaran Hamid Algar, *a.g.e.*
82. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 18.
83. Fazl-Allah Astarâbâdi, *Jâvdân-nâma*, Cambridge, Yazma, foll. E.19.27, 30a-65b; aktaran Hamid Algar, *a.g.e.*
84. Arşî, *Divân*, Ali Emîrî, Manzum, Farsça Yazma no. 1000, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 179; aktaran F. Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 168.
85. Refî'î, *Beşâretnâme*, Ali Amîrî, Farsça Yazma no. 1041, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 2976; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 168.
86. Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 48.

87. *Kur'ân* 7:11.
88. "Zoroastrianism and Parsiism" maddesi, *Encyclopedia of World Religions*, Merriam-Webster Inc., 1999, s. 1166.
89. John Kingsley Birge, *a.g.e.*, 1937, s. 149.
90. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed, *a.g.e.*, s. 37; aktaran Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 46; ayrıca "Hurûfilik" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, c. V/1, s. 598 ve Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 83.
91. Hamid Algar, *a.g.e.*
92. Hoca Sayyid İshâk, *Mahramnâma, Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis*, ed. ve çev. M. Clément Huart, *a.g.e.*, s. 21-3; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 176.
93. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 19.
94. Hamid Algar, *a.g.e.*
95. Reha Çamuroğlu, *Sabah Rüzgârı: Enel-Hakk Demişti Nesîmî*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 23.
96. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 178.
97. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 12.
98. *Bahr-al Hakayık*, Var. 5a, 9a, satır 13-14; aktaran M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, c. 12-1, s. 215.
99. Shahzad Bashir, "Matters of Interpretation: Unraveling the Esoteric/Exoteric Divide in Hurûfî Thought", "Esoteric Knowledge and the Social Imaginary in Medieval Islamic Culture" konulu konferans için bildiri özeti, 16-17 Şubat 2001, New York University, Hagop Kevorkian Merkezi, www.nyu.edu/gsas/program/nearest/esoteric_conf.html.
100. Usluer, Hurûfilik üzerine hazırladığı doktora tezinde asıl adının *Nevnâme* (Yeni Kitap) olduğunu ileri sürdüğü bu eserin, rüyâlardan değil, Hurûfî öğretilerinden bahsettiğini belirtir; Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 42.
101. Fazlullah, *Câvidânnâme*; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 18.
102. *Kur'ân* 39:42
103. Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyâları: İslâm'da Rüyâ ve Rüyâ Tâbiri*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 374.

104. Sahîh-al Müslîm, V, cüz 15. s. 23; aktaran Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 30.
105. Fazlullah, *a.g.e.*; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 18.
106. Nasrullah Hasan Ali Nâfacî, *Hâbnâme*, Yazma no. 17, Biblioteca Apostolica Vaticana, 60b ve 63a; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 18.
107. Buharî, c. 4 s. 29, hadis no. 576; aktaran HasanAvni Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Gelenğinde Rüyâ*, MEB Yayınları, 1996, s. 125.
108. Annemarie Schimmel, *a.g.e.*, 2005, s. 375.
109. Anonim, *Divân*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 186, cd 29044.
110. Toshihiko İzutsu, *a.g.e.*, 2005, s. 31.
111. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed, *a.g.e.*, 53b-54b; aktaran Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981.
112. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 86.
113. Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 29.
114. Sünen İbn-i Mace, çeviri ve şerhi, c. 10, s. 94; aktaran Hasan Avni Yüksel, *a.g.e.*, 1996.
115. Buharî, c. 12, s. 275, hadis no. 2103; aktaran Hasan Avni Yüksel, *a.g.e.*, 1996.
116. Ali Alparslan, *a.g.m.*, 1967, s. 4.
117. Fazlullah, *Nawmnâme*, Yazma, Ee. 1.27, Cambridge University Library, Cambridge, 406b, 408a-b, 410b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 178.
118. Hoca Seyyid İshâk, *Hâbnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1042, Millet Kütüphanesi, İstanbul; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, 16-17 Şubat 2001.
119. *A.g.e.*, 49b; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 8.
120. *A.g.e.*, 19a; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 5.
121. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 18.
122. Örnek olarak verilen tüm rüyâ yorumları için Nasrullah Hasan Ali Nâfacî, *a.g.e.*, 27b-49a; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 15-8.



Fazlullah'tan Sonra

Hızla gelişmekte olan Hurûfilik, Fazlullah'ın 1394'teki ani ölümünden sonra kırız dönemine girdi; haklarında kovuşturmalar yapılan Hurûfiler üzerinde yoğun baskılar kuruldu. Ancak Fazlullah'ın ardında bıraktığı halifelerinin etkinliği sayesinde Hurûfilik, baskı döneminde bile gelişmesini sürdürdü, yeni yandaşlar kazandı. Aksu'ya göre; "Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra bir süre için sindirilmiş görünse de halife ve sayısız müritlerinin çabalarıyla kendisinden sonra fırkasının faaliyetleri durmamış, bilakis büyük gelişmeler göstermiştir."¹

Ancak Hurûfilik adına olumlu olarak değerlendirilebilecek bu dönem, 1427 yılında Herat'ta, Cuma namazı sırasında Hurûfiler tarafından Timur'un oğlu Şâhruh'a (1377-1447) düzenlenen başarısız bir suikast sonrasında kesin biçimde sonra erdi. "Kaynaklarda suikast girişiminin nedeni olarak, Şâhruh'un ordusunda Hurûfilik'in yayılmasına karşı önlem olarak birçok Hurûfi'nin sürgüne gönderilmesi gösterilir."² Saldırıyı düzenleyenlerden Ahmed-i Lûr, sorgulama yapılmadan hemen öldürüldü. Etkili bir kovuşturma dönemi sonucunda Fazlullah'ın torunu Hoca Azudüddin'le birlikte birçok Hurûfi yakalanıp öldürüldü, cesetleri yakıldı; Emir Nûrullah, hattât Mevlânâ Ma'rûf, *İstivânâme* yazarı Emir Gıyâseddin ve diğer Hurûfiler tutuklandılar, uzun yargılamalardan sonra serbest bırakıldılar.³

Hurûfilik'e vurulan bir sonraki büyük darbe 1441'de Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah (1405-1467) zamanında gerçekleşti. Bu tarihte Hurûfiler, Fazlullah'ın kızı, Hoca Azudüddin'in annesi Fatma Kelimetullah el-Ulyâ yönetiminde Tebriz'de büyük bir ayaklanma başlattılar. Hoca İshâk tarafından Fazlullah'ın asıl mirasçısı olarak belirtilen⁴ bu kadın, çevresinde kendine sadık bir müritler topluluğu oluşturmuştu ve bu durum ulemanın kuşkusunu çekmişti. Cihanşah, ulemanın etkisi altında kalarak Hurûfiler'i denetim altına almaya çalışınca büyük bir ayaklanma başladı. Sonuçta olaylar çok şiddetli biçimde bastırıldı, Fazlullah'ın kızı da dahil, 500 kadar Hurûfî öldürüldü, cesetleri yakıldı. Bu kişilerle ilişkisi bulunanlar da sürgün edildi.⁵ Bu son olaydan sonra Hurûfilik, tüm İran'da yoğun bir baskı altına girdi, sonuç olarak da yaşam alanını İran dışına, Azerbaycan'a, Osmanlı İmparatorluğu topraklarına, özellikle Anadolu'ya kaydırmak zorunda kaldı.

Giz

Fazlullah'ın şiddet içeren, beklenmedik ölümü sonrasında Hurûfilik'in kısa sürede silinip yok olmayışı, dönemin zorlu toplumsal koşulları içinde anlamlı ve hattâ bir bakıma gerekli bir akım olmasına bağlanabilir. Kurumsal bakımdan Hurûfilik'in kalıcı olmasının sebepleri arasında, bu akımın hem Şîilik'ten hem tasavvuftan beslenmesi, İslâm'ın mistik, eskatolojik, mitolojik ve mesihçi görüşlerinin sentezini oluşturması, dönemin siyasal ve dinsel karışıklıklarını yansıtan ateşli siyasal söylemler ve Arap hegemonyasına karşı koyan, ulusçu yaklaşımlar üretmesi sayılabilir.

Ancak bu bağdaştırıcı özelliklerinin dışında Hurûfilik'in sürekliliğini sağlayan en önemli nitelik, bu yaklaşımın taraftarlarının

kendilerini yüce bir dinsel bilginin, yani bir ilâhî “sır”ın sahibi olarak kabul etmeleridir.

Böyle bir ezoterik gizin varlığı, Hurûfîlik’in topluluk ruhunu ve kimliğini pekiştirmiş, yandaşları arasında içtenlik ve kardeşlik duygularını öne çıkarmıştır. Hurûfîler arasında titizlikle korunan, asla yabancılarla paylaşılmayan bu giz, aslında İslâmî kozmogoninin ve dinsel mitolojinin Fazlullah tarafından yapılan Bâtınî yorumlarıdır.

Fazlullah ve yandaşlarına göre giz olgusu, kendisinin bilinmesini arzulayan Tanrı’nın âlemi yaratması sırasında ortaya çıkmıştır. Düşünsel bakımdan gizin kökeni, zâhir-bâtın paradigmasına dayanır. Bu ikili yaklaşım, *Kur’ân*’ın tüm âyetlerinde bir gizli anlam bulunduğunu düşündürür. *Kur’ân*’a göre, Allah katında genel olarak *gayb* terimiyle ifade edilen bilinmeyen bir tinsel giz, yani bâtın mevcuttur; “Gayb, ancak Allah’ındır”⁶ ve “Gaybın anahtarları yalnızca O’nun katındadır.”⁷ Ancak Allah, Âdem’i (insanı) yaratırken, kendisini tanıyabilme imkânını da ona bahşetmiştir. Öyleyse “yaratılış”ın doruğundaki insanoğlu, tinselliğini geliştirip basiret gözüyle bakabilirse varlıkların özünü keşfedebilir, Allah denilen öncesiz-sonrasız “saltık varlık”la birleşebilir. Felsefî bakımdan burada söz konusu olan bir bilgi problemidir ve bu yüzden de ortalıkta “gayb” ve “sır” kavramları, yani bir “ezoterik giz” vardır. Tarih, insanın zâhirden bâtına doğru yol alışının, Tanrı bilgisini aşamalı olarak elde edişinin serüvenidir. Her çağda, her büyük peygamber ve evliya sayesinde artan bir biçimde okunabilse de Tanrı bilgisine ancak kısmî olarak ulaşılmış, zâhir-bâtın uçurumu henüz tam olarak aşılamamıştır. Halbuki şimdi, insanlık evriminin ve kozmik tarihin doruğunu oluşturan Fazlullah gelmiştir; Hurûfîler’in ilâhî önderi, zâhirden bâtına özgürce ve sınırsızca geçebilme becerisine sahip olan ilk ve biricik insandır. Fazlullah, bu becerisinin ürünlerini müritlerine de kendi dilediği ölçüde aktarmış, çevresindekilere “sır”dan yeterince

pay vermiştir.

Görüldüğü gibi Hurûfilik'in gizi tamamen tinsel niteliktedir; burada nesnel ya da biçimsel bir giz değil, doğrudan doğruya bir çeşit mistik birikim, tefekkür ve tâlimle elde edilebilecek bir keşif, bir *disciplina arcani* (gizli öğreti) söz konusudur. Öte yandan Hurûfî öğretisinin bilgi açısından değeri, sonuçta hedeflenen insan-Tanrı birliği ve hattâ insanın tanrılaşması potansiyeli nedeniyle, tamamen öznel bir mistik deneyime dönüşmüştür. Buna dayanarak ezoterik gizin, asla dile getirilemeyen, sözle ifade edilemeyen, yalnızca kişisel olarak duyumsanan ve yaşanan; ama başkalarına kesinlikle aktarılamayan tinsel niteliği yüceltilmiştir.

Böylece giz nitelikli öğreti, bir yandan öznel düzeyde Hurûfî bireyin kişisel manevî gelişimini belirlemiş, öte yandan Hurûfî topluluğunun kimliğini ve düşünsel özünü yapılandırmıştır. Ortodoks dinsel yaklaşımlara aykırı düşen öğretisi yüzünden zamanla güvenlik sorunlarıyla karşılaşan Hurûfilik için giz olgusu kaçınılmaz bir zorunlu koşul haline gelmiştir. Bu durum, örgütsel yapılanmanın da ister istemez model olarak giz çevresinde ve gizi korumak için düzenlenmesine yol açmıştır. Topluluğun örgütsel yapısı geliştikçe, gizin çevresinde törenler, ayin usulleri (ritüeller), birbirini tanıma işaretleri, özel giyimler ortaya çıkmış; düşünsel öz, zaman içinde biçimsel uygulamaları tayin etmiştir.

Hurûfilik gizeminin özü, Fazlullah'ın tanrılaştırılmasıdır. Hurûfiler, biçimsel uygulama ve dinsel ritüellerini bu gize uyarlamışlar, yani “İslâm ibâdetlerini bu inanca göre değiştirmişler”⁸ ve “dini emir ve yasakları te’vil etmişlerdir.”⁹ Örneğin, “...şehâdet kelimesinde ‘eşhedü en lâ ilâhe illâ Fazlullah’ dedikleri gibi ezandaki, kaa-metteki şehadete de Fazl’ın adını katmışlardı. Abdestte ve namazda 32 harfi tamamlamak için *Arşnâme*’den beyitler okurlar (...) Fazl’ın adını anarlardı.”¹⁰ Namazı bile 28 ve 32 harfle açıklıyorlar-

di: “Bist u heşt u si u du’dur çün namaz / ömrün oldukça niyâz iyle niyâz.”¹¹

Hurûfîlerin şahadet, abdest, ezan, kamet, namaz niyetleri, okunacak âyetler, hac uygulamaları, niyet ve tavâflarıyla, çeşitli terimlerin *İstivânâme* ve *Salâtnâme*’den yararlanılarak çıkarılan kapsamlı dökümünü, Hüsamettin Aksu’nun çalışmasında bulmak mümkündür.¹²

Hurûfîlik’in inanç sisteminde Fazlullah’ın Tanrı’nın tezâhürü ve hattâ doğrudan Tanrı’nın bedenlenişi olarak yer aldığı metafizik boyut, zamansız ölümünün ardından müritlerinin inançlarında ve ibadetlerinde kaçınılmaz biçimde birtakım dönüşümlere, yeniden yapılandırma ve gelişimlere neden olmuş; Bashir’in belirttiği gibi; “Fazlullah’ın türbesinin, Hurûfîlik’in kozmolojik ve eskatolojik değerlendirmeleriyle bütünleşmesine yol açmıştı.”¹³

Alıncak

Hiç kuşkusuz Hurûfîlik’in simgesel uygulamaları ve ayinleri içinde en önemlisi, hem kozmolojik hem de inisiyatik planda kilit rol oynayan temel ritüel, Fazlullah’ın Alıncak’taki türbesinde her yıl yapılan “hac” töreniydi. Bu konuda günümüze ulaşan bilgiler yine büyük ölçüde *İstivânâme* ve *Salâtnâme* kaynaklıdır. Ancak Fazlullah’ın türbesinin kaba çizgilerle tasviri, Mîr Fâzılî’nin XV. yüzyıl sonlarına ait *Risâla*’sında görülür: “Sâhib beyân hazretlerinin merkad-i şerîfleri Tebriz’den öte Alınca derler bir kasabadır anda vâki olup, zîr-i zemînedir. Ali el-A’lâ hazretleri dahi anda defn olup, andan gayri dahi bir mezar vardır ve hazretin örtüsü siyah ve Al el-A’lâ’nın yeşildir ve ol bir mezarın kırmızıdır, vesselâm.”¹⁴

Bu kısa ifade, türbenin yeraltında bir gömü odasında bulundu-

ğunu ve aynı zamanda Fazlullah'ın en başta gelen halifelerinden biri olan Ali el-A'lâ'nın (ö. 1419-20), mezarının da aynı mekânda yer aldığını belirtiyor. Türbede bulunan üçüncü mezar büyük olasılıkla Seyyid Mûsâ adında bir kişiye aittir. Ali el-A'lâ, 1407 tarihinde bitirdiği *Kursînâme* adlı yapıtında Fazlullah'ın türbesinin bakımını, Seyyid Mûsâ'nın üstlendiğini yazıyor.¹⁵ Türbenin, Fazlullah'ın defnedilmesinden kısa bir süre sonra yıkık dökük bir duruma düştüğü ve altı yıl sonra Ali el-A'lâ ve Seyyid Mûsâ tarafından yeniden inşa edildiği belirtiliyor.¹⁶

Alıncak'taki türbenin Hurûfilerce Maktelgâh (katledilen, öldürülen yer) olarak anılması,¹⁷ Fazlullah'ın hem idamının hem de defnedilişinin büyük olasılıkla aynı mekânda yapıldığını gösterir. Ne var ki Fazlullah'ın türbesinin asıl önemi, sıradan bir kutsal ziyaret mekânı olmaktan çıkarak, Hurûfiler için Kâbe'nin yerini almış olmasıdır; çünkü onlara göre burası, ilâhî gizemi tümüyle kendisinde yansıtan kişinin, Tanrı'nın zuhûr ettiği en yüce insan olan Fazlullah'ın son meskenidir. Buna dayanarak Hurûfiler, Mekke'de gerçekleştirilen hac ritüelinin benzerini Fazlullah'ın ölümünden sonra Alıncak'ta uygulamaya koymuştur.

Hurûfiler'in, Kâbe'nin yerine Maktelgâh'ı geçirmeleri en özlü biçimde Ali el-A'lâ'nın dizelerinde görülebilir: “Şirvân suyundan geçişin hayırlı olsun / Yüzün havra ve manastırdan kıbleye olsun / Kâbe kıyâmet günü göğe uçtu / Bundan böyle Alanca onun yerine kâim oldu.”¹⁸ Burada sözü edilen kıyamet günü (*rûz i kiyâm*) Fazlullah'ın öldürüldüğü gün olmalıdır.

Daha önceden Fazlullah'ın *Câvidânnâme*'de hac ritüeli hakkında yaptığı ayrıntılı *te'vil*'ler, en yüce kutsal mekânın Mekke'den Alıncak'a aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Örneğin Hurûfî yorumlarına göre; *beyt-el atik* (eski ev) olarak¹⁹ Kâbe, “Âdem'in yüzünü ve başını simgeler, biçimsel olarak ilâhî imgeyi taşır.”²⁰ John Birge bu

konuda Firişteoğlu'nun yazdıklarına dikkat çekiyor:

“Allah'ın gerçek evinin, insan yüzü olduğunu unutmamak gerekir. Haccın tüm usulü, diğer temellerde de olduğu gibi, gerçek anlamın 28 ve 32 sayılarında bulunacağına işaret eder...

...Mekke'de Kâbe'yi tavâf 14 kez yapılır. Umre tavâfı ise 7 kezdir ve Safâ ve Merve arasında 7 kez koşulması gerekir; böylece toplam kutsal 28 sayısı elde edilir. İlk 7 tavâf, *hatt-ı ümmîye* ve ikinci 7 tavâf da *hatt-ı ebîye*'yi temsil eder; Safâ'dan Merve'ye yapılan hızlı yürüyüş *istivâ* gizemini, yani Âdem formunun tahta kurulmak için acele edişini simgeler. *Hacer-i esved*'in 7 kez öpülüşü de Havva'nın yüzündeki 7 çizgiye göndermedir... Mina'da Şeytan'a atılan 7 taş, Şeytan'ın tanımadığı ve bu yüzden lânetlendiği 7 ana çizgiyi temsil eder.”²¹

Fazlullah'ın ölüp gömülmesinden sonra, Alıncak'taki türbe *Kâbe-i hakikî* (gerçek Kâbe) olarak kabul edildi, Mekke'deki Kâbe'ye se Maktelgâh'ın bir modeli, dışsal bir simgesi durumuna indirgendi. Ali el-A'lâ'nın sözleriyle, Yeni Kâbe, yani Alıncak'taki türbe, “tüm ilâhî varlıkların ve meleklerin o yönde secde ettiği evrenin gerçek merkezi olarak eskisinin yerini almıştır.”²² Sonuç olarak Hurûfiler, artık tüm simgesel değerlerini Maktelgâh'a odaklayarak hac ritüelinin uygulamasını Fazlullah'ın türbesinin etrafında gerçekleştirmeye başladılar.

Alıncak'taki hac töreni, normal hac zamanı olan *Zilhicce* ayında değil, Fazlullah'ın öldürüldüğü ay olan *Zilka'de* ayında yapılırdı; tam olarak Fazlullah'ın öldüğü gün olan ayın 15'inde doruğuna varır ve son bulurdu.²³ Hac törenine niyet edilerek başlanırdı. İlk önce, *niyet-i kudûm* (adım atma, başlama niyeti) yapılır; “Yedi *tavâf-ı kudûm*'ü, *kelâm-ı müteşâbihât*'a göre yerine getirmek için niyet ediyorum” denirdi. Bundan sonra asıl hacca niyet edilir, buna da *niyet-i haft tavâf-ı hac* (haccın yedi tavâfına niyet) adı verilirdi.

Bunun niyeti de *kelâm-ı muhkemât*'a göre olup aynı şekildeydi... Fazlullah'ın adı niyetlerin sonuna eklenirdi.²⁴

Maktelgâh'a ulaşıldığı zaman ihram giyilirdi.²⁵ Maktelgâh, 28 kez tavâf edildikten sonra Doğu'dan ve Batı'dan 40 ârif yâd edilirdi. Alıncak nehrinden üç gün boyunca her gün 21 taş toplanırdı. Hepsî 63 adet olan taşlar, *Mârân Şah-ı Palid* adı verilen Mîrânşah'ın yaptırdığı ya da tamir ettirdiği Senceriye Kalesi'ne yüz çevrilerek; 21'i toprak, 21'i su ve 21'i rüzgâra karşılık özü ateş olan Şeytan'a atılırdı. Bundan sonra, dünyanın merkezî sayılan bu *makâm-ı istivâ*'da ihram çıkarılır ve böylece hac töreni sona ererdi.²⁶

Firîsteoğlu'na göre hac ritüelinin anlamı, haccın 28 ve 32 harfle simgesel bağlılığını kavramaktır; bu gerçek kavranmadan fiziksel olarak yüz kez hacca gitmenin bile bir sevabı yoktur.²⁷ Hac törenini oluşturan her davranışın ardındaki anlamın keşfi, her bir ritüelin kendine özgü simgesel değerlendirmesi ve ayrıntılı açıklaması ancak bu genel Bâtınî yaklaşım sayesinde mümkündür. Örneğin *İstivânâme*'ye göre, Maktelgâh'ın dört duvarı, dört elementi, yani toprak, su, hava ve ateşi temsil eder; böylece fiziksel evreni simgeleyen Maktelgâh'ın çevresinde yapılan yedi tavâf dört kez yinelenir ve Arapça'daki harf sayısı elde edilir. Benzer biçimde Mîrânşah'ın meskeni de üçer kez yedi taş atılarak taşlanır; Mîrânşah şeytanın özü olan ateşi temsil eder ve toprak, hava ve su için üç kez taşlama yapılır.²⁸

Bashir'in dediği gibi, bu ritüeller Hurûfî kozmosunun mükemmel iç simetrisini örnekler.²⁹ Fazlullah'ın mezarı ve çevresinde gerçekleştirilen Hurûfî hac töreni, bir yandan harflerin ve sayıların gizemine, diğer yandan da fiziksel evrenin temel yapısını düzenleyen kozmolojik gizlere bağlanır. Hurûfîlik, tüm evreni yapısal bir bütünlük, yetkin bir simetri, tutarlı ve anlamlı bir sistem olarak algılar. Onlara göre, böyle bir muazzam sistemde anahtar rolü oynayan

harfleri ya da insan yüzünü çözümlemeyi başaranlar, kozmolojik sistemin içerdiği tüm gizleri de kavrar ya da kavramaya hak kazandır.

Zaten Allah, Âdem'i kendi formunda yaratarak insanlara ilâhî gizlere ulaşabilme potansiyelini (*bil-karve*) bahşetmiştir. Fazlullah'ın zuhûruyla bu gizlilik, edimsel (*bil-fil*) duruma gelmiştir. Öyleyse Fazlullah'ın bedenini barındıran Maktelgâh, Tanrı-insan bağlantısının mekânı, Âdem'in ve insan soyunun kaynağıdır. Bu bağlamda Hurûfiler'in hac töreni, insanın kendi köklerine dönüşü, özünden ayrı düşüşün verdiği acının, yani *nostalgia*'nın (Yunanca dönüş acısı) son bulmasıdır. Böylece Maktelgâh, Tanrı'yla insan arasındaki ontolojik birliğin de mekânı haline gelir.

Sonuç olarak Alıncak'taki mezar, her bakımdan Hurûfilik için inanç sisteminin odak noktasını oluşturur, Fazlullah'ın ölümünden sonra Hurûfiler'in bilinç ve yüreklerinde Alıncak çok önemli bir yer tutar. Mîr Şerîf, *Hacnâme*'sinde İbn'ül-Arabî'nin ünlü "cılalı ayna"³⁰ simgesini aynen kullanır, tüm Hurûfiler'i "yüreklerinin aynasını cilalamak üzere" Alıncak'a çağırır.³⁰ Fazlullah'ın önde gelen halifelerinin hemen tümünün günümüze kadar ulaşan yapıtlarında Alıncak'ı ve Maktelgâh'ı kutsayan benzer ifadeler bulunur.

Maktelgâh'ın ne kadar ayakta kaldığı, kaç yıl ziyaret edildiği bugün bilinmiyor. Dolayısıyla Hurûfiler'in hac törenini ne kadar süreyle gerçekleştirdikleri hakkında hiçbir bilgi yok. Gölpınarlı'ya göre, geç tarihli kaynaklarda hac töreniyle ilgili bilgilerin yer alması, Alıncak'taki bu uygulamanın çok kısa bir süre için yürürlükte kaldığı kanısını güçlendiriyor.

* Cılalı ayna, İbnü'l-Arabî'de *insan-ı kâmil* olmanın ve böylece *fenâ* haline ulaşmanın simgesidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 25-6.

Sonuç olarak Fazlullah'ın ölümünden sonra Alıncak'taki Maktelgâh, kısa bir süre için bile olsa Hurûfî topluluğunun asıl kimliğini oluşturan, Hurûfilik'in simgesel özünü ve gerçekliğini yapılandıran "simge-mekân" durumuna gelmişti. Kozmolojik-ontolojik inanç dizgesinin odak noktası, kendine has ritüellerin uygulanma mekânı olarak Fazlullah'ın türbesi, Hurûfî kültürünün canlılığını sürdürdüğü, daha önemlisi kendini adanmış Hurûfîler'in bu kültürün canlılığını duyumsadıkları asıl merkez, yani *topos* (Yunanca yer, mekân) olmuştu. Hurûfîler, gizleri, ritüelleri ve öz kültürleriyle kendi topluluklarını simgesel olarak Alıncak'ta kurmuşlar, Hurûfilik'i bir anlam kaynağı durumuna getirerek kendi kimliklerini bu ezoterik eksenin çevresinde oluşturmuşlardı.

Ne var ki çok geçmeden Hurûfî topluluğunun siyasî baskılar sonucu yakın coğrafyaya dağılması (*diaspora* benzeri), kaçınılmaz biçimde Maktelgâh'ın da yok oluşuna, bir *topos* olmaktan çıkarak *utopos* (Yunanca yok-yer, olmayan yer) durumuna dönüşmesine yol açmış, Hurûfilik'in de aynı paralelde kendi tinsel ideali olan *gnosis*'i ısrarla arayan ve Fazlullah'ın yeniden dünyaya gelişini bekleyen bir ütopyaya dönüşmesini sağlamıştı.

Cennet

Hurûfîler'e göre tarih, *nübüvvet*, *velâyet* ve *ulûhiyyet* çevrimlerinin art arda sıralanışydı ve bu niteliğiyle Âdem'e başlangıçta yüklenmiş potansiyelin aşama aşama gerçekleşmesinden ibaretti; insanoğlunun "yaratılış"tan gelen mükemmelliği zamanla açığa çıkıyor, Tanrı'nın insandaki tezâhürü giderek belirginlik kazanıyordu.

Ulûhiyyet çevrimini başlatan Fazlullah'a tanrısallık yüklendiği için, Hurûfîler'in ezeli önderi, Tanrı'nın insanda bedenlenişi (*hulûl*,

incarnation) ve en yetkin insan örneği olarak tarihin akışında en üst düzeye yerleştirildi. Bu bağlamda Hoca Seyyid İshâk'ın, "Fazlullah, daha önceki peygamberlerin ve azizlerin sözünü ettikleri, *hâtem-i velâyet* (velilerin sonuncusu) ve *insan-ı kâmil*'dir,"³¹ biçimindeki sözleri anlamlıydı.

Hurûfler'e göre Fazlullah, ilâhî misyonunu tamamlayamadan, kendi tanrılığını ve *te'vil* inancını bütün dünyaya benimsetemeden ölmüştü. Bu ani ölümün ilk önemli sonucu Hurûflik'in Fazlullah'ın mezarını merkez alan bir ritüelle simgesel olarak yapılanmasıydı. İkinci kritik sonucuysa Hurûfî inanç sisteminin bir anlamda yeniden biçimlendirilmesi, tekrar formüle edilmesi gerekliliğinin doğuşuydu.

Bu noktada Hurûfler arasında apokaliptik düzeyde iki ayrı görüş ortaya çıkmıştı. Bir grup Hurûfî, Fazlullah'ı görmüş olmanın, onun getirdiği *ilm-i hurûf* ve *te'vil* bilgilerine ulaşmanın zaten cenneti sağladığını düşünüyordu. Bu görüşe karşı çıkan ikinci gruptakiler, cennete ulaşabilmek için gerçekleşecek birtakım yeni ilâhî olayları bekliyorlar, örneğin Fazlullah'ın dünyaya yeniden geleceğini varsıyorlardı. Söz konusu iki grup arasında inançsal düzeyde, özellikle cennete kavuşma konusundaki kavrayışlar bakımından ciddi tartışmalar cereyan ediyordu.

Birinci gruptaki Hurûfler'e göre, Fazlullah'ın öğretilerini benimsemek, onları "hakikat"e ve cennete ulaştırarak, İslâmî kural ve ritüelleri uygulama zorunluluğundan, yani *teklif* sorumluluğundan kurtarmıştır. Fazlullah'ın açıklamaları sayesinde zâhir-bâtın ayrımı yok olmuş ve *te'vil*'in gereği ortadan kalkmıştır; çünkü Fazlullah'ın ardında bıraktığı eserler okunarak tüm bilgiler elde edilebilir, bu bilgileri öğrenen her kişi kendini cennete varmış olarak kabul etmelidir. Fazlullah'ın ardından rüyâların da anlamı kalmamıştır, cennet simgelerden bağımsız bir varoluş olarak

görölmelidir. Fazlullah'ın ölümüyle kıyamet günü gelmiş, inanlar cennete, günahkârlar cehenneme düşmüşlerdir: "Cennet ve cehennem Fazlullah'ın sözlerini benimseyenler ya da benimsemeyenlerce çoktan doldurulmuştur; artık geleceğe bakmaya hiç gerek kalmamıştır. Cennet bilgidir, cehennem de cehalet."³² Bu durumda cennet ve cehennem gerçek mekânlar değil, insanın yaşamı süresince gerçekleştirdiği ve ölümüyle de değişmez duruma gelen bilinç durumlarıdır. Öyleyse; "ölümden sonra bir hayat yoktur; insan (...) ârif olunca *teklif* de artık kalkar."³³ Üstelik *İstivânâme*'ye göre; "Fazlullah bütün teklifleri yerine getirdi; dünya cennet oldu, cennette teklif yoktur."³⁴

Bu inançsal yaklaşımların yalnızca öğreti planında kalması olanaksızdı. Nitekim kuramsal değerlendirmeler, kaçınılmaz biçimde kişilerin eylemlerini de etkiledi. Kendilerini cennette varsayanlar, helâl-haram ayırımına asla önem vermiyor, günahlardan bağışık olduklarını düşünüyorlardı; mâdem ki cennetteydiler, öyleyse "olağan şarap, cennetin armağanlarından biri olan *şarap tahûr*³⁵ (tertemiz içecek) biçimine dönüşmüştü."³⁶ Bu kişiler, kendilerinden olmayanların mal ve canlarına saldırma hakları olduğunu bile ileri sürüyorlardı. Örneğin Kemâleddin Kaytağ'a göre, "*Kelâm-ı nâtık*'ı (konuşan sözü, yani Fazlullah'ı) benimsemeyenlerin öldürülmesi doğrudur; çünkü bu kişiler *kelâm-ı sâmit*'i (sessiz sözü, yani *Kur'an*'ı) asla anlayamayacaklardır."³⁷ Apokaliptik düşünce tarzının ve bundan yansıyan *antinomianist** eylem biçimlerinin, Hurûfiler'in neden suikast ve ayaklanmalara bu denli yatkın olduklarını bir ölçüde açıkladığı varsayılabilir.

İkinci gruptaki Hurûfiler, kendilerini cennette varsayanlara şiddetle karşı çıkıyorlardı; ilk gruptakilerin düşünce tarzı kuşkusuz

* Antinomianism: Yasasızlık.

inançsızlığın en üst noktasıydı, kendilerini cennette varsayanlar helâl-haram ayrımını ortadan kaldırdıkları için hem İslâmî hem de Hurûfî kurallarını ihlâl ederek tam anlamıyla dinden çıkmışlardı. Hoca Seyyid İshâk, bu kişileri eleştirirken; “Şeriata riâyet etmeden gerçek bir inanan olmaya kalkışmak, kurallarını anlamayı reddederek bir dili öğrenmeye kalkışmak gibidir,”³⁸ diyordu. Bu kişiler, ilk gruptakilerin tam tersine, ibadetleri yerine getiriyor, İslâmî kurallara riâyet ediyor, helâl-haram ayrımına özen göstermeyi sürdürüyordu. Onlara göre, cennet ve cehennem öldükten sonra gidilen gerçek mekânlar ve dindarca yaşam, Tanrı’ya yönelen bir sevgi ifadesiydi. Bu gruptaki Hurûfiler, İslâmî ibadetin ortadan kaldırılması görüşüne; namazın Tanrı’yla sohbet olduğunu ve cennette bile süreceğini bildiren bir hadisle karşı çıkıyorlardı.³⁹

Asıl dikkati çeken olgu, Fazlullah’ın ileri gelen tüm halifelerinin sözünü ettiğimiz ikinci grupta olmaları, kendilerini cennette varsayan gruba büyük bir şiddetle karşı çıkmalarıdır. Özellikle Ali el-A’lâ, zâhir-bâtın ayrımının sürdürüğünü, bu nedenle rüyâların simgesel değerinin ve ezoterik yorum geleneğinin, asla önemini yitirmedigini ısrarla vurguluyordu. Halifelerin önderlik ettiği bu grup, cenneti gelecekte gerçekleşecek bir olasılık olarak görüyor, eskatolojik yaklaşımlar üreterek dünyanın sonuna dair beklentilere giriyor, son yargı ve günahkârların cezalandırılması için Fazlullah’ın yeniden yaşama döneceğini öngörüyordu.

