



Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



Tür (Type): Araştırma Makalesi
Kabul Tarihi (Acceptance Date): 24/12/2024

Gönderim Tarihi (Submission Date): 03/11/2024
Yayımlanma Tarihi (Publication Date): 30/12/2024

Atf Künyesi (Citation): Aslan, M. (2024). Hurufilik ve Bektaşilik Münasebetleri Bağlamında Sâfi Baba Divanı. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), 196-212.

DOI: <https://doi.org/10.47948/efad.1578356>

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atf Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) olarak lisanslıdır.
Dergide yayımlanan makalelerin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tamamen yazar(lar)ına aittir.

Copyright & Licence: The authors own the copyright of their published work and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).
The scientific and legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s).

HURUFİLİK VE BEKTAŞİLİK MÜNASEBETLERİ BAĞLAMINDA SÂFİ BABA DİVANI

Murat ASLAN*

Öz

Kâinatı, İslam'ı ve insanı Arap alfabesinin yirmi sekiz ve Fars alfabesinin otuz iki harfi temelinde yorumlayan Hurufilik düşüncesi, 14. asrın sonu ve 15. asrın başında Anadolu'ya göç eden bazı Hurufiler sayesinde henüz kuruluş aşamasında olan Bektaşilikle etkileşime girmiştir. Bu münasebet yüzyıllar boyunca sürmüş, böylece Bektaşilik tarikatında ciddi bir Hurufilik etkisi söz konusu olmuştur. Bu etki Bektaşî edebiyatı üzerinde apaçık bir şekilde görülebilir. Muhîti, Arşî ve Misâlî gibi pek çok Bektaşî şair, şiirlerinde Hurufilik unsurlarını kullanmışlardır. Bunlardan biri 18-19. asır şairlerinden Sâfi Baba'dır. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgi bulunmasa da *Divan*'ından hareketle Sâfi Baba'nın samimi bir Bektaşî olduğunu söylemek mümkündür. Tek eseri *Divan* olan şairin, şiirlerinde Hurufiliğe ait bazı anahtar kavramlar kullandığı, Fazlullah Esterâbâdî ve *Câvidânnâme*'den bahsettiği, Nesimî ve Aliyyü'l A'lâ gibi Hurufî büyüklerini andığı görülmektedir. *Sâfi Baba Divanı*'nda görülen Hurufilik unsurlarının kapsamı ve içeriği nedir? Eserde yer alan bu unsurlar şairin Hurufî olmasından mı kaynaklanmaktadır yoksa bu durum Hurufilik ve Bektaşilik arasındaki kültürel etkileşimin bir sonucu mudur? Sâfi Baba'yı bir Hurufî olarak kabul etmek mümkün müdür? Makalede bu sorulara yanıt aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Hurufilik, Sâfi Baba, Kültürel Etkileşim, Klasik Türk Edebiyatı.

* Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Van/Türkiye. E-posta: murataslan@yyu.edu.tr, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8376-3780>.

THE DIVAN OF SAFI BABA IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HURUFISM AND BEKTASHISM

Abstract

The thought of Hurufism, which interprets the universe, Islam and humanity on the basis of the twenty-eight letters of the Arabic alphabet and the thirty-two letters of the Persian alphabet, interacted with Bektashism, which was still in its formative stages, due to the migration of some Hurufis to Anatolia at the end of the 14th and beginning of the 15th centuries. This interaction continued for centuries, resulting in a significant Hurufism influence on the Bektashi sect. This influence can be clearly seen in Bektashi literature. Many Bektashi poets, such as Muhiti, Arshi, and Misali used elements of Hurufism in their poetry. One of them is Safi Baba, a poet of the 18th-19th centuries. Although there is no information about his life in the sources, it is possible to infer that Safi Baba was a sincere Bektashi, based on his *Divan*. It is seen that the poet, whose only work is *Divan*, uses some key concepts of Hurufism in his poems, mentions Fadlallah Astarabadi and *Javidannama*, and mentions Hurufi figures such as Nesimi and Aliyyül Ala. What is the scope and content of the elements of Hurufism in Safi Baba's *Divan*? Do these elements in the work stem from the poet's being a Hurufi, or are they the result of the cultural interaction between Hurufism and Bektashism? Is it possible to regard Safi Baba as a Hurufi? This article seeks to explore answers to these questions.

Keywords: Bektashism, Hurufism, Safi Baba, Cultural Interaction, Classical Turkish Literature.

Giriş

Hurufilik ve Bektaşilik münasebetleri 14. asrın sonlarına dek uzanan bir geçmişe sahiptir. Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterâbâdî'nin (d. 1340/ ö. 1394) Nahçıvan'da yer alan Alıncak (Elince) Kalesi'nde Timurlular tarafından idam edilmesini müteakip Hurufilere yönelik bir takibat başlatılmıştır. Bunun üzerine Esterâbâdî'nin takipçileri çevre bölgelere göç etmiştir. Bazı Hurufiler Anadolu'ya geçmiştir. Bunların başında Fazlullah Esterâbâdî'nin halifelerinden Aliyyü'l-A'lâ (ö. 1419) ve İmâdeddin Nesimî (ö. 1408'den önce) gelmektedir. Söz konusu kişiler Hurufiliğin Anadolu'da yayılması için çaba göstermişler, diğer tarikatların içine sızarak varlıklarını korumaya çalışmışlardır (Aksu, 1995: 278). Rıza Tefvik'e ve Bausani'ye göre Hurufiliği Bektaşiliğe dâhil eden ilk kişi Aliyyü'l-A'lâ'dır (Usluer, 2009: 57). Hurufilerin Anadolu'da faaliyet yürüttükleri dönem, Bektaşiliğin Balım Sultan (ö. 1516) öncülüğünde tarikat olarak yapılandırıldığı zamanla örtüşür. Rivayete göre Balım Sultan 1501'de II. Bayezid (ö. 1512) tarafından Hacı Bektaş Zaviyesi'nin şeyhliğine getirilir. Onun şeyh olarak yürüttüğü faaliyetler ve yaptığı değişiklikler sonucunda Bektaşilik bugünkü hâlini alır. Bundan ötürü Bektaşiler Balım Sultan'ı ikinci pir olarak kabul ederler (Ocak, 1992a: 374). Ahmet Yaşar Ocak'a göre Balım Sultan'ın şeyhliği döneminde Bektaşiler Hurufî anlayışına yabancı değildiler (1992a: 375). Zamanla Hurufilik, Bektaşiliğin bünyesine dâhil olmuştur. Bu ilişki Bektaşî edebiyatında apaçık bir şekilde görülmektedir. Pek çok Bektaşî müellifi ve şairi, eserlerinde Hurufilik unsurlarını kullanmıştır. Bunlardan biri klasik Türk şairlerinden Sâfi Baba'dır.

Kaynaklarda Sâfi mahlaslı pek çok şairden bahsedilse de bu çalışmaya konu olan Sâfi hakkında hiçbir bilgi verilmez. Bu nedenle Sâfi Baba'nın hayatına dair tek kaynak onun *Divan*'ından ibarettir. *Sâfi Baba Divanı* üzerine doktora tezi hazırlayan Timuçin Aykanat, şiiirlerden hareketle şairin Balkan coğrafyasından olabileceğini belirtir. Yine şiiirlerden anlaşıldığı üzere şair bir süre İstanbul'da bulunmuştur. (2015: 16). Şairin, Tayyar Mahmut Paşa (d. ? / ö. 1808) için yazdığı bir kaside dolayısıyla memduhun yaşadığı dönemde hayatta olduğu anlaşılmaktadır (K. 17). Bu kasidenin başlığı, Sâfi'nin bir dönem Tayyar Mahmut Paşa'nın kâtiplerinden biri olduğunun delilidir. Şairin *Divan*'ında Şeyhülislam Zeynelabidin Efendi'ye (d. ? / ö. 1824) yazılmış bir kaside de bulunmaktadır (K. 12). Zeynelabidin Efendi'nin 1815 ve 1818 yılları arasında şeyhülislamlık makamında bulunduğu düşünülürse (Özcan, 2013: 366-367) Sâfi'nin 1815'te hayatta olduğu kesindir. Dolayısıyla Sâfi Baba 18-19. asır klasik Türk şairlerinden biridir.

Sâfi Baba'nın bilinen tek eseri *Divan*'ıdır (Aykanat, 2015: 26). Eserin iki nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar Milli Kütüphane Türkçe Yazmalar Koleksiyonunda A/8870 ve FB/245 numaralarıyla kayıtlıdır (Aykanat, 2015: 30). Eserde 18 kaside, 288 gazel, 9 müseddes, 7 tahmis, 4 rubai, 3 terci-i bend, 3

muhammes, 3 muamma, 3 müstezad, 2 terki-i bend, 1 tesmin ve 1 kıta bulunmaktadır (Aykanat, 2015: 31). Sâfi Baba'nın Nedîm (1 adet), Bâkî (3 adet), Fuzûlî (1 adet), Şeyh Niyâzî (2 adet), Hayretî (1 adet) gibi şairlerin şiirlerini tahmis etmesini, bu şairlerden etkilendiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Ayrıca şair Hacı Bektaş-ı Veli'nin bir sözü üzerine bir tesmin yazmıştır. Şüphesiz Bektaşî olan Sâfi Baba, pek çok beyitte Hacı Bektaş-ı Veli'nin takipçisi olduğunu ifade etmektedir:

Câm-ı 'aşkı Hâcî Bektâş-ı Veliden çekmişim
 Himmet ile bulmuşum tûfân-ı gamdan ben rehâ (K, 2/134)
 Zîrâ ki tarikim Hâcî Bektâş-ı Velîdir
 Allâh Muhammed 'Alî ihsân-ı şerî 'at (K. 4/47)
 Hâcî Bektâş-ı Veliden alalı ben ikrâr
 Olmuşum subh-ı celî manzar-ı îmân-ı edeb (G. 40/8)
 Bu denli lutf u himmet Hâcî Bektâş-ı Velîndir
 Mahabbet bir gerekdir dilde ey dil gayrilerden geç (G. 56/12)
 Hâcî Bektâş-ı Velîdir pirimiz hünkârımız
 Fâtih-i Hayber tarik-ı 'aşkda serdârımız (G. 132/1)

Sâfi Baba Divanı'nda ayrıca Şihabüddin Sühreverdî'nin kurduğu İsrakilik ekolüne dair unsurlar bulunmaktadır ancak bunlar nicelik açısından Bektaşilik unsurlarının gerisindedir. Platon düşüncesi, Yeni-Platonculuk, Hint düşüncesi ve tasavvufun etkilerinin görüldüğü İsrakilik, hakikate akılla değil sezgi ve iç aydınlanma yoluyla ulaşılabileceğini savunur. Bunun için kullanılan metot nefsi arındırmadır. Sâfi Baba pek çok beyitte İsrakiliğe mensup olduğunu ifade eder (Ercan, 2013: 1390-1391). Bu beyitlerden bazıları şunlardır:

Câm-ı Cemle düşmüşüm ben kûşe-i meyhâneye
 Hikmetü'l-İşrâk-ı Eflâtûn-ı Yûnân üstine (K. 16/9)
 Harâbât-ı fenâda Hikmetü'l-İşrâk-ı dîvânım
 Gül-i peymâne-i hurşîd ile tezkîr eder mehtâb (G. 35/5)
 Beyân-ı Hikmetü'l-İşrâk-ı ders-i hüsn-i ruhsârın
 Varak-gerdân-ı efkâr-ı hayâl etdi sitem-bâbı (G. 274/4)

Bektaşiliğe mensup bir şair olan Sâfi Baba'nın *Divan*'ında Hurufilik unsurları da dikkat çekmektedir. Bu, Hurufilik ve Bektaşilik münasebetleri bağlamında değerlendirilebilecek bir husustur. Hurufî şairlerden bahseden çalışmalarda Sâfi Baba'nın zikredilmediği görülmektedir (Okay ve Çiftçi, 2016; Usluer, 2009; Gölpınarlı, 1989; Muhtar, 1986). Eser üzerine doktora çalışması hazırlayan Timuçin Aykanat Sâfi Baba'nın Bektaşî ve İsrakî olduğunu ifade eder ancak onun Hurufiliğine değinmez (2015: 17). Doktora tezinin kaynakçasında Fatih Usluer'in *Hurufilik* kitabıyla yine Usluer'in hazırladığı *Câvidânnâme, Dürr-i Yetîm İsimli Tercümesi* adlı eserin yer aldığı görülür. Aykanat, *Sâfi Baba Divanı*'nda Hurufilerden Fazlullah Esterâbâdî, Nesîmî ve Arşî'nin geçtiğini tespit etmiştir ancak daha ileriye gidememiştir (2015: 127-134). Aykanat'ın kaynakçada geçen Hurufilikle ilgili iki kaynağı yalnızca söz konusu tespitler için kullandığı anlaşılmaktadır. Bu tespitler dışında tezde Hurufilikten bahsedilmediği görülmektedir. Bu durum tezde yer alan beyit çevirilerinde yazarın hataya düşmesine sebep olmuştur. Bu hatalardan bazıları örnek olarak aşağıda gösterilmiştir:

Beyit¹**Timuçin Aykanat'ın Çevirisi**

Garaz bir noktadır sî vü dü esmâ hatt-ı Havvâdan
 Dilersen ger hayât-ı Câvidân-ı Fazl-ı Yezdânî (K.
 17/21)
 Medâr-ı kâ'inâtın bu vücûdı asl-ı Âdemdir
 Bu isbât-ı vücûd-ı Hakkda kâfîdir nişân ammâ (G.
 7/4)
 Sâfiyâ bu sî vü dü esmâ-yı Fazl-ı lutf-ı Hakk
 Bir mutalsam ism-i a'zâm mühr-i hüccetdir bana
 (G. 13/21)