Mesih-Mehdi

Daha önce de değindiğimiz gibi, Zerdüş inancının egemen olduğu çağlardan beri İran kültüründe, zamanın çevrimsel algılanışı ve zamanın sonunda bir kurtarıncının ortaya çıkarak insan soyunu tinsel

olarak kurtaracağı inancı yaygındı. Bu inanç, İslâm'la birlikte az da olsa dönüşüme uğramış, özellikle İran'a uzun süre hakim olan Nizârî İsmailî kozmolojisinde mesih-mehdi figürünün dünyaya gelişini beklemek etkin bir inanç olmuştur.

Bilindiği gibi mesih, eskatolojik bir inanç olarak ilk önce Yahudilik'te ortaya çıkmıştı. Bu inanca göre mesih, gelecekteki bir barış ve huzur çağında dünyayı yönetmesi beklenen Hz. Davut soyundan bir kral, Yahudi ulusuna Tanrı'nın gönderdiği bir kurtarıcı, bir ilâhî kişidir. Mesih sözcüğü, kutsal yağla yağlanmış, "mesh edilmiş" anlamına gelir ve Yahudilik'te eski bir gelenek olan başrahibin, kralın ya da peygamberin yağlanarak kutsanması işlemini ifade eder. Hristiyanlar da bu kurtarıcı inancını benimsemişler, Mesih (*Christ*) adını Hz. İsa'ya vermişlerdir. Hristiyanlar, İsa Mesih'in zamanı gelince dünyaya tekrar ineceğine, kıyamet öncesindeki barış ve mutluluk çağında dünyayı yöneteceğine inanırlar.

İslâm'da da Hz. İsa'nın mesih olduğu inancı vardır; *Kur'ân*'ın birçok âyetinde Hz. İsa'ya verilmiş bir ad olarak mesih sözcüğü geçer.⁴⁰ Hadislerde de aynı biçimde mesih, Hz. İsa'nın özel adı gibi kullanılmıştır. Genel olarak hadislerle biçimlenen İslâm'daki eskatolojik yaklaşım Hristiyanlık'taki gibi tam anlamıyla bir kurtarıcı mesih düşüncesini benimsemez; mesih, yalnızca kıyamet alametlerinden biridir. Buna göre İsa Mesih, dünyaya dönecek, Deccal'ı (*Antichrist, mesih el-kezzâb*, sahte mesih) öldürecek, kıyamet öncesinde İslâm dinini egemen kılacaktır.⁴¹

Mehdi inancıysa tamamen İslâm kültürüne özgüdür. Ancak *Kur'ân*'da sözü geçmediği için genel olarak kabul gören bir inanç değildir, çok tartışmalı bir konudur. Buna göre kıyamet gününden önce dünyaya gelecek olan mehdi, Hz. İsa'yla birlikte Deccal'a karşı mücadele edecek, mükemmel ve adil bir İslâm toplumunun kurulmasını sağlayacaktır. Sözcük olarak "hidâyete eren" anlamını

taşıyan mehdi, inanç olarak Şiîler arasında çok yaygındır. On İki İmamcı Şiîlere göre son imam Muhammed el-Mehdi ölmemiş, kaybolmuştur; kıyametten önce geri gelecek, dünyayı ıslah edecektir. Sünnîler de mehdi inancını benimsemekle birlikte, mehdiyle On İkinci İmam arasındaki özdeşliği reddederler. Öte yandan birçok araştırmacı beklenen mesih ve mehdi inançlarının benzerliği üzerinde durmuş, birbirlerinden farklı ama oldukça yakın olan bu iki eskatolojik figürün tarihsel olarak birbirlerini karşılıklı etkilediklerini vurgulamıştır.⁴²

İran, XIII. yüzyıldaki Moğol istilasıyla birlikte tarihinin en büyük toplumsal kriz dönemine girmişti. İnsanların yoğun ıstırap çektiği böyle zorlu günlerde, sıkıntıların yakında biteceğini, barış ve refah dolu yeni bir dönemin başlayacağını, bunu sağlayacak bir göksel kurtarıcının, bir mesih-mehdi örneğinin geleceğini hayal etmeleri çok doğaldı.

Bu sıkıntılı dönemde İran'da ortaya çıkan Nimetallahî ve Nûrbakşî tasavvuf tarikatlarının ya da Hurûfî ve Noktavî inanç akımlarının tümü, kutsal zamanın çevrimsel yinelenişi ve mesih-mehdi figürünün zuhûru beklentisi gibi temel görüşlerde birleşiyorlardı. Ne var ki mesih anlayışının taşıyıcısı olan bu girişimler, Sünnî inançlarından taviz vermeyen Timurlular tarafından şiddetle baskı altına alındı. Baskıların yoğunluğu ve sürekliliği, bu akımların dinsel bakımdan daha hoşgörülü ve kucaklayıcı olan çevre ülkelere, Hindistan'a ya da Anadolu'ya yayılmasına sebep oldu.

Fazlullah'ın İkinci Zuhûru

Hurûfîler, ölümünün ardından Fazlullah'a hem mesih hem de mehdi niteliklerini yüklemekten çekinmediler; önderlerinin yeniden

dünyaya gelişini beklerken, önu bir yandan Hz. İsa'nın tezâhür edişi, öte yandan Hz. Muhammed'in soyundan gelen mehdi olarak gördüler.

Algar'a göre Fazlullah'ın bu ikili konumu sayesinde, iki ayrı hadis arasında mutabakat sağlanıyordu. İlk hadis, "Meryem'in oğlu İsa'dan başka mehdi yoktur" ve ikinci hadis de "Mehdi, benim soyumdan, Fatma'nın çocukları arasından çıkacaktır" biçimindeydi.⁴³ Fazlullah'ın birçok kültürden beslenen eskatolojik konumunu Gölpınarlı şöyle özetler: "Müsevîler'in bekledikleri Masîh, Hıristiyanların gökten inceklerini söyledikleri, Müslümanların da kabûl ettikleri İsa ve Hz. Muhammed'in müjdelediği Mahdî, Fadl'dır."⁴⁴

Daha önce de söz ettiğimiz gibi Fazlullah, mehdi olduğunu bizzat duyurmuştu: "Giysilerimin bembeyaz ve tertemiz olduğunu gördüm; bunlar hem benim hem de mehdinin, İmam'ın giysileriydi; böylece ben, o olduğumu anladım."⁴⁵ Fazlullah'ın kendisini mehdi olarak görmesi, halife ve müritlerinin ona olan bakışını da etkilemişti; artık o, geleneğin öngördüğü gibi, insanlığı ve dini kurtaracak kişiydi.

Fazlullah, böylece kendi oluşturduğu Hurûfî inanç sisteminin eskatolojik izdüşümünü de yaratmış, zamanın sonuna ait beklentilerin odağına yerleşmişti. Hoca Seyyid İshâk'a göre Fazlullah; "Baskı ve zulümle dolu olan dünyaya hakkâniyet ve adalet getirecek kişi olarak hadislerde müjdelenen mehdidir"⁴⁶ ve "Tüm biçimlerin ve bilgilerin onun kişiliğinde toplanmasının anlamı, onun gelişinin Mahşer gününü, yani Yargı gününden önce tüm varlıkların bir araya toplanışını işaret etmesidir."⁴⁷

Fazlullah'ın mehdi olarak gelişini, başta Ali el-A'lâ olmak üzere, tüm önde gelen halifeleri yakın zamanda gerçekleşecek bir olay gibi görüyordu. Ali el-A'lâ'nın *Kursînâme*'de anlattığına göre Hurûfîler, mehdi olgusu çevresinde geliştirdikleri üç kehanetin kısa

sürede gerçekleşmesini umut ediyorlardı: Mehdi, ilk olarak isyan bayrağını Horasan'da açacak, sonra bir grup adil kişinin bağlılığını elde edecek ve en sonunda İstanbul'u fethedecekti. Buna göre Hurûfîler, Fazlullah'ın harekete Horasan'dan başlamasını ve sonra Batı'ya doğru Şirvan ve Azerbaycan'a geçmesini bekliyorlardı. Sadakat yemini elbette Alıncak'ta içilecekti; daha sonra Batı'ya ilerleme sürecekti, Bizans İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul ele geçirilecekti.⁴⁸

Benzer noktaları Firişteoğlu da vurguluyordu; Fazlullah, İmam Musa el-Kâzım'ın soyundan geldiği için mehdi olmaya hak kazanmıştı. Üstelik Fazlullah'ın doğum yeri Esterâbâd, Horasan'ın bir parçası olarak bilinirdi; mehdinin Horasan'da ortaya çıkacağını öngören kehanet herhangi bir yoruma gerek bırakmıyordu. Aynı geleneğe göre mehdinin taşıyacağı siyah bayraklar da *ilm-i te'vil*'i simgeliyordu.⁴⁹

Bu düşünce sonucunda Hurûfîler kendilerini, mehdinin askerleri gibi görmeye, kefeni andıran beyaz kıyafetler giymeye, kılıç kuşanmaya başladılar. Kefen giyen mehdi askerleri, mehdinin emrinde cihat etmek için hayata dönmüş ölümler olduklarını göstermeye çalışıyorlardı.⁵⁰ “Hurûfîler, kendilerini mücadeleye hazırlamışlardı ve Fazlullah'ın gelip yoldaşlarını savaşa çağırmasını bekliyorlardı.”⁵¹

Görüldüğü gibi Hurûfîlik, imamları benimsemekle, mehdinin kayboluşuna ve yeniden zuhûruna inanmakla Şîîlik'ten; mehdinin zamanın sonunda geleceğini kabul etmekle de Sünnîlik'ten yararlanmıştı; öte yandan “İsa'dan başka mehdi yoktur” sözünü de esas alarak Fazlullah'ın aynı zamanda İsa Mesih olduğunu da benimsemişti.⁵² *Kur'ân*'a göre Hz. İsa, “Tanrı'nın kelimesidir.”⁵³ Fazlullah da, 32 harfin tezâhürü ve efendisi olarak *Kelâmullah*, yani Tanrı'nın en son ve en kapsamlı kelimesidir. Öyleyse Fazlullah, yeniden yaşama dönen Hz. İsa'dır. Zaten Firişteoğlu'na göre; “33 yaşındaki

İsa'nın ön görülen biçimde gökten inişinin asıl anlamı, Fazlullah'ın tam da aynı yaştaiken *ilm-i te'vil*'i keşfetmesidir.”⁵⁴

Hurûfiler için kıyamet, aslında âlemin sakladığı sırrın açığa çıkması, zâhir-bâtın ikileminin ortadan kalkışıdır; Tanrı, sırrın açıklanışını zamanın sonuna bırakmış, gerçekleşmesini de *ilm-i hurûf*'a ve *te'vil*'e bağlamıştır. Hurûfiler'e göre bu bilgilerin kesin sahibi olan Fazlullah'ın beklenen ikinci gelişi, zamanın sonunu da getirecektir. “Fazlullah'ın bilgisi, kıyamet günü öncesindeki mesihin zuhûrünün işaretlerini (*alâmet-i zuhûr*) taşıyordu.”⁵⁵

Hurûfiler'e göre Hz. İsa, Parakletos'un* gelişini haber vermişti ve Parakletos aslında Hz. Muhammed'den başkası değildi. *Yuhanna İncili*, Parakletos'u şu sözlerle bildirmişti: “O, sonsuza kadar sizinle birlikte olsun diye size başka bir yardımcı, ‘gerçeğin ruhu’nu verecek.”⁵⁶ Hz. İsa'nın bu sözlerine *Kur'ân*'daki; “Meryem oğlu İsa, ‘Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın ... benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyen peygamberiyim,’ demişti”⁵⁷ sözleri eklenince Hz. Muhammed'le Parakletos'u özdeş tutmak doğaldı.

Firişteoğlu'nun *Işknâme*'sine göre, Parakletos, aslında *rûh ül-Kudüs*'tü ve Tanrı elçisi Hz. Muhammed'di. Buna göre Muhammed'in ardından da İsa'nın yeniden gelmesi gerekiyordu. Nihâyet dünyaya bir *sahib-i te'vil* gelmişti. Bu kişi de, Muhammed'in geleceğini haber verdiği İsa Mesih, yani Fazlullah'tan başkası değildi.⁵⁸

Sonuç olarak Hurûfiler, Fazlullah'ın hem mehdi hem de mesih olduğuna inanıyorlardı. Ama Timurlular'ın Hurûfiler'e karşı gösterdikleri şiddetli baskının nedeni, sadece mesih-mehdi inancının varlığı olamazdı. Sorun daha derindi: Hurûfiler, İslâm'ın alışılmış mesih-mehdi motifinden çok farklı bir yaklaşım sergiliyorlardı.

* Parakletos (Yun.): Yardımcı, teselli eden, öğüt veren.

İslâm'daki geleneksel mehdi anlayışı, imanın giderek zayıflayan temellerini sağlamlaştıracak, adaleti sağlayacak bir ıslahatçı olarak belirginleşmişti. Oysa Hurûfîler, tam tersine, imanın temellerini yıkacak, zamanın akışını etkileyecek, *devr-i İslâm*'a son vererek yeni bir çağı başlatacak olan bir mehdiye yani Fazlullah'a inanıyorlardı.

Fazlullah'ın ölümünü izleyen dönemde Hurûfîler, yoğun bir beklenti atmosferine kendilerini kaptırmışlar, halihazırda cereyan eden tüm olayları Fazlullah'ın dönüşü ve yakındaki kurtuluşlarının habercisi olarak görme eğilimine girmişlerdi. Hurûfîler'in düşlerinde, elde edecekleri askeri zaferler sayesinde yürürlükteki sosyo-politik düzeni güç kullanarak yıkmak vardı. "Hurûfîler'in mehdici-mesihçi beklentileri, onları Arap merkezli bir normatif İslâm'dan giderek koparmış, Azerbaycan merkezli Hurûfîlik'e dönüştürmüştü."⁵⁹

Böyle bir mesih-mehdi anlayışı, bir kozmolojik tasavvur için bile aşırı nitelikteydi. İslâm'ın sınırları içinde kalıncaksa mesih-mehdi kavramı, yeni bir çağın açılması değil, yalnızca *devr-i İslâm*'ın son aşamasının başlangıcı olarak ele alınabilirdi. Sonuç olarak İslâm'ın iman temellerinden bu denli kesin bir kopuş, özellikle son peygamber ve peygamberlerin mührü (*hîtam el-nebiyyîn*) olarak nitelendirilen Hz. Muhammed'in ilâhî görevinin ve ebedî mevkiinin böyle ödünsüz biçimde yadsınarak yerine Fazlullah'ın geçirilmesi asla toleransla karşılanamazdı.

Notlar:

1. Hüsamettin Aksu, *Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarabâdî ve İstivâ-nâma'si*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, doktora tezi, 1981, s. 34-5.
2. Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik" maddesi, DİA, s. 409.
3. Şâhruh suikastı ve sonrası hakkındaki bilgiler için bkz. Abdülbâki

- Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973, s. 26-7; ayrıca Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik" maddesi, *a.g.e.*
4. Hoca İshâk, *Mahramnâme*; aktaran, Huart, *Textes Persans*, s. 32-3, s. 39; aktaran Shahzad Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurûfiyya Movement and Islamic Medieval Esotericism", *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Ed. Abbas Amanat, Tauris & Company, Londra, 2002, s. 181.
 5. Tebriz'deki olaylar hakkında; M. Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âzerbâyecân*, Tahran, 1314, s. 388; Yakub Ajend, *Hurûfiyye der Tâ-rih*, Tahran, 1369, s. 91; M. Cevâd Şekûr, "Fitne-i Hurûfiyye der Tebriz", *Berresihâ-i Târihî*, XIII/4, Tahran, 1357, s. 133-46; aktaran Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik" maddesi, *a.g.e. Kur'ân* 10:20.
 7. *Kur'ân* 6:59.
 8. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 25-6.
 9. Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 52.
 10. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *İstivânâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 269, Millet Kütüphanesi, İstanbul ve İş-kurt Muhammed Dede, *Salâtnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1043, Millet Kütüphanesi, İstanbul; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 155.
 11. Misâli, *Feyznâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1362, Millet Kütüphanesi, İstanbul; yayınlayan Hacı Yılmaz, "Feyznâme-i Misâli Gül Baba", *Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*, no. 16, 2000, s. 168. satır 347.
 12. Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 52-60.
 13. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 179.
 14. Mîr Fâzılî, *Risâla*, Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 990, 63a. ve *Mecmua*, Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1039, 92a; aktaran Hüsamettin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 33.
 15. Ali el-A'lâ, *Kursinâme*, Farsça Yazma no. 255, Bibliothèque Nationale, Paris, 137a; aktaran Shahzad Bashir, "Enshrining Divi-

nity: The Death And Memorialization of Fazlallah Astarabadî” makalesi, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 294.

16. Ali el-A'lâ, *Kursinâma*, Kitâbhâne-i Malakî-i Millî, no. 2600, Tahrân, 95b-96a; aktaran Helmut Ritter, “Die Anfänge der Hurûfî Sekte”, *Oriens*, c. 7, no. 1, 1954, s. 27-8.
17. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *a.g.e.*, s. 217; aktaran Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 33.
18. Ali Alparslan, *Câvidânânâme'nin Nesîmî'ye Tesiri*, doçentlik tezi, 1967, s. 27. Farsçası: Z-âb-i Şîrvân çûn güzeştî hayr bâd / rû be Kible az kenîşt û dayr bâd! - Ka'ba şod ber âsmân rûz i kiyâm / şod Alanca ba'd ez in kâim makâm. Ali el-A'lâ, *a.g.e.*, 90b; aktaran Helmut Ritter, *ag.m.*, 1954, s. 27.
19. *Kur'ân* 22:29 ve 22:33
20. Hamid Algar, “Horufism” maddesi, *Encyclopedia Iranica*.
21. Fırışteoğlu, *Aşknâme*, elyazması kopya, özel koleksiyon, 1855; aktaran John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Hartford Conn., 1937, s. 157.
22. Ali el-A'lâ, *a.g.e.*, 113a, 114a, 116a; aktaran Shahzad Bashir, *ag.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 294.
23. *A.g.e.*, 110a, 113b; aktaran Shahzad Bashir, *ag.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 294.
24. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *a.g.e.*, s. 217 ve İş-kurt Muhammed Dede, *a.g.e.*, 35 a-b; aktaran Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 60.
25. Ali el-A'lâ, *a.g.e.*, 113b; aktaran Shahzad Bashir, *ag.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 294.
26. Hac töreninin ayrıntılı anlatımı için:
 - Shahzad Bashir, *ag.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 294.
 - Hüsametdin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 60.
 - Helmut Ritter, *ag.m.*, 1954, s. 28.
27. Fırışteoğlu, *a.g.e.*, 1855; aktaran John Kingsley Birge, *a.g.e.* 1937, s. 157.
28. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *a.g.e.*, 128a; aktaran Helmut Ritter, *ag.m.*, 1954, s. 28.

29. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 294.
30. Mîr Şerîf, *Hacnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1035, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 88b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 295.
31. Hoca Seyyid İshâk, *a.g.e.*, s. 21; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 178.
32. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *a.g.e.*, 54a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 299.
33. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 23.
34. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *a.g.e.*; aktaran Hüsa-mettin Aksu, *a.g.e.*, 1981, s. 51.
35. *Kur'ân* 76:21.
36. Hoca Seyyid İshâk, *Turabnâme*, Farsça Yazma no. 139, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul, 98a-99b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 298.
37. Kemâleddin Kaytağ, *İtaatnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1052, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 30387; aktaran Fatih Usluer, "Le Houroufisme", yayınlanmamış doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007, s. 223.
38. Hoca Seyyid İshâk, *a.g.e.*, 91a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 298.
39. Amîr Giyâs al-Din Muhammed el-Esterâbâdî, *a.g.e.*, 55a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 299.
40. *Kur'ân* 3:45; 4:157; 4:172; 5:17; 5:72; 5:75; 9:30.
41. Mesih konusunda bkz.
 - Sami Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Yediveren Kitap, Konya, 2002;
 - Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı? İsa-Mesih'in Konumu Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002;
 - John Stott, *Mesih İnancının Temelleri*, çev. Sağlam Kaya, Ar Matbaacılık, İstanbul, 1989;
 - Josh McDowell ve Bart Larson, *Mesih İsa'nın Tanrılığı: Kutsal*

Kitap'a Dayalı Bir Savunma, çev. Fikret Böcek, Zirve Yayıncılık ve Dağıtım, İstanbul, 2001.

42. Mehdi konusunda bkz.

- Hayrettin Gümüşel, *Beklenen Mehdi Hakkında Tüm İslâm Âlimlerinin Görüşleri*, Ekmel Yayıncılık, İstanbul, 2003;
- Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun, 1997;
- Âdem Yakup, *Hız. İsa ve Hız. Mehdi Gerçeği*, Güneş Yayıncılık, İstanbul, 2005;
- Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

43. Hamid Algar, "Horufism" maddesi, *a.g.e.*

44. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 20.

45. Fazlullah Astarabadi, *Navmnâme*, Yazma, Ee. 1.27, Cambridge University Library, Cambridge, 407b ve 410b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 175.

46. Hoca Seyyid İshâk, *a.g.e.*, s. 39-40; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 180.

47. Hoca Seyyid İshâk, *Tahkiknâme*, Farsça Yazma no. 1132, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 41b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, Ed. Abbas Amanat, *a.g.e.*, 2002, s. 180.

48. Ali el-A'lâ, *a.g.e.*, 116a-117a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 300.

49. Abdülmecid Firişteoğlu, *Işknâme-i İlâhî*, İstanbul, 1881, s. 13-7; aktaran Hamid Algar, "Horufism" maddesi, *a.g.e.*

50. Kâmil Mustafa Şeybi, *el-Fikru's-Şiyei*, Mektebetü'n Nahda, Bağdat, 1966, s. 181; aktaran Mustafa Ünver, *Hurûfilik ve Kur'ân*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2003, s. 62.

51. Ali el-A'lâ, *Kıyâmatnâme*, Yazma, Browne E.7, Cambridge University Library, Cambridge, 40a, 9a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 300.

52. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 20.

53. *Kur'ân* 3:39 ve 3:45.

54. Abdülmecid Firişteoğlu, *a.g.e.*, 1881, s. 13; aktaran Hamid Algar, "Horufism" maddesi, *a.g.e.*

55. Ali el-A'lâ, *a.g.e.*, 106b; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Mus-*

lim World, Sonbahar 2000, c. 90, s. 297.

56. *Yuhanna* 14: 16.

57. *Kur'ân* 61:6.

58. Abdülmecid Firişteoğlu, *a.g.e.*, 1881; aktaran “Hurûfîlik” maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, c. V/1, s. 599.

59. Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 300.



Osmanlı Topraklarında Hurûfilik

Fazlullah'ın Halifeleri

Fazlullah'ın ölümünden sonra Hurûfilik'in bir inanç akımı olarak devam etmesini ve maruz kaldığı şiddetli baskılara rağmen yaşayabilmesini sağlayanlar, Fazlullah'ın çok sayıdaki mürit ve halifeleri olmuştur. Fazlullah'ın ardında bıraktığı halifelerinin çabalarıyla Hurûfilik, İran'dan çıkarak Azerbaycan, Suriye ve Anadolu gibi komşu topraklara yayılmıştır. Aksu'ya göre, *Dervişan-ı Helâl-hôr ve Rastgûy* diye tanınan Hurûfiler, yetiştirdikleri şairler vasıtasıyla halk üzerinde etki yaratmışlar, zaman zaman saraylara ve sultanlara da nüfuz edebilmişlerdir.¹

Fazlullah'ın önde gelen halifeleri, çeşitli kaynaklarda farklı biçimlerde verilirler. Örneğin Firişteoğlu'nun bir beytine göre Fazlullah'ın dokuz halifesi içinde kendisine en yakın (*mahrem-i esrâr*) olan ilk dördü Macduddin, Mahmûd-i Râsinânî, Kemâl-i Hâşimî ve Abû'l-Hasan olarak sıralanır.² Adı ilk sırada verilen Macduddin, aslında Nasrullâh b. Hasan Ali b. Mecd ud-Din Nâfacî'dir. Öte yandan Ritter'e göre Abû'l-Hasan, büyük olasılıkla Fazlullah'ın en önemli halifesi olan Ali el-A'lâ olmalıdır.³ Oysa Gölpınarlı, Abû'l-Hasan'la Ali el-A'lâ'nın farklı kişiler olduklarını savunur.⁴

Gölpınarlı, Mîr Şerîf'in *Beyân'ul Vâki* adlı kitabında Fazlullah'ın halifelerini sıralarken en başta Emir Seyyid Alî'nin adının verildi-

ğini, onun da aslında Fazlullah'ın en güzide halifesi Ali el-A'lâ olduğunu söyler.⁵

İşkurt Dede'nin *Salâtnâme*'sindeyse Fazlullah'ın halifeleri Ali el-A'lâ, Nesîmî, Seyyid İshâk, Mîr Şerîf ve Mîr Fâzılî olarak sayılır.⁶ Emir Gıyâseddin el-Esterâbâdî'nin, *İstivânâme* adlı eserinde adı birçok yerde anılan Ali el-A'lâ, *halîfat Allah* ve *vasıyy Allah* diye nitelendirilerek Fazlullah'ın en önemli halifesi konumuna yükseltir.⁷

Kaynaklarda sayılan isimler dikkate alınınca, Fazlullah'ın en önemli ve en etkin halifeleri Hoca (ya da Emir) Seyyid İshâk, Nasrullâh Nâfacî, Mîr Şerîf, Emir Seyyid Nesîmî ve Ali el-A'lâ olarak belirlenebilir.

Seyyid İshâk, Nasrullâh Nâfacî ve Mîr Şerîf

Horasan mürşidi namıyla tanınan Seyyid İshâk, Fazlullah gibi aslen Esterâbâd'lıdır ve Esterâbâd lehçesiyle yazar. Genç yaşlarından itibaren Fazlullah'la birlikte bulunmuş, *Câvidânnâme*'nin kopyalarını çıkartmıştır. Aynı zamanda Fazlullah'ın damadı da olan Seyyid İshâk, *Mahremnâme* adlı eserinde özellikle Hurûfilik'teki üç çevrimden, yani *nübüvvet*, *velâyet* ve *ulûhiyyet* çevrimlerinden söz etmiştir. *Hâbnâme* adlı eseriye Fazlullah'ın rüyâ yorumlarını içerir. *Turâbnâme* ve *Tahkiknâme* adlı eserlerinin yanı sıra Seyyid İshâk'ın, Tahran'daki *Kitâbhâne-i Millî-i Malakî*'de bir *Mecmua* olarak toplanmış, *İşâretnâme*, *Beşâretnâme* ve *Nâme-i Nâmi* adında üç mesnevisi vardır.⁸ Ünver, Şeybî'ye dayanarak yaptığı yorumda; “Öyle görünüyor ki Seyyid İshâk, Hurûfilik'in riyaseti konusunda Ali el-A'lâ'yla rekabet içindeydi,” diye yazar.⁹

Nasrullâh Nâfacî, tüm gençliğini tasavvuf üzerinde çalışarak ge-

çirilmiş, Ferîdüddîn-i Attar'ın *Mantık ut-Tayr* ve Gazalî'nin *Kimyâ-ı Saâdet* eserlerini okumuştur. Eğitimini geliştirmek için İsfahan'a geçerek, orada Arapça öğrenmiş, başta Sühreverdî ve Gazalî olmak üzere çeşitli tasavvuf eserlerini incelemiştir. 20 yaşındayken Tukçi Camii'nde Fazlullah'la karşılaşan Nasrullâh, onun dervişleri arasına katılmıştır. Uzun süre Fazlullah'la birlikte bulunan ve onun en yakın halifelerinden biri olan Nasrullâh'ın yazdığı *Hâbnâme*, Fazlullah'ın yaşamının ilk ağızdan aktarıldığı, kişiliğinin, sosyal ilişkilerinin, rüyâ yorumlarının doğrudan tanıklığını yapan çok değerli bir eserdir ve Fazlullah'ın biyografisi hakkındaki en önemli kaynaktır.¹⁰

Şiraz'da doğduğu ve Seyyid Şerîf Gurgânî'nin oğlu olduğu bilinen Mîr Şerîf, Fazlullah'ın Anadolu'ya geçen halifelerindendir. Başta Fazlullah'ın eserleri olmak üzere bazı Hurûfî metinlerini Osmanlı topraklarına götüren Mîr Şerîf, *İsm u Müsemmâ* adlı eserinde, Anadolu'daki müritleriyle Hurûfîlik üzerine tartışmalar yaptığını yazar.¹¹ Ayrıca *Beyânu'l Vâki* ve *Hacnâme* adlı eserleri önemlidir ve kaleme aldığı Farsça *Divân*'ı vardır.

Seyyid Nesîmî

Fazlullah'a yakınlığı bakımından olmasa da şair kişiliği ve Hurûfîlik'in Anadolu'ya yayılmasındaki etkin rolü bakımından Fazlullah'ın en çok önem verilmesi gereken halifesi Nesîmî'dir.

XIV. yüzyılda Türkçe'nin en büyük şairi olan Nesîmî'nin yaşamı hakkındaki bilgiler ne yazık ki yetersizdir; doğum yeri ve yılı tam olarak bilinmediği gibi, hayatını nerede, nasıl geçirdiği, ne zaman öldüğü de kesin değildir. Nesîmî'nin kendi eserlerinden ve ondan söz eden az sayıdaki kaynaktan anlaşıldığı kadarıyla, büyük olasılıkla 1350'lerde dünyaya gelmiştir. Nesîmî'nin doğduğu yer de

tartışmalıdır; Bağdatlı ya da Şirazlı olduğu ileri sürülmüştür ama eserlerinin büyük kısmını Azeri Türkçesi'yle yazdığı dikkate alınır-
sa, Nesîmî'nin büyük olasılıkla Azerbaycan'da, Şamahı'da doğdu-
ğu savı öne çıkar.

Şiirlerinde Hüseyin mahlasını da kullanan Nesîmî'nin ger-
çek adının İmâd üd-Din olduğu bilinir. Seyyid unvanını benimse-
yen Nesîmî'nin iyi bir eğitim aldığı, özellikle tasavvuf ve *Kur'ân*
alanlarında geniş bilgi sahibi olduğu eserlerinden anlaşılır. Nesîmî
hakkındaki en kesin bilgi, kendini inancına adanmış bir Hurûfî ve
Fazlullah'ın halifelerinden biri olduğudur. *İstivânâme*'ye göre Ne-
sîmî, Ali el-A'lâ'nın müritlerindendir ve onun sayesinde Hurûfî ol-
muştur.¹² Bazı araştırmacılar Nesîmî'nin Fazlullah'ın damadı oldu-
ğunu bildirirler.¹³

Nesîmî, Fazlullah'ın ölümünden sonra Azerbaycan'dan ayrıl-
mış, Hurûfî inancını yaymak için *diyâr-ı Rûm*'u (Anadolu), Irak'ı
ve Suriye'yi dolaşmıştı. Şiirlerine dayanarak Anadolu'da Sivas,
Tokat, Bursa, Karaman, Erzincan, Kemah ve Maraş gibi kentle-
ri gezdiği bilinir. Lâtîfî'nin *Tezkire*'sine dayanan çeşitli kaynaklar
Nesîmî'nin, Ankara'da Hacı Bayrâm-ı Velî'yle görüşmek istediğini
ancak bu isteğinin kabul edilmediğini belirtir.

Anadolu'dan ayrılıp Suriye'ye, Halep'e varan Nesîmî, burada
da açıkça, hiç çekinmeden Hurûfîlik propagandasını sürdürdü. Çok
geçmeden, duyarlılığın öğretisel söylemle iç içe örüldüğü şiirlerinin
şeriatla bağdaşmadığını, İslâm'ın kurallarına aykırı düşünceler yay-
dığını söyleyenler tarafından dinsizlikle, *Kur'ân*'a ve şeriata karşı
çıkma ile suçlandı. Nesîmî, o dönemde Mısır Memlûk egemenliği
altında bulunan Halep'te verilen fetva üzerine, derisi yüzülerek öl-
dürüldü. Nesîmî'nin öldürüldüğü tarih hakkında da kesinlik yoktur.
Nesîmî'nin halifesi olan Refîî, telif tarihi 1408 olan *Beşâretnâ-
me* adlı eserinde “şahîd-i aşk-i Fazl-i zu'l-celâl” olarak nitelediği

Nesîmî'nin yıllarca zindanda kaldığını ve sonra derisinin yüzüldüğünü söyler; bu da Nesîmî'nin 1408'den önce öldürüldüğünü gösterir.¹⁴

Nesîmî'nin şiddet içeren ölümünün çevresinde çok sayıda söylence oluşmuş, gördüğü zulüm ve maruz kaldığı dehşetli ölüm biçimi, halkın hayalinde yüzyıllarca sürececek derin izler bırakmıştır. Bu durum, Hurûfilik'in Anadolu'da yayılmasını kolaylaştırmıştır. Sonuç olarak Nesîmî hakkında kesinlik kazanmış bilgilerimiz, adının İmâd üd-Din olduğu, Hurûfî inancını benimsediği ve Halep'te derisi yüzülerek öldürüldüğüyle sınırlıdır.

Alevî ve Bektaşîler'in yücelttiği yedi büyük şairden biri sayılan Nesîmî'nin biri Türkçe, diğeri Farsça iki *Divân*'ı vardır. Şiirlerinde çoğu zaman kendi inançlarını duyurmaya çalışan Nesîmî, dildeki ustalığı, şiirindeki iç melodi ve güçlü imgeleriyle günümüzde de zevkle okunabilecek büyük bir şairdir. Ayrıca Hurûfilik'ten söz eden *Mukaddimetü'l-Hakâik* adlı bir Türkçe eserin Nesîmî'ye ait olduğu iddia edilse de bu husus kuşkuludur.

Ali el-A'lâ

Ali el-A'lâ, (*Ali al-A'lâ, Ali ul-A'lâ, Aliyyu'l A'lâ*) Fazlullah'ın baş halifesidir; bu nedenle Hurûfîler arasında *Halifetullah* namıyla anılır. Emir Seyyid Ali adıyla da tanınan Ali el-A'lâ'nın doğum yeri kesin olarak bilinmez. Her ne kadar Aksu, onu İsfahanlı olarak kabul ederek tam adını Şeyh Ebû'l Hasan Ali el-A'lâ el-İsfahânî olarak bildirse de¹⁵ bu bilgi başka kaynaklarca doğrulanmaz.