“Eğer Allah’ın Fazl’ı Cavidan’ın yaşamını
 dilersen; Havvâ’nın çizgisi, isimler ve otuz ikiden
 maksat olan bir noktadır.” (2015: 375)
 “Kâinatın döngüsü, Âdem’in aslının var oluşudur.
 Hakk’ın var olduğunun kanıtlanmasında bu yeterli
 bir nişandır.” (2015: 467)
 “Ey Sâfi! Bu otuz iki, Hakk’ın lütfunun faziletli
 isimleri, bir tılsımlı yüce isim, mühürlü bir
 vesikadır.” (2015: 478)

Bu çalışmada, içerisinde Hurufiliğe dair bazı unsurlar barındıran *Sâfi Baba Divanı* Hurufilik ve Bektaşilik münasebetleri bağlamında değerlendirilecektir. Öncelikle ana hatlarıyla Hurufilik düşüncesinden bahsedilecek ve bu düşüncenin Bektaşilikle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu anlatılacaktır. Ardından *Sâfi Baba Divanı*’nda Hurufilikle ilgili unsurlar barındıran beyitler incelenecektir. Nihayet Sâfi Baba’nın bir Hurufî olarak mı kabul edileceği yoksa sadece Hurufilikten estetik veya kültürel anlamda etkilenen bir şair mi olduğu tartışılacaktır.

1. Hurufilik Düşüncesi ve Hurufilik-Bektaşilik Münasebetleri

Hurufilik 14. asrın sonlarında İran’da ortaya çıkmış; Azerbaycan, Irak ve Harezm’e yayılmış felsefi-mistik bir akımdır. Kurucusu Fazlullah Esterâbâdî’dir (Aksu, 1998: 408; Usluer, 2009: 107). *Kur’an*’ı tevîl etme temeline dayanan Hurufilik, batını bir anlayış olarak öne çıkmaktadır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 31). Bu anlayışa göre kâinata mevcut olan harflerin tümü otuz iki adettir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 84-85). Dil ve madde arasında ise hiçbir ayırım yoktur (Bashir, 2013: 49). Böylece tüm evren ilahi harflerden ibaret olarak tasavvur edilir. İlke olarak isim² ile müsemma (isimlenen) arasında herhangi bir ayırım gözetilmez (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 93), bundan dolayı Allah bizzat otuz iki ilahi harfin kendisidir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 340). Allah’ın âlemi “Kün (كن)!” emriyle yaratması dolayısıyla (Bakara 2/117) yaratılan her varlıkta otuz iki ilahi harf bulunmaktadır. Başka bir deyişle var olan her şey Allah’ın sözüdür (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 246). Diğer yönden, eğer Allah otuz iki ilahi harf ise ve mevcudatın aslı bu ilahi harflerden ibaretse her şey Hakk’ın kendisi olmaktadır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 122). Böylece Hurufilik vahdet-i vücüt anlayışını benimsemektedir. Bu düşünceyi her fırsatta dile getiren Esterâbâdî, otuz iki ilahi harfin aslının tek bir nokta olduğunu öne sürer (2012: 128). Ona göre ilahi harfler nurdur (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 417). Nur ise bölünemez, bir bütündür. Demek ki otuz iki ilahi harf aslında tek bir harften ibarettir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 336). Evrenin tamamı tek bir ilahi harfin içindedir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 256).

Fazlullah Esterâbâdî kendi kâinat ve hakikat tasavvurunu delillendirmek amacıyla pek çok hususa değinir. Bunların en önemlisi Hz. Âdem’in konumudur. Hurufiliğe göre konuşabilen insan, bu özelliğiyle diğer tüm varlıklardan üstündür. Bakara suresinin 31. ayeti Allah’ın Hz. Âdem’e otuz iki ilahi harfi öğretmesi olarak yorumlanır (Bakara 2/31). Hz. Âdem, Allah tarafından kendisine öğretilen otuz iki harf ile yaratılmıştır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 59). Göklerin, yerin ve dağların kabul etmediği ama insanın yüklendiği kutsal emanet (Ahzab 33/72) işte bu otuz iki harftir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 349). Bundan dolayı Hz. Âdem’in/insanın yüzünde ve bedeninde otuz iki harfin işaretleri vardır. Bu işaretler ilahi hatlar olarak adlandırılır. Doğuştan gelen hatlara ümmî hatlar (bir saç, iki kaş, dört kirpik) denir. Sonradan ortaya

¹ Burada yer alan beyitler “Sâfi Baba Divanı’nda Hurufilik Unsurları” başlığı altında açıklanmıştır.