Ali el-A'lâ'nın yaşamı hakkında bilinenler çok azdır. XIV. yüzyılın ortalarında doğduğu tahmin edilir. Çok genç yaşta Fazlullah'a intisap eden Ali el-A'lâ, muhtemelen Tukçî'de, Hurûfilik akımının

doğduğu günlerde Fazlullah'ın yanında bulunan ilk sekiz kişiden biridir. Ali el-A'lâ, *Kursînâme*'de Fazlullah'ın o dönemdeki yaşantısıyla ilgili bilgiler verir; özellikle Tukçi yakınlarında bir mağaraya çekilmesini ve bunun ardından gelen *zuhûr-ı kibriyâ* olayını doğrudan tanık olmuş gibi aktarır.¹⁶

Önemli Hurûfî metinlerinin hepsinde Ali el-A'lâ'dan söz edilir; Ali el-A'lâ'nın hem müridi hem de kızkardeşinin oğlu olan Emir Gıyâseddin'in *İstivânâme* adlı eserinde, "*Câvidânnâme*, *Arşnâme* ve *Muhabbetnâme*'nin esrarının kaşifi" ve "Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi ve güvencesi" olarak anılır.¹⁷

Hurûfiler Ali el-A'lâ'dan büyük saygıyla söz ederler: "Bilgeler sultanı ve yeryüzünün halifesi",¹⁸ "Seyfullah (Allah'ın Kılıcı)"¹⁹ gibi övgü dolu sıfatlarla onu anarlar. Fazlullah'ın ölümünden sonra Ali el-A'lâ, Hurûfîlik'in yaşayan en büyük yorumcusu ve önderi olarak görülmüştür. *İstivânâme*, Ali el-A'lâ için şu nitelikleri sıralar: "Allah'ın halifesi ve mirasçısı, Allah'a yakın olanların yol göstericisi, taklitlerin yok edicisi, Kâşif-i Esrâr-i Câvidânnâme ve Arşnâme ve Muhabbatnâme, Aliyyül Kebir, Hazret-i Ali el-A'lâ."²⁰

Fazlullah'tan sonra Hurûfiler arasında meydana çıkan ayrılıklar, özellikle ibadet, teklif, cennet, ölümden sonraki yaşam gibi konularda yoğunlaşmıştı. Fazlullah'ı görmüş olmanın cenneti sağladığını, artık teklifin kalktığını düşünen bir grup Hurûfî'yle, Fazlullah'ın dünyaya yeniden geleceğini varsayanlar arasında ciddi tartışmalar cereyan ediyordu. Bu çekişmelerde kesin bir tavır alan Ali el-A'lâ, kendilerini cennete ulaşmış kabul edenlerin *antinomian* tutumlarına karşı çıkmıştı. Örneğin, Kars yakınlarında Aladağ'da kendisini bu konuda sorgulayan Hacı İsa Bitlisî'ye Fazlullah'ın *Muhabbetnâme*'sinden örneklerle yanıt vermiş; Allah'a duyulan muhabbetin insanın tüm bedeniyle sürekli olarak Allah'ı yüceltmesi olduğunu, namazın bir sevgi ifadesi olarak cennette de sürmesi gerektiğini

açıklamıştı.²¹

Fazlullah'ın ilâhî görevinin ölümüyle sona erdiğini düşünenler karşısında Ali el-A'lâ, Hurûfîler'in zaferinin henüz gerçekleşmediğini düşünüyor, *Kursînâme*'de yazdıklarıyla Hurûfîler arasındaki mesih-mehdi beklentilerini kışkırtıyordu: Fazlullah yeniden gelecek, Horasan'da ortaya çıkacak, Batı'ya yönelecek, önce Mekke'de mesihliğini ilan edecek, sonra Alıncak'ta yandaşlarıyla birleşerek İstanbul'u fethetmek üzere Anadolu'ya geçecekti.²²

Ali el-A'lâ, Fazlullah'ın 1394'te öldürülmesi ve ardından Hurûfîlik'in baskı altına alınması sonrasında, büyük olasılıkla 1400 yılında²³ İran'dan ayrıldı. *Kursînâme*'de açıkladığına göre yeni yandaşlar bulabilmek için Batı'ya yöneldi, önce Suriye'ye gitti, daha sonra da Anadolu'ya geçti. Suriye'de, Şam'da bir süre kaldı²⁴, bu arada *Makam-ı Haşr* diye adlandırdığı Kudüs'ü de ziyaret etti.²⁵

Ali el-A'lâ, *Kursînâme*'de Fazlullah'ın Batı'da da iyi tanındığını, orada güneş gibi parladığını, Alıncak'ta öldüğünü ama Batı'da zuhûr ettiğini söyler. Ali el-A'lâ, ayrıca Suriye'de bulunduğu sırada Anadolu'ya *Câvidânnâme*'nin kopyalarını gönderdiğini ve bunların, "İstanbul'dan ileriye, suyun öteki yakasına kadar" ulaştıklarını yazar:

Leykin evvel men firistâdem kitâb

*Ta ez İstunbûl bigzeşt û zi âb.*²⁶

Câvidânnâme'nin suyun öteki yakasına ulaştığı biçimindeki açıklama, o dönemde Osmanlı başkenti Edirne'de Hurûfîlik propagandası yapıldığına gönderme olabilir. Geleceğin İstanbul fatihi genç şehzade II. Mehmed'in o zamanlar (1444 yazı) Edirne'de Hurûfîlik'e eğilim gösterdiği bilinir.²⁷

Kısa süre sonra Ali el-A'lâ, kardeşiyle birlikte Suriye'den ayrıla-

rak Anadolu'ya geçmiş, *Îl-i Lâz*'a, yani Doğu Karadeniz kıyılarına kadar gitmişti.²⁸ Ali el-A'lâ'nın Anadolu'ya geçişi salt bir çaresizlik sonucu değil, bir tasarım ve görev bilinci çerçevesindeydi. İslâm geleneklerine ve Rûm Sûresi'ndeki "yakın yer"* sözlerinin yorumuna göre Anadolu, Ali el-A'lâ için en uygun ve hayırlı topraklardı. Ali el-A'lâ'nın Anadolu'ya geçişi, bir ölçüde bölgenin mehdi beklentilerindeki ve apokaliptik söylemlerdeki anlamına bağlıydı.²⁹

Ali el-A'lâ'nın bundan sonraki yaşamı ve Anadolu'daki etkinlikleri hakkında elde hiçbir bilgi mevcut değildir. Kesin olarak bilinen, Ali el-A'lâ'nın Şubat 1419'da idam edildiği ve Alıncak'taki türbeye, Fazlullah'ın yanına gömüldüğüdür.³⁰

Farsça yazan Ali el-A'lâ'nın bütün eserleri Fazlullah'ın *Câvidânâme*'sini temel kaynak olarak alır. En önemli eseri olan *Kursînâme*, Karakoyunlu Kara Yusuf'un Mîrânşah karşısında elde ettiği zafer üzerine yazılmıştır.³¹ 1407'de tamamlanan³² bu eserde Fazlullah'ın yaşamı ve ölümü, Alıncak türbesiyle birlikte Ali el-A'lâ'nın Batı'daki etkinlikleri hakkında bilgiler de bulunur.

Kursînâme'ye ek olarak Ali el-A'lâ'nın *Tevhîdnâme*, *Firâknâme* ve *Kıyâmetnâme* adlı üç mesnevisi daha vardır *Firâknâme*, Fazlullah'ın kızı ve Emir Nurûllah'ın annesi Mahdumzâde'nin ölümü üzerine yazılmış bir mersiye'dir.³³ Ali el-A'lâ ayrıca, kardeşinin öldürülmesi üzerine *Mersiye-i Birâder*'i, Fazlullah'ın bir müridinin öldürülmesi üzerine *Mersiye-i Seyyid Kemâleddin Hüseyin*'i kaleme almıştır.

Usluer'in belirttiğine göre Ali el-A'lâ'nın yazdığı savunulan, ancak hakkında tartışma bulunan iki eser daha vardır.³⁴ Bunlardan ilki *Beşâretnâme* adını taşır. Ritter, bu mesneviyi Ali el-A'lâ'nın 1400-1401'de Anadolu'dayken yazdığını söyler.³⁵ Gölpınarlı'ya

**Kur'ân* 30:2; "Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar."

göre bu eser Ali el-A'lâ'ya ait değildir.³⁶ İkinci tartışmalı eser, *Mahşernâme* adlı bir düzyazıdır. Gölpınarlı bu eserin Ali el-A'lâ'nın olmadığını söyler.³⁷ Oysa İşkurt Dede'nin *Salâtnâme*'sine dayanan Usluer'e göre bu eser kesinlikle Ali el-A'lâ'ya aittir.³⁸

Anadolu

Fazlullah, yakın çevresinde oluşturduğu Hurûfilik hareketini yaşamı boyunca İran'ın doğusundan batısına taşımış, özgün öğretisini Esterâbâd'dan başlayarak önce İsfahan'a, sonra Tebriz'e götürmüş, yaşamının son günlerinde de Azerbaycan'a yaymıştı. Hurûfilik'in batıya doğru yönelen gelişiminin bir sonraki aşaması doğal olarak Anadolu olacaktı.

Büyük olasılıkla Fazlullah henüz hayattayken, Hurûfilik Anadolu'ya doğru yayılmaya başlamıştı. Fazlullah'ın kendi sözlerinde Küçük Asya'ya doğru açılma arzusunun kanıtları vardı.³⁹ Hurûfilik'in Anadolu'ya geçişinin ilk örneği olarak, Fazlullah'ın oğlu Emir Nûrullah'ın Hurûfilik propagandası nedeniyle bir süreliğine Bitlis'te tutuklu kaldığı biliniyor.⁴⁰ Bu tarihsel bilgileri değerlendiren Algar, Hurûfilik'in Anadolu'ya yayılışının, Fazlullah'ın yaşamının son günlerinde değilse bile, ölümünün hemen ardından başlamış olması gerektiğini varsayıyor.⁴¹

Hurûfilik'in Anadolu'ya yönelişinin ardında iki farklı düzeyde biçimlenen ideolojik beklentiler mevcuttu. Anadolu, öncelikle inanç düzeyinde, mesih-mehdi öğretisi bakımından sonsuz önem taşıyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi, dönemin yaygın inancına göre Horasan'da zuhûr edecek olan mehdi, Mekke'ye gidecek, sonra da topladığı ordularla batıya yönelecek, Anadolu'yu aşarak İstanbul'u fethedecekti. Bu inancın Hurûfî yorumunda mehdiye yüklenen ilâhî

görevleri ikinci kez yaşama gelişinde Fazlullah gerçekleştirecekti. *Kur'ân*'da Rûm Sûresi'ndeki "yakın yer" sözlerinin yorumunda yine daha önce belirttiğimiz gibi Anadolu, Hurûfilik için en elverişli topraklardı. Böylece Hurûfî anlayışında Anadolu, mehdi beklentisinin gerçeğe dönüşeceği coğrafya olarak önem kazanıyordu.

Heterodoksi

Anadolu'nun Hurûfiler'in gözünde büyük önem kazanmasını sağlayan ikinci beklenti düzeyi, toplumsal değerlendirmelere dayanan politik bir tasarımdı. Hristiyanlık'ın ilk dönemlerinden başlayarak Ophitler (II. yüzyıl) ve Borboritler (III. yüzyıl) gibi Gnostik akımların yuvası haline gelen Anadolu, özellikle Montanistler (II. yüzyıl), Arianizm (IV. yüzyıl), Monofizitler (V. yüzyıl) gibi Hristiyan sapkın akımlarının, Manihaeizm (II.-V. yüzyıllar arası) gibi düalist bir dinin uzun süreli etkileri altında kalmış, son dönemlerde Anadolu ve Balkanlar'da en önemlileri Paulicianlar (VII.-IX. yüzyıllar arası), Tondraklar (IX.-XI. yüzyıllar arası) ve Bogomiller (X. yüzyıldan başlayarak) olmak üzere, çeşitli Hristiyan heterodoks hareketleri etkin olmuştu.⁴²

XIII. yüzyılın başlarından beri Anadolu, bu kez de heterodoks İslâm'ın beşiği durumuna gelmişti. Moğol akımlarının İslâm dünyasına ulaşmasıyla birlikte İran üzerinden Anadolu'ya yönelen Melâmî, Kalenderî, Yesevî gibi akımlara bağlı dervişlerin göçleri, kısa süre içinde Anadolu'da mesihçi-mehdici, senkretik (bağdaştırmacı) ve mistik bir İslâm anlayışının güç kazanmasına yol açmıştı. Heterodoks İslâm'ın yükselişi, kaçınılmaz olarak Selçuklu devletine karşı Babailer İsyanı'nın doğmasına yol açmış, kısa süre içinde Anadolu'nun toplumsal ve inançsal yapısında büyük bir kar-

gaşa meydana gelmişti.⁴³ Bunun ardı sıra XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu'ya ulaşan Moğol istilası, toplumsal ve siyasal yapının uzun süre düzelmeyecek ölçüde dağılmasına neden olmuştu. Doğal olarak bu toplumsal yozlaşma, baskı altındaki kitleleri kurtarmak görevini üstlenmiş, tanrısal yetki sahibi, karizmatik bir kişinin, yani bir mesih-mehdi figürünün geleceği inancını pekiştirmişti. XV. yüzyılın başlarında İran'da umduklarını bulamayan Hurûfîler, Anadolu'da biriken bu mesihçi-mehdici potansiyeli değerlendirmekte geç kalmayacaklardı.

Göç mü?

İran'da Timur İmparatorluğu, en güçlü döneminde karşısına çıkan Hurûfîlik'e asla hoşgörü göstermemiş, hareketin önderini idam etmekte bir an tereddüt etmemiş, ardından gelişen Şâhruh suikastı gibi başkaldırı girişimlerini de çok kıyıcı biçimde bastırmıştı. Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın tavrı da benzer olmuş, Fazlullah'ın kızı Kelimetullah'ın başını çektiği ayaklanma şiddetle bastırılmıştı. Sonuçta Hurûfîler, maruz kaldıkları sayısız saldırılar, politik baskılar ve mahkûmiyetler karşısında Anadolu'ya yönelmek zorunda kaldılar.

Ne var ki Hurûfîler'in Anadolu'ya geçişini toplu bir göç olarak mı yoksa bireysel propaganda girişimleri olarak mı değerlendirmek gerektiği konusu yeterince açık değildir. Örneğin Ahmet Yaşar Ocak, "Hurûfîler'in büyük çoğunluğunun Anadolu topraklarına sığındıkları çok iyi biliniyor," diyerek bunu bir ölçüde kitlesel bir göç gibi görür.⁴⁴ Hanneke Larsle-Lamers de aynı biçimde, "Fazlullah'ın izleyicileri yüksek sayıda daha çok batıda bulunan yörelere, bu arada Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmaya başladılar," diyerek kala-

balık bir hicreti vurgular.⁴⁵ Bu görüşlerin tam tersine Usluer, “Bunu bir toplu göç olarak değerlendirmemek, daha ziyade Hurûfî âlimlerin görüşlerini yaymak için çıktıkları bir yolculuk gibi görmek daha doğru olur,”⁴⁶ diye görüş bildirir.

Kuşkusuz o dönemde İran’daki Hurûfîler’in toplam sayısını ve ne kadarının Anadolu’ya geçtiğini bilmek olanaksızdır. Ancak Tebriz’deki isyanı bastırma girişiminde öldürülen Hurûfîler’in sayısının beş yüz olarak ifade edilmesi, Hurûfîler’in toplam olarak birkaç bin kişi olduklarını tahmin etmemizi sağlar. Doğrusu bu sayılara ulaşan bir kitlenin topluca Anadolu’ya göç etme olasılığı, tarihsel kayıtlarda böyle bir bilginin bulunmayışı da göz önünde tutulursa oldukça düşük olmalıdır. Bu bakımdan kitlesel bir Hurûfî göçünden değil de Usluer’in söylediği gibi, az sayıda ama etkin propagandacıların Anadolu’ya gelişinden söz etmek daha doğru görünür.

Osmanlı’nın Durumu

XV. yüzyıl başında, Fazlullah’ın öldürülmesinin hemen ardından Ali el-A’lâ, Mîr Şerîf, Nesîmî ve Nesîmî’nin öğrencisi Refîî gibi halifelerin Anadolu’ya geçtikleri dönemde Osmanlı ülkesinin durumu pek parlak değildi. Osmanlılar’ın yıldızı XIII. yüzyılın sonlarında parlamaya başlamış, yüz yıllık bir süre içinde Anadolu ve Balkanlar’ın büyük bölümünü egemenliği altına almış, Bizans’ı sadece İstanbul’la yetinmek zorunda bırakmış güçlü bir devlet kurulmuştu. “I. Bayezit’in saltanatı, merkezîyetçi bir politikayla desteklenen ortodoks İslâm’ın ve klasik İslâm kültürünün giderek güç kazandığı bir dönem olmuştu.”⁴⁷ Ancak Timur’un batıya yürüyüşü karşısında Osmanlılar da çeresiz kalmışlar, 1402’de Ankara Savaşı’nda Yıldırım Bayezit’in yenilgiyle muazzam bir kargaşa-

nın içine yuvarlanmışlardı. Timur'un ordularının karşısında uğranılan bozgun, toplumsal ve politik huzursuzluk dönemini başlatmış, heterodoks dinsel akımlar Osmanlı topraklarında etkinliklerini artırmış, büyük ayaklanmalar baş göstermişti.

Ancak ölümünün ardından Timur'un imparatorluğu dağılınca, Osmanlılar toparlanmış, bir kez daha öne çıkmış, XV. yüzyılda topraklarını Anadolu'da Müslüman Türk beyliklerinin, güneydoğu Avrupa'da da Yunan ve Slav kökenli Hristiyan devletlerinin aleyhine genişletmişti. Bu güç gösterisine rağmen, Anadolu'daki huzursuzluk sürmüştü, XVI. ve XVII. yüzyıllardaki Celâli İsyanları olarak adlandırılan sosyal patlamalara eklenmişti. Celâli İsyanları'nın ardında, mehdi olduğunu ileri süren Bozoklu Celâl'in bulunması, mesih-mehdi beklentisinin ne denli etkili olduğunu kanıtlar.

Mélikoff, Anadolu'yu altüst eden ayaklanmaların tümünü Orta Asya ve Horasan kökenli dinsel ve toplumsal hareketlere bağlar. Doğal olarak Şeyh Bedreddin (ö. 1416) isyanını da benzer bir değerlendirmeye ele alır.⁴⁸ Halil İnalcık'a göre de "Fetret Devri (1402-1413) olarak adlandırılan, Osmanlı'nın kuruluş döneminin en sorunlu çağında meydana gelen Şeyh Bedreddin isyanı, Bayramî tarikatının kuruluşu ve Hurûfî akımının yayılması, Anadolu'daki toplumsal ve dinsel kargaşanın işaretidir."⁴⁹ Sözü edilen bu ayaklanmaların tümündeki ortak payda, "Mesihçi bir cila altında verilen hulûl inancı ve toplumsal ütopyadır."⁵⁰ Toplumsal açıdan Hurûfîlik'in Anadolu'da başarı kazanmasının altında yatan neden de akımın bu tip beklentilere yanıt verebilmesidir.

Gizli Hurûfilik

Kısacası, Hurûfî propagandacıları Anadolu’da, özellikle heterodoks İslâm’ın temel nitelikleriyle biçimlenmiş, mesihçilik, bağdaştırmacılık ve tasavvuf’la kaynaşmış verimli bir ortam buldular. Osmanlı topraklarında egemen olan kargaşa ve politik dengesizlik de Hurûfîler için ideal bir ortam hazırlamıştı. Ancak Larsle-Lamers, bu elverişli ortama rağmen Hurûfîler’in, “mezhepçi akımlar için tipik olan kamuflej ve sızmaya dönük metotlardan yararlandıklarını” savunur.⁵¹ Ortodoks İslâm yetkililerinin tepkisini çekmemek için takınılan böylesi bir ezoterik tavır, aslında Aksu’nun da öne sürdüğü örtülü bir propaganda yöntemidir: “Hurûfî halifelerinin (...) inançlarını tasavvuf, *vahdet-i vücûd* ve *ilm-i esrar-ı hurûf* gibi daha önce mevcut olan fikir ve inançlar içinde gizleyerek yaymaya çalıştıkları (...) bilinir.”⁵² Bu değerlendirmeler, adeta gizli propaganda yapan bir misyonerlik girişimi olarak gösterdiği Hurûfilik’in bu yöntemle diğer heterodoks akımların içine sızdığını vurgular. Örneğin Ahmet Yaşar Ocak, Hurûfîler için “...bazı sûfî cemaat ve tarikatlara intisap ederek kendilerini gizlemeyi, inançlarını da yaymayı başardılar” değerlendirmesini yapar.⁵³ Bir diğer örnekte Fuzuli Bayat, gizli etkinliklerinden söz ettiği Hurûfilik’in Anadolu’daki ikinci dönemini (ilk dönem İran’dadır), “gizli Hurûfilik” olarak adlandırır; ancak bu nitelemenin açıkça propaganda yapan Nesîmî için geçerli olmadığını da belirtir.⁵⁴

Ne var ki Hurûfilik’le benzer ideoloji ve inanç yaklaşımları içinde bulunan Anadolu heterodoks akımları karşısında, Hurûfîler’in gizli sızma yöntemleri kullanmaları pek akla yakın değildir. Anadolu’da zaten yeterli düşünsel-inançsal birikime ulaşmış bulunan bu akımlar, kendileri gibi mistik ve senkretik bir akımı kolayca benimsemiş, en azından yakınlık duymuş olmalıdırlar. Hurûfilik’in gizlilik ilkesi

ve ezoterik tutumu, yalnızca ortodoks İslâm yetkilileri karşısında ya da ihbar edilmelerine yol açacak güvensiz durumlarda gündeme gelmiş olmalıdır.

Hurûfilik, doğası gereği Bâtınî bir akımdır; bu niteliğini bir yayılma yönteminden çok, bir savunma refleksi içinde sergilemiş olması doğaldır. Zaten ortodoks İslâm anlayışının bakışıyla anlaşılması hayli zor olan Hurûfilik, ezoterik niteliği gereği metinlerinde kendine özgü işaretler ve bazı kısaltmalar kullanmış, bu durum Hurûfî görüşlerinin kavranmasını neredeyse imkânsız duruma getirmiştir. Bu özellik, sonuç olarak diğer heterodoks akımlar için benimsenmelerini kolaylaştıran bir cazibe unsuru olurken Sünnî İslâm için tepki duyulacak, giderek düşmanlıkla bakılacak bir tür gizlilik biçiminde algılanmıştır.

Sonuç olarak Anadolu’da Hurûfilik’le diğer heterodoks İslâm anlayışlarının, birbirlerini karşılıklı olarak özümsemeleri çok doğaldı. Ocak’ın da çok haklı olarak belirttiği gibi; “Osmanlı İmparatorluğu’nda özellikle şehirli sûfî kesimlerdeki zındıklık ve mülhidlik hareketlerinin dini ve ideolojik boyutunu anlayabilmek için (...) Hurûfilik hareketinin, yaklaşık XV. ve XVI. yüzyıllar boyunca Anadolu ve Rumeli dahil Osmanlı topraklarındaki etkilerini mutlaka gözden geçirmek gerekir. Çünkü (...) bizzat Şeyh Bedreddin’den başlayarak, gerek ulema arasında gerek birtakım sûfî çevrelerde değişik biçimlerde ortaya çıkan zındıklık ve mülhidlik eğilimlerinin inanç boyutunun, Hurûfilik’in hem ulûhiyyet (*divinite*) kavramıyla hem de mehdilik anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu görülecektir.”⁵⁵

Kentler

Ahmet Yaşar Ocak'ın bu sözlerinde, üzerinde önemle durulması gereken bir husus da kentlerin özel olarak vurgulanmış olmalarıdır. Sivas, Eskişehir, Tire ve bazı Orta ve Batı Anadolu kentleri, Hurûfilik akımının etkin olduğu yerler olarak öne çıkmışlardır. İlk döneminde özellikle kentlerde, İsfahan, Tebriz ve Bakü'de etkin olan Hurûfilik, aslında kent kökenli bir dinsel hareket olarak öne çıkar. *İlm-i hurûf* sayesinde kutsal metinlerin yorumlanmasına dayanan Hurûfilik, öncelikle okuma ve yazmayı gerektirir. Bu gereklilik, kaçınılmaz olarak Hurûfilik'in kırsal kesimlerden uzak, tam anlamıyla bir kent hareketi olmasına yol açar. Bu konuda Reha Çamuroğlu'nun söyledikleri önemlidir: "Hurûfilik, Bâtınî düşünceler arasında, şehir nüfusuna en fazla hitap edenlerden biridir. Hurûfliğe kadar şehirlerde görmeye pek alışık olunmamış heterodoks düşünce ve hareketin Hurûfilik'le birlikte hızla şehirlere girdiğini görürüz. (...) Hurûfilik, *te'vil* yoluyla sarsılmaz sanılan yazı ve kutsal metinlerin kalesini sarsmaya koyulur. (...) Harflerin, Ortodoksun elinde hece, kelime ve cümleleri oluştururken aldığı berkitilmiş yapı, harflerin tek tek alınıp yorumlanmasıyla dağılır. (...) İslâm heterodoksisi (...) Hurûfilik'in Osmanlı ülkesine girişiyle birlikte şehirlerde de önemli bir güç haline gelmeye başlar."⁵⁶

XI. yüzyıldan başlayarak Anadolu kentleri, iki büyük heterodoks akımın karşılaştığı mekânlar olmuştu. Anadolu'da Türkler'in ele geçirdiği kentlere doğru akan heterodoks dervişler, yıllar öncesinden kentlerde yer bulmuş bir Hristiyan heterodoks geleneğiyle karşılaştılar. O dönemde bu geleneğin en etkin temsilcisi Bogomiller'di. "Biri yazılı *İncil*'in, diğeri yazılı *Kur'ân*'ın tahakkümüne karşı mücadele eden iki farklı heterodoks akım doğal olarak yakın ilişkiler kurdular."⁵⁷ İslâm heterodoksisi Hurûfilik sayesinde bu ilişkiyi kur-

makta pek zorlanmadı. Öncelikle Fazlullah'ın beklenen mesihliği bu ilişkinin kurulmasında etkin oldu. *Câvidânnâme*'de *Yuhanna İncili*'nden alıntıların bulunması, Hz. İsa'ya özellikle büyük değer verilmesi, en önemlisi mesihçi ve bağdaştırmacı niteliğiyle Hurûfilik, heterodoks Hristiyanlar'ın da gönlünü kazanmakta zorlanmamış olmalıydı. İnalcık'ın şu sözleri bunu doğrular niteliktedir: "Hurûfilik, XV. yüzyıl başından itibaren Anadolu ve Rumeli'deki Osmanlı kentlerinde hızla yayılmaya başladı. Bu kentlerdeki loncalarda Hristiyan ve Müslümanlar birlikte yaşıyor ve çalışıyorlardı."⁵⁸

Hızlı Yayılma ve Şiir

Aslında Hurûfilik'in halk tarafından bu denli kolay benimsenmesi, muazzam bir hızla Osmanlı topraklarına yayılması hayret uyandırır. Fazlullah'ın ölümünden yalnızca yarım yüzyıl sonra Hurûfilik, Rumeli'ye geçmiş, Balkanlar'a kadar ulaşmıştı. Kuşkusuz bu başarıda Fazlullah'ın halifelerinin etkisi büyüktü. Ancak başarının asıl mimarı, Farsça konuşan Ali el-A'lâ ya da Mîr Şerîf değil, şiirlerini Türkçe söyleyen Nesîmî olmalıdır. "Bizce Hurûfiliği Anadolu'da yayan, Ali el-Alâ değil Nesîmî ve Nesîmî'nin halifeleridir,"⁵⁹ diyen Gölpınarlı, büyük Azeri şairi Nesîmî'nin çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğünü, Anadolu'da pek çok yer dolaşıp uzun zaman kaldığını, bu arada birçok halife yetiştirdiğini belirtir.⁶⁰

Sözlü geleneğin yaygın olduğu Anadolu'da Nesîmî'nin şiirleri halk tarafından okunmuş ve sevilmiş, Hurûfî görüşlerinin aktarılmasında en önemli araç olmuştur. Nesîmî sayesinde Türkçe, Hurûfilik'in şiir dili haline gelmişti. O günlerde de Anadolu insanının yüreğine ulaşmak için en etkin yol olan şiir, Anadolu'nun kültür yaşamında

çok önemli bir yer tutuyordu. “Anadolu’da ve Balkanlar’da kaleme alınan Hurûfî metinlerin çoğunluğunun nesir değil, nazım eserlerde olduğunu görüyoruz. Hurûfî ozanlar, Hurûfî felsefesini mısralarla ifade ederek, büyük kitlelere ulaşmasını sağlamışlardı.”⁶¹

Nesîmî’nin şiirlerinin cazibesi büyüktü. Nesîmî, yalnızca Hurûfîlik’in yayılmasını sağlamakla kalmadı, zamanla tüm heterodoks şiirin esin kaynağı durumuna geldi; Hurûfîlik’i edebi boyutta yücelterek, “görüşlerini tüm heterodoks akım ve tarikatlara benimsetti.”⁶² Nesîmî’nin etkisi öylesine yaygın duruma geldi ki Hurûfî kimliği ikinci plana itildi: Ne Mîr Alişir Nevai *Nesayimü’l-Mahabbe* adlı eserinde ne de Latîfî *Tezkire*’sinde, Nesîmî’nin Hurûfî olduğundan söz ettiler.⁶³

Refî’î

Nesîmî’nin müridi ve halifesi olan Seyyid Muhammed Refî’î de Hurûfîlik’in Anadolu ve Rumeli’de yayılmasında büyük etkisi olmuş bir şairdir. İran asıllı olan Refî’î, Anadolu’ya ilk geçen Hurûfîler’den biridir ve 1409 yılında yazdığı *Beşâretnâme* adlı eserinde çok büyük zorluklara katlandıktan sonra Türkçe yazmayı başardığını söyler:

*Sen dahi rum ehlin âgâh eylegil
Onlara bu gizli râzı söylegil
Pes zaruri oldu türki sôylemek
Söyledim bir nice gün çektim [yidim] emek.*⁶⁴

Bu, Refî’î’nin Hurûfîlik’i Osmanlı topraklarında yaymak için yöntemli bir yaklaşım içinde bulunduğunu ve Hurûfî düşüncesini Türkçe ifade etmeye verdiği önemi kanıtlar. İşkurt Dede’nin

Salâtnâme'sinde, Refî'î'nin mezarının Preveze'de olduğu kayıtlıdır.⁶⁵ Bu durum bize, Hurûflik'in Fazlullah'ın ölümünden sonraki ilk yarım yüzyıl içinde Yunanistan'ın Adriyatik kıyısına kadar ulaştığını gösterir. *Beşâretnâme*'yi 1409 yılında bitiren Refî'î'nin⁶⁶ XV. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı öngörülebilir; Preveze'nin II. Bayezit döneminde, 1500 yılında Osmanlılar tarafından alındığı düşünülürse, Hurûfî etkisinin Balkanlar'a Osmanlı fetihlerinden önce ulaştığını da söyleyebiliriz.

Abdülmecîd Firişteoğlu

Nesîmî ve ardından gelen halifesi Refî'î sayesinde Hurûflik, Azerbaycan'da başladığı Türkçeleşme sürecini büyük ölçüde tamamlamıştı. Hurûflik'in İran'daki ilk döneminin ardından gelen bu ikinci döneminin temel niteliği, İran ruhunun zamanla silinmesi ve Türkçe metinlerin ortaya çıkmasıdır. Bu sürecin belki de en önemli şahsiyeti, Fazlullah'ın eserlerini Türkçe'ye çevirip yorumlayan Abdülmecîd Firişteoğlu'dur.

Tam adı Abdülmecîd bin Firişte İzzeddîn et-Tirevî olan bu yazarı Franz Babinger, Ali el-A'lâ'nın halifesi olarak değerlendirir.⁶⁷ Zamanizimsel olarak bu mümkün görünse de XIX. yüzyıl Bektaşî yazarı Ahmed Rifat, Firişteoğlu için Ali el-A'lâ'yı içermeyen bir tarikat silsilesi verir.⁶⁸ Firişteoğlu Tire'de doğmuş, tüm yaşamını orada geçirip 1459 yılında ölmüştür. Buna dayanan Gölpınarlı, Tire'de güçlü bir Hurûfî örgütlenmesinin bulunduğu sonucuna varır.⁶⁹

Firişteoğlu'nun asıl gayreti Hurûfî metinlerinin kolayca anlaşılması için Türkçe'ye çevrilmeleriydi. Bu amaçla hazırladığı eserler arasında en tanınmış olan 1429 tarihli *Işknâme-i İlâhî* (ya da *Aşknâme*) Fazlullah'ın *Câvidânnâme*'sinin özetlenmiş bir çevi-

risi ve yorumudur. Bu eserde Fazlullah'ın *Muhabbetnâme*'sinden bazı bölümler de yer alır. Ancak *Muhabbetnâme*'nin asıl çevirisi Firişteoğlu'nun *Hidâyetnâme* adlı eseridir. Ayrıca Firişteoğlu, Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî'nin *Hâbnâme* adlı eserini de Türkçe'ye çevirmiştir.

Hurûfilik'i Anadolu'da ve Rumeli'de yaymanın tek çaresi, hiç kuşkusuz öğretileri Türkçe aktarmaktı. Bu konuda Usluer'in değerlendirmesi. şöyledir: "Firişteoğlu'nun yazdıklarıyla başlayarak Anadolu'da kaleme alınan ilk Hurûfî eserlerine baktığımızda, bu eserlerin büyük bölümünün Hurûfilik'in ilk dönemine ait Farsça çalışmaların Türkçe çevirileri olduklarını ama daha sistematik ve daha anlaşılır biçime sokularak aktarıldıklarını görüyoruz."⁷⁰

Rumeli

Gösterilen tüm bu yoğun çabalar sonucunda XV. yüzyıl ortalarında Hurûfî misyonerleri, şaşırtıcı derecede olumlu tepkiler alarak öğretilerini Anadolu'da geniş bir kesime yaymışlar, buradan Rumeli topraklarına geçerek Filibe, Hasköy, Varna gibi Balkan şehirlerinde, özellikle Amavutluk'taki Akçahisar (Krujë) ve Ergirikasrı (Gjirokastër) kentlerinde etkin olmuşlardı. Fazlullah'ın halifelerinin ve onları izleyen kuşağa mensup Hurûfiler'in Osmanlı topraklarında çok sistemli ve başarılı bir propaganda yürüttükleri, bu kadar kısa bir zaman zarfında Hurûfî öğretisinin Anadolu'yu aşarak Rumeli'ye ulaşmasından açıkça anlaşılıyor.

Aksu, Hurûfilik'in bilhassa İslâmîyet'i yeni kabul eden Balkanlar'daki halk içinde de taraftar bulduğunu belirtiyor.⁷¹ Doğal olarak Hurûfilik'in bağdaştırmacı tutumu, *İncil*'e yaptığı göndermeler, İsa imgesine ve mesih olgusuna olumlu bakışı, İslâm'ı yeni

benimseyen kitleler üzerinde olumlu etki yapmış olmalıdır. Ayrıca X. yüzyıldan itibaren Balkanlar'da büyük etkinlik gösteren heterodoks Bogomil akımının da Hurûfilik'in benimsenmesindeki olası etkisi düşünülebilir. Osmanlı'nın Rumeli eyaletleri her zaman heterodoks İslâm'ın önemli etkinlik gösterdiği bölgeler olmuştur. Bektaşilik ya da Hurûfilik gibi heterodoks hareketlerin bu topraklarda yoğunlaşması, Rumeli'deki bazı bölgelerin Müslümanlaştırılmasına katkıda bulunmuş da olabilir. Usluer, Hurûfilik'in Rumeli'de yoğunlaşmasında imparatorluk merkezi olan İstanbul'dan mümkün olduğu kadar uzak kalma isteğinin yanı sıra, daha önemlisi, Osmanlı yönetiminin Balkanlar'daki yeni Müslüman kitleler için gösterdiği toleransın önemli bir rol oynadığını ileri sürer.⁷²

Şeyh Bedreddin

Hurûfilik'in Osmanlı topraklarındaki olası ilk etkisi Şeyh Bedreddin ayaklanmasıyla gündeme gelir. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler* adlı çalışmasında Bedreddin hareketiyle Hurûfilik arasındaki bağlantıları ayrıntılı biçimde irdeler; Bedreddin'in, Konya'daki eğitim döneminde Fazlullah'ın müritlerinden olduğu sanılan Mevlânâ Feyzullah'tan dersler aldığını,⁷³ Tebriz'e gidişinin Hurûfilik'le ilişki kurmak için olabileceğini,⁷⁴ Halep ziyaretinin de Nesîmî'yle görüşme amacını taşıyabileceğini vurgular ve Bedreddin'in ziyaret ettiği Ceneviz hakimiyetindeki Sakız Adası'nda Hurûfî dervişlerinin var olmasını ilginç bir kanıt olarak belirtir.⁷⁵

Gerçekten de Taşköprizâde *Şakâyiık-ı Nu'mâniyye*'sinde Bedreddin için, "Konya'da Mevlânâ Fazlullah'ın talebelerinden Feyzullah'tan ilm-ü nahv, ilm-i hurûf dört ay kadar tahsil üzre oldu," diye belirtilmiştir.⁷⁶

Bedreddin hareketinin etki altına aldığı kitlelerin büyük çoğunlukla heterodoks kökenli inançlara bağlı oldukları biliniyor; Ocak'ın belirttiğine göre, “Şeyh Bedreddin hareketinin geniş ölçüde mesiyani (Yahudi mesianizmi, Hristiyan millenarizmi ve Müslüman mehdiciliği) temelde birleşen, Batı Anadolu (Ege Bölgesi) ve Balkanlar'da iç içe geçmiş üç dinin heterodoks kesimlerine mensup bir sosyal tabana dayandığı belirtilebilir.”⁷⁷ Bu durumda Şeyh Bedreddin'in yaymaya çalıştığı Müslümanlık akımının Hristiyanlık ve Yahudilik'e sıcak bakan Hurûfilik'e yakın bir anlayışta olduğu söylenebilir. Şeyh Bedreddin hareketinin ideolojik temellerini ve inançsal ilkelerini Hurûfilik'ten aldığını, en azından önemli bir esinlenme ilişkisinin varlığını belirtmenin saçma olmayacağı düşünülebilir. Ancak Şeyh Bedreddin'in ünlü eseri *Vâridât*'ta hiçbir Hurûfî görüş ya da motif bulunmadığını da gözden kaçırmamak yerinde olur.

Michel Balivet, XVI. yüzyılda Anadolu'yu gezen batılı gezginlerden Spandoni'nin, Bedreddin İsyanı'na mensup Torlaklar'la Hurûfî şair Nesîmî arasında bağ kurmasına dayanarak, “Hurûfiyye ile Bedreddinîler arasındaki ilişkilerin bir olasılığın ötesine geçtiğini” söyler.⁷⁸

1415 dolaylarında meydana gelen ve Bedreddin'in müritleri Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın çıkardığı ayaklanmalar Fetret Devri'nden yeni çıkan Osmanlı yönetimi tarafından kıyıcı biçimde bastırılmış, Bedreddin de 1416 yılında Serez'de asılmıştır. Doğrudan bir etkilenme tarihsel kanıtlarıyla ortaya konulmasa da Hurûfilik'le Bedreddin hareketi arasındaki temel karakteristik benzerlikler aşîkârdır: her iki akım da mesihçi-mehdici özellikler taşır, her ikisi de mistik, Bâtınî-heterodoks niteliklidir ve *vahdet-i vücud* anlayışına uygun görüşler içerir.

Edirne Olayı

XV. yüzyılda Hurûfiler'in Osmanlı topraklarında ne kadar etkin ve yoğun bir propaganda çabası içinde olduklarını gösteren en açık kanıt, 1444 yılında Edirne'de dönemin Osmanlı şehzadesini kendi saflarına çekebilmek için ortaya koydukları girişimdir. Hurûfiler'in etkilemeye kalkıştıkları bu veliaht, 1451 yılında Osmanlı tahtına çıkacak ve 1453'te İstanbul'u fethedecek olan Fatih Sultan Mehmed'in bizzat kendisiydi.

Aslında Hurûfiler hükümdarları kendi saflarına çekmeyi Fazlullah zamanından beri bir strateji olarak benimsemişlerdi. Bizzat Fazlullah, Tebriz'deki Celâyirî yönetimini etki altına almaya çalışmış, politik heveslerle Altın Ordu hükümdarı Toktamış Han'ın kızıyla evlenmeyi düşlemişti.⁷⁹ Sivas yöresinde bulunan Dulkadir Beyliğini yöneten Nasreddin Bey (ö. 1443) Hurûfî inancını benimsediğinde Hurûfiler az da olsa bir başarı elde etmişlerdi.⁸⁰

Taşköprüzâde'nin *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'sine göre 1444'te Fazlullah'ın halifelerinden biri henüz veliahtken II. Mehmed'i etkileyebilmiş, genç sultanın iltifatlarını kazanmış, müritleriyle birlikte saraya yerleşmişti. Durumun farkına varan Veziriazam Mahmûd Paşa (ö. 1474), şehzadenin Hurûfî inancına meyledeceğinden büyük endişe duymuş, ama genç sultanın vereceği tepkiden çekindiği için ulemanın ileri gelenlerinden, Üçşerefeli Cami müderrisi Molla Fahreddin-i Acemî'nin (ö. 1460) yardımını istemişti.

Saraya gelerek Hurûfiler hakkında soruşturma yapan Acemî, bu kişilerin hulûl inancına sahip olduklarını anlayınca onları kafirlikle suçlamıştı. Genç sultanın huzurunda yapılan tartışma sonucunda Hurûfiler'in hulûl inancına sahip oldukları kesinlik kazanmış, ikna edilen sultanın emriyle propagandacılar yakalanmıştı. Fahreddin-i Acemî, Edirne'deki Üç Şerefeli Cami'de halkı toplayarak

Hurûfiler'in inançlarını lanetlmişti.

Yapılan yargılamada Hurûfiler'in zındık ve mülhid olduklarına, bu yüzden idam edilmelerine ve sonra cesetlerinin yakılmasına karar verilmişti. Bu hüküm kısa süre içinde uygulanmıştı.⁸¹ Birge'e göre, ulemanın sert tepkisi karşısında şehzade, Hurûfiler'e beslediği yakınlığı gizlemek için hepsini ulemaya teslim etmek zorunda kalmıştı.⁸²

Olayın çeşitli kaynaklardaki anlatımı Taşköprîzâde'ye dayanır ancak bu anlatımlar arasında bazı belirsizlikler ve tutarsızlıklar vardır. Hurûfiler'in yalnızca önderleri mi yoksa hepsi mi öldürülmüştür? Yakılarak mı öldürülmüşlerdir yoksa öldükten sonra cesetleri mi yakılmıştır? Ayrıca idam edilenlerin İranlı mı yoksa Türk Hurûfiler mi olduğu da belli değildir.

Babinger'e dayanan İnalçık, o dönemde Edirne'de çok sayıda Hurûfi bulunduğunu; Hurûfiler'in gizli Hristiyanlar olarak görüldüklerini, önderlerinin İranlı olduğunu ve bu yüzden Edirne'de bir Haçlı Seferi korkusu yaşandığını aktarır. Ulemanın tepkisi bu nedenle sert olmuş, Hurûfi halifesi diri diri yakılmış, yandaşlarının dilleri koparılmıştır. Ceza görenlerin sayısının iki bin olduğunu aktaran İnalçık, bu sayının abartılı olduğunu da belirtir.⁸³

Edirne'de yaşanan bu olayın baş aktörünün İran asıllı Fahreddin-i Acemî olması da ilginçtir. Büyük olasılıkla Hurûfiler hakkında önceden kendi yurdunda bilgiler edinen bulunan Acemî, Hurûfiler'in sapkınlığının kanıtı olarak özellikle hulûl inancını, yani ilâhî varlığın insan bedeninde bulunduğu görüşünü vurgular. Böylece Hurûfi öğretisinin diğer yönlerini irdelemeye gerek kalmaz, zındıklık suçlaması için yeterli kanıt bulunmuş olur. Acemî, Sünnî ulemanın doğal tutumunu sergiler, Hurûfiler'e karşı kıyıcı davranarak özünde dinsel olduğu kadar, geleceğin padişahını etki altına alma bakımından politik yönleri de olan bir çelişmeyi sonlandırır. Osmanlı yönetimi-

nin ve Sünnî ulemanın Hurûfîler hakkında bu kadar büyük hassasiyet göstermesi ve alınan önlemlerin sertliği, yaklaşık otuz yıl kadar önce yaşanan Şeyh Bedreddin olayının unutulmadığını da gösterir. Üstelik Balivet'e göre, Fahreddin-i Acemî, Şeyh Bedreddin'in idam edilmesinin de baş sorumlularından biridir.⁸⁴

Hurûfîler'in öldürülmesi karşısında Fatih'in neler hissettiğini ve düşündüğünü bilmek olanaksızdır. Ancak Hurûfîlik'in mehdi beklentisi ve bu beklentinin İstanbul'un fethi kehanetiyle ilintisi düşünüldüğünde, Fatih'in Hurûfî bağlantısı ilginçtir. 1453'te Fatih İstanbul'u almış, böylece bu tarihten sekiz yüzyıl önce Müslümanlar'ın, yıkmak için dinsel çağrı aldıkları Bizans'ın varlığına son vermiştir. Fatih'in bu başarısı, Hurûfîler'in nezdinde onu mesihvari bir konuma taşımış olmalıdır. Bir yandan İstanbul'u alışımda Fatih'in Hurûfîlik'in mesih öngörüsü bağlamında bir amaç taşıyıp taşımadığı konusunda, öte yandan bunun sonucu olarak Hurûfîler'in de fetihten sonra Fatih'i nasıl değerlendirdikleri hakkında, ne yazık ki hiçbir ipucu mevcut değildir.

Fatih'in mesih konumu bağlamında yorumda bulunan Bashir, Fatih'ten yaklaşık yüzyıl kadar sonra saray tarihçilerinin Kanunî'yi mesih rolünde tasvir ettiğini belirtir.⁸⁵

Baskılar

1444'te gerçekleşen Edirne Olayı, Osmanlı ülkesinde doğrudan Hurûfîler'i hedef alan kovuşturma ve cezaların ilk örneği oldu. Bir Kalenderî dervîşi tarafından Sultan II. Bayezit'e karşı düzenlenen başarısız suikast sonrasında Hurûfîler de dahil tüm heterodoks tarikatlar şiddetli ve yoğun baskılara maruz kaldılar. Hurûfî şairlerinden Temennâyî de bu dönemde öldürüldü. II. Bayezit suikastının ardın-

dan yoğunlaşan ve Hurûfiler'i hedef alan şiddetli baskılar, XV. ve XVI. yüzyıllarda artarak sürdü.⁸⁶ Lâtîfî, *Tezkîre*'sinde Hurûfiler'in II. Bayezit ve I. Mahmud döneminde maruz kaldıkları baskıları anlatır; *Nişancı Tarihi*'nde de Kanunî Sultan Süleyman döneminde Hurûfiler'in sürgüne gönderildikleri belirtilir.⁸⁷

XVI. yüzyıla ait kayıtlar, Balkan eyaletlerinin çeşitli kentlerinde ve bölgelerinde Hurûfiler'in titizlikle izlendiklerini, sapkın olduklarına kanaat getirilenlerin idam edildiğini gösteriyor. Örneğin 1573'te Filibe ve Tatarpazarcığı kadılarına gönderilen bir ferman, Filibe'nin Umurobası köyünde oturan İsa ve Osman adlı Hurûfî halifelerinin, ayrıca Tatarpazarcığı'nın Mendiç köyünden Hurûfî Mustafa Işık'ın tutuklanmalarını emrediyor. Aynı fermanla diğer Hurûfiler'in de cezalandırılmaları isteniyor. 1577 tarihli ikinci bir fermanla anlaşıldığı kadarıyla, ilk fermanla adı geçenlerin idam edildiklerini ve "ışık" diye adlandırılan Hurûfiler hakkındaki soruşturmaların kesintisiz sürdürülmesi emredildiğini öğreniyoruz.⁸⁸ Bu kayıtlardan II. Selim ve III. Murad dönemlerinde Hurûfiler'e karşı titiz bir politikanın uygulamaya konduğu anlaşıyor.

Bu sert önlemlere karşın Hurûfiler, Anadolu ve Balkanlar'da varlıklarını sürdürdüler. Ancak Osmanlı yönetimi, Hurûfiler'i artık sıkı bir denetim altına almış, sürekli kovuşturmalar ve şiddetli cezalarla ısrarlı bir yıldırma politikası benimsemişti. Çeşitli kaynaklar, Anadolu'nun ve özellikle Rumeli'nin bazı bölgelerinde Hurûfiler'in izlenmesi, tutuklanıp cezalandırılması için fermanlar gönderildiğini gösteriyor.⁸⁹ Bu şiddet içeren uygulamalar yalnızca Hurûfiler'i değil, tüm heterodoks eğilimleri hedef alıyordu: Ahmed Refîk'in yazdıklarına göre; Osmanlı, Sünnî inançta olmayanları belirlemek için casuslar tayin etmiş, sapkın kişilerin defterlerinin tutulmasını buyurmuş, bazıları Kızılırmak'a atılmış, bazıları da ateşte yakılmıştır.⁹⁰

Hurûfî Sözcüğünün Kullanımı

Görüldüğü gibi Osmanlı yönetiminin şiddetli baskıları sadece Hurûfiler'e yönelik olmayıp, Bedreddinîler, Kalenderîler, Kızılbaşlar, Bektaşîler, Bayramî Melâmîler gibi tüm heterodoks akımları kapsıyordu. Osmanlı'nın cezalandırdığı kişiler doğrudan Hurûfî olmasalar da bir biçimde Hurûfî düşüncesinden etkilenmiş akımlara mensup olabilirdi. Bu bakımdan Hurûfî sözcüğü, Osmanlı terminolojisinde giderek tüm heterodoks inançları kapsayan bir anlam genişlemesi kazanmış olabilir.

Hurûfî sözcüğünün yaygın kullanımına verilebilecek bir diğer örnek de Abdurrahman Bistamî'nin (ö. 1454) Hurûfî olarak adlandırılmasıdır: Hanefî fıkıh mezhebine bağlı bir Sünnî yazar olan Abdurrahman Bistamî harflerin ezoterik özelliklerine ilgi beslediği için Hurûfî olarak tanınmıştı. Antakya'da doğan Bistamî, tüm eserlerini XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı sarayının himayesi altında Arapça kaleme almıştı.⁹¹

Işık

Osmanlı'da doğrudan Hurûfileri mi yoksa tüm heterodoks eğilimleri mi nitelendirdiği kesin olmayan bir terim de “ışık” sözcüğüdür. Büyük olasılıkla bilinen Türkçe anlamında değil de Farsça ve Arapça'dan gelen “âşık” sözcüğünün bozulmuş biçimi olarak kullanılmıştır. Çeşitli tarihi kayıtlar, Anadolu ve Rumeli'nin bazı bölgelerinde *tâife-i ışıkyân* adı verilen Hurûfiler'den söz eder.⁹² 1573 ve 1577 tarihli iki ferman da cezalandırılması istenen kişilerin “ışık” olarak adlandırıldığını belirtmiştik. Bir diğer örnek de ünlü Hurûfî ozanı Nesîmî'nin Sofyalı Şeyh Bâlî tarafından “ışık” diye

nitelendirilmesidir.⁹³ Ne var ki Irène Mélikoff'a göre "ışık" terimi, hem Hurûfiler için kullanılır hem de Bektaşîlik'in bir kolunun adıdır; Anadolu'da Seyyid Gazi'de ve Rumeli'de Varna yakınlarında Akyazı'da bulunan "ışık" tekkeleri, Bektaşîlik'in bir dalıdır.⁹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, "Işık olarak bilinen topluluk, çoğunlukla Hurûfiler'dir," diye yazar ve bunların özellikle Arnavutluk'ta kalabalık olduklarını söyler.⁹⁵ Gölpınarlı da Hurûfiler'e "ışık" dendiğini belirtir.⁹⁶

Diğer yandan Bayat, "Hurûfî Merkezleri ve Anadolu'da Hurûfîlik" başlıklı bildirisinde resmi Osmanlı belgelerinde "ışık" olarak adlandırılanların yalnızca Hurûfiler'i değil, aynı zamanda Bektaşî ve Kızılbaşları da içerdiğini, fetvalarda "ışık" denilen zümrelerin dinsiz kitleler gibi gösterildiklerini kaydeder.⁹⁷ Ahmet Yaşar Ocak da *Kalenderîler* adlı çalışmasında "ışık" terimini tartışır; bu sözcüğün Hurûfiler'in yanı sıra daha geniş bir biçimde Kalenderî dervişleri nitelendirmek için kullanıldığını belirtir.⁹⁸ Ancak özellikle kulak verilmesi gereken, Köprülü'nün görüşüdür; Köprülü, Hurûfîlik'in ortaya çıkışından önce de "ışık" teriminin var olduğunu, bu nedenle yalnız Hurûfî anlamını değil, genel olarak Bâtınî, heterodoks anlamını taşıdığını belirtir.⁹⁹

Sonuç olarak, ister Hurûfî ve "ışık" sözcüklerinin kullanımı açısından, ister inançsal yansımaların kıyaslanması bakımından bakıldığında, Hurûfîlik'in XVI. yüzyıldan başlayarak bağımsızlığını yitirdiğini, başta Bektaşîlik olmak üzere, Kalenderîlik, Bayramî Melâmîlik gibi diğer heterodoks akımların içine karıştığını görüyoruz.

Hulûl

Hurûfilik'in bu tür akımları en fazla etkileyen yönü, mehdi ve hulûl inançları olmuştur. Hurûfiler'e göre Tanrı, Fazlullah'ın bedeninde zuhûr etmiştir; Fazlullah, kıyamet yaklaşınca Müslümanlar'la birlikte Hristiyan ve Yahudileri de kurtaracağına inanılan mehdidir. Hurûfilik'in bu inançları, Ocak'ın değerlendirmesine göre, "Bayramî Melâmîler'i, Kalenderîler'i, Bektaşîlik'i ve bazı Halvetîye çevrelerini, hattâ Kızılbaşlık'ı çok derinden etkilemiştir (...) bu derin etki Osmanlı topraklarında çok gizli ve fakat yaygın bir biçimde yüzyıllar boyunca sürüp gidecektir."¹⁰⁰

Bu etkinin farkında olan ulema için, XV. ve XVI. yüzyıllardan başlayarak hulûl inancının varlığı, zındıklık suçlamalarına her zaman kanıt oluşturacak, bu inancın varlığı görüldüğü anda hemen Hurûfilik ithamı yapılacaktır. Doğal olarak suçlamaların hedefinde Hurûfilik'in görüşlerinden etkilenen çeşitli heterodoks akımlar bulunacaktır. Kuşkusuz bunların arasında, Anadolu ve Rumeli'de Hurûfilik'le en fazla bütünleşen, Hurûfilik'in en önemli uzantısını oluşturan, Bektaşîliktir.

Notlar:

1. Hüsamettin Aksu, DİA, "Hurûfilik" Maddesi, s. 409.
2. Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973, s. 15.
3. Helmut Ritter, "Die Anfänge der Hurûfî Sekte", *Oriens*, c. 7, no. 1, 1954, s. 34-5.
4. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 15.
5. *A.g.e.*, s. 14.
6. İşkurt Dede, *Salâtnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1043, Millet

- Kütüphanesi, İstanbul, 31a-b; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 14.
7. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarabâdî, *İstivâ-nâma*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 269, Millet Kütüphanesi, İstanbul, 2a, 11a, 29b, 37a; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 14.
 8. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 40.
 9. Kâmil Mustafa Şeybi, *el-Fikru's-Şiyeiy*, Mektebetü'n Nahda, Bağdat 1966, s. 186; aktaran Mustafa Ünver, *Hurûfîlik ve Kur'ân*, Fecr Yayınları, İstanbul, 2003, s. 87.
 10. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 9.
 11. Mîr Şerîf, *İsm u Müsemmâ*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 993, cd 29447; Fatih Usluer, "Le Houroufisme", yayınlanmamış doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007, s. 52.
 12. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarabâdî, *a.g.e.*, İstanbul, cd 96; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 50.
 13. Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınları, İstanbul, 1994, s. 188.
 14. Abdülbâki Gölpınarlı, Nesîmî maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, c. IX, s. 207.
 15. Hüsametdin Aksu, Ali el-A'lâ maddesi, DİA, s. 381; burada büyük olasılıkla Ali el-A'lâ'nın Ebu'l Hasan adlı başka bir kişiyle karıştırılması söz konusudur.
 16. Sâdık Kiyâ, *Vajenâme-i Gurgânî*, Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran, 1330, s. 285; aktaran Ali Alparslan, *Câvidânnâma'nın Nesîmî'ye Tesiri*, doçentlik tezi, 1967, s. 23.
 17. Amîr Gıyâsuddîn al-Astarâbâdî, *İstivânâme*, Farsça Yazma, Vat 34, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan, 41a; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 35.
 18. Mîr Fâzîlî, *Şehr-i Taksimât*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1039, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 30752; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 44.
 19. İşkurt Dede, *Salâtnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1043, Millet Kütüphanesi, İstanbul, cd 17; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 44.
 20. Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarabâdî, *a.g.e.*, İstanbul, cd

- 29-30; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 45.
21. Amîr Gıyâsuddîn al-Astarâbâdî, *a.g.e.*, Vatikan, 54b-55a; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 45-6.
22. Ali el-A'lâ, *Kursinâme*, Farsça Yazma no. 255, Bibliothèque Nationale, Paris, 117a; aktaran Shahzad Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurûfiyya Movement and Islamic Medieval Esotericism" makalesi, *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Ed. Abbas Amanat, Tauris & Company, Londra, 2002, s. 176.
23. Bu tarihi tahmini olarak öneren Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 29.
24. Hüsâmettin Aksu, "Ali el-A'lâ" maddesi, DİA, s. 381.
25. Hamid Algar, "The Hurûfî Influence on Bektashism", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis*, Ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 44.
26. "Ancak önce ben gönderdim kitabı / İstanbul'dan ileriye, suyun öteki yakasına kadar." Ali Alparslan, *Câvidânnâme'nin Nesimî'ye Tesiri*, doçentlik tezi, 1967, s. 40.
27. Hamid Algar, "Ali el-A'lâ" maddesi, *Encyclopedia Iranica*.
28. Ali el-A'lâ, *Kursinâme*, Kitâbhâne-i Malakî-i Millî, No. 2600, Tahran, 85a-85b; aktaran Helmut Ritter, *a.g.e.*, 1954, s. 50-1.
29. Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurûfis*, One World Publications, Oxford, 2005.
30. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 35-6
31. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 46.
32. Ali el-A'lâ, *a.g.e.*, Paris, 137a; aktaran Shahzad Bashir, *a.g.m.*, *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90, s. 294.
33. Hüsâmettin Aksu, "Ali el-A'lâ" maddesi, DİA, s. 381.
34. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 46-8.
35. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 28 ve 36.
36. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 92-3.
37. *a.g.e.*, s. 78-9.
38. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 47-8.
39. Fazlullah, *Câvidânnâme*, Prof. Tschudi Kütüphanesi, Basel, 338a; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 25.

40. Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 49.
41. Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 39.
42. Burhan Oğuz, *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, c. 1 ve 2, Simurg Yayınları, İstanbul, 1997.
43. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.
44. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 132.
45. Hanneke Larsle-Lamers, "Hurûfî Yazar Misali'nin Miftâh ül-Gayb Risalesi", Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, 23-28 Eylül 1985, İstanbul, Tebliğler, II. Türk Edebiyatı, c. 2, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkiye Araştırma Merkezi, s. 455.
46. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 21.
47. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire; The Classical Age 1300-1600*, Phoenix Press, 2001, s. 188.
48. Irène Mélikoff, *Hadji Bektash: Un Mythe et ses Avatars*, Brill Academic Pub., 1998, s. 122.
49. Halil İnalcık, *a.g.e.*, 2001, s. 188.
50. Irène Mélikoff, *a.g.e.*, 1998, s. 122.
51. Hanneke Larsle-Lamers, *a.g.m.*, 1988, s. 455.
52. Hüsamettin Aksu, *Hurûfilik Maddesi*, DİA, s. 411.
53. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, 1998, s. 133.
54. Fuzuli Bayat, "Hurûfî Merkezleri ve Anadolu'da Hurûfilik", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi, Mersin, 23-27 Eylül 2002.
55. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, 1998, s. 131.
56. Reha Çamuroğlu, *Sabah Rüzgarı*, Metis, İstanbul, 1992, s. 30.
57. *A.g.e.*, s. 31.
58. Halil İnalcık, *a.g.e.*, 2001, s. 193.
59. Abdülbâki Gölpınarlı, "Bektaşîlik-Hurûfilik: Fadl Allah'ın öldürülmesine Düşülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası*, no. 5, 1964, s. 19-20.
60. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 28.
61. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 24.

62. Fuzuli Bayat, *a.g.m.*, 23-27 Eylül 2002.
63. Hamid Algar, *a.g.e.*, 1995. s. 47-8.
64. Refî'i, *Beşâretnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1041, cd 3001; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 24.
65. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.m.*, 1964, s. 19.
66. Bu tarih doğrudan *Beşâretnâme*'de kayıtlıdır; Refî'i, *a.g.e.*, Farsça Yazma no. 1041, cd 3001; aktaran Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 64.
67. Franz Babinger, "Von Amurath zu Amurath", *Oriens*, c. 3, no. 2, 1950, s. 247-48.
68. Ahmed Rifat, *Mira't el-Makasid fi Def'el-Mefasid*, İstanbul, 1876, s. 133; aktaran Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 48.
69. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 31.
70. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 24.
71. Hüsametdin Aksu, DİA, "Hurûfilik" maddesi, s. 409-11. Habeşî, Kahire, 1972, c. III, s. 136-37; aktaran Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 45.
72. Fatih Usluer, *a.g.e.*, 2007, s. 25.
73. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, 1998, s. 147.
74. *A.g.e.*, s. 158.
75. Johann Georg, *Tractatus de Moribus Conditionibus et Nequicia Turcarum*, Roma, 1481, bölüm 20; aktaran Michel Balivet, *Islam Mystique et Révolution Armée: Vie du Cheikh Bedreddîn*, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 62; aktaran Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, 1998, s. 184, dipnot 124.
76. Taşköprizâde, *Şakâ-yık-ı Nu'mâniyye*, tercüme Mecdî, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1269; aktaran Michel Balivet, *Şeyh Bedreddîn: Tasavvuf ve İsyân*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 40.
77. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, 1998, s. 187.
78. Michel Balivet, *a.g.e.*, 2000, s. 115.
79. Fazlullah, *Câvidânnâme*, Prof. Tschudi Kütüphanesi, Basel, 334b; aktaran Helmut Ritter, *a.g.m.*, 1954, s. 23-4.
80. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ el-Gumr bi Anbâ el-Umr*, ed. Hasan Habeşî, Kahire, 1972, c. III, s. 136-37; aktaran Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 45.
81. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 82; aktaran Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, 1998,

s. 133.

82. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Hartford Conn., 1937, s. 71.
83. Franz Babinger, *a.g.m.*, 1950, s. 245; aktaran Halil İnalçık, *a.g.e.*, 2001, s. 193.
84. Michel Balivet, *a.g.e.*, 2000, s. 92.
85. Shahzad Bashir, *a.g.e.*, 2005, s. 116.
86. Halil İnalçık, *a.g.e.*, 2001, s. 193.
87. Küçük Nişancı Mehmed, *Nişancı Tarihi*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1279, s. 234-38; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 159.
88. Ahmed Refik, *On Altıncı Asırda Râfîzîlik ve Bektaşîlik*, Ufuk Matbaası, İstanbul, 1994, s. 90’da belge no. 41 ve s. 102’de belge no. 48.
89. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 32.
90. Ahmed Refik, *a.g.e.*, 1994, s. 33.
91. Shahzad Bashir, *a.g.e.*, 2005, s. 121.
92. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 32.
93. Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Seyyid Nesîmî’nin Divânından Seçmeler*, İstanbul, 1973, s. viii.
94. Irène Mélikoff, *a.g.e.*, 1998, s. 123.
95. İsmail Hakkı Bursevî, *Hüccetü’l-bâliğa*, s. 3; aktaran Hamid Algar, “Horufism” maddesi, *Encyclopedia Iranica*.
96. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 32.
97. Fuzuli Bayat, *a.g.m.*, 23-27 Eylül 2002.
98. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999, s. 105-7.
99. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. baskı, Ankara, 1966, s. 95, not 45.
100. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, 1998, s. 134.

Hurûfilik ve Bektaşîlik

Bektaşîlik, XIII. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkmış, Hacı Bektaş Velî'nin (ö. yaklaşık 1270) kurduğu bir Türk tarikatıdır. Sünnî Müslümanlık karşısında bir tepki hareketi olarak doğmuş olan Bektaşîlik, Türklerin eski dini Şamanlık'tan kalan mirasa, Melâmîlik, Yesevîlik, Babaîlik ve On İki İmamcı Şîîlik gibi dinsel birikimleri de katmış olan bağdaştırmacı bir karakter sergiler. Hacı Bektaş Velî geleneğinin izleyicisi Balım Sultan (ö. 1516), Bektaşîlik'i yeniden düzenlemiş, önemli bir cemaat oluşturacak biçimde kendine özgü kurallar ve ritüelik uygulamalarla donatmıştır. Zamanla heterodoks karakterli Kalenderîlik, Haydarîlik gibi çeşitli tarikatları da kendi bünyesine alan Bektaşîlik, Ahîlik'ten de izler taşıyan Bâtınî bir sistem oluşturmuştur.

Osmanlı'nın gelişmesi, yeni toprakları sınırlarına katarak genişlemesi, kendine özgü sosyal örgütlenmesini oluşturarak güçlenmesiyle, Bektaşîlik'in gelişmesi arasında zamansal bir paralellik vardı. Ancak bu paralellik, Osmanlı yönetimiyle Bektaşîlik arasında her zaman varlığını hissettiren çelişkili bir ilişkiyi gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır. Bektaşîlik, imparatorluğun Hristiyan tebaası içinden toplanan ve devlete özel bir bağlılıkla yetiştirilen gençlerin oluşturduğu Yeniçeri birliklerince benimsenmişti. Bu niteliğiyle Bektaşîlik, Osmanlı yönetiminin tanıdığı yegâne Sünnî olmayan tarikat durumuna gelmişti.¹ Ne var ki Bektaşîler, Anadolu'da Os-

manlılara karşı başlayan Kalenderoğlu ayaklanması (1526-1527) gibi bazı sosyo-politik karışıklıklara katılmaktan geri kalmıyorlardı. XVI. yüzyılda İran'da egemenlik kuran Safevîler, İslâm dünyasında Osmanlılar'ın en büyük rakibi durumuna gelmişti. Osmanlı yönetimi, öğretisinde Şîî unsurlar barındıran Bektaşîlik'in İran'a yakınlık göstermesinden endişe ve kuşku duymaya başladı. Farklı ideolojileri bünyesinde toplayan heterodoks yapısı yüzünden, Sünnî otoritenin asla tam olarak benimseyemediği Bektaşîlik, böylece genel politik perspektifte de pürüzler çıkaran bir kurum olarak algılanmaya başlanmıştı. Sonuçta bir tarikat olarak Bektaşîlik, zaman içinde giderek artan bir biçimde Osmanlı otoritesinin, kendine muhalif olarak görebileceği her türlü unsuru bünyesine toplamıştı.

Bektaşîlik'te Hurûfîlik İzleri

İran'dan Anadolu'ya geçen Hurûfîlik, Osmanlı topraklarındaki en sıcak kucaklayışı Bektaşîlik'in sinesinde bulmuştu. Tarihçiler, Hurûfîlik'le Bektaşîlik arasındaki bağlantıyı tartışmasız bir tarihsel gerçek olarak değerlendirirler. Birge, bunu çok açık biçimde ifade eder: "XV. yüzyıl ortalarından itibaren Bektaşîler (...) Fazlullah'ın öğretilerinin en coşkulu inananları arasına girmişlerdir."² Gölpınarlı aynı görüşü yineler: "Bektaşîler'in XVI. yüzyıldan itibaren Hurûfîlik inançlarını benimsedikleri malûmdur."³ Mélikoff ve Aksu da Hurûfîlik ve Bektaşîlik arasındaki sıkı bağlantıyı vurgulamıştır.⁴ E.G. Browne'un 1907'de yayımladığı, "Hurûfî Edebiyatı ve Hurûfîlik'in Bektaşî Dervişleri Tarikatı'yla İlişkisi Hakkında Ek Notlar" adlı makalesi tümüyle bu ilişkiye ayrılmıştır.⁵

Söz konusu bağlantı yalnızca tarihçilerin gözünde değil, doğrudan Bektaşî benimseyişlerinde de mevcuttur. Örneğin Amavutluk'ta



Hacı Bektaş-ı Veli Tacı

kayda alınan bir Bektaşî söylencesinde bizzat Hacı Bektaş Velî, Fazlullah'ın müritlerinden biri olarak gösterilir:

“Hacı Velî Bektaş'ın hocası, büyük âlim ve Şeyhülislâm Horasanlı Fazıl Yezdan'dı... Fazıl Yezdan, Bektaşîlerin uymaları gereken kuralları içeren *Câvidân*'ın yazarıydı. *Câvidân* (...) her yerde bulunuyordu ama yalnızca Bektaşîler onu anlayabiliyordu; çünkü bu on sayfalık küçük kitabın anahtarı sadece seçkin Bektaşîler'e veriliyordu... Fazıl Yezdan'ın öğretmeni, Hazreti Cüneyd Bağdadî'nin müridi ve Hazreti Ali'nin akrabası İmam Musa Rıza'nın öğrencisi olan Mansûr Hallâc'tı.”⁶

Fazlullah'ın Hacı Bektaş Velî'nin öğretmeni olması zaman bakımından imkânsızdır. Ama bu söylence, Bektaşîler'in Fazlullah'a verdikleri değeri kanıtlar.

Bektaşîlik-Hurûfilik etkileşiminin bir diğer kanıtı, doğrudan *Câvidânnâme*'nin çevirisiyle bağlantılıdır. Fazlullah'ın en önemli eserinin Türkçe çevirisi 1638 yılında Derviş Murtazâ adlı bir Bektaşî tarafından *Durr-i Yatîm* adıyla yapılmıştır.⁷ Bu çeviri, XVII. yüzyıl ortalarında Bektaşîler'in Fazlullah'ın eserlerine besledikleri ilgiyi ortaya koyar.