² Hurufî metinlerinde Arap alfabesinin yirmi sekiz ve Fars alfabesinin otuz iki harfi için *kelime* ve *isim* ifadelerinin de kullanıldığı görülmektedir. Bundan dolayı söz konusu metinlerde geçen *ilahi kelime* ve *ilahi isim* gibi kavramların aslında Arap ve Fars alfabelerindeki harflere işaret ettiğini hatırlamak gerekmektedir.

çıkan hatlar ise ebî hatlar (iki sakal, iki bıyık, iki burun içi kılı, bir anfeka) olarak adlandırılır ve bunlar yalnızca erkeklerde bulunur (Gölpınarlı, 1989: 18). Ak hatlar (iki alın, iki kaş altı, iki yanak, iki göz altı, iki burun kenarı, iki bıyık yanı çizgisi, dört dudak kenarı) yüzün tüysüz bölgelerince oluşturulan hatlara denir (Usluer, 2009: 281). Başta yer alan yedi delik (iki göz, iki burun, iki kulak, bir ağız) hat olarak değerlendirilir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 139). Bir de yüzü dikey olarak ikiye ayıran istiva hattı bulunur. Bu hattın vazifesi insanın yüzündeki hatların işaret ettiği yirmi sekiz harfi otuz iki harfe yükseltmektir. Bu şekilde Arap alfabesindeki harflerin sayısı Fars alfabesindeki harflerin sayısına dönüşecek, mevcut olan tüm harfler yüzde belirecektir. Esterâbâdî'ye göre *Kur'an*'da arş ile kastedilen insanın yüzüdür, Allah'ın arşa istiva etmesi (Taha 20/5) ise insanın yüzünde otuz iki harf olarak tecelli etmesidir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 39-40). İlahi hatların tanıtımından sonra Hurufilik düşüncesinde insanın yüzündeki ve bedenindeki yirmi sekiz ve otuz iki harfin nasıl ortaya çıkarıldığına geçilebilir. Bunun için yapılan hesaplamalar genel olarak tüm Hurufî metinlerinde ortaktır. Anasır-ı erbaaya göre her bir unsur dört temel maddeden meydana gelmektedir. İnsanda yedi adet ümmî hat vardır. Bu hatların dört ile çarpılması sayesinde Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfe ulaşılır. Yüzü dikey biçimde bölen istiva hattı geçirilirse saç hattı ikiye ayrılır, ümmî hatların sayısı sekize çıkar. Sekiz ile dördün çarpımı ise Fars alfabesindeki harf sayısına ulaştırır. Aynı hesaplama yüzdeki delik hatlar konusunda da yapılır. Bu defa ikiye ayrılan hat ağız deliği olur. Başka bir hesaba göre ümmî ve ebî hatların toplamı on dördür. On dört hat on dört mahalde bulunur. Hatların ve mahallerin toplamı yirmi sekizdir. İstiva hattı geçtikten sonra saç ve anfeka hatları ikiye ayrılır. Hat sayısı on altıya çıkar. On altı hat ile on altı mahal toplanınca otuz iki harfe ulaşılır. Ak hatlar, istiva hattı geçirildikten sonra on altı adettir. On altı ak hat on altı mahalde bulunur. Bunların toplamı otuz ikidir. Bu şekilde otuz iki ilahi harf insanın yüzünde müşahede edilir. Kendisi otuz iki ilahi harften ibaret olan Allah da böylece müşahede edilmiş, hakikate ulaşılmış olur. Hesaplamalar bununla sınırlı değildir. İnsanın tüm bedeni pek çok hesaplama için kullanılır. *Kur'an* ayetleri, haruf-ı mukattaa, zaman, mekân, ibadetler ve diğer pek çok husus Arap alfabesinin yirmi sekiz ve Fars alfabesinin otuz iki harfiyle açıklanır. Nihayetinde Hurufiliğin temel amacı ilahi harflerin müşahedesini ve bu şekilde hakikati idrak etmek olarak belirlenir.

Hurufilik henüz kuruluşunu tamamlayamadan Fazlullah Esterâbâdî'nin Timurlular tarafından idam edilmesiyle İran ve Azerbaycan dışına dağılır. Hurufiler farklı tarikatlar içine sızarak varlıklarını sürdürürler. Hindistan'a giden bir grup ise burada Noktavilik hareketini kurar.