Bektaşîler, kendi edebiyatlarında yedi büyük şair tanırlar: Nesîmî, Hata'î, Fuzulî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yeminî ve Virânî. Bu şairler arasında Nesîmî'nin Hurûfî olduğu kesindir. Mélikoff ayrıca Yeminî ve Virânî'nin de açıkça Hurûfî görüşlerini eserlerinde yansıttıklarını belirtir. Yeminî, 1519'da yazdığı *Fazilet-nâme*'de Fazlullah'ın Allah olduğunu ve onun adının her insanın yüzünde bulunduğunu söyler. Virânî de şiirlerinde Fazlullah'la Hz. Ali'yi eş tutar.⁸ Bektaşîler'in yedi büyük ozanı arasında üçünün açıkça Hurûfî özellikleri taşıması, karşılıklı etkileşimin boyutlarını ortaya koyar.

İki oluşumun yakınlaşmasının en önemli kanıtlarından biri de

Bektaşîler'in Hacı Bektaş Velî'den sonra en fazla önem verdikleri ve *pir-i sanî* olarak gördükleri Balım Sultan'a atfedilen bir şiirde Hurûfilik'in bazı anahtar kavramlarının görülmesidir.

İstivâyı özler gözüm
Ene'l-Hakk'ı söyler sözüm
Haber aldık Muhkemât'tan
Balum nihân söyler Hak'dan

Seb'al-mesânî'dir yüzüm
Mi'râcımız dârdur bizüm
Geçmeyüz zâtı sıfâttan
İrşâdımız sırdur bizüm.⁹

Algar'a göre; "Bu dizelerin Balım Sultan'a atfedilmesi yerindeyse, Hurûfî öğretilerinin Bektaşîlik'in en üst mertebesine kadar ulaştıklarını kabul etmek gerekir."¹⁰ Ancak Birge'e göre açıkça Hurûfî görüşler içeren bu şiiri Balım Sultan'ın yazdığına dair kesin bir kanıt yoktur ve başka kaynaklarda Balım Sultan'a atfedilen şiirler arasında bulunmayışı, bu şiirin otantiklik olasılığını azaltır.¹¹

Bektaşîlik'le Hurûfilik arasındaki etkileşimin kanıtlarını yoğun biçimde edebiyatta bulmak mümkündür. Çok sayıda Bektaşî şairin eserlerinde çeşitli Hurûfî etkileri görülür: Yeminî ve Virânî örneklerine ek olarak Misâlî mahlasıyla yazan ve Hurûfî öğretilerini *Miftâhu'l-Gayb* adlı bir mesneviyle ortaya koyan Gül Baba başta gelir (Misâlî'yle Gül Baba'nın aynı kişi olup olmadıkları tartışmalıdır). Ayrıca Hayretî, Muhyiddin Abdal, Kasımî, Mihrabî, Akyazılı İbrâhim-i Sâni Baba, Neyzen Tevfik gibi isimler de sayılabilir. Bu şairlerin hangisinin doğrudan Hurûfî olduğunu, hangisinin Bektaşîlik'e ya da diğer heterodoks tarikatlara mensup olduklarını belirlemek

oldukça güçtür.

Birçok araştırmacıyı Hurûfilik-Bektaşîlik bağlantısı hakkında ikna eden kesin kanıt, günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş Hurûfî elyazmalarının büyük kısmının Bektaşî kökenli olmasıdır. Fazlullah'ın kurduğu özgün akımın yok olmasından çok sonra bile Bektaşîler'in Hurûfî eserlerinin kopyalarını çıkarmaya devam ettikleri anlaşılıyor. Örneğin Browne, Hurûfî elyazmalarını Bektaşî dervişlerinden bizzat satın alarak Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ne ve British Museum'a kazandırdığını ayrıntılarıyla anlattıktan sonra şu sonuca varıyor: "Bu eserler, hemen her defasında, dolaylı ya da dolaysız biçimde Bektaşî dervişlerinden kaynaklanıyor ve günümüzde Hurûfî öğretileri bu tarikatın mensupları arasında yaşıyor."¹² Algar da tanınmış Hurûfî eserlerinin kimi zaman Bektaşî metinleriyle bir arada ciltlenmiş olduğunu vurguluyor.¹³

Hurûfî Düşüncesinde Durgunluk

Aslına bakılırsa Hurûfî felsefesinin özünü oluşturan Fazlullah'ın eserlerini hakkıyla kavrayabilmek, bu eserlerde yer alan görüşleri özümседikten sonra yeni düşünce üretimine girişmek oldukça zordur. Fazlullah, çok karmaşık, sistemsiz bir biçimde, aklına geldiği gibi yazar; bu nedenle, "Fazlullah'ın ifadesi, okuyucuların kavrayışını sağlam bir temele bağlayacak açıklıktan yoksundur."¹⁴

Fazlullah'ın eserlerindeki kendine özgü kapalılık, zorunlu olarak halifelerinin sistemleştirme ve açıklık getirme çabalarını gerektirmiştir. Bu berraklaştırma girişimleri, Anadolu'ya taşınan Hurûfilik'in Türkçeleştirilmesi çabalarıyla birleşmiş, böylece XVI. yüzyıldan itibaren özgün Hurûfî öğretisi netleştirilerek yinelenmiştir.

Ne var ki bu sistemleştirme ve Türkçeleştirme sürecinde, kültürel coğrafyanın değişmesi ve Hurûfilik'in Balkanlar gibi uzak topraklara ulaşması ve sürekli olarak kendini yeni halklara tanıtmaya çabası içine girmesi nedeniyle, düşünsel bir durgunluk içine girmiştir; Usluer'in belirttiği gibi; "Hurûfiler'in felsefi olarak kendilerini tekrarladıkları ve ilk dönemin Hurûfi öğretisinden daha ileri gidemedikleri bir gerçektir."¹⁵

Ancak bu felsefi durgunluğa karşın Hurûfilik'in sanatsal üretimi önemli ölçüde artmış, Osmanlı topraklarında XVI. ve XIX. yüzyıllar arasında hem Divân şiirinde hem de tasavvuf şiirinde Hurûfi görüşlerini içeren, *ilm-i hurûf* gizlerini işleyen şiirler yazılmıştır. Özellikle tasavvuf ağırlıklı şiirlerde, Hurûfilik'in insanbiçimci (*antropomorfik*) yaklaşımı etkisini azaltırken, daha çok *vahdet-i vücûd* anlayışı ve kamutanrıci söylemler ağırlık kazanmış, Mélikoff'a göre daha materyalist bir düşünceye yaklaşılmıştır.¹⁶ Bu değişim doğaldır çünkü zaman içinde Hurûfilik özgün öğretisinden uzaklaşırken, diğer heterodoks tarikatlarla bütünleşmiş, meydana getirilen sanat ürünleri de bu sentezi giderek artan biçimde yansıtmaya başlamışlardır.

Bektaşîlik'te Çizimler

İnsanbiçimci evren anlayışına sahip Hurûfilik'le *vahdet-i vücûdçu* ve Panteist ilkelere bağlı Bektaşîlik'in en ilginç sentezi, birtakım ikonografik çizimlerde ortaya çıkmıştır. Fazlullah'ın görüşleri uyarınca insan bedeninin görünümü aslında Tanrısallık'ın zuhûrudur; Arap alfabesinin harfleri de insan yüzünü ve bedenini biçimlendirir. Hurûfilik'teki "harf-yüz-evren-Tanrı" bütünlüğü Bektaşîlik'teki kamutanrıci ilkelerle kolaylıkla örtüşünce, özgün ve yeni bir resim

anlayışı doğmuştur. Harflerin biçimleri ve insan yüzünün çizgileri grafik bir bağla birleştirilmiş; hat sanatının şaşırtıcı incelikleriyle insan fizyonomisindeki çizgilerin simgesel irdelenişi arasında bir sentez kurulmuştur. Algar'ın dile getirdiği gibi; "Hurûfî öğretisini belki de Fazlullah'ın yazdıklarından daha açık biçimde ifade eden olağanüstü yazı-resimler üretilmiştir."¹⁷



آدم آن لوح وجود عالم است
فضل حق مطور درجه دست



طوعم آیت بی یوزیمه
علی کور زندی کوریمه

Sağdaki resmin altında eski Türkçe, "Tuttum aynayı yüzüme / Ali göründü gözüme" yazılıdır. Soldaki resmin altındaysa Farsça, "Âdem, levhi mahfûzdur / Fazl-ı Hakk'ın bereketi Âdem'in yüzünde yazılıdır" sözleri vardır.¹⁸

Halbuki özgün Hurûfî literatüründe, yani Fazlullah'ın ya da halifelerinin elyazması eserlerinin hiçbirinde, kuramların çizimlerle aktarılması, öğretinin tasarımsal yansıması bulunmaz. Bu konuda Bashir'in ayrıntılı yorumlarını şöyle özetlemek mümkündür: "Hurûfî eserlerinde bulunan yegâne grafik simgeler, Fazlullah'ın adını yazmakta ya da 28 ve 32 rakamlarını göstermekte kullanılan özel harf benzeri çizimlerdir. Bu basit çizimlerin varlığı, Hurûfîler'in grafik tahayyül ve ikonlaştırma alanında yetenekli olduklarını, dahası bu tür imgeler kullanımının etkinliğinin bilincinde bulunduklarını kanıtlar. Ancak Hurûfîler bu tekniği ideolojilerinin sadece be-

lirli tasarımlarında kullanmıştır.”¹⁹ Hurûfiler, görüşlerinin resimlerle aktarılmasına, dinsel-düşünsel-felsefi bir akımın gerek duyduğu sezgiselliği engelleyeceği için hiç kalkışmamışlardı belki de.

Doğrusu, dinsel-düşünsel sistemlerde tasarımsal yaklaşımların risklerinin olması doğaldır: Öğretilerin çizimlerle aktarılması her zaman simgelerin anlamlarında nesneleşmeye, putlaşmaya yol açabilir ve böylece arzulanmayan bir çeşit *symbolatrie* (simgeye tapma) sonucunu yaratabilir. Ancak Bektaşilik’te kullanılan grafikler, hiçbir zaman onlara yüklenen simgeselliğin ötesine taşmamış, bir tür putlaştırmanın nesnesi durumuna gelmemiştir. Bu çizimler, insan bedeniyle yazılı metinler arasındaki özdeşliği yakın biçimde ifade etmiştir. “Bektaşî resimleri, çoğunlukla Fazlullah’ın görüşlerini çizimlerle ifade etmekten uzak durur ve tam tersine bir genel ilke olarak insan bedeniyle metin arasındaki karşılıklığın örneği olmakla yetinir.”²⁰

Bektaşîler Üzerinde Baskılar

Bektaşilik’i benimsemiş olan Yeniçeri birlikleri, XVI. yüzyıldan itibaren hızla yozlaşmaya başladı. Sürekli olarak huzursuzluk yaratıyor, hoşlarına gitmeyen her durumda kazan kaldırıyorlardı. Sonunda III. Selim, düzenli bir ordu kurmaya kalkışınca işi padişahı öldürmeye kadar vardırıdılar. 1808’de tahta çıkan II. Mahmud, Yeniçeri birliklerini ortadan kaldırmayı kafasına koymuştu. Padişah, büyük ölçüde askeri reformlara girişince, Yeniçeriler ayrıcalıklı konumlarını yitireceklerini düşünerek yine isyan ettiler. 15 Haziran 1826’da İstanbul’da *Vaka-i Hayriye* adı verilen çarpışmalar sonucunda Yeniçeri birlikleri yok edildi. Bunun sonucu olarak da Bektaşilik yasaklandı. Bektaşî tekkeleri yıkıldı, önderleri öldürüldü,

dervişler tutuklandı ve sürüldü. Bektaşî mülkleri Nakşibendîler'e devredildi.²¹

Bu olaydan sonra Bektaşîlik, bir anlamda yeraltına indi; tarikatın etkinlikleri Rumeli'ye özellikle daha önceden de güçlü olduğu Arnavutluk'a kaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük bölümünde Hurûfilik ve Fazlullah sözcükleri tartışılmaz sapkınlık bağlantısı olarak görülmeye başlandı. Sünnî ulema ve ortodoks tutum içindeki tarikatlar için Fazlullah'ın mesihliği ve hulûl inancı kesin mahkûmiyet gerekçeleri olarak kullanıldı.

Tüm baskılara karşın Bektaşîlik, bir süre sonra yeniden toparlandı ve gelişmeye başladı. Doğal olarak bu dönemde gizlilik en belirgin nitelik durumuna geldi. Sayıları ve etkinlikleri Tanzimat'la birlikte artan Bektaşîler, Osmanlı yönetiminde de etkin olmaya başladılar. 1870'lerden itibaren de Bektaşîlik'le ilgili eserler yayımlanmaya başlandı.²²

Günümüzde mevcut olan Hurûfî elyazmaları incelendiğinde bunların büyük çoğunluğunun Arnavutluk'un Ergiri Kasrı (Gjirokastrë), Akçahisar (Krujë) gibi kentlerinde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda kopya edildiği görülür. Daha belirgin olarak 1708-1840 yılları arasında bu iki kentte yazılmış on beş kadar elyazması mevcuttur.²³ Bu durum, bize Bektaşîlik'in odaklandığı Arnavutluk'ta Hurûfilik'e büyük ilgi beslendiğini, Hurûfî öğretilerinin Bektaşîler arasında yakından okunup izlendiğini kanıtlıyor.

Ali el-A'lâ ve Bektaşîlik

XIX. yüzyılda yazılan birtakım metinler, Hurûfilik'in Bektaşîlik içinde eridiğini, Hurûfî inançlarının Bektaşî görüşlerine etki ettiğini ve iki akımın tam olarak birbiriyle kaynaştığını iddia ediyordu

ve daha erken dönemlere ait hiçbir tarihsel kanıt bulunmamasına karşın bu dönüşümün başlıca nedeni olarak da Ali el-A'lâ'nın Anadolu'daki etkinliklerini gösteriyordu.

Bu metinlerden ilki ve en önemlisi İshâk Efendi'nin 1873'te yazdığı, Bektaşîlik aleyhtarı *Kâşîfûl-Esrâr ve Dâfi u'l-Eşrâr* adlı eserdi. İshâk Efendi'ye göre, Ali el-A'lâ, Kırşehir'deki ana Bektaşî tekkesine giderek Hacı Bektaş Velî'nin halifesi olduğunu iddia etmiş ve o zamana kadar Bektaşîler'in hiç tanımadıkları *Câvidânnâme*'yi Bektaşîlik'e sokmuştu.²⁴ "*Câvidânnâme*'nin ilâhî emirleri inkâr eden bölümleri *nefsi emmâre* isteklerine uygun olduğundan Ali el-A'lâ, bunları kolaylıkla kabul ettirmiş ve ismini sır koyup gâyet gizli tutmalarını istemiştir,"²⁵ diyen İshâk Efendi, bu kitabı Bektaşîler hakkında yoğun bir nefret duygusuyla yazmıştır. Birge'e göre; "...her ne kadar bu kitap Bektaşîlik'in doğru yapısını anlamaya yardımcı olmaktan çok, yanlış anlamaya yol açacak olsa da Batılı araştırmacılar arasında dikkate değer bir ün kazanmıştır."²⁶

Kemâleddin Harîrî'nin XIX. yüzyıl sonlarına ait *Tibyân-ı Vesâ'ilü'l-Hakâyık* adlı eserinde de benzer değerlendirmeler vardır: "Işık adıyla meşhûr ve Hurûfiye tâifesinden Aliyyü'l-a'lâ nâmıyla biri gelmiş ve 'Ben Hacı Bektaş Velî'nin halifesiyim,' diye iddiada bulunarak, birçokları ândan ahz-ı tarikat etmekle kendileri azmış ve diğerlerini azdırmışlar."²⁷ Yazarı belli olmayan *İzâh el-Esrâr* adlı eserde de aynı sözler yer alır.²⁸

Öncelikle belirtmek gerekir ki İshâk Efendi'nin iddia ettiği gibi Ali el-A'lâ'nın Hacı Bektaş Velî'nin halifesi olması mümkün değildir; "zira Hacı Bektaş, XIII. asır sonunda vefat etmiştir,"²⁹ oysa Ali el-A'lâ'nın Anadolu'ya geçişi yüz yıl kadar sonradır. Öte yandan Ali el-A'lâ'nın Batı'daki etkinliklerini aktaran kendi eseri *Kursînâme*'de Bektaşîler'le ve Hacıbektaş'taki tekkeyle ilgili tek bir söz yoktur. Ali el-A'lâ'nın Bektaşîler'le bağlantısı hakkında XIX. yüzyıldan

daha eski bir metne hiç rastlanmamış, Ali el-A'lâ'nın Bektaşîler'le dolaysız bir bağlantısını kanıtlamak mümkün olmamıştır.

Ancak yine de Hurûfîlik'in Bektaşî tarikatının öğretilerini etkilemesinde Ali el-A'lâ'nın oynadığı olası rol, doğrudan Bektaşîlerin sözlü geleneklerinde yer alır: Bektaşîlere göre Ali el-A'lâ, mezan günümüzde Budapeşte'de bulunan ünlü Bektaşî Gül Baba'nın müridi olmuştur.³⁰ Ne var ki Gül Baba'nın Ali el-A'lâ'dan yüzyıl kadar sonra, 1541'de ölmüş olması, Ali el-A'lâ'nın Gül Baba'nın halifesi olmasını imkânsızlaştırır. Ama bu sözlü gelenek, Bektaşîlerin Ali el-A'lâ'ya verdikleri önemi ve değeri doğrular.³¹

Tüm bu değerlendirmelerin tersine Gölpınarlı, pek kesin bir tavırla Ali el-A'lâ'nın Bektaşîlik'e etkisini yadsır; Ali el-A'lâ'nın Anadolu'da kalış süresinin bu etkiyi yaratmak için yetersiz olduğunu savunur: "Ali el-A'lâ'nın bu kadar müddet içinde Anadolu'ya geçmesi, Hacı Bektaş tekkesinde bir zaman oturması, tekrar dönüp Alıncak'a gelmesi biraz müsteb'ad (...) görünmektedir."³²

Gölpınarlı, Hurûfîlik'in Anadolu'da yayılmasında ve Rumeli'ye geçmesinde Ali el-A'lâ'nın değil, Mîr Şerîf ve Nesîmî'nin tesirini görür. Diğer yandan İshâk Efendi'nin, çalışmasını yazdığı XIX. yüzyılda, Osmanlı topraklarında Ali el-A'lâ'nın adının neredeyse tümüyle unutulmuş olması, Bektaşîlik aleyhtarı olmasına rağmen, bu eserin Ali el-A'lâ'nın adını anan sözlü ya da yazılı bazı Bektaşî kaynaklarından yararlanmış olma olasılığını artırır.³³

Her halükârda ister Ali el-A'lâ'nın, isterse Nesîmî'nin ya da her ikisinin gayretleriyle olsun, XVI. yüzyıldan itibaren Bektaşîlik, Hurûfîlik'in yaşaması ve Anadolu'yla Rumeli'ye yayılması için esas araç olmuştur.

Özel Öğreti

Hurûfilik-Bektaşîlik bağlantısının kökeninde her ne bulunursa bulunsun Bektaşîler, Fazlullah ve halifelerinin meydana getirdikleri eserleri her zaman, adeta ileri düzeyde ve özel bir öğreti gibi algılamışlardır. Daha önce sözü edilen, Arnavutluk'ta kayda alınan Hacı Bektaş Velî'nin Fazlullah'ın müritlerinden olduğu söylencesi de Hurûfî anlayışının Bektaşîlik içinde bir seçkinlik düzeyi olarak kabul edildiğini bir ölçüde doğrular. Bashir de bu görüşü destekler: "Hurûfilik'e ait görüşler hiçbir zaman tüm Bektaşîler'in genel ve ortak entelektüel öğretisi durumuna gelmemiştir; her zaman temel ideolojiye egemen olabilen üstün müritlerin öğrendikleri özel bir yorumlama (*hermeneutik*) yöntemi olarak addedilmiştir."³⁴

Böyle bir yorum Hurûfilik'i Bektaşîlik içinde daha yüksek bir mertebe, ileri bir düzey durumuna getirir, adeta örgüt içinde örgüt anlayışının varlığını gerektirir. Sadece belirli bir düzeye gelmiş olan Bektaşîler'in Hurûfilik bilgilerini almaya hak kazanmaları söz konusu olabilir. Ünver'in yorumu da aynı doğrultudadır: "Hurûfilik, Bektaşîlik'in bir ileri versiyonu gibi bir izlenim vermektedir."³⁵

Benzer bir değerlendirme de Gölpınarlı'dan kaynaklanır. Gölpınarlı, XX. yüzyıl başlarında henüz çocukken bir Arnavut Bektaşî'den duyduğu özel bir töreni, Bektaşîlik bünyesinde gerçekleştiren Hurûfilik'e inisiyasyon törenini anlatır: "Adaylar, *meydan* adı verilen, törenin yapıldığı genişçe odada ihrâma bürünürler, iptidâî bir hac töreni yapılır, iki mum arasından yedi kere gidilip gelinerek sa'y edilmek sûretiyle Hurûfilik'e alınırlarmış."³⁶

Doğrulanması mümkün olmayan bu söylenti, Hurûfilik'i Bektaşîlik içinde ayrı bir yapılanma biçimi, en azından farklı ve özel bir öğreti düzeyi olarak nitelendiren görüşlerle de birleşince farklı bir anlam kazanabilir: Bu durumda bir olasılık olarak Bektaşîlik'in

kendine özgü ezoterik yapısı içinde dışarıya yansımamış olan *sır* kavramı Hurûfîlik öğretisiyle açıklanabilir. Zaten Sadık Vîcdânî'ye göre; "Bektaşîlikte Hurûfîlikten alınmış söze dökülmez bir sır gizlidir."³⁷ Böylece İshâk Efendi'nin iddia ettiği biçimde Ali el-A'lâ'nın Hurûfî görüşlerini Bektaşî sırrına dönüştürdüğü tezi, haklılık düzeyine yükselebilir. Ne var ki kesin kanıtlar bulunmadığından, bunlar ancak ilginç birer yorum ya da spekülasyon olarak ele alınmalıdır.

Benzerlik ve Farklılık

Bektaşî sırrının, yani bir anlamda Bektaşîlik'in özünün Hurûfîlik olduğu iddialarının tam tersine, Bektaşî uygulamalarında Hurûfîlik'ten eser olmadığı da ileri sürülmüştür. Örneğin 1876'da, İshâk Efendi'nin *Kâşîfûl-Esrâr ve Dâfi u'l-Eşrâr* kitabına bir reddiye yazıldı; Ahmed Rifat adlı bir Bektaşînin yazdığı *Mir'at el-Makasid fî Def el-Mefasid* adındaki kitap Hurûfî öğretilerinin Bektaşî tarikatının özünden uzak olduğunu söylüyordu: "Bektaşîlik'in ibadetleri, törenleri ve ilkelerinde, halihazırda Hurûfî yolunu çağrıştıran bir uygulama yoktur."³⁸

Algar'ın aktardıklarını özetleyecek olursak; *Mir'at el-Makasid*, Bektaşîlik'le Hurûfîlik'in her zaman için iki ayrı tarikat olduklarını, tamamen farklı silsilelere sahip bulunduklarını söylüyor, bununla da yetinmeyip Hurûfîlik'i sapkınlıkla suçluyordu. Ahmed Rifat, kimi Hurûfîler'in zamanında Bektaşîlik'in içine sızdıklarını ve bunların etkilerinin sınırlı olmasına rağmen Bektaşîlik'in haksız yere lekелendiğini belirtiyordu. Ne var ki Ahmed Rifat, kitabında *ilm-i hurûf*'tan söz ederken Hurûfî görüşleri yinelemekten geri duramıyor, bu durum da onun takıyye yaptığı kuşkusunu doğuruyordu.³⁹

Hurûfîlik-Bektaşîlik bağlantısı konusunda Birge'ün görüşleri de

aynı paraleldedir ve bu iki tarikatı birbirinden ayrı tutma eğilimindedir: “Hurûfilik ve Bektaşîlik (...) her zaman birbirlerinden ayrı öğreti sistemleri olmuşlardır... Bektaşîlerin, Fazlullah’ın öğretilerini Hacı Bektaş’ın öğretileriymişçesine kabul ettiklerine dair en küçük bir kanıt dahi yoktur. Bektaşîler, sık sık kendi tarikatlarının zorunlu inançlarıyla Hurûfilik’inkiler arasında bir fark olduğunu göstermişlerdir. (...) Hurûfî öğretilerinin Bektaşî ilkeleriyle özdeşleştirilmesi söz konusu değildir.” Bu değerlendirmesini doğrulamak için Birge, bir Arnavut Bektaşî’nin kendisine verdiği Hurûfî kitapları listesinin Bektaşî kitapları listesinden tümüyle farklı olduğunu belirtir.⁴⁰

Bektaşîlik’le Hurûfilik’in ayrı tarikatlar olmasına karşın Bektaşîlik’teki Hurûfî etkisinin yadsınamaz olduğunu ileri süren bir yorum da Besim Atalay’ın *Bektaşîlik ve Edebiyatı* adlı kitabında bulunur: “Hurûfilik tamamiyle ayrı bir yol olduğu halde, Bektaşîlik’e o kadar karışmıştır ki bugün Bektaşîlik’ten Hurûfilik’i çekip almak mümkün değildir.”⁴¹

Aynı doğrultuda bir başka görüşü de Mélikoff ifade eder; “Bektaşîlik’in varoluşunu, Fazlullah Esterâbâdî’nin müritlerinin yaydığı Hurûfilik’e borçlu olduğunu yine de doğrulayamayız. Hurûfilik tarafından etkilenmiş olsa da Bektaşîlik, kendi özgünlüğünü korumuştur.”⁴²

Görüldüğü gibi, birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu görüşlerin ardından yapılabilecek en tutarlı girişim, Hurûfilik’in Bektaşîlik’i ne ölçüde etkilediğini görmek için, Bektaşîlik’te bulunan Hurûfî görüşlerini özetlemek gerekir:

- Tanrı’nın *kenz-i mahfî* olarak benimsenmesi, Âdem’i kendi sûretinde yaratması ve böylece insanın tüm varlığın yansıdığı *mikrokozmos* olması;
- Tanrı-Âdem, evren-insan bağlantılarına Ali ve On İki İmam, On

Dört Masum ve Ehl-i Beyt gibi unsurların eklenmesiyle tüm *makrokozmos*'un insan bedenine ve yüzüne yansıtılması;

- c. İnsan bedeni ve yüzüne yansıyan tüm evrenin, harfler ve sayılar olarak yorumlanması ve bunlar aracılığıyla okunan Bâtînî hakikatın tüm tezâhüratı kapsayan yorumlama imkânını sağlaması;
- d. Tanrı'nın adının insan yüzünde okunması, Fazlullah'a değer vermekle birlikte onun yerine Ali'nin konması, Ali'nin Tanrı'nın insan sûretinde tezâhürü olarak görülmesi;
- e. Hz. Muhammed'in Hz. İsa tarafından haber verilen *Rûh ül-Kudüs* olması;
- f. İnsanın tanrılığının benimsenişi; *Nokta el-Beyân* adlı Bektaşî yakarışı bu inancı açıkça ortaya koyar: "Âdem'den gayri Hak tâleb edersen ma'rifet-i ilâhi'den bî habersin..."⁴³

Sonuç olarak sıralanan tüm kanıtlar ve ortak inanç motifleri doğrultusunda Bektaşîlik'in XV. ve XVI. yüzyıllardan başlayarak Anadolu ve Rumeli'de Hurûfilik'e kucak açmış olduğunu kesin bir gerçek olarak kabul etmek gerekir. Bu gelişmeyi, Bektaşîlik'in geleneksel toleransı bağlamında biçimlenen bağdaştırmacı tutumunun bir sonucu olarak değerlendirmek doğrudur. Ancak bu bağdaşım olgusunun aşırı güdümlü yorumlanması ve Bektaşîlik'in tamamen Hurûfilik'ten oluşmuş ya da Hurûfilik'in bir yan kolu olarak kendine özgü öğretisi olmayan bir akım gibi değerlendirilmesi gerçeklere aykırı olacaktır.

Notlar:

1. Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik" maddesi, DİA, c. V, s. 375.
2. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Hartford, 1937, s. 61.

3. Abdülbâki Gölpınarlı, "Bektaşilik-Hurûfilik: Fadl Allah'ın Öldürülmesine Düşülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası*, no. 5, 1964, s. 15.
4. Irène Mélikoff, *Hadji Bektash: Un Mythe et ses Avatars*, Brill Academic Pub., Leiden, 1998, s. 121-22 ve Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik" maddesi, DİA, s. 411.
5. E.G. Browne, "Further Notes on the Literature of the Hurûfis and their Connection with the Bektachi Order of Dervishes", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1907, s. 533-81.
6. A. Degrand, *Souvenirs de Haute-Albanie*, Paris, 1901, s. 228-29; aktaran Hamid Algar, "The Hurûfî Influence on Bektashism", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis*, Ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İsis Yayımcılık, İstanbul, 1995, s. 44.
7. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.m.*, 1964, s. 15.
8. Irène Mélikoff, *a.g.e.*, 1998, s. 125.
9. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri*, Maârif Vekâleti Devlet Matbaası, İstanbul, 1930, s. 419; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973, s. 29.
10. Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 49.
11. *a.g.m.*, s. 62.
12. E.G. Browne, *a.g.m.*, 1907, s. 534.
13. Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 49.
14. Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurûfis*, One World Publications, Oxford, 2005, s. 117.
15. Fatih Usluer, "Le Houroufisme", yayınlanmamış doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007, s. 24.
16. Irène Mélikoff, *a.g.e.*, 1998, s. 126.
17. Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 50.
18. Yazı-resimler: Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1921, s. 30 ve 36.
19. Shahzad Bashir, *a.g.e.*, 2005, s. 119.
20. *a.g.e.*, s. 120-21.
21. *a.g.e.*, s. 76-7.
22. *a.g.e.*, s. 92-5.
23. Fatih Usluer, *a.g.e.*, s. 25.
24. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. baskı, Anka-

- ra, 1966, s. 95, not 45; John Kingsley Birge, *a.g.e.*, 1937, s. 60.
25. İshâk Efendi, *Kâşîfûl-Esrâr ve Dâfi u 'l-Eşrâr*, İstanbul, 1290, s. 3-4; aktaran Hüsamettin Aksu, *Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarabâdî ve İstivâ-nâma'si*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, doktora tezi, 1981, s. 39.
26. John Kingsley Birge, *a.g.e.*, 1937, s. 60.
27. Kemâleddin Harîrî, *Tibyân-ı Vesâ'ilü'l-Hakâyık*, İbrahim Efendi Süleymaniye, Yazma no. 430/1, fol. 124a; aktaran Fuad Köprülü, *a.g.e.*, 1966, s. 95, not 45.
28. *İzâh el-Esrâr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazma no. 4382; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 28.
29. Ali Alparslan, *Câvidânnâma'nin Nesîmî'ye Tesiri*, doçentlik tezi, 1967, s. 38.
30. John Kingsley Birge, *a.g.e.*, 1937, s. 61.
31. Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 45.
32. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 28.
33. Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 48.
34. Shahzad Bashir, *a.g.e.*, 2005, s. 117.
35. Mustafa Ünver, *Hurûfîlik ve Kur'ân*, Fecr Yayınları, Ankara, 2003, s. 81.
36. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 33.
37. Sadık Vicdanî, *Tomar-ı Tarikat-ı Aliye: Melâmîlik*, Evkaf-ı İslâmîye Matbaası, İstanbul, 1920-1922, s. 110 ve "Hurûfîlik ve Bektaşîlik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?" başlıklı makale, *Büyük Gazete*, 12 Temmuz 1928; aktaran Thierry Zarcone, *İslâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler*, çev. Ali Berktaş, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 72.
38. Ahmed Rifat, *Mir'at el-Makasid fı Def el-Mefasid*, İstanbul, 1876, s. 151; aktaran Hamid Algar, *a.g.m.*, 1995, s. 50.
39. *A.g.m.*, s. 51.
40. John Kingsley Birge, *a.g.e.*, 1937, s. 60-1.
41. Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, Ant Yayınları, İstanbul, 1991, s. 60.
42. Irène Mélikoff, *a.g.e.*, 1998, s. 122.
43. Besim Atalay, *a.g.e.*, 1991, s. 30.

Hurûfilik'in Diğer İnançlara Etkileri

Noktavîlik

Hurûfilik'in doğrudan etkilediği ilk akım, henüz Fazlullah hayat-tayken biçimlenmeye başlamış olan Noktavîlik'tir. Bu akımın kuru-cusu olan Mahmûd Pasîkhânî, Fazlullah'ın müritlerindendir; ancak aralarında çıkan ideolojik bir ayrılık nedeniyle Mahmûd, Arap-Fars alfabesindeki huruf yerine, yazının temel unsuru olarak kabul ettiği “nokta” üzerine yoğunlaşan kendi yolunu çizmiştir.

Mahmûd, uzun süre Fazlullah'la birlikte bulunmuş, onun öğre-tilerini izlemiş, ancak aykırı görüşleri nedeniyle küstahlık ve kibir suçlamalarıyla Hurûfilik'ten ihraç edilmiştir; bu yüzden *Mahmûd-i mardûd* (reddedilen) ya da *Mahmûd-i matrûd* (kovulan) adlarıyla da bilinir. 1397 yılında kendini mehdi olarak ilan eden Mahmûd, yaşa-mının büyük bölümünü Esterâbâd'ta geçirmiş ve yaklaşık 1427-28 yıllarında intihar etmiştir. *Mîzân* başta olmak üzere 16 kitabı ve çok sayıda risalesi mevcuttur.

Mahmûd Pasîkhânî, Hurûfilik'te zaten var olan ulusal bilinci daha keskinleştirme çabasına girişmiştir. Fazlullah, Farsça'ya ağırlık vermekle din ve kültürde Arap egemenliğine karşı koymaya çalış-mıştır, ancak Mahmûd bu başkaldırıyı iyice öne çıkarmıştır. Pasîk-hânî için, “Arap devri bitmiş, Acem devri başlamıştır.”¹ Ulusçuluk hevesiyle kendini İslâm'dan da üstün, yeni bir dinin peygamberi

olarak gören Mahmûd, bazı görüşlere göre, İran'ın Araplar tarafından fethedildiği ve İslâm'ın etkisi altına girdiği VII. ve VIII. yüzyıllardan öncesine ait olan, İran'ın bastırılmış eski dinsel ve kültürel kimliğini canlandırmak istiyordu.²

Mahmûd da, tıpkı Fazlullah gibi, İslâm'ın temellerini sağlamlaştıracak bir mehdi anlayışının tamamen dışında, *devr-i İslâm'a* son verecek, kendisinin ilk temsilcisi olduğu, yeni bir dönemi başlatacak İslâm-dışı bir mehdi figürünü ön görmüştü. *Devr-i Acem'in* başlangıcını belirleyen Mahmûd, yeni çağın *nefs-i Acemî* (Acem ruhu) ve *şahs-ı vâhid*'iydi (tek kişi).³

Simgesel sisteminin temel taşı olarak “nokta”yı benimseyen Mahmûd'a göre noktadan harfler, harflerden sözcükler, sözcüklerden varlıklar oluşmuştur. Öyleyse tüm yaratılışın özü noktadır. “Nokta” sözcüğünü, bilinen anlamının yanı sıra Arapça ve Farsça'daki “yer”, yani “toprak” anlamıyla da ele alan Mahmûd, tüm varlıkları “dört unsur”a (*anasır-ı erba'a*) indirgemiş; hava, su ve ateşin de topraktan türediğini söylemiştir. Noktavîler de şifreli yazılarında dört unsuru, çeşitli noktalı işaretlerle göstermişlerdir.

Noktavîlik'te toprağa verilen değeri, bu akımın genellikle tarımla geçinenler arasında rağbet görmesine bağlamak da mümkündür. Mahmûd'un Fazlullah'tan kopuşu da benzer bir nedenle açıklanmış. Hurûfilik'in kentli zanaatehlinehitapetmesine karşılık, Noktavîlik'in köylü tarım toplumuna yönelmesi temel fark olarak vurgulanmıştır.⁴

İslâm'ın bilinen eskatolojisini yadsıyan Mahmûd için alışılmış cennet ve cehennem tasavvurları terk edilmelidir. İnsanı merkez alan diriliş kavramı, insanın evrimine bağlanmıştır. Diriliş, insanın ölümünden sonra kendi denetimi dışında gerçekleşecek bir olay değil, tam tersine kişinin kendi yaşamı sırasında kendi çabalarıyla elde edeceği bir gelişimdir.⁵

Mahmûd, kendine özgü bir ruh göçü (*tenâsuh, metempsychosis*)

kuramı geliştirmiştir. Buna göre bedeni oluşturan öz, ölümle birlikte bozulmaz, toprağa geçer ve sonra yeniden canlanır; bedenin önceki sahibinin bilgi ve erdem derecesine göre, yaşama yeniden bitki, hayvan ya da insan olarak gelir.⁶ Mahmûd, sonuç olarak insanın entelektüel ve ahlâki evrimini eksen olarak alan, kamutanrıci özellikler arzeden bir materyalist kozmolojiyi önermiştir. Fazlullah'ın birçok düşüncesini yineleyen Mahmûd, öğretisinde insana tanrısallık vermeye gayret etmiş, evrenin merkezi olan insanın tanrısal statüsünü vurgulamış, maddi gerçekliği de ilâhî tezâhürün yansıması olarak görmüştür.

XV. ve XVI. yüzyıllarda İran'da oldukça etkin olan Noktavîlik, en güçlü günlerini Safevî Hanedanı'nın egemenliği döneminde yaşamış ama aynı iktidarın elinden büyük baskılar da görmüştü. Safevî Şahı I. Abbas (1587-1629), Noktavîlik'i önemsemiş, toplantılarına katılmış, öğretilerini incelemiş ve ciddiye almıştı. O dönemde Noktavîler arasında yaygın olan bir kehanete göre, İslâmîyet'in ikinci bin yılının başlayacağı günlerde, Noktavîler arasından çıkacak bir önder İran'ın başına geçerek *devr-i Acem*'i başlatacaktı ama astrolojik beklentilere göre bu yeni Şah'ın başına büyük belalar da açılacaktı. Tam olarak Hicrî 1000 yılında (1591-1592) tuhaf bir gelişme sonucunda I. Abbas tahttan çekilerek, kendi yerine Noktavîler'den Üstad Yusuf Tarkışdûz'u Şah olarak geçirdi. Üç gün sonra I. Abbas yeniden tahta çıktı, Üstad Yusuf ve çok sayıda Noktavî idam edildi. *Nevrûz*'da yapılan bu uygulama eski bir İran geleneğinden esinlenmişti; buna göre bahar ekinoksunda tahta çıkarılan bir sahte kral, kaostan kozmosa dönüşümü sağladıktan sonra kurban edilirdi. İslâmî milenyumda yaşanan bu olay, bir yandan Safevî yöneticilerinin eski geleneklere ve inanışlara ne ölçüde bağlı kaldığını gösterirken, öte yandan Noktavîlik'in o günlerde halk ve saray üzerinde kazandığı popülerliği kanıtlar.⁷

I. Abbas'ın bu darbesinden sonra Noktavîlik, bir daha asla toparlanamadı, sayıları iyice azaldı ve bir süre sonra tamamen yok oldu ama görüşleri İran toplumunu etkilemeyi sürdürdü. Baskılar sonucunda Noktavîler'in bir bölümünün Hindistan'a geçtikleri, Hint-Moğol İmparatoru Ekber'in (ö. 1605) çevresindeki entelektüel eliti etkilemeyi başardıkları biliniyor.

Bâbîlik ve Bahâîlik

Bâbîlik, İran'da 1844 yılında mehdi olduğunu ilân eden Mîrzâ Ali Muhammed'in (1819-1850) kurduğu bir dinsel akımdır. *Bâb* (Kapı) adıyla da tanınan Mîrzâ Ali Muhammed, görüşlerini *Beyân* adlı eserinde sergilemiştir. On İki İmamcı Şîilik içinden çıkan sapkın bir akım olarak görülen Bâbîlik, Şîi ulema ve yönetim tarafından şiddetli baskı altına alınmış, *Bâb*'ın 1850'de öldürülmesinden sonra müritlerinden Bahâullah'ın önderlik ettiği Bahâîlik'e dönüşmüştür.

Bahâullah adıyla tanınan Mîrzâ Hüseyin Ali (1817-1892), *Bâb*'ın ölümünden sonra Bâbîlik hareketinin yönetimini üstlenmiş, 1867'de gerçek mehdinin kendisi olduğunu, *Bâb*'ın da aslında kendisine açılan "kapı" olduğunu ilan etmiş, Bahâullah adını benimsemiştir. Önce Bağdat'a, sonra İstanbul'a ve en sonunda da Akka'ya sürgüne gönderilen Bahâullah, dinleri birleştirecek ve tüm insanlığın kardeşliğini sağlayacak Bahâî öğretisini düzenlemiştir. Bahâullah'ın ölümünden sonra, XX. yüzyılda Bahâîlik tüm dünyaya yayılmış, her ulustan çok sayıda insan bu yeni dini benimsemiştir.

Bâbîlik ve ondan türeyen Bahâîlik'te Hurûfî öğretisinin etkileri mevcuttur. Fazlullah'la Bâb ya da Bahâullah arasında doğrudan bir bağlantı kurabilmek mümkün değilse de; öğreti bakımından Hurûfîlik'e yakın ilkeleri, başta mesih inancı olmak üzere kozmolo-

ji ve sayılar hakkındaki ezoterik spekülasyonlar bakımından benzer görüşleri yansıttıkları da bir gerçektir.⁸

Bâbîlik-Bahâîlik'in Hurûfîlik'le benzerlik gösteren görüşleri arasında zamanın çevrimsel algılanışı, *nübüvvet* çağının sona erdiği savı, klasik anlamıyla cennet ve cehennemin yokluğu, sayıların simgesel yorumlanması (özellikle 19 sayısına verilen büyük önem), Bâb'ın ya da Bahâullah'ın mehdiliği, Allah'ın hulûl ederek Bahâullah'ta kişilik kazanması gibi inanç motifleri öne çıkar.⁹

Ehl-i Hak

Hurûfî görüşlerinin muhtemelen etkilediği bir başka dinsel topluluk da İran'ın batısında ve Irak'ın kuzeyinde yaygın olan Ehl-i Hak ya da diğer adıyla Ali-İlahîlik akımıdır. Ancak Brown'ın vurguladığı gibi unutulmamalıdır ki Ehl-i Hak, *gulat Şîî* (aşırı Şîîlik güden) bir akımdır ve Hurûfîlik, Şîîler tarafından pek hoş karşılanmaz; hattâ Şîîler, Hurûfîleri dindâş bile kabul etmezler.¹⁰

Ehl-i Hak, XV. yüzyılda ortaya çıkmış, bağdaştırmacı ve gizli bir topluluktur. On İki İmamcı Şîî görüşleri ve tasavvufun bazı ilkelerini muhafaza etmekle birlikte çevrimsel zamana, ruhgöçüne (*tenâsuh*) ve Allah'ın art arda gelen yedi zuhûruna inanırlar. Hulûl inancının tipik yansıması olan bu yedi tezâhürün asıl önem taşıyan ilk dördü (diğerleri farklı Ehl-i Hak topluluklarında farklı kişilerden oluşur) şunlardır: Şeriat'ı açımlayan Ali, Tarikat'ı açımlayan Şah Hoşin, Mârifet'i veren Şah Fazl ve Hakikat'i sunan Sultan Sahak. Dörtlünün sonuncu ve muhtemelen en önemli zuhûru olan Sultan Sahak, birçok Ehl-i Hak topluluğunda Hacı Bektaş Velî'yle özdeşleştirilir ve böylece Ehl-i Hak'la Bektaşîlik arasında ortak bir düzlem oluşur.¹¹

Üçüncü zuhûr olan Şah Fazl'ın kimliğindeki kuşkusuz Hurûfîlik'in kurucusu Fazlullah'ı tanımak kolaydır. Bu durum Ehl-i Hak'la Hurûfîlik arasında bir bağlantı bulunduğunu açıkça gösterir, ancak bu etkileşimin ölçüsünü tam olarak kavrayabilmek olanaksızdır. Hurûfîlik'te önemli bir özellik olan hulûl inancının Ehl-i Hak'ın en önemli, en tipik yönü olması olası etkileşim olasılığını güçlendirir. Ancak etkileşim varsa bile pek sınırlıdır çünkü Ehl-i Hak'ta Hurûfîlik'teki gibi harf ve sayılara simgesel değer yüklenmesi kesinlikle mevcut değildir.

Hurûfîlik ve Fazlullah açısından değinmemiz gereken en ilginç konulardan biri de Ehl-i Hak'ın söylencelerinden birinde Fazlullah'ın üstlendiği kritik roldür. Bu söylence Martin van Bruinessen'in *Kürtlük, Türklük, Alevîlik* adlı kitabından özetle aktarılmıştır:

Şah Fazl'la altı yoldaşı haft tan'dir (nurlu yedili). Bu yoldaşlardan Mansûr el-Hallac, Nesîmî, Zekerîya ve Turka dört melektir; ayrıca Aina adlı bir dişi varlık (ilksel bakire ana) ve son olarak da Barra adlı bir koyun vardır. Bu yoldaşlar Şah Fazl'a vahşi ve ıssız topraklardaki yolculuklarında eşlik ederler. Yiyecekleri tamamen bittiğinde Şah Fazl, yoldaşlarına Barra'yı kesip yemelerini ama kemiklerini asla kırmamalarını söyler. Yemek bitince kemikleri önüne alan Şah Fazl, sihirli asasıyla yere dokunarak Barra'yı her defasında yeniden yaşama getirir.

Günün birinde Şah Fazl, yalnız başına uzaklara gider. Yoldaşları geride yiyeceksiz kalır. Birkaç gün geçince acıkan arkadaşların gözü Barra'ya takılır. Birçok kez yedikleri koyunu bir defa daha kesip yeseler ne olur ki! Aina, karşı çıkar; koyun Fazl'ın malıdır ve onların Barra üzerinde hakları yoktur, koyunu kesip yedikleri takdirde kuşkusuz başlarına belalar gelecektir. İyice acıkan dört adam sonunda dayanamayıp Barra'yı keserler, yemeği hazırlar-

ken kemiklerin kırılmamasına dikkat ederler. Ama kendi başlarına Barra'yı asla diriltemezler. Fazl'ın hiddetinden korkarak kemikleri saklarlar.

Fazl döner, Barra'nın yokluğunu hemen fark eder. Dört adam Barra'nın kaçtığını söyler. Fazl, Barra'ya seslenir ve uzaktan kemikler inleyerek cevap verir. Bunun üzerine Fazl, Barra'nın kemiklerini önüne getirir ve başına neler geldiğini sorar. "Sabredemediler, beni öldürdüler. Sadece Aina itiraz etti ama onu da dinlemediler." Şah sormaya devam eder: "Boğazını kim kesti?" "Turka." "Derini kim yızdı?" "Nesîmî" "Seni ateşe kim attı?" "Mansûr" "Etlerini kim kesti?" "Zekeriya." Şah Fazl, dört yoldaşının aynı biçimde cezalandırılmasını sağlar; Turka'nın boğazı kesilir, Nesîmî'nin derisi yüzülür, Mansûr ateşe atılır, Zekeriya parça parça edilir.

Mansûr yanınca külleri rüzgarda savrulur; bir parça kül nehirden yüzen bir kütüğe konar. Mansûr, Aina'nın sözünü dinlemediği için o kadar pişmandır ki külleri bile; "Aina Hak... Aina Hak..." diye ağlar. Nehir kütüğü bir bahçeye sürükler. Bahçede Molla Rumî'nin bakire kızı su doldurmaktadır. Kız, kütüğün üzerinde ağlayan külleri duyunca, hayretten "Vay!" diye bağırır ve o anda küller ağzına dolar. Aylar geçer, kız hamile kalmıştır ve bu yüzden Rumî herkesin gözünde saygınlığını kaybetmiştir. Ancak Rumî'nin kızı, doğaüstü bir biçimde Şems-i Tebrizî'yi doğurunca tüm dedikodular sona erer.¹²

Bu söylence Ehl-i Hak'ın bağdaştırmacı karakterini açık bir biçimde ortaya koyar. Fazlullah'ın yanı sıra Nesîmî ve Turka gibi Hurûfî önde gelenlerinin önemli rol oynadığı öyküde, Bektaşîler'in büyük önem verdiği, *ene'l Hak* geleneğinin yaratıcısı Mansûr, ayrıca Mevlevîlik'in en önemli kişileri Mevlânâ ve Şems de vardır.

Diğer Tarikatlar

Hurûfilik'in Osmanlı topraklarındaki diğer tarikatlara etkisi Bektaşîlik'e nazaran oldukça sınırlı kalmıştır. Baskılar sonucunda bağımsız bir Hurûfî oluşumunun ortadan kalktığı yılların ardından Hurûfilik, diğer heterodoks tarikatlara düşünsel bakımdan az da olsa nüfuz edebilmiştir. Diğer tarikatların üzerindeki Hurûfî etkisi kimi zaman inançsal düzeyde kalmış, kimi zaman da tarikat mensuplarının sanatsal etkinliklerinde yüzeye çıkmış, özellikle şiirlerde Hurûfî motifleri kullanılmıştır.

Bektaşîlik'i bir yana bırakırsak Hurûfilik'in etkisi altına giren ilk ve belki de en önemli tarikat Melâmîlik olmuştur. Henüz X. yüzyıl gibi erken bir dönemde Horasan'da ortaya çıkan bu tasavvuf akımı, Ocak'ın görüşüne göre, Hurûfilik etkisiyle XVI. yüzyılda *vahdet-i vücûdçu* bir eğilim geliştirmiştir.¹³ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin 1430 yılında ölümünden sonra Oğlan Şeyh İsmail Ma'sukî'nin önderliğinde gelişen yeni bir kol, Bayrâmiyye Melâmîliği olarak adlandırılmıştır. Bu yeni Melâmîlik'in hedef olduğu sapkınlık suçlamaları, Hurûfilik'le olan düşünsel etkileşimi yüzündendir; çünkü bu dönemdeki *vahdet-i vücud* anlayışı hulûl inancıyla yoğrulmuş panteist bir biçim kazanmıştır. Önde gelen Melâmîler'den İsmail Ma'sukî (ö. 1529), Ahmed Sarban (ö. 1546) ve İdris-i Muhtefî'nin (ö. 1615) şiirlerinde Hurûfî etkileri mevcuttur. Oğlan Şeyh İsmail Ma'sukî, hulûl inancı taşımak ve mehdi olduğunu iddia etmek suçlamalarıyla idam edilmiştir. Gölpınarlı'ya göre, "Hurûfilik (...) Melâmîlik'e de hulûl etmiş ve bunun neticesinde Melâmîler, Hurûfilik akîdelerini esasî bir akîde olarak kabul etmemekle beraber âdemi müfritâne bir sûrette takdîs eden bu mesleğe nîm mütemâyil bir vaz'iyette kalmışlardır."¹⁴

Bayrami-Melâmîlik'in bir kolu olan ve XVI. yüzyıldan itibaren

Bosna'da faaliyet gösteren Hamzevîlik üzerinde de Hurûfilik'in etkisi vardır. Hamzevîlik'in kurucusu Hamza Bali de hulûl inancına bağlı olmakla suçlanmış ve İstanbul'da 1573 yılında idam edilmiştir. O dönemde Bosna'da ulemadan Mehmet Amikî'nin yazdığı, Hamzevîlik karşıtı *İlmihâl*, Hurûfiler'le Hamzevîler'i birlikte hareket etmekle suçlar: "sapkın öğretilerini bulaştırma amaçlarına ulaşmak için Bosna halkına ulemanın ikiyüzlü olduğunu yayıyorlardı."¹⁵ Hamzevî şairlerinden Oğlan Şeyh İbrahim Efendi, Mülhid Vahdetî (XVII. yüzyıl başları), Hüseyin Lâmekânî (ö. 1625) ve XX. yüzyılda yaşamış Abdülkâdir-i Belhî (ö. 1923) ile İbrahim Mihrabî Baba (ö. 1919), eserlerinde Hurûfî esintileri sergilerler. Hamzevîler, Hurûfî görüşlerini tam anlamıyla benimsememiş, ancak özellikle şiirlerde Hurûfilik'ten esinlenen bazı motifler kullanmışlardır.

Hurûfilik'ten etkilendiği düşünülen bir diğer önemli tarikat da Kalenderîler'dir. XIV. yüzyıl sonlarından itibaren Hurûfilik'le ilişki kuran Kalenderîler de heterodoks bir akım niteliğiyle doğal olarak Osmanlı'daki Sünnî anlayışa düşmandır. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler* adlı eserinde Edirne Olayı sonrasında kovuşturmalara ve baskılara uğrayan birçok Hurûfî'nin Kalenderîler arasına sızdığını söyler.¹⁶ Hurûfilik etkisi, Kalenderîler'de birtakım panteist görüşlerin gelişmesinden ama daha büyük ölçüde şiirlerde kullanılan harf simgeleri ve Fazlullah'a ya da *Câvidânnâme*'ye yapılan göndermelerden fark edilir. Özellikle Kaygusuz Abdal, Vîranî ve Hayretî gibi şairlerin eserlerinde Hurûfî esintileri görülür. Ocak, batılı gezginlerin seyahatnâmelerine dayanarak, "Nesîmî'nin bütün Kalenderî zümrelerinde takdîs edildiğini, Divân'ının el kitabı niteliği taşıdığını ve hattâ içindeki bazı parçaların ilâhî tarzında Kalenderî âyinlerinde okunduğunu," ifade eder.¹⁷

Hurûfilik etkilerine maruz kalmış ve bu etkinin izlerini taşıyan tarikatlardan biri de hiç kuşkusuz Mevlevîlik'tir. Gölpınarlı,

Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik başlıklı araştırmasında Hurûfilik'le Mevlevîlik arasındaki bağlantıyı özel bir bölümde inceler; Mevlevîlik'te bulunan *istivâ* anlayışının Hurûfilik etkisi taşıdığını, bu anlayışın etkilerine Mevlevî giyim kuşamında da rastlandığını, manevî hilâfet makamına ulaştığını anlayan kişinin sikke adı verilen külâhlarının üzerine iki parmak eninde yeşil bir çuhayı, önden arkaya doğru tam ortaya gelecek biçimde çektiklerini, buna *istivâ* denildiğini belirtir. Gölpınarlı buna rağmen, Mevlevîler'deki *istivâ*'nın Hurûfilik'ten kaynaklanmasının tartışmalı olduğunu belirtir. Ama yine de bu konudaki tasavvuf anlayışının, Mevlevî şiiirlerine Hurûfi esinlenmeleriyle yansıdığını söyler. Asıl önemlisi Gölpınarlı'nın şu kesin değerlendirmesidir: "...XVI. yüzyılda Mevlevîler'in rint kısmında Hurûfilik inançlarının adamakıllı ve köklü bir sûrette yerleşmiş olduğunu söylememiz gerekir."¹⁸

Mevlevî şairleri arasında, eserlerinde Hurûfilik etkisi bulunanları Gölpınarlı şöyle sıralar: Ağazâde Mehmed Dede (ö. 1551), Siyâhî Dede (ö. 1778), Esrar Dede (ö. 1796) ve XX. yüzyılda Bahariye Mevlevîhanesi Şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede (ö. 1913). Sözünü geçen bu Mevlevî şairlerin eserlerinde, Hurûfilik'ten esintiler bulunduğu kesindir, ancak Mevlevîlik'in temel inanç ve görüşlerinde hiçbir Hurûfi etkisi yoktur.¹⁹

Halvetî tarikatının Mısıriye kolunun kurucusu, XVII. yüzyılın ünlü tasavvuf şairi Niyazî-i Mısırî'nin eserlerinde de Hurûfi esintileri bulmak mümkündür. Mısırî, *Divân*'ında şöyle yazar: "Esmâ-ı ilâhiyyede bî-had hünerim var / Her demde semâvatı hurûfa seferim var."²⁰ Ayrıca Mısırî, *Muhammed* sözcüğünün Arapça yazılışını insan biçimine benzeter;²¹ böylece Bektaşîler'in yüz ve beden çizimlerine yaklaşan bir yorum getirir. Ancak bu değerlendirmeler Niyazî-i Mısırî'nin Hurûfi olduğunu kanıtlamaz, en fazla onun da Hurûfilik'ten az da olsa etkilendiğini ortaya koyar.

Celvetî dervişlerinden Karakaşzâde'nin (ö. 1638) yazdığı *Nur al-Hudâ li man Ihtadâ* adlı eser, Hurûfilik'in etkisini taşıyan tarikatları, Kalenderîye, Haydarîye, Edhemîye, Mevlevîye ve Halvetîye olarak sıralar; bu listede şaşırtıcı biçimde Bektaşîlik yoktur, ancak Algar, Kalenderîlik'in Bektaşîlik'i de içermesi gerektiğini belirtir.²² Karakaşzâde'nin sıraladığı tarikatlardan anlaşıldığı kadarıyla Hurûfilik'in etkisi azımsanmayacak kadar yaygın olmuştur.

Diğer taraftan Gülşenîlik'te bile Hurûfilik izleri bulmak mümkündür; Gölpınarlı sonradan Mevlevî olan Gülşenî Yusuf-ı Sineçâk'ın eserlerinde de Hurûfî esinlenmeleri olduğunu söyler ve o zamanın Gülşenî mensuplarında Hurûfilik'in mühim bir unsur olabileceğini dile getirir.²³

Görülen şudur ki Hurûfilik, tüm bu tarikatların edebi anlayışlarına, şiir imgelerine etki yapmayı başarmıştır. Bu etkilene, gerek bireysel düzeyde olmuş, doğrudan tarikat mensuplarının şiirlerine açık biçimde yansımış; gerekse tarikatların genel inanç ve felsefelerinde birtakım değişik açılımlar yaratmıştır. Ne var ki sonuç olarak Hurûfilik'in Melâmîlik, Hamzevîlik, Kalenderîlik, Mevlevîlik gibi tarikatlar üzerindeki etkisi Bektaşîlik'te olduğu kadar köklü ve bütünsel olmamış, daha ziyade şiir anlayışında ve panteist kavrayışta beliren sınırlı bir etki sağlamıştır.

Notlar:

1. Sâdık Kiyâ, *Nuktawiyân yâ Pasîkhâniyân*, İrân Gûde, no. 13, Tîrmâh, 1320, Yazdگردی, s. 11; aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973, s. 22.
2. Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurûfis*, One World Publications, Oxford, 2005, s. 112.
3. Abbas Amanat, "The Nuqtawî Movement of Mahmûd Pisîkhânî",

- Medieval Ismaili History and Thought*, Ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 285.
4. A. Mir Fatrus, *Cünbüş-i Hurûfiye ve Nizhet-i Pesîhâniyân*, Tahran, s. 60-1; aktaran Fatih Usluer, "Le Houroufisme", yayınlanmamış doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007, s. 148.
 5. Abbas Amanat, *a.g.m.*, 1996, s. 289.
 6. Hamid Algar, "Nuktawiyya" maddesi, *Encyclopaedia of Islam*, Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs, Brill, 2007.
 7. Shahzad Bashir, *a.g.e.*, 2005, s. 113; Abbas Amanat, *a.g.m.*, 1996, s. 292; Hamid Algar, "Nuktawiyya" maddesi, *a.g.e.*
 8. Shahzad Bashir, *a.g.e.*, 2005, s. 114.
 9. Bâbîlik ve Bahâîlik hakkında bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
 10. J.P. Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Londra, 1868, s. 223-24; aktaran Hüsamettin Aksu, *Amîr Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarabâdî ve İstivâ-nâma'si*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, doktora tezi, 1981, s. 62.
 11. Martin van Bruinessen, "When Hadji Bektash still Bore the Name of Sultan Sahak", *Bektachiyya: Études sur s'ordre mystique des Bektachis*, Ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 118-19.
 12. Martin van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevîlik*, çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 178-79.
 13. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 251.
 14. Abdülbâki Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamîler*, 1931 yayımının tıpkı basımı, Gri Yayınları, İstanbul, 1992, s. 128.
 15. İbrahim Mehinagić, "Četiri neobjavljeni izvori o Hamzevijskim iz sredine XVI vijeka," *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, XVIII-XIX/1968-69, Saraybosna, 1973, ss. 230-32; aktaran Emin Lelić, "Mulhid Vahdeti: a 16th century Bosnian Hurûfî Poet", www.bektashi.net/history-lelic.html.

16. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 136.
17. Cantacasin, *Petit Traicté de l'Origine des Turcs*, Schefer, Paris, 1896, s. 223-24 ve Menavino, *I Costumi et la Vita Turchi*, Fiorenza 1551, s. 56; aktaran Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 136.
18. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983, s. 310-17.
19. Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 1973, s. 31.
20. Niyazî-i Mısırî, *Divân*, Hazırlayan Kenan Erdoğan, Akçağ Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28.
21. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, no. 3299/3, v. 73a; aktaran Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısırî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 301-2.
22. Hamid Algar, "The Hurûfî Influence on Bektashism", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis*, Ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 46.
23. Abdülbâki Gölpınarlı, *Nesîmî, Usulî, Ruhî: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1953, s. 15.



Son Verirken...

Sahip olduğu çok yönlü ve karmaşık inanç ve felsefe sistemi nedeniyle Hurûfilik'i kesin çizgilerle tanımlamak, tereddüt etmeden belirli bir kategoriye sokmak mümkün değildir. Asıl düşülmemesi gereken yanılgı Hurûfilik'in özgünlüğünü göz ardı etmek olur. Kuşkusuz Hurûfilik de dünya üzerinde gelmiş geçmiş bütün inanç ve düşünce akımları gibi, kendinden önce gelenlerden etkilenmiş, esinlenmiştir; ama kaba bir kategorik yaklaşım sonucunda, birtakım benzerliklere dayanarak Hurûfilik'i başka akımların devamı olarak görmek ve göstermek doğru olmayacaktır.

Örneğin harfçi değerlendirmeleri yüzünden Hurûfilik'in Yahudi ya da Hristiyan Kabalasıyla bazı yakınlıkları vardır; ama bundan Hurûfilik ve Kabala arasında doğrudan bir bağ, bir özdeşlik, iki yaklaşım arasında bir devamlılık olduğu sonucu kesinlikle çıkarılamaz.

Hurûfilik'i etkilemiş, kendi genel inanç ve felsefe birikimini Fazlullah ve yoldaşlarına miras bırakmış birçok akım vardır. Bunlar arasında en fazla sözü edilenler, başta Kabala olmak üzere, Pitagoras, Yeni-Platonculuk, Gnostisizm, Şîilik, tasavvuf, Bâtınîlik, Dürzîlik, İsmailîlik vb. sayılabilir. Ancak Hurûfilik bunların hiçbirinin doğrudan devamı olmadığı gibi, bu akımlardan esinlenmiş bulunması da Hurûfilik'in özgünlüğünü zedelemes.

Hurûfilik, özgün felsefesiyle XIV. yüzyılda doğmuş bir inanç

akımıdır. Özgünlük Hurûfilik'in işlediği konularda değildir; Tanrı, yaratılış, varlık ve yokluk, Âdem, "kelâm", makrokozmos, mikrokozmos, insan bedeni ve yüzü, beklenen kurtarıcı, rüyâ yorumu gibi konuları neredeyse tüm inançlar ele almıştır. Hurûfilik'in özgünlüğü bütün bu konuları harflere dayanarak ve harflerden türetilen yorumlar yoluyla, yani *te'vil* açısından ele almasıdır. Hurûfilik'in tüm eserleri harfleri esas alır; inanç dünyasını, kutsal metinleri, ritüelleri, kurtuluş beklentilerini hep harf simgeleriyle ve bunlara getirilen yorumlarla açıklar. Harfler, Hurûfilik'e hem adını hem de özgünlüğünü armağan eder.

Hurûfilik'in ilk ilkesi harflerdir, bir başka özgün öge olarak da ikinci sırada *te'vil* gelir. Fazlullah ve yoldaşları, evreni bir simgeler bütünü olarak tasavvur etmişlerdir; bu simge-evren kuşkusuz çok daha büyük ve anlamlı bir gerçeğin ifadesidir. Bâtın gerçeğin bilgisi, ancak içinde yaşadığımız maddi dünyanın çözülmesiyle elde edilebilir. Bu bağlamda Hurûfilik, kendini neredeyse postmodern olarak nitelenecek bir bilgi kuramı biçiminde sunar. Her nesnenin ve her olgunun ardında gizlenen anlam, özgürce yapılan yorumlarla ortaya çıkarılacaktır; anlam çözümleme gayreti, anlamın-ardındaki anlamın aranışına da eklenerek sonsuz-sınırsız bir *hermeneutik* uğraş durumuna gelir. Bu perspektif evreni sonsuz bir yorumlama eylemine açar; böyle bir eylem de *te'vil*'e kendini adanmış Hurûfi'nin tüm yaşamını kapsar.

Tanrı'nın "kelâm"ıyla yarattığı her varlık, ezoterik gerçeğe, anlamların anlamına ulaşmanın ipucunu verir; yeter ki insan bu dili *te'vil*'le deşifre edebilsin ve böylece Tanrı sözüne, yani özgün ve yetkin meta-dile ulaşabilsin. Meta-dili bilmek kişiyi herkesten üstün duruma getirir; böyle bir "mârifet" ancak yoğun bir *te'vil* çabasıyla elde edilebilir. Pratik düzeyde *te'vil*, yaratıcılık adına sonsuz fırsatlar verir. Hurûfi eserlerinde sergilenen sayısız teknik uygulama

sayesinde hemen her şey; harfler, metinler, işaretler, nesneler, coğrafya verileri, olgular, olaylar, rüyâlar, yani akla gelen herşey yorumlanabilir; böylece, içinde yaşadığımız görüngüler dünyasından her türlü anlamı çıkarmak mümkün olur.

Öyleyse Hurûfilik, “kelâm-harfler-te’vil ” üçlü bağıntısı içinde yapılan bir yetkin dil arayışıdır. Meta-dil, aynı zamanda bir proto-dil, yani Tanrı’nın Âdem’e öğrettiği dil olarak başlangıçtaki dildir. Ama meta-dil, evrenin yapısını yansıtır; yetkin dil arayışı bu yapıyı yeniden üretirken, evrenle özdeşleşir. Yetkin dille, yetkin evren özdeşliği Tanrısal yetkinliğin kanıtıdır.

Zaten Fazlullah’ın beklenen ikinci gelişinde Hurûfilik, tüm insanları ve dolayısıyla tüm inanç ve düşünceleri kendi çatısı altında toplayacak, böylece hedeflediği evrensellekle sadece evrenin yetkinliğini oluşturmakla kalmayacak, Tanrısal uyumun egemenliğini de sağlayacaktır. Görüldüğü gibi Hurûfilik, bu aşamada yetkin dili yetkin evrensel düzene eklemleyerek bir ütopya projesi olarak sosyal alana taşır.

~

İlginç olan, hemen hemen aynı dönemde Batı’da da harfçi yaklaşımlardan yola çıkarak geliştirilen bir yetkin dil arayışının gündemde olmasıdır. Hurûfilik kadar yorumlama yönüne ağırlık verilmese de Batı’daki dil arayışı da evrenin yaratılışının dilsel bir olgu olduğu görüşünden kaynaklanır.

Örneğin Dante, *De Vulgari Eloquentia* adlı eserinde yetkin dil tasarımını sistemli olarak işler. Kabala’dan yararlanan Yahudi düşünür Abulafia, dünyanın harfler aracılığıyla yaratıldığını, evreni oluşturan tüm öğelerin harfleri örnek aldığını söyler. Ramon Lull, *Ars Manga*’da yetkin ve evrensel bir felsefe dili kurmaya çalışır. Yetkin dil konusunda düşünce üreten filozoflar arasına Guillaume Postel,

Nicolas de Cusa, Giordano Bruno, Pico della Mirandola, Mercurius Van Helmont, Athanasius Kirchner de katılır. Bu düşünürlerin hepsi, yetkin dil varsayımının köklerini *Corpus Hermeticum*'da, Yeni-Platonculuk'ta, Kabala'da, Rönesans'tan itibaren Latince'ye çevrilen Müslüman filozoflarında bulduklarını bildirirler.

Yetkin dil arayışının gelişmiş bir örneğini 1616'da yayımlanan *Confessio Fraternitatis*'te bulmak mümkündür:

Tanrı, Kutsal Kitap'ta şuraya buraya yerleştirdiği işaretleri ve harfleri, aynı biçimde yarattığı harikalara, gökyüzüne, yeryüzüne ve bütün hayvanlara da belirgin olarak işlemiştir. (...) Biz, büyümlü yazımızı bu işaretler ve harflerden ödünç aldık; bunlar, tüm varlıkların doğasını eşzamanlı olarak açıklama ve ifade etmemizi sağlayan yeni bir dilin gelişimine temel oluşturdu. Bu yüzden, me-ramımızı diğer dillerde akıcı biçimde dile getiremeyişimiz kimseyi şaşırtmamalı; çünkü biliyoruz ki bu diller, Babil Kulesi'ndeki kargaşayla yitirilen, atalarımız Âdem'in ve Enoch'un konuştukları dili tam olarak yansıtmaz.

Tanrısal harflerin tüm evrene işlendiğini, harflerin tüm varlıkların doğasını yansıttığını ve bu harflerden oluşan dilin Âdem'in ilksel dili olduğunu belirten bu kısa bölüm, doğrudan Fazlullah'ın bir eserinden alınmış kadar Hurûfî görüşlerine uygundur. Oysa bilindiği gibi *Confessio Fraternitatis*, Roz-Kruva akımının önde gelen manifestolarından biridir. Bu akım, tıpkı Hurûfîlik gibi, apokaliptik beklentileri işlemiş, önder olarak benimsedikleri efsanevi Christian Rosenkreutz'un dünyaya ikinci kez gelişini öngörmüş, dinsel ve toplumsal düzeyde ütöpik tasarımlar geliştirmiş, ezoterik bir oluşumdur.