Bir rivayete göre Fazlullah Esterâbâdî'nin idamından sonra Aliyyü'l-A'lâ Azerbaycan'dan kaçıp Anadolu'ya gelmiş ve bir Bektaşî tekkesine sığınmıştır. Hurufilik ile Bektaşîliğin tanışması bu şekilde vuku bulmuştur (Gölpınarlı, 1989: 27; Melikoff, 2015: 178). Gölpınarlı Hurufiliğin Anadolu'ya yayılmasında ve Rumeli'ye geçmesinde Aliyyü'l-A'lâ'dan ziyade İmâdeddin Nesîmî ve onun halifesi Refî'i'nin rolü olduğunu düşünür (1989: 28). Sadık Vicdani'ye göre Hurufiliğin Bektaşîliğe nüfuz etmesi Pir-i Sani Balım Baba'nın Balkanlardan Anadolu'ya gelerek Bektaşîlik postuna oturduğu döneme denk gelir (2017: 180). Ahmet Yaşar Ocak da Bektaşîliğin Balım Sultan zamanında Hurufiliğe yabancı olmadığını söyler. Ona göre Hurufilik ilk olarak Kalenderiler arasında yayılmış, ardından Kalenderiler aracılığıyla Bektaşîliğe taşınmıştır (1992a: 375). Balım Sultan, Hurufî ve Şii unsurları Bektaşîliğe uygun bir biçimde Bektaşîlik içerisine dâhil edip kurallaştıran kişidir (Ocak, 1992b: 18). Fuat Köprülü, Bektaşîliğin ilk zamanlarından itibaren bu tarikata girenlerin Hurufilik taifesinden sayıldıklarına ve *hariç ez-şeriat* olarak görüldüklerine dayanarak, Hurufiliğin Bektaşîliğe sonradan girmediğini öne sürer. Ona göre Bektaşîlik, henüz kuruluş aşamasındayken bile Hurufî tesirlere açıktır ve asla başka tarikatlar gibi şeriat dairesi içinde olmamıştır. Buna göre Hurufiliğin Bektaşîliğe sonradan girdiğini öne süren düşünceler yanlıştır (Köprülü, 2016: 183-185).

Hasan Hüseyin Ballı; Hurufilikteki on iki imama, insanın kâinatın özü olmasına ve anasır-ı erbaaya dair düşüncelerin Bektaşîlikte de mevcut olduğunu söyler. Hurufiliğin Bektaşîliğe etki etmesinde bu benzerliğin etkili olabileceğini öne sürer. Tasavvufî pek çok harekette mevcut olan vahdet-i vücud düşüncesinin Bektaşîlikte hulûl inancına dönüşmesinde de Hurufiliğe ait vahdet anlayışının etkili olduğunu ifade eder (2010: 176-177). Selçuk Şengül, Hurufilik ile Alevî-Bektaşî geleneğinin Tanrı-evren-insan konusunda benzer bir anlayışta olduğunu ve bu benzerliğin temelini vahdet-i vücud düşüncesinden kaynaklandığını ifade eder. Ona göre Bektaşîler Hurufilerin Tanrı-evren-insan tasavvurundan etkilenmiş,

Hurufiler ise zamanla Bektaşilerin insan anlayışını benimsemiştir. Böylece ortak bir kökten gelen iki düşünce birbirine yaklaşmıştır (Şengül, 2024: 154-155).

Hurufilik bazı tasavvufî hareketlere tesir etmiştir ancak Fatih Usluer'e göre bu tesir en fazla Bektaşilikte görülmektedir. Usluer, 16-17. asırda Hurufiliğin Bektaşilikteki asli inançlardan biri hâline geldiğini söyler. Bununla beraber Hurufilik Bektaşiliğe her coğrafyada aynı oranda etki etmemiştir. Balkan Bektaşileri arasındaki Hurufî etki Anadolu Bektaşilerinde görülenden daha fazladır (Usluer, 2009: 181). Mesela Fahri Maden ve Yasemin Aktaş, Elmalı'da yer alıp 1826 yılında mallarına el konulan Abdal Musa Tekkesi'nin kitaplığında bulunan 146 cilt kitap arasında Hurufiliğe dair yalnızca Virânî Abdal'ın *Divan*'ıyla *Risale*'sine rastlandığını ancak diğer Hurufî metinlerinin bu kütüphanede bulunmadığını söyler. Bu durumda Abdal Musa Tekkesi bağlamında dervişlerin Hurufilikten ne ölçüde etkilendiklerine dair kesin bir yargıda bulunmak imkânsızdır (Maden ve Aktaş, 2023: 198). Bir başka açıdan bakılırsa Hurufilerin meskûn olduğu bazı tekkelerin de zamanla Bektaşî tekkesine dönüşmesi imkân dâhilindedir. Ayfer Karakaya Stump; Kerbela, Necef ve Bağdat'ta bulunan bazı tekkelerin önceleri Rum Abdalları ile Hurufilere aitken daha sonra Bektaşîler tarafından kullanıldığına dair delillerin bulunduğunu bildirir (2007: 690-691).