Kuşkusuz Osmanlılar'da XV. ve XVI. yüzyıllarda etkin olan

Hurûfilik’le Protestan Avrupa’da XVII. yüzyılda etkin olan Roz-Kruva topluluğu arasında doğrudan bir bağlantı kurmaya çalışmak, fazlasıyla hayalci, ayakları yere basmayan bir spekülasyon olacaktır. Ne var ki birbirinden uzak, hattâ aralarında ilişki bulunması mümkün olmayan iki akımın görüşlerindeki yakınlık, Yeni-Platonculuk, Gnostisizm, Kabalacı harfçilik, Hıristiyanlık, Kutsal Kitaplar, İslâm felsefesi gibi öğretilerin, farklı kültür alanlarında bile benzer sonuçları doğurduğunu gösterir. Ancak Hurûfilik’le Roz-Kruva akımı arasındaki temel benzerlik, her iki akımın da benimsediği ezoterik kimlik, yani görünürdeki nesne ve olguların bâtındaki yüce ontolojik gerçeği ifade ettiğine dair ortak görüşleridir.

~

Hurûfilik’in asıl ilginç yanı, zamanında İran’dan Balkanlar’a kadar yayılmasında başrolü oynayan, bu akımı yıllar sonra bile hâlâ çekici kılan özelliği, kendi içinde taşıdığı ikili yapı olmalıdır. Hurûfilik, bir yandan Fazlullah’ın kişiliği ve kutsallığı çevresinde oluşturulan düşünsel-inançsal bir koza örerken, öte yandan sınır tanımayan bir yorumlama esnekliği getirmiştir. *Te’vil* geleneğinin özsel değeri, tüm varoluşun dilsel bir kavrayış olmasında kristalleşir; öyle ki bu dilsel kavrayışa, anlam-içinde-anlam öngörüsüne ulaşamayan kişi, “hakikat”e asla varamayacaktır. Ama bu yüce gerçek, yani farklı bir deyişle “sır” da zaten kozanın çevresine örüldüğü çekirdekte, Fazlullah kimliğiyle belirlenen insanın kutsallığındadır.

Sonuç olarak Hurûfî görüşleri, özellikle insanın tanrılaştırılması konusu çok sert eleştirilere yol açmış, birçok kez Hurûfiler’in sapkın ya da inançsız, hattâ tanrıtanımaz oldukları söylenmiş, Hurûfiler’i tümüyle İslâm dışına iten eleştiriler yapılmıştır. Yine de Hurûfilik hakkında edinilebilecek en sağlıklı yargı, doğrudan Hurûfî metinlerinden, Hurûfiler’in kendileri hakkında söylediklerinden çıkarıl-

malıdır. Hurûfiler'in kendilerini daima şeriata bağlı Müslümanlar olarak gördüğünü, Fazlullah ve önde gelen halifelerinin İslâm'ın temel ibadet kurallarını bire bir uyguladığını unutmamak gerekir. Hurûfiler, evrenin gizlerini çözümlemek için gösterdikleri çabaları, İslâm'ın temel inanç ilkelerini doğrulama girişimi olarak benimsemişti.

Ek 1: Türkçe’de Hurûfî Şiirleri

Fazlullah’ın yaşadığı yıllarda İran ve Azerbaycan’da etkin olan Hurûflik, XV. yüzyıl başlarında Anadolu’ya geçmiş ve kısa zamanda Rumeli’ye kadar yayılmıştı. Bu hızlı gelişimin en büyük nedeni Hurûflik’in bu dönemde Türkçe’yi şiir dili olarak benimsemesiydi.

Bu bölümde bir edebi değerlendirme yapmaktan çok, şiirlerden örnekler vererek Hurûfiler’in düşünce ve inançlarını nasıl aktarmaya çalıştıklarını, şiirlerinde hangi konuları ve imgeleri işlediklerini, Türkçe’yi nasıl kullandıklarını sergilemeye çalışacağız. Verilen örnekler kesin olarak Hurûfî oldukları bilinen şairlerden seçilmiştir, burada başka tarikatlardan olup da Hurûflik’ten etkilenen şairlere yer verilmemiştir.

Hiç kuşkusuz Hurûflik’in gelmiş geçmiş en büyük şairi Nesîmî’dir. Anadolu insanının yüreğine hitap eden şiirleriyle Nesîmî, sadece Hurûflik’in propagandasını yapmakla kalmamış, aynı zamanda bu akıma edebi bir yön de kazandırmıştır. Türkçe’nin Azeri lehçesiyle son derece güzel lirik şiirler yaratan Nesîmî, asla kuru bir propaganda şairi düzeyine inmemiş, güçlü, derin ve ahenkli tarzıyla Türk şiirinde ayrıcalıklı bir konuma ulaşmıştır. Türkçe ve Farsça divanları bulunan Nesîmî’nin şiirine verilecek en iyi örneklerden biri Fazlullah için yazılmış şu dizelerdir:

*Fî ve dâd u lââm'a düşdi gönlümüz
Ka'be vü ihrâma düşdi gönlümüz
Işk-ı bi-encâma düşdi gönlümüz
Câvidânî-nâma düşdi gönlümüz*

İnsanın tanrılığı hakkındaki şiiri de tam anlamıyla Hurûfî felsefesini yansıtır:

*Her yana kim baharam Hak baharam
Bahışum Hakdur Ene'l Hak baharam
Hakka mutlak zât-i mutlak baharam
Bî-gümân Hakem muhakkak baharam*

Nesîmî'nin Hurûfî motiflerinden arınmış, lirik şiirleri de vardır:

*Dün gice bir dilber ile ıyışımız ma'mûr idi
Lâkin ol hunhâre gözler uyhudan mahmûr idi
Gözlerin süzmüş ve üzmüş cânını âşıkların
Asulur zülfünde yüz min Şiblî vü Mansûr idi*

Şu dizeler de en güzel gazellerinden birinden alınmıştır:

*Nigârem dilberem yârem nesîmem mûnisem cânem
Refîkem hemdemem ömrem revânem derde dermânem
Şahem mâhem dilârâmem hayâtem dirliğem rûhem
Penâhem maksadem meylem medârem fıkretem cânem*

Nesîmî'nin öğrencisi olan Refî'î'nin *Beşâretnâme* ve *Gencnâme* adlı iki eseri vardır. Anadolu ve Rumeli'de etkin biçimde propaganda yapan Refî'î, *Beşâretnâme*'de Hurûfî olmadan önceki durumunu

şöyle anlatır:

*Cahil u mahrûm u sergerdân idim
Her nefes bin fıkır ile hayrân idim
Benliğim bana hicab olmuş idi
Bâtınım mülkü harab olmuş idi
Gerçi bir kaç fenden almıştım haber
Seçmez idim onlarınla hayr u şer
Gah sünnî derilirdim gah hakîm
Hiç bir mezhebde olmazdım mukâm
Medh ederdim gah tenâsüh mezhebin
Gah dehrînin öğerdim meşrebin
Gah meşâyihden verir idim haber
Der idim yoktur bunlardan mu'teber
İşbu resme her yolu arar idim
Şol kadar arar idim k'âzâr idim*

Ancak Fazlullah'ın öğretisiyle tanışınca Refi'î için her şey değişir:

*Kutb-ı âlem pişva-i ehl-i din
Server-i âfâk-ı emiru'l mü'minin
Çün bana bildirdi kimdir fazl-ı hak
Perde açıldı ve göründü tabak
Bu harabatımı ma'mur eyledi
Zulmet-i abadımı pür-nur eyledi
Hızr imiş sundu bana ab-ı hayat
Aldım içtim rihlet etti müşkilât
Oldu kur'ânın rumuzu aşikâr
Bir işaret dedi haktan yürü var*

XV. yüzyıl Hurûfî şairlerinden Penâhî'nin *Şehriyârname* adıyla da bilinen bir mesnevisi vardır. Penâhî şiirlerinde tipik Hurûfî görüşlerini ve imgelerini aktarmıştır.

*Noktadır zât-ı sıfat-ı rehnümûn
Noktadır asl-ı vücûd-u kefu mûn
Ehl-i tevhîdin sıfatı noktadır
Nun-ı 'aynın 'ayn-ı zâtı noktadır
Noktadır genc-i vücûd-ı kâinat
Noktadır esrâr-ı zât-ı külliyyat
Âlemin harf-i beyânı noktadır
Âdemin ilm-i nişânı noktadır*

Misâlî, XVI. yüzyıl Hurûfî şairlerindendir. Misâlî'nin Budapeşte'de mezarı bulunan Gül Baba olduğu da iddia edilir. *Divân*'ının yanı sıra *Miftâhu'l Gayb* ve *Feyznâme* adlı eserleri de bulunan Misâlî, şiirlerinde karmaşık sayı simgeleri ve şifreler kullanmıştır.

*Mükerrer bismi'l-lâh on harfdır
Dört lafz ile vâki'olmuşdur yüz 'aded
Cem'eylesen yüz on dört olur
Bu dahî mutâbık ve muvâfık*

Bir başka örnek de *Feyznâme*'den:

*Yetmiş üçün biridür ehl-i necât
Böyle dir kavlinde fahr-i kâinat
Lâm elifi kâfu nûnu anla vâr
Nâcî mahşerden olam dirsene eyyâr*

XVI. yüzyıl şairi Muhîti'nin *Divân* ve *Keşfnâme* adlı eserleri vardır. Muhîti'nin şiirleri büyük ölçüde Hurûfî görüşlerini yansıtan, Fazlullah'ı öven dizelerden ibarettir:

*Ömrün oldukça ibâdet kılсан ey zâhid eğer
Fazl-ı Hak ilminsiz amâlin kamu beyhûdedir*

Muhîti'nin öğrencisi olan Arşî (1562-1621), en önemli Hurûfî şairlerinden biridir. *Divân*'ı ve *Mesnevî*'si bulunan Arşî'nin şiirleri de Hurûfî felsefesini yansıtan, Fazlullah'ı yücelten dizelerle doludur:

*Tabiat âleminde kaldırıp kurtardı esfelden
Bihamdilillah ki Fazl etti makâmım arşiyâ alâ*

Bir diğer örnekte Arşî kendini ve Hurûfîler'i şöyle anlatıyor:

*Sübût-ı şer'le olduk muvahhid
Melâhid zümresinden 'ârımız var
Gürûh-ı peyrev-i şer'-i resulüz
Tarîk-i hakta istikrârımız var
Umûr-ı dünyevîden olduk âzâd
Rızâ-yı hakla bâzârımız var
Gah dânişmend u geh pîr-i tarîk
Gah şeyh-i hûb-manzar kimseyiz
Gah merd-i 'âbid-i halvet-nişîn
Gah bir rind-i kalender kimseyiz
Anlamaz kimse lisân-ı hâlimiz
Kale sığmaz sırr-ı ekber kimseyiz*

Hurûfî oldukları kesin olan bu şairlere ek olarak Yeminî, Virânî, Hayretî, Muhyiddîn Abdal, Kasımî, Mihrabî gibi isimleri de belirtmek gerekir. Ancak bunların doğrudan Hurûfî mi yoksa Hurûfîlik'ten etkilenen Bektaşîler mi oldukları kesin değildir.

Burada Türkçe'deki Hurûfî şiirlerinden örnekler vermekle yetindik; ancak özellikle edebi bakımdan Hurûfî şiirini ve bu şiirin edebiyatımıza etkilerini inceleyecek ayrı bir çalışmanın gerekli olduğu aşikârdır.

Ek 2:

Orhan Pamuk, *Kara Kitap* ve Hurûfilik

Nobel ödüllü romancı Orhan Pamuk, 1990 yılında yayımlanan *Kara Kitap* adlı romanında Fazlullah'tan ve Hurûfilik'ten söz eder. Postmodern edebiyatın etkin bir örneğini sunduğu eserinde Pamuk, oldukça yoğun, karmaşık ve zengin simgelerle dolu, hüznü ve sihirli bir anlatım sergiler.

Romanın kahramanı Galip'in çocukluktan beri âşık olduğu karısı Rüyâ, hiç iz bırakmadan kaybolmuştur. İstanbul'da dolaşp karısını aramaya başlayan Galip, Rüyâ'nın ünlü bir köşe yazarı olan Celal'le birlikte kaçtığından kuşkulandır; çünkü Galip'in kardeşi olan Celal de aynı günlerde sırta kadem basmıştır. İpucu bulmak için Celal'in evine yerleşen Galip, Celal'in eski yazılarını okumaya koyulur, bir süre sonra da kendini onun yerine koymaya başlar, telefonlarına cevap verir, onun adına yazılar yazmaya başlar. İstanbul'da ısrarla Rüyâ ve Celal'i arayan Galip, kentin tuhaf köşelerine sürüklenir, esrarlı öykülerle ve ilginç kişilerle karşılaşır. Tasavvuftan alınmış motiflerle süslü bir inisiyasyon törenine dönüşen bu arayış süreci, bir yandan Galip'in Rüyâ için beslediği umutsuz aşkı ve asla kavuşulamayan sevgili öyküsünü anlatırken, öte yandan Galip'in kendi benliğini bulacağı bir manevi yolculuğa dönüşür.

"Harflerin Esrarı ve Esrarın Kaybı" adını taşıyan bölümde Galip, Celal'in eşyalarını ve evraklarını karıştırırken şaşırtıcı bir şeyin farkına varır: Celal, saplantılı bir biçimde Hurûfilik'e, harflerin

özelliklerine ve insan yüzlerine meraklıdır. Fazlullah ve Hurûfîler'in romana girdikleri bölüm, tam olarak Galip'in, "harflerin sırları ve yüzlerin anlamı arasındaki ilişkiyi..." (s. 273) düşünmeye başladığı sayfadır.

Galip, Celal'in yıllardır biriktirdiği Hurûfîler'le ilgili kitapları, risaleleri, gazete kesiklerini okur, insan yüzlerini yansıtan binlerce vesikalık fotoğrafı inceler. Celal, yıllar boyunca bu fotoğrafları elden geçirmiş, her birinin üzerine işaretler koymuş, yüzlerdeki harfleri ve anlamları çözmeye çalışmıştır. Bu saplantılı uğraşı gören Galip, kendiliğinden Hurûfîlik'in büyülu dünyasına kapılır.

"Taşbaskısı kitaplardan, imlâ hatalarıyla dolu risalelerden..." (s. 276) Fazlullah'ın hayatını okuyan Galip, ses ve söz, varlık ve yokluk, Tanrı ve yaratılış, harfler ve yüzler hakkındaki Hurûfî görüşlerini öğrenir ve bunlardan etkilenir.

"Galip, Fazlallah'ın şehir şehir gezerek dünyanın anlamını ilk bakışta teslim eden bir yer olmadığını, sırlarla kaynaştığını, bu sırlara ulaşabilmek için harflerin esrarını bilmek gerektiğini vaaz ettiğini okurken bir iç huzuru duydu. Beklediği ve hep istediği gibi, kendi dünyasının da sırlarla kaynaştığını kolaylıkla kanıtlamıştı sanlı." (s. 277)

Fazlullah'ın ölümünü, Hurûfîlik'in Anadolu'ya geçişini ve Nesîmî sayesinde yayılışını, sonra Nesîmî'nin de derisi yüzülerek öldürülmesini, Bektaşîler'in arasına karışan Hurûfîler'in Fatih'i bile etkileyebildiklerini; ama sonradan gelen padişahlar zamanında gördükleri işkenceleri, nasıl diri diri yakıldıklarını sarmış kitaplardan öğrenen Galip, dünyanın "bir ipuçları denizi" olduğunu, "her damlasında arkasındaki esrara varacak bir tuz tadı" (s. 279) bulunduğunu anladıkça giderek daha güçlü bir biçimde, kendi yaşamına yeniden başlamak için, içinde dayanılmaz bir istek duyar.

Romanda Hurûfilik, bireysel düzeyde Galip'e yaşamını gözden geçirme, kendini tanıma ve yeniden yaratma dürtüsü vermiş, üstelik bu arzuyu, kendi ruhunun derinliklerinde keşfedebileceği yeni bir kimlikle tatmin etme şansının bulunduğu dair bir sezgi de sunmuştur. Galip, kendi bireysel batinını ele geçirecek, kendi varoluşunun esrarını çözecek olan erginlenme yolculuğuna çıkma gücünü artık kendinde bulacaktır.

Ama Orhan Pamuk'un Hurûfilik'le bağlantılı olarak romanında sundukları tekil düzeyde kalmaz, Galip'in *Esrar-ı Huruf ve Esrarın Kaybı* adlı bir kitabı bulup okumasıyla tûm Doğu'yu ve özellikle Türkleri ilgilendiren bir çoğul değerlendirmeye dönüşür. Bu hayali kitaba göre Fazlullah'ın düşüncelerini panteizm, Yeni-Platonculuk, Pitagoras ya da Kabala etkisiyle açıklamaya kalkışmak, su katılmamış bir Doğulu olan Fazlullah'ı karşıtı olduğu Batı düşüncesiyle vurmak demektir. (s. 283)

Aynı kitap, Doğu'yu ve Batı'yı dünyayı paylaşan karşıtlar olarak görür; bu iki âlemin barış içinde yaşamalarına imkân yoktur, mutlaka iki âlemnden biri efendi, öteki köle olmak zorundadır:

"Doğu'nun ve Batı'nın birbirine üstün geldikleri dönemler rastlantısal değil, mantıksaldı. Bu âlemlerden hangisi 'o tarihsel dönemde' dünyayı sırlar içinde kaynaşan, çift anlamlı, esrarlı bir yer olarak görmeyi başarırsa o âlem ötekini yenip eziyordu. Dünyayı basit, tek anlamlı, esrarı olmayan bir yer olarak görenler yenilgiye, (...) köleliğe mahkûmdular." (s. 284)

Bu Bâtınî yorum, pozitivizmin dar evrenine sıkışarak esrar düşüncesini yitiren, harflerdeki ve yüzlerdeki kozmik gizleri okuyamayan uygarlığın, entelektüel anlamda yoksul düşeceğini ve zorunlu olarak düzenini yitireceğini ileri sürer. Böylece Doğu'nun, Batı karşısındaki ezikliğinin temel nedeni olarak ezoterik boyutun ihmal

edilmesi, Hurûfilik ve benzeri Bâtınî akımların ezilip neredeyse yok edilmeleri gösterilir. Öyleyse Hurûfilik'in yok oluşuyla, bizim dünyamızdaki esrar da yitmiş, yüzlerimizdeki harfler okunamaz olmuştur.

Türklerin durumu daha sorunludur çünkü harfler ve alfabe bizim için özellikle önemlidir. 1928'de gerçekleştirilen Harf Devrimi'yle Arapharflerini bırakıp Latin harflerine geçişimiz, bizi kendi yüzlerini okuma becerisini kaybeden bir ulus durumuna getirmiştir. Yüzlerimizdeki harfler Osmanlı geçmişimize bağlı kalırken, kültürümüz, okullarda öğretilen Latin alfabesinin etkisiyle Batı'ya eklemelenmiştir. Esrarını yitiren Doğu âlemine mensup olarak biz, alfabe değişimi yüzünden üstelik bir de kimlik yitimi yaşamış, kendi özümüze yabancılaşmışız. Hurûfilik düşünce evrenine göre harflerin kaybedilmesi, hepimizin yüzlerinin boşalmasına yol açmış, artık okunması olanaksız yüzlerimizle hep önümüze bakmak zorunda kalmışız.

Romanda Galip'in okuduğu *Esrar-ı Huruf ve Esrarın Kaybı* adlı kitabın son bölümü bazı çözüm önerileri getirir. Türkçe'deki Latin harflerinin de insan yüzündeki hatlarla temellendirilmesi, kaybolan esrarın yeniden keşfi için atılacak ilk adımdır. (s. 294) Modern kimliğimizi özümseyebilmemiz, ancak eski alfabemizin izlerinin yüzlerimizden silinmesi ve yeni alfabenin Latin harflerine uygun yüz çizgilerimizin belirmesiyle mümkün olacaktır.

Bunu elde edebilmek içinse her türlü harfin çoklu anlamlarına dalabilmek gerekir. Harflerden yapılan kelimelerin, kendi düz anlamlarının yanı sıra birer gizli anlamları da vardır. Bu anlam çoğaltması, tüm cümleler ve paragraflar, yani bütün yazılar için geçerlidir. Sonuç olarak tıpkı bir şehri saran sayısız sokaklar ağı gibi (s. 295) yorumla keşfedilecek bir gizli anlamlar dizisi ortaya çıkar. İşte böyle, harflerin ve harflerden oluşan yazıların yorumsal derinliklerine gömülüp yittiğimiz anda mehdi zuhûr edecektir. Bizi içine düştü-

ğümüz esrar yitiminden çıkaracak olan mehdi, kendi çok-anlamalı yazılarında işaretlerle, şifrelerle dolu mesajlar gönderecek, giderek gelişen yorumlama becerimizle bizler de bu mesajların çok-katmanlı anlamlarını çözüp, yüzlerimizdeki harfleri ve esrarı yeniden oluşturacağız.

Pamuk'un romanında Hurûfiler'e mal ettiği kurtuluş önerisi, metinlerin farklı yorumlarına dayanan bir *hermeneutik* anlayışın yansıdığı postmodernist bir açılamdır ve bu niteliğiyle hem Hurûfilik'in *te'vil* anlayışına hem de romanın özsel karakterine tıpa tıp uyar. Hurûfilik, böylece *Kara Kitap* içinde genel anlatının temel unsurlarından biri durumuna gelirken, romanın başkişisi Galip için de bireysel bir çıkış yolunu kurgular: Galip, arayış sürecinin sonunda kendi kişisel manevi kurtuluşuyla yetinmeyecek, mehdi rolüne de soyunarak yazılarıyla bizleri ve belki de tüm Doğu'yu kurtarmayı düşünecektir.

Kuşkusuz Pamuk, romancı olmanın verdiği hakla, hayal gücünü ve yaratıcılığını kullanarak Fazlullah'ın ve Hurûfiler'in öyküsünü bilinen tarihsel gerçeklerin ötesine taşımıştır. Pamuk'un kitabı, bir araştırma kitabının soğukluğu, tarih yazımının yöntemli ciddiyetinden uzak kalarak, okuyucularına Fazlullah'ın görüşlerinin cazibesini, Hurûfilik'in öyküsünün ilginçliğini duyumsama fırsatını verir.

Sözlük

Antinomianizm:	Dinsel kurallara aykırı davranmayı benimseyiş; Latince <i>anti</i> (karşıt) ve <i>nomos</i> (kural) sözcüklerinden.
Apokalips:	Yeni Antlaşma'nın son kitabı, Vahiy. Dünyanın sonu.
Arş:	Tanrı'nın gökte oturduğu yer. Taht. Göklerin en yüksek katı.
Bağdaştırmacılık:	Birçok düşünüş ya da inanç sisteminin bir araya toplanışı. Aynı anlamda <i>Senkretizm</i> .
Basiret:	Gönül gözüyle görme. Kavrayış.
Bâtın:	İç, içsel, içrek. Apaçık olmayan, kapalı.
Beşâret:	Sevindirici, hayırlı haber.
Bist u Heşt:	İki ve Sekiz. 28.
Cezbe:	Kendinden geçiş.
Cifr:	Harflere sayısal değerler vererek geçmişi ve geleceği görme.
Deccâl:	İnsanları dinden çıkarmak için kıyametten önce ortaya çıkacağına inanılan kişi. Aldatıcı.
Ebced:	Harflere sayısal değerler verme.
Ebiye:	Babaya ait.
Eskatoloji:	İnsanlığın ve evrenin geleceği üstüne ileri sürülen görüş, beklenti ve inançlar.
Fıkıh:	İslâm hukuku.
Gnosis:	Sezgiyle ulaşılan saltık bilgi.

Hâb:	Uyku. Rüyâ.
Helâl-hôr:	Dince izin verilenleri yiyip içmekte özen gösteren.
Heteroðoks:	Düşünce ve inanç alanında ana akıma bağlı olmayıp, farklı yaklaşımları benimseyen, sapkın. Yunanca <i>hetero</i> (farklı) ve <i>doxa</i> (inanç) sözcüklerinden.
Hulûl:	Tannı'nın yaratıklarında meydana çıkması.
Hurûf:	Harfler.
İdeogram:	Bir düşünceyi ifade eden işaret. Yunanca <i>ideo</i> (düşünce) ve <i>gramma</i> (yazı) sözcüklerinden.
İnisiyasyon:	Birtakım gizemlerin öğretildiği, gizli bilgilerin aktarıldığı rituslar bütünü.
İstivâ:	İki şey arasındaki denklik. Simetri. Kurulma ya da yerleşme.
Kamet:	Namaza başlama işareti. Namazdan hemen önce okunan ezan.
Kebîr:	Büyük.
Kibriyâ:	Azamet. Kudret ve büyüklük.
Kozmogoni:	Evrenin meydana gelişi hakkındaki inançsal tasarımlar.
Kozmoloji:	Evrenin oluşumu ve gelişimi hakkındaki inançsal tasarımlar.
Kürsî:	Arş'ın hemen altında bulunan gökyüzü katı.
Mahfî:	Gizli, saklı.
Mahfûz:	Korunan, gizlenen.
Maktel:	Ölüm yeri.
Marifet:	Bilgi ve hüner.
Mesiyanizm:	Mesih'in geleceğine inanış.
Metafor:	Mecaz.
Milenyum:	Bin yıllık süre. Mesih'in egemen olacağı bin yıl.
Millenarizm:	Mesih'in gelişine ve bin yıl süreyle egemen olacağına beslenen inanç.

Muhkemât:	Anlamı kesin ve belirgin olanlar. Tekil hali muhkem.
Mukattaa:	Bitişik olmayan, bağımsız, ayrı.
Müteşabihât:	Belirsiz, açık olmayan. Simgesel. Tekil hali müteşabih.
Nefsî emmâre:	Bedeninin zorlayıcı isteklerine boyun eğen kimse.
Nevm:	Rüyâ.
Niyâz:	Yakarış.
Nutk-u Hak:	Tanrı'nın konuşması, sözleri.
Nübüvvet:	Peygamberlik. Nebilik.
Ortodoks:	Düşünce ve inanç alanında egemen olan ana akım. Yunanca <i>ortho</i> (doğru) ve <i>doxa</i> (inanç) sözcüklerinden.
Panteizm:	Tanrı'nın tüm evren ve doğada var olduğu inancı. Kamutanrıcılık.
Râh-ı Zât:	Tanrı'nın yolu.
Rastgûy:	Doğru konuşan.
Riyazet:	Nefsine hakim olma.
Ruhgöçü:	Ruhun ölümden sonra başka varlıklara, başka bedenlere geçeceği inancı (Osmanlıca <i>tenâsuh</i> , Fransızca <i>métempsychose</i>)
Sagîr:	Küçük
Si u Du:	Üç ve İki. 32.
Takıyye:	Sakınmak. İnancını gizlemek.
Teheccüd:	Gece uyanınca kılınan namaz.
Teklif:	Şeriatın yüklediği görevler.
Te'vil:	Asıl anlamı dışında ama tutarlı başka anlamlar getirmek. Yeni dilde, yorumsama. <i>Hermeneutik</i> .
Tezâhür:	Belirme, görünme, meydana çıkış.
Ulema:	Âlimler. Fıkıh konusunda söz sahibi olanlar.
Ulûhiyyet:	Tanrılık.

Ümmîyye:	Anneye ait.
Vahdet-i Vücûd:	Evrendeki tüm varlıkların Tanrı'yla özdeşliği.
Velâyet:	Velilik.
Yezdân:	Tanrı.
Zahîr:	Görünen, aşikâr.
Zaviye:	Küçük tekke.
Zikr:	Allah'ı ve isimlerini anmak.
Zuhûr:	Meydana çıkış, belirme, görünme.
Zühd:	Dünyaya değer vermemek, elini eteğini çekip kendini ibadete vermek.

Dizinler

Kişiler Dizini

- Abbas I. 175, 176
Abdurrahman Bistamî 147
Abdûlbâki Gölpinarlı 14, 20, 27-8, 39,
58, 80, 105, 112, 121, 128-29, 137, 139,
148, 156, 166-67, 180-83
Abdülkâdir-i Belhî 181
Abdûlmecid Firişteoğlu 27-8, 71, 73-4,
103-4, 113-14, 121, 139-40
Âdem 37, 56-60, 64-5, 67, 69-73, 75, 77-
8, 85, 99, 102-3, 105-6, 162, 169-70,
188-90, 196
Ağazâde Mehmed Dede 182
Ahmed Refik 146
Ahmed Rifat 139, 168
Ahmed Sarban 180
Ahmed-i Lûr 97
Ahmet Yaşar Ocak 131, 134-36, 141-42,
148-49, 180-81
Aina 178-79
Akyazılı İbrâhim-i Sâni Baba 159
Ali el-A'lâ (Emir Seyyid Ali) 21, 24, 29,
55, 67, 101-3, 109, 112, 121-22, 124-
29, 132, 137, 139, 164-66, 168
Ali er-Rıza 8
5, 16, 81 Ali, Hz. 13, 25, 41, 62, 78, 158
Amîr Giyâs al-Din Muhammed
Esterâbâdî (Emir Gıyâseddin) 29,
56, 61, 97, 122, 126
Annemarie Schimmel 35, 83-4
Arşî 57, 70, 73, 75, 197
Aziz Augustinus 38
Aziz Pavlus 38, 68
Balım Sultan 155, 159
Bayezit, I. (Yıldırım) 23, 132
Bayezit, II. 139, 145-46
Behlül Mecnun 16
Belhî 46
Besim Atalay 169
Beyâzîd-i Bistamî 16
Bozoklu Celâl 133
Börklüce Mustafa 142
Buda 25
Bünî 47
Cafer üs-Sadık 41
Cihanşah 98, 131
Cüneyd-i Bağdadî 47
Daniel 34
Dastgirdî 86-7
Davut, Hz. 110
Derviş Ali 18
Derviş Beyâzîd 18
Derviş Misâfir 20
Derviş Murtazâ 27, 158
Ebû Saîd 43
E.G. Browne 156, 160
Ekber 176
Emir Nûrullah (Nûr Allah) 97, 129
Esrar Dede 182

Fatih Usluer 12, 27, 128-29, 132, 140-41, 161

Fatma 98, 112

Fazlullah 11, 13-29, 54-5, 57, 63-5, 67-8, 70-3, 75, 77-9, 81-2, 84-8, 97-109, 111-15, 121-32, 137, 139-41, 143, 149, 156, 158, 160-64, 167, 169-70, 173-76, 178-79, 181, 187-93, 195, 197, 199-201, 203

Ferîdüddîn-i Attar 123

Filon 36

Franz Babinger 139, 144

Fuad Köprülü 41, 148

Fuzuli Bayat 134, 148

Gazalî 123

Geylanî 47

Gül Baba 159, 166, 196

Hacı Bayrâm-ı Velî 124, 180

Hacı Bektaş Velî 155, 158-59, 165, 167, 177

Hacı İsa Bitlisî 126

Halil İnalçık 133, 137, 144

Hallâc-ı Mansûr 47, 158, 178-79, 194

Hamid Algar 23, 27, 77-8, 112, 129, 159-60, 162, 168, 183

Hamza Bali 181

Hasan el-Askerî 78

Hasan, Hz. 13

Hata'î 158

Havva 69, 72, 103

Hayretî 159, 181, 197

Helmüt Ritter 63, 86, 121, 128

Henry Corbin 55, 65

Herakleitos 36

Hezekiel 34

Hoca Ali Takî 87

Hoca Azudüddin 97-8

Hoca Sadruddin Turka 87

Hüsamettin Aksu 14, 27-8, 39, 97, 101, 121, 125, 134, 140, 156

Hüseyin, Hz. 13, 24

Hüseyin Lâmekânî 181

Irène Mélikoff 133, 148, 156, 158, 161, 169

İbn Hacer el-Askalânî, 22

İbni Sinâ 47

İbnü'l-Arabî 14, 48, 53, 84, 105

İbrahim bin Adham 16

İbrahim, Hz. 70, 77

İbrahim Mihrabî Baba 181

İdris-i Muhtefî 180

İsa Hz. 16, 21, 25-6, 56, 110, 112-14, 137, 170

İshâk Efendi 165-66, 168

İsmail Hakkı Bursevî 53, 148

İşkurt Muhammed Dede 29, 122, 129, 138

İzzeddin et-Tirevî 139

J.M. Gellrich 38

John Birge 66, 77, 102, 144, 156, 159, 165, 168-69

Kadı Beyâzîd 22, 86

Kadı Tâcettin 16

Kalenderoğlu, 156

Kanunî (Sultan Süleyman) 145-46

Kara Yusuf 24, 128

Karakaşzâde 183

Kelimetullah el-Ulyâ 98, 131

Kemâleddin Harîrî 165

Kemâleddin Haşimî 19

Kemâleddin Kaytağ 109

Kindî 46

Kral Davud 25

Kul Himmet 158

Kummî 46

Hanneke Larsle-Lamers 131, 134

Lâtîfî 124, 146

Mahmûd Pasîkhânî (Mahmûd-i

Mardûd ya da Mahmûd-i Matrûd)

173-75

Mahmûd Paşa 143

Mahmûd-i Râsinânî 121

Mahmud, I. 146

Mahmud, II. 163

- Mani 26
 Martin van Bruinessen 178
 Mehmed, II. (Fatih Sultan Mehmed) 127, 143, 145, 200
 Mehmet Ali Hilmi Dedebara 67
 Mehmet Amikî 181
 Mevlânâ Feyzullah 141
 Mevlânâ Ma'rûf 97
 Mevlânâ Rumî 15, 179, 182
 Mevlânâ Zeynüddin Racâi 87
 Mısırî 47, 182
 Michel Balivet 142, 145
 Mîhrabî 159, 181, 197
 Mîr Alişir Nevai 138
 Mîr Fâzîlî 29, 101, 122
 Mîr Şerîf 13, 105, 121-23, 132, 137, 166
 Mîrânşah 22-4, 104, 128
 Mîrzâ Alî Muhammed 176
 Mîrzâ Hüseyin Alî (Bahâullah) 176
 Misâlî 62, 159, 196
 Molla Fahreddin-i Acemî 143
 Mugîre bin Saîd el-İclî 46
 Muhammed el-Mehdi 42, 111
 Muhammed, Hz. 46, 62, 70-1, 73, 75, 78, 82-7, 112, 114-15, 170
 Muhammed Nanvâ 18
 Muhîti 72, 196-97
 Muhyiddin Abdal 159
 Muhyiddin Şahrestanî 18
 Murad, III. 146
 Musa, Hz. 77, 85
 Musa el-Kâzım 13, 42, 113
 Mustafa Ünver 46, 122, 167
 Mülhid Vahdetî 181
 Nâfacî (Nasrullah b. Hasan Ali b. Meccud-Din) 21, 29, 82, 85-6, 121-22
 Nasreddin Bey 143
 Nefrî 46
 Nesimî (Emir Seyyid İmâd üd-Din) 21, 24, 69, 122-25, 132, 134, 137-39, 141-42, 147, 158, 166, 178-79, 181, 193-94, 200
 Niyazî-i Mısırî 182
 Nuh, Hz. 85
 Oğlan Şeyh İbrahim Efendi 181
 Oğlan Şeyh İsmail Ma'sukî 180
 Penâhî 62, 195
 Pir Sultan Abdal 158
 Pitagoras 35, 187, 201
 Platon 35, 60
 Plotinus 35
 Refî'i (Seyyid Muhammed) 67, 75, 124, 132, 194-95
 Reha Çamuroğlu 79, 136
 Sadık Vicedânî 168
 Sahl bin Abdullah Tustarî 16
 Selim, II. 146
 Selim, III. 163
 Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî 15, 22, 29, 62, 82, 85-6, 107, 109, 112, 122, 140
 Seyyid Mûsâ 102
 Seyyid Şerîf Gurgânî 123
 Shahzad Bashir 12, 21, 26, 41, 59, 80, 101, 104, 145, 162, 167
 Siyâhî Dede 182
 Sofyalı Şeyh Bâlî 147
 Spandoni 142
 Sultan Sahak 177
 Sühreverdî (el-Maktûl) 47, 123
 Süleyman, Hz. 16-7
 Şah Hoşin 177
 Şâhruh 97, 131
 Şems-i Tebrizî 179
 Şeybî 122
 Şeyh Bedreddin 133, 135, 141-42, 145
 Şeyh Hasan 14, 21
 Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede 182
 Şeyh İbrahim 23
 Şeyh Sahip Sadr 18
 Şiblî 47, 194
 Taşkoprîzâde 141, 143-44
 Temennâyî 145
 Timur, Timurlenk 11, 22-3, 27, 43, 45, 76, 88, 97, 132-33