Bektaşîler edebiyat konusunda yedi şairi büyük kabul ederler. Bunlar Nesîmî, Fuzûlî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemînî, Hatâyî ve Virânî'dir. Söz konusu şairlerden Nesîmî, Yemînî ve Virânî'nin Hurufî olduklarına şüphe yoktur (Melikoff, 2015: 180). Pir Sultan Abdal'ın eserlerinde de Hurufilik etkisini görmek mümkündür (Ballı, 2010: 173).

Hurufilik ve Bektaşîlik arasındaki ilişki edebî metinler üzerinden açıkça görülebilir. Divan şairlerinden Muhîfî (Şahin, 2022), Arşî (Kahraman, 1989) ve Misâlî (Güneş, 2011) Bektaşî'dir ama aynı zamanda koyu birer Hurufî'dir. Fazlullah Esterâbâdî'nin *Câvidânnâme* adlı eseri bir Bektaşî olan Derviş Murtaza tarafından *Dürr-i Yetim* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012). Bahsi geçen Yemînî, Virânî ve Pir Sultan Abdal dışında Balım Sultan, Kalender Çelebi, Güzide Ana, Muhittin Abdal ve Malatyalı Sadık Baba'da da Hurufilik izleri bulunmaktadır (Okay ve Çiftçi, 2016: 744-752). Doğrudan Hurufilik etkisinde yazılmamakla birlikte Hurufilikten izler taşıyan eserlerden bazıları şunlardır: *Şeyh Sâfî Buyruğu* (Karahüseyin, 2018: 902), *Der Beyân-ı İlm-i Ali El-Murteza ve Keşf-i Sırr-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli* (Özkolaçık, 2023), Kaygusuz Abdal'ın *Sarayname*'si (Karahüseyin, 2017: 121-127).

Görüleceği üzere Hurufilik ve Bektaşîlik arasındaki etkileşim Bektaşîliğin kuruluş yıllarından itibaren başlamış ve zamanla iki düşünce birleşmiştir. Bu nedenle pek çok Bektaşî eserinde Hurufiliğe dair izler görmek mümkündür. Hiçbir tarıkata bağlanmayan Hurufiler Fazlullah Esterâbâdî'nin idamından sonra kısa bir sürede ortadan kalkmış, yerlerini diğer tarikatlar arasına giren Hurufilere bırakmıştır. Böylece Hurufilik, varlığını sürdürme imkânı elde etmiştir. Hurufiliğin en çok tesir ettiği tarikat şüphesiz Bektaşîliktir. Melikoff'a göre Hurufilik, Bektaşîlik sayesinde yüzyıllarca hayatta kalmıştır ve yaşamaya devam etmektedir (2015: 182).

2. Sâfî Baba Divanı'nda Hurufilik Unsurları

18-19. asır Bektaşî şairlerinden Sâfî Baba'nın, şiirlerinde Hurufilik unsurlarını kullandığı görülmektedir. *Sâfî Baba Divanı*'nda Hurufiliğin anahtar kavramlarından olan *sî vü dü*, *'alleme'l-esmâ*, *esmâ-müsemmâ*, *istiva*, *hatt-ı Havvâ*, *vech-i Âdem*, *hayme-i mî'âd* ve *seb'u'l-mesânî* gibi ifadeler dikkat çekmektedir. Bu bölümde *Sâfî Baba Divanı*'nda bulunan Hurufilikle ilgili şiirler mana bakımından incelenecek ve Hurufiliğin söz konusu esere hangi boyutta etki ettiği anlaşılmasına çalışılacaktır.