Toktamış Han 23, 27, 143
 Torlak Kemal 142
 Tusterî 47
 Üstâd Yusuf Tarkışdûz 175
 Üveys bin Hasan 18, 27
 Vezir Zekerîya 18
 Virânî 158-59, 197
 Yeminî 158-59, 198
 Yezîd 24
 Yuhanna 37, 114, 137
 Yusuf-ı Sineçâk 183
 Yves Marquet 47
 Zerdüş 76

Eserler Dizini

Ahbâr el-Hallâc 47
 Arşnâme 23, 28-9, 73, 100, 126
 Bektaşîlik ve Edebiyatı 169
 Beşâretnâme 122, 124, 128, 138-39, 194
 Câvidânnâme 23, 27-9, 126-27, 137, 158, 165, 181
 Durr-i Yatîm 27, 158
 Eski Antlaşma 14, 34-6, 58
 Fazilet-nâme 158
 Fî Me'ânî'l-Hurûfî'l-Hecâiyye 47
 Firâknâme 128
 Fusûsu'l-Hikem 53
 Fütûhâtü'l-Mekkiyye 14, 48
 Hâbnâme 15, 19, 22, 29, 82, 85-6, 122-23, 140
 Hacnâme 105, 123
 Hidâyetnâme 28, 61, 140
 İşknâme (Aşknâme) 27, 71, 73, 114, 139
 İncil 56, 136, 140
 İsm u Müsemma 123
 İstivânâme 29, 56, 61, 97, 101, 104, 108, 122, 124, 126
 İşâretnâme 122
 İzâh el-Esrâr 165

Kâşîfül-Esrâr ve Dâfi u'l-Esrâr 165, 168
 Kiyâmetnâme 128
 Kimyâ-ı Saâdet 123
 Kitab el-Tavâsin 47
 Kur'an 11, 13-4, 17, 39-43, 46-7, 56-9, 62, 65-6, 68-9, 74-5, 78-82, 84, 87, 99, 108, 110, 113-14, 124, 130, 136, 195
 Kursinâme 102, 112, 126-28, 165
 Mahremnâme 122
 Maşşernâme 129
 Mantık ut-Tayr 123
 Mersiye-i Birâder 128
 Mersiye-i Seyyid Kemâleddin Hüseyin 128
 Midraş 34
 Miftâhu'l-Gayb 159, 196
 Mir'at el-Makasid fi Def el-Mefasid 168
 Mîzân 173
 Muhabbetnâme 27-9, 72, 126, 140
 Mukaddimetü'l-Hakâik 125
 Nâme-i Nâmi 122
 Nesayimü'l-Mahabbe 138
 Nevmnâme 16, 21, 27, 29, 82, 85
 Nevnâme 27
 Nişancı Tarihi 146
 Nur al-Hudâ li man ihtadâ 183
 Sefer Yetzira 34
 Şakâyık-ı Nu'mâniyye 141, 143
 Tahkiknâme 122
 Talmud 34
 Tevhîdnâme 29, 55, 128
 Tezkire 124, 138
 Tibyân-ı Vesâ'ilü'l-Hakâyık 165
 Turâbnâme 122
 Vâridât 142
 Yeni Antlaşma 14
 Yuhanna İncili 37, 114, 137
 Yuhanna Vahyi 37
 Zındıklar ve Mülhidler 141

Yerler Dizini

Akçahisar (Krujë) 140, 164
 Akka 176
 Akyazı 148
 Aladağ 126
 Alaiut Kalesi 42
 Alincak Kalesi 23-4
 Anadolu 11, 45, 98, 111, 121, 123-25,
 127-38, 140, 142, 146-49, 155-56, 160,
 165-66, 170, 193-94, 200
 Ankara 124, 132
 Antakya 147
 Arabistan 15
 Arnavutluk 140, 148, 156, 164, 167
 Asur 33
 Azerbaycan 15, 18, 23, 82, 98, 113, 115,
 121, 124, 129, 139, 193
 Babil 33
 Bağdat 124, 176
 Bakü 22, 136
 Balkanlar 130, 132, 137-42, 146, 161, 191
 Basra 47
 Batı Anadolu 136, 142
 Bitlis 129
 Bizans 113, 132, 145
 British Museum 160
 Budapeşte 166, 196
 Bursa 124
 Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi
 160
 Ceneviz 141
 Damgan 22
 Doğu Karadeniz 128
 Dulkadir Beyliği 143
 Edirne 127, 143-45, 181
 Ege Bölgesi 142
 Ergirakası (Gjirokastër) 140
 Erzincan 124
 Eskişehir 136
 Esterâbâd 13-4, 16-7, 25-7, 113, 122, 129,

173
 Filibe 140, 146
 Gilân 22-3
 Gurgân 27
 İsfahan 15, 18, 123, 125, 129, 136
 İl-i Lâz 128
 İran 11, 14-5, 23, 28, 41-3, 76, 88, 98, 109-
 11, 121, 127, 129-32, 134, 138-9, 144,
 156, 174-77, 191, 193
 İskenderiye 36
 İstanbul 29, 45, 113, 127, 129, 132, 141,
 143, 145, 163, 176, 181, 199
 Kâbe 24, 102-3
 Kalde 33
 Karaman 124
 Kars 126
 Kemah 124
 Kırşehir 165
 Konya 141
 Kudüs 127
 Küçük Asya 129
 Maraş 124
 Medine 74
 Mekke 15-6, 74, 102-3, 127, 129
 Mendiç 146
 Merve 103
 Meşhed 16
 Mezopotamya 33
 Mısır 33, 124
 Mina 71, 103
 Nahçıvan 23
 Orta Asya 133
 Preveze 139
 Rumeli 11, 135, 137-38, 140-41, 146-49,
 164, 166, 170, 193-94
 Sabzevâr 18
 Safâ 103
 Salaz 141
 Semerkant 23
 Senceriye Kalesi 104
 Serez 142
 Seyyid Gazi 148

Sivas 45, 124, 136, 143
 Suriye 11, 42, 121, 124, 127
 Şam 127
 Şamahı 22, 86, 124
 Şirvan 15, 22-3, 113
 Tahran 122
 Tatarpazarcığı 146
 Tebriz 13, 18-20, 98, 101, 129, 132, 136,
 141, 143
 Tire 136, 139
 Tokat 124
 Tukçi 18, 20, 123, 125-26
 Umurobası 146
 Üçşerefeli Cami 143
 Varna 140, 148
 Yezd 18

Kavramlar Dizini

Ahsen-i Sûret 66
 Alâmet-i Zuhûr 114
 Âlem-i Kebîr 58
 Âlem-i Kitman 53
 Âlem-i Misâl 83-4, 88
 Âlem-i Sagîr 65
 Anasır-ı Erba'a 69, 174
 Ankara Savaşı 132
 Antinomianizm 108, 126
 Antropogoni 36
 Ârif 88, 104, 108
 Arke 35, 55
 Arketip 60, 65
 Arş 57
 Asl-Küll-i Kâ'inât 55
 Ayn-ı Sâbite (Ayân-ı Sâbite) 60
 Babaîler İsyanı 130
 Babil Kulesi 64
 Barra 178-79
 Bâtın 39, 42-3, 54, 56, 60, 64-5, 79-80, 88,
 99, 107, 109, 114, 191, 201

Bâtunî 14, 39-43, 46-8, 55, 78, 80, 99, 104,
 135-36, 142, 148, 155, 170, 201
 Besmele 62
 Beyt-el Atik 102
 Bist u Heşt 101
 Cehennem 108-9, 174, 177
 Celâli İsyanları 133
 Cemalullah 66, 71, 75
 Cennet 42, 61, 64, 67, 71, 106-9, 126-27,
 174, 177
 Cennet-i Didâr 67
 Confusio Lingarum 64
 Cifr (cefr) 44-5
 Cilâlî Ayna 105
 Cümel-i Sagîr 46
 Devr-i Acem 174-75
 Devr-i İslâm 115, 174
 Didâr-ı Hakk 71
 Diriliş 174
 Disciplina Arcani 100
 Ebced 44-6, 60
 Enfaka 69-70
 Eskatoloji 37, 98, 101, 109-12, 174
 Fâtiha 62, 66, 74
 Fetret Devri 133, 142
 Gayb 17, 41, 45, 78, 88, 99
 Gematria 34, 45
 Glotogoni 64
 Gnosis 41, 106
 Hac 15, 81, 101-5, 167
 Hacer-i Esved 103
 Hadis-i Kudsi 73
 Halifetullah (Halifat Allah) 125
 Hâtem-i Velâyet 107
 Hâtem-ül Enbiya 78
 Hatt-ı İstivâ 47, 57
 Hermeneutik 40, 66, 167, 188, 203
 Heterodoks 12, 130, 133-38, 141-42, 145-
 49, 155-56, 159, 161, 180-81
 Horasan Mürşidi 122
 Hulûl 78, 106, 133, 143-44, 149, 164, 177-
 78, 180-81

- Hurûf-u Mukattaa 43-4, 61, 74-5
 Hutût-ı Ümmiye 68-9
 Hutût-u Ebîye 69
 Hüve 72
 Işık 147-48, 165
 İbn-ül Vakıt 79
 İllet-i Ūlâ 55
 İlm-i Â'lâ 67
 İlm-i Hurûf 33, 43, 46, 48, 77, 79, 81, 107,
 114, 136, 141, 161, 168
 İlm-i Esrar-ı Hurûf 134
 İlm-i Te'vil 113-14
 İmamet 78
 İnsanbiçimcilik (Antropomorfizm) 66,
 72, 161
 İnsan-ı Kâmil 67, 78, 107
 Kabala 33-4, 187, 189-91, 201
 Kâbe-i Hakikî 103
 Kaim-i Makamı 70
 Kayıp İmam 68
 Kelâm 11, 36, 54-6, 59-60, 65-8, 75, 80,
 188-89
 Kelâm-ı Melfûz 65
 Kelâm-ı Muhkemât 104
 Kelâm-ı Müteşâbihât 103
 Kelâm-ı Nâtk 108
 Kelâm-ı Nefsi 55, 65
 Kelâm-ı Sâmit 108
 Kelâmullah 113
 Kenz-i Mahfî 53, 55-6, 68, 169
 Kıyamet 21, 28, 42, 59, 71, 102, 108, 110-
 11, 114, 149
 Kızıl Elma 68
 Kozmogoni 36-7, 47, 99
 Kozmoloji 47, 56, 59, 76-7, 101, 104-6,
 110, 115, 175-76
 Kozmos 58-60, 64, 104, 175
 Kur'ân-ı Nâtk 68, 79
 Kur'ân-ı Sâmit 68
 Kutsal Kase Graal 68
 Kürsî 56
 Lâm-elif 61, 65
 Levh-i Mahfûz 48, 68, 83-4
 Liber Mundi 37-8, 48, 84
 Logos 36-7, 54
 Mahrem-i Esrâr 121
 Makamât 20
 Makam-ı Haşr 127
 Makrokozmos 58, 170, 188
 Maktelgâh 24, 102-6
 Mârân Şah-ı Palid 104
 Mazhar-ı İlâhî 66
 Melekût 58
 Merkabah 34
 Meta-dil 56, 58-61, 64-6, 68, 77, 80,
 188-89
 Mikrokozmos 57-8, 65, 80, 169, 188
 Mirac 71, 73
 Mitoloji 98-9
 Muhkemât 75
 Mutlak Varlık 58
 Mübeşşirat 85
 Mütেকallim 55
 Müteşâbih 75
 Müteşâbihât 75, 103
 Nefs-i Acemî 174
 Nefs-i emmâre 165
 Nevrûz 175
 Niyet-i Haft Tavâf-ı Hac 103
 Niyet-i Kudûm 103
 Nokta el-Beyân 170
 Nostalgia 105
 Notarikon 34
 Nübüvvet 78, 82, 84-5, 106, 122, 177
 On Dört Masum 170
 Ortodoks 20, 100, 132, 134-36, 164
 Parakletos 114
 Pir-i Sanî 159
 Rahmân 27, 57, 72
 Rûh ül-Kudûs 114, 170
 Ruh göçü (*Tenâsuh, metempsychosis*)
 174
 Rüyâ yorumu 17, 20, 81-3, 85-6, 188
 Sab'an Min al-Matâni 74

Sâdık rüyâ 82
 Sâhib-i Te'vil 13, 17, 26, 79, 81, 114
 Saltık Varlık 36, 99
 Savt 53
 Sefirot 34
 Senkretik (Bağdaştırmacı) 130, 134, 137, 140, 155, 170, 177, 179
 Seyfullah 126
 Sır 68, 75, 165, 168
 Si u Du 101
 Sidret-i Münteha 71
 Sûret el-Hakk 68, 75
 Sünnilik 113
 Symbolatrie (Simgeye tapma) 163
 Şâb-i Emred 73
 Şahs-ı Vâhid 174
 Şarap Tahûr 108
 Şeytan 58, 71, 103-4
 Tâbir 83-4
 Tanzimat 164
 Tavâf 101, 103-4
 Te'vil 11, 40, 46-7, 57, 66, 79-81, 83, 100, 102, 107, 113-14, 136, 188-89, 191, 203
 Tefsir 40, 80
 Teklif 107-8, 126
 Temurah 34
 Tezâhür 36, 54-5, 57, 66-8, 70-1, 73, 79-80, 84, 101, 106, 112-13, 170, 175, 177
 Topos 106
 Tufan 85
 Ulûhiyyat 78
 Umre 103
 Utopos 106
 Ümm-el Kitâb 66
 Ünûmühât 55
 Vahdet-i Vücûd 28, 72, 134, 142, 161, 180
 Vahiy 20, 39, 77, 82, 84-5
 Vaka-i Hayriye 163
 Varlık, 11, 26, 35-6, 48, 55, 59-60, 77, 178, 188, 200
 Vasiyy Allah 122

Vech-i Âdem (Vech-i Âdâm), 68, 75
 Veçhullah, 72
 Velâyet 78, 85, 106, 122
 Yaratılış 11, 34, 36-7, 53, 56-60, 62, 68, 71, 77, 79, 85, 99, 106, 174, 188-89, 200
 Yedullah 72
 Yitirilmiş Sözcük 68
 Zâhir 39, 54, 56, 60, 64-5, 78-80, 99, 107, 109, 114
 Zât 59, 63
 Zât-ı Külliyyât 62, 196
 Zât-ı Mutlak 54, 73, 194
 Zındıklık 135, 144, 149
 Zuhûr 20, 53, 55, 58, 65, 67, 78-9, 102, 105-6, 111, 113-4, 127, 129, 149, 161, 177-78, 202
 Zuhûr-ı Kibriyâ 20, 81, 126

Topluluklar ve Akımlar Dizini

Ahîlik 155
 Alevîlik 178
 Arap, Araplar 41, 98, 115, 173-74
 Arianizm 130
 Bâbîlik 176-77
 Bahâîlik 176-77
 Bâtınîlik 14, 39-40, 187
 Bayramîlik 133
 Bektaşîlik 12, 141, 147-49, 155-56, 158-61, 163-70, 177, 180, 183
 Bedreddinîler 142, 147
 Bogomiller 130, 136
 Celâyir Hanedanı 18
 Dervişan-ı Helâlîhôr ve Rastgûy 18, 121
 Edhemîlik 183
 Ehl-i Beyt 170
 Ehl-i Hak (Ali-İlâhîlik) 177-79
 Gnostisizm 36, 187, 191
 Gülşenîlik 183

Halvetîlik 149, 182-83
 Hamzevîlik 181, 183
 Haşîşîlik 42
 Haydarîlik 155, 183
 Hristiyanlık 14, 37, 110, 130, 142, 191
 İhvân-ı Safâ 47
 İlhanlılar 43
 İslâm, İslâmîyet 20, 23, 25, 28, 33, 39,
 41-4, 46-7, 55, 63, 66, 72-3, 76, 82-3,
 98-100, 107, 109-10, 114-15, 124, 128,
 130, 132, 134-36, 140-41, 156, 173-75,
 191-92
 İsmailîler 41-3
 İsna-Aşerîyye (On İki İmamcılar) 41-3
 Kalenderîlik 148, 155, 183
 Kızılbaşlık 149
 Mandeizm 37
 Manihaeizm 26, 130
 Melâmîler 147, 149, 180
 Memlûkler 11, 124
 Mesiyanizm 142
 Millenarizm 142
 Moğollar 42
 Monofizitler 130
 Montanistler 130
 Mugîriyye 46
 Mülhidlik 135
 Nakşibendîlik 164
 Nimetallahîlik 111
 Nizârîlik 42, 110
 Noktavîlik 111, 173-76
 Nûrbakşîlik 111
 Ophitler 130
 Osmanlılar 11, 132-33, 139, 147, 156, 190
 Panteizm (Kamutanrıcılık) 201
 Paulicianlar 130
 Sâbiîlik 37
 Safevî Hanedanı 156, 175
 Sarbadâr Hanedanı 18, 20
 Selçuklular 130
 Slav 133
 Şamanlık 155

Şiîlik 40-2, 46, 98, 113, 155, 176-7, 187
 Tâife-i Işıkıyân 147
 Tasavvuf, 12, 15, 40, 48, 53, 98, 111, 122-
 24, 134, 161, 177, 180, 182, 187, 199
 Timurlular 111, 114
 Tondraklar 130
 Torlaklar 142
 Yahudîlik 33-4, 45, 110, 142
 Yedi İmamcılar 41
 Yeniçeriler 163
 Yeni-Platonculuk 35-6, 187, 190-91, 201
 Yesevîlik 130, 155
 Yunan 35, 133
 Zerdüştlük 76, 109

Zamandizin

1256 İran'da Moğol istilası.
 Moğollar'ın Alamut
 Kalesi'ni yıkması.
 1339-40 Fazlullah'ın doğumu.
 1357 Fazlullah'ın Mevlânâ'nın
 beytini duyup etkilenişi.
 1358 Fazlullah'ın Harezm'e
 yerleşmesi.
 1370 İran'da Timur egemenliği.
 1373 Fazlullah'ın Tebriz'e
 yerleşmesi.
 1374 Zuhûr-ı Kibriyâ olayı.
 1386 Câvidânâme'nin
 yazılmaya başlanması.
 1394 Fazlullah'ın öldürülmesi.
 1400 Ali el-A'lâ'nın İran'dan
 ayrılışı (tartışmalı).
 1402 Ankara Savaşı.
 1402-13 Osmanlı'da Fetret Devri.

- 1406 Mirânşah'ın öldürülmesi.
- 1407 Ali el-A'lâ'nın
Kursînâme'yi tamamlayışı.
- 1408-09 Refî'i'nin *Beşâretnâme* adlı
eserini yazması.
- 1416 Şeyh Bedröddin'in
öldürülmesi.
- 1419-20 Ali el-A'lâ'nın ölümü.
- 1427 Hurûfiler'in Şâhrûh'a karşı
suikast girişimi.
- 1429 Abdülmecîd Firişteoğlu'nun
İşknâme'yi yazması.
- 1441 Tebriz'de Hurûfî isyanı.
- 1444 Edirne olayı.
- 1453 İstanbul'un fethi.
- 1459 Abdülmecîd Firişteoğlu'nun
ölümü.

Kaynakça

Özgün metinler:

Ali el-A'la, *Kıyâmatnâme*, Yazma, Browne E.7, Cambridge University Library, Cambridge.

Ali el-A'lâ, *Kursinâme*, Kitâbhâne-i Malakî-i Millî, Farsça Yazma no. 2600, Tahran.

Ali el-A'lâ, *Kursinâme*, Farsça Yazma no. 255, Bibliothèque Nationale, Paris.

Ali el-A'lâ, *Tavhîdnâme*, Prof. Tschudi Kütüphanesi, Basel.

Amîr Gıyâsuddîn al-Astarâbâdî, *İstivânâme*, Farsça Yazma, Vat 34, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan.

Amîr Gıyâs al-Din el-Esterâbâdî, *İstivânâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 269, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Anonim, Farsça Yazma no. 448, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul.

Anonim, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 990, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Anonim, *Divân*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 186, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Anonim, *Mecmua*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1039, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Anonim, *Mukaddimat al-Uşşak*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 87, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Anonim, *Nasbnâme-i Hazret-i Sa'il*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1039, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Fazl-Ailah Astarâbâdî, *Jâvdân-nâme*, Yazma, foll. E.19.27. Cambridge University Library, Cambridge.

Fazlullah Astarabadi, *Navmnâme*, Yazma, Ee. 1.27, Cambridge University Library,

Cambridge.

Fazlullah, *Câvidânnâme*, Prof. Tschudi Kütüphanesi, Basel.

Fazlullah, *Câvidânnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1000, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Fazlullah, *Nevmûnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1011 ve 1030, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Hoca Sayyid İshâk, *Valayatnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1037, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Hoca Seyyid İshâk, *Hâbnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1042, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Hoca Seyyid İshâk, *Tahkiknâme*, Farsça Yazma no. 1132, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul.

Hoca Seyyid İshâk, *Turabnâme*, Farsça Yazma no. 139, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul.

İşkurt Muhammed Dede, *Salâtnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1043, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Mîr Fâzîlî, *Şehr-i Taksimât*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1039, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Mîr Şerîf, *Beyânü'l Vâki*, Farsça Yazma no. 152, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul.

Mîr Şerîf, *Hacnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1035, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Mîr Şerîf, *Risâle-i İsm ve Musamma*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 993, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Nasrullah Hasan Ali Nâfacî, *Hâbnâme*, Farsça Yazma no. 17, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan.

Nesîmî, *Divân*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 439, Millet Kütüphanesi, İstanbul.

Refî'i, *Beşâretnâme*, Ali Emîrî, Farsça Yazma no. 1041, İstanbul.

Makaleler:

- Algar, Hamid, "The Hurûfî Influence on Bektashism", *Bektachiyya: Études Sur L'ordre Mystique Des Bektachis*, Ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Amanat, Abbas, "The Nuqtawî Movement of Mahmûd Pisîkhânî", *Medieval Ismaili History and Thought*, Ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Babinger, Franz, "Von Amurath zu Amurath", *Oriens* 3, 2, 1950.
- Bashir, Shahzad, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurûfiyya Movement and Islamic Medieval Esotericism", *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Ed. Abbas Amanat, Tauris & Company, Londra, 2002.
- Bashir, Shahzad, "Enshrining Divinity: The Death And Memorialization of Fazlallah Astarabadî", *The Muslim World*, Sonbahar 2000, c. 90.
- Bashir, Shahzad, "Matters of Interpretation: Unraveling the Esoteric/ Exoteric Divide in Hurûfî Thought", "Esoteric Knowledge and the Social Imaginary in Medieval Islamic Culture" konferansı için bildiri özeti, 16- 17 Şubat 2001, New York University, Hagop Kevorkian Merkezi, www.nyu.edu/gsas/program/nearest/esoterric_conf.html.
- Bayat, Fuzuli, *Hurûfî Merkezleri ve Anadolu'da Hurûfîlik*, Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi, Mersin, 23-27 Eylül 2002.
- Browne, E.G. "Further Notes on the Literature of the Hurûfis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907.
- Bruinessen, Martin van, "When Hadji Bektash stil Bore the Name of Sultan Sahak", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis*, Ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Gölpınarlı, Abdülbâlî, "Bektaşîlik-Hurûfîlik ve Fadl Allah'ın Öldürülmesine Düşülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası*, no. V, İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1964.
- Larsle-Lamers, Hanneke, "Hurûfî Yazar Misalî'nin Miftâh ül-Gayb Risalesi", Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, 23-28 Eylül 1985, İstanbul, Tebliğler, II. Türk Edebiyatı c. 2, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkiyat Araştırma Merkezi.
- Lelić, Emin, "Mulhid Vahdeti: a 16th century Bosnian Hurûfî Poet", www.bektashi.org.

net/history-lelic.html.

- Marquet, Yves, “Les Epîtres d’Ikhwân as-Safâ”, *Studia Islamica*, no. 61, 1985.
- Ritter, Helmut, “Die Anfänge der Hurûfî Sekte”, *Oriens*, c. 7, no. 1, 1954.
- Usluer, Fatih, “Hurûfî Metinleri ile İlgili Bazı Düzeltmeler”, *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 13, Ocak 2007.
- Usluer, Fatih, “Misâli’nin Miftâh’ul Gayb’ı, Metin ve Açıklama”, *Türkoloji Araştırmaları, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 2/2, Bahar, sayı 2, www.turkishstudies.net, (Ed. Prof. Dr. Gürer Gülsevin-Dr. Mehmet Dursun Erdem), s. 697-722, s. 712, 7b3.
- Yazıcı, Ramazan, “Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced: Harfler ve Rakamlar Metafizigi”, *Milel ve Nihal* dergisi, sayı 2, 2004.
- Yılmaz, Hacı, “Feyznâme-i Misâli Gül Baba”, *Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*, no. 15, 16 ve 17; 2000-2001.

Sözlük ve Ansiklopediler:

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (1988)

- Aksu, Hüsamettin, “Ali el-A’lâ” maddesi, DİA, c. 2, s. 381.
- Aksu, Hüsamettin, “Câvidânnâme” maddesi, DİA, c. 7, s. 178.
- Aksu, Hüsamettin, “Fazlullah-ı Hurûfî” maddesi, DİA, c. 12, s. 277-279.
- Aksu, Hüsamettin, “Hurûfîlik” maddesi, DİA, c. 18, s. 408-412.
- Bozhüyük, Mehmet Emin, “Hurûf” maddesi, c. 18, s. 397-400.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Bektaşilik” maddesi, DİA, c. 5, s. 375.
- Uzun, Mustafa, “Ebced” maddesi, c. 10, s. 68-70.
- Yurdagör, Metin, “Cefr” maddesi, c. 7, s. 215-218.

Encyclopedia Iranica (www.iranica.com)

- Algar, Hamid, “Ali el-A’lâ” maddesi.
- Algar, Hamid, “Astarabadi Fazlallah” maddesi.
- Algar, Hamid, “Horufism maddesi.

İslâm İnançları Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994

- Orhan Hançerlioğlu, “Hurûf-u Mukatta’ât” maddesi, s. 169.

Encyclopedia of World Religions, Merriam-Webster Inc., 1999

- Zoroastrianism and Parsiism” maddesi, s. 1166.

Encyclopaedia of Islam, Brill Online, (www.encyislam.brill.nl)

Algar, Hamid, “Nuktawiyya” maddesi, 01 Eylül 2007.

İslâm Ansiklopedisi, MEB Devlet Kitapları

“Hurûfîlik” maddesi, c. V-1, s. 598-600.

De Boer, “Halk” maddesi, c. V-1, s. 165-167.

Gölpınarlı, Abdülbâki, “Nesîmî” maddesi, c. IX., s. 207.

Şahinoğlu, M. Nazif, “Te’vil” maddesi, c. 12-I, s. 215.

Tezler:

Aksu, Hüsamettin, *Amir Gıyas al-Din Muhammed al-Astarabadî ve İstivânâme’si*, doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, 1981.

Alparslan, Ali, “Câvidânnâma’nın Nesîmî’ye Tesiri”, yayınlanmamış doçentlik tezi, 1967.

Meriç, Rıfki Melül, *Hurûfîlik*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yüksek lisans tezi, 1936.

Usluer, Fatih, “Le Houroufisme”, yayınlanmamış doktora tezi, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007.

Kitaplar:

Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısırî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Atalay, Besim, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.

Aydın, Mahmut, *İsa Tanrı mı? İnsan mı? İsa-Mesih’in Konumu Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Balivet, Michel, *İslam Mystique et Révolution Armée: Vie du Cheikh Bedreddin*, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.

Bashir, Shahzad, *Fazlallah Astarabadi and the Hurîfis*, One World Publications, Oxford, 2005.

Baybal, Sami, *İbrahîmî Dinlerde Mesih’in Dönüşü*, Yediveren Kitap, Konya, 2002.

Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Hartford

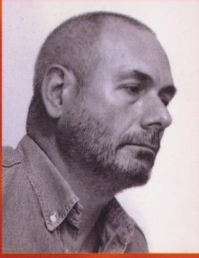
- Conn., 1937.
- Bruinessen, Martin van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî*, Rahnet Yayınları, İstanbul, 1967.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Corbin, Henri, *En Islam Iranien*, c. 3, Gallimard, Paris, 1978.
- Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Çamuroğlu, Reha, *Sabah Rüzgârı: Enel-Hakk Demişti Nesîmî*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.
- Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Eco, Umberto, *La Recherche de la Langue Parfaite*, Editions du Seuil, Paris, 1994.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Bâbilik ve Bahâilik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
- Gellrich, Jesse M., *The Idea of the Book in the Middle Age*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 1931 yayımının tıpkı basımı, Gri Yayınları, İstanbul, 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Nesîmî, Usulî, Ruhî: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1953.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul, 1987.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Gümüşel, Hayrettin, *Beklenen Mehdi Hakkında Tüm İslâm Alimlerinin Görüşleri*, Ekmel Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Gündüz, Şinasi, *Sâbiiler-Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

- Hall, Manly P., *The Secret Teachings of All Ages*, Philosophical Research Society, 1928; özgün basımın yer aldığı site: www.sacred-texts.com.
- Huart, Clément, *Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis*, ed. ve çev. Huart, M. Clément, Gibb Memorial Series, c. 9, Londra, 1909.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kalınus Yayınları, İstanbul, 2005.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1999.
- İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire; The Classical Age 1300-1600*, Phoenix Press, 2001.
- Kam, Ferid ve Aynî, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kansızoğlu, Yakup, *Şifreci Yanılgı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.
- Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1966.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip, *Seyyid Nesîmî'nin Divânından Seçmeler*, İstanbul, 1973.
- Lewis, Bernard, *Haşîşiler*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995.
- McDowell, Josh ve Larson, Bart, *Mesih İsa'nın Tanrılığı: Kutsal Kitap'a Dayalı Bir Savunma*, çev. Fikret Böcek, Zirve Yayıncılık ve Dağıtım, İstanbul, 2001.
- Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, *Divân*, Merdivenköyü Şahkulu Sultan Külliyesini Koruma, Onarma ve Yaşatma Derneği Yayını, İstanbul, tarihsiz, www.karaca-ahmet.net/arastirma.asp?id=156
- Mélikoff, Irène, *Hadji Bektash: Un Mythe et ses Avatars*, Brill Academic Pub., Leiden, 1998.
- Mélikoff, Irène, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınları, İstanbul, 1994.
- Mercanlıgil, Muharrem, *Ebcet Hesabı*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1960.
- Nesîmî, *Nesîmî Divânı*, ed. Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

- Oğuz, Burhan, *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, c. 1 ve 2, Simurg, İstanbul, 1997.
- Onay, Hamdi, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Avrasya Yayın, Ankara, 2003.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, 1990.
- Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zekî Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- Refik, Ahmed, *On Altıncı Asırda Râfîzîlik ve Bektaşilik*, Ufuk Matbaası, İstanbul, 1994.
- Sankıoğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun, 1997.
- Schimmel, Annemarie, *Halifenin Rüyâları: İslâm'da Rüyâ ve Rüyâ Tâbiri*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Scholem, Gerson, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Knopf, New York, 1969.
- Scholem, Gerson, *Origins of Kabbalah*, Princeton University Press, 1991.
- Schuon, Frithjof, *L'Oeil du Coeur*, Paris, 1974.
- Stott, John, *Mesih İnancının Temelleri*, çev. Sağlam Kaya, Ar Matbaacılık, İstanbul 1989.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ünver, Mustafa, *Hurûfîlik ve Kur'an*, Fecr Yayınları, Ankara, 2003.
- Yakıt, İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1992.
- Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003.
- Yakup, Adem, *Hz. İsa ve Hz. Mehdi gerçeği*, Güneş Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, MEB Yayınları, 1996.
- Zarcone, Thierry, *İslâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler*, çev. Ali Berktaş, Alkım, İstanbul, 2005.

Teşekkür

Bu kitap hazırlanırken katkıda bulunan
Shahzad Bashir, Fatih Usluer, Halili Budak Akalın,
Mengüç Okan, Semih Eser ve A. Rıza Yunt’a
teşekkür ederiz.



ömer tecimer

1952 İstanbul doğumlu. Ezoterizm alanında çeşitli araştırmalar yapan Ömer Tecimer'in "GültHaç: Batı Uygarlığının Yeraltı Kaynakları" ve "Sinema: Modern Mitoloji" isimli büyük ilgi gören araştırma kitapları yine plan b tarafından yayımlanmıştı.

"Hurûfilik", plan b'nin "Dinler ve İnançlar" serisinin ilk kitabı. Ömer Tecimer, bu kitapta Hurûfilik'i inceledi; tasavvuf felsefesini ve özellikle Bektaşîlik'i etkileyen, birçok heterodoks inanç akımı üzerinde iz bırakan Hurûfî felsefesi üzerine ayrıntılı bir çalışma hazırladı.

Gerçeklerin harflerde gizli bulunduğunu ileri süren Hurufilik, evrendeki tüm varlık ve olguların şifrelerini harflere dayanarak çözümlemeye çalışan bir inanç sistemidir. Yaratılışın, Tanrı'nın sözleriyle, yani "kelâm"la gerçekleştiğine, "kelâm"ın harflerden oluştuğuna, her harfin de belirli sayısal değerlere özdeş olduğuna inanan Hurûfî felsefesi, Kur'ân'ı yorumlamanın yanı sıra, çözülmesi gereken bir gizem olan insan yüzüne de yönelmiştir. Bunun sonucunda, Hurûfilik'te insanın kutsallığı, hattâ Tann durumuna yükseltilmesi sonucu doğmuştur.

Hurûfilik'e tarih boyunca çoğu zaman önyargılarla yaklaşılmıştır. Genellikle eksik ve yanlış tanıtılan Hurûfilik, hakarete varan eleştirilere maruz kalmış, kimi zaman bağımsız bir din gibi ele alınmıştır. Hurûfî düşüncesinin öz niteliği olan ezoterizm, varlığını günümüzde de sürdüren bir sapkınlık suçlamasının kaynağı olmuştur. Bu kitabın amacı Hurûfilik'i aklamak ya da yargılamak değil, bu konuda önyargılardan arınmış, nesnel bir değerlendirme sunmaktır.

10 YTL

ISBN 978-975-8723-19-5



9 789758 723195

www.planb.com.tr



plan. b®