2.1. Otuz İki İlahî Harf

Sâfî Baba'nın şiirlerinde ilahî isimlerin yani otuz iki harfin tümüne yönelik bazı beyitler bulunmaktadır ve bunlar doğrudan Hurufiliğe dairdir. Aşağıdaki örnekte şair, otuz iki ilahî ismi ism-i azam ve hakikate dair bir delil olarak kabul ettiğini söylemektedir:

Sâfiyâ bu sî vü dü esmâ-yı Fazl-ı lutf-ı Hakk

Bir mutalsam ism-i a'zâm mühr-i hüccetdir bana (G. 13/21)

“Ey Sâfi! Hakk’ın cömertliğinden (Fazlullah Esterâbâdî’den) gelen bu otuz iki isim benim için tılsımlı bir ism-i azamdır, delil mührüdür.” Otuz iki isim Fars alfabesinin otuz iki harfidir. Fazl-ı lutf-ı Hak “Allah’ın cömertliği” anlamına gelebileceği gibi “Fazlullah Esterâbâdî” için de kullanılabilir çünkü Hurufiler, önderleri için *Fazl-ı ilâh* ve *Fazl-ı Hak* gibi ifadeler kullanır (Usluer, 2009: 575). Bu durumda bahsi geçen otuz iki ismin Hurufilikle bağlantısı kesinlik kazanmaktadır. Hurufiliğe göre ism-i azam Hz. Âdem’dir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 337; Âmiloğlu, 2014: 55) çünkü o, otuz iki ilahi harfi üzerinde taşır (Âmiloğlu, 2014: 79). Hz. Âdem’in ism-i azam şeklinde vasıflandırılmasının asıl sebebi otuz iki ilahi isim olduğu için, Sâfi bu isimleri doğrudan tılsımlı bir ism-i azam olarak kabul etmektedir. Hurufiler Allah’ın doğrudan otuz iki isim olduğunu öne sürerler. Bu isimlerin müşahede edilmesi yoluyla Allah’ın apaçık şekilde görüleceğini düşünürler. Bundan dolayı otuz iki ilahi isim Allah’ın varlığının delilidir. Şair bu nedenle ilahi isimlerin hüccet mührü olduğunu belirtmektedir.

Kur’an’da belirtildiğine göre Allah Hz. Âdem’e isimlerin tümünü öğretmiştir (Bakara, 2/31). Bu isimler Hurufiliğe göre otuz iki ilahi isimden başkası değildir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 59). Hurufî metinlerindeki ‘*alleme*’-l-*esmâ* sözü otuz iki ilahi isme işaret eder. Yalnızca insan otuz iki ilahi ismin/harfin tamamıyla konuşabilir. Bu bakımdan o, yaratılmışların en üstünüdür ve Allah’ın halifesidir. Sâfi, Bakara suresinin 31. ayetinden ‘*alleme*’-l-*esmâ* ifadesini iktibas ederek insanın bu eşsiz konumuna dikkat çeker:

Benim her bir sözüm bir tercemân-ı vahy-i mutlakdır

Lisânü’l-gayb-ı hikmetdir nişânım ‘alleme’l-*esmâ* (K, 1/143)

“Benim her bir sözüm mutlak vahyin bir tercümanıdır, hikmet (söyleyen) gayb dilidir. Nişanım ise ‘İsimleri öğretti’ (Bakara, 2/31) ayetidir.” Allah otuz iki ilahi harfle vahiy indirir. Kutsal kitaplar mevcut olan otuz iki ilahi harfin dışındaki harflerle yazılamaz. Demek ki mutlak vahiy otuz iki harften ibarettir. Şair, her bir sözülle otuz iki ilahi harften oluşan mutlak vahyin tercümanlığını yaptığını ifade etmektedir.

Bizzat otuz iki isim olan Allah insanı da kendi sureti üzerine yani otuz iki ilahi isimle yaratmıştır. İnsanın vücudu otuz iki ismin nişanıdır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 335). İnsanın otuz iki ismi üzerinde taşınması dolayısıyla Allah ve kâinat ile münasebeti *Câvidânnâme*’nin pek çok yerinde söz konusu edilir. Otuz iki ismin işaretini ilahi hatlar vasıtasıyla taşıyan Hz. Âdem’in yüzü, Allah’ın yüzüdür (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 175). Kâinat otuz iki ilahi isimle yaratıldığı için mânâda her şey Hz. Âdem’in vücudundan ibarettir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 205). Hz. Âdem’in vücudu, otuz iki isim olan Allah tarafından yerleşilen bir mekân olması dolayısıyla Allah’ın hanesidir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 213). Zahirde ya da batında Allah’ın Hz. Âdem’den başka sureti yoktur (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 251). Bu ve buna benzer yorumların temeli, insanın otuz iki ilahi isimden yaratılmış olduğuna dair düşüncedir. Sâfi Baba aşağıdaki beytiyle bu düşünceyi dile getirmektedir:

İtâb etmem bilirse sî vü dü esmâ-yı terkîbim

Ya ‘Ankâ ya Süleymân ya Halîlu’llâh ya Âzer (K. 9/13)

“Anka, Süleyman, Halilullah veya Azer beni oluşturan otuz iki ismi bilirse (onları) azarlamam.”

Allah’ın yüzü otuz iki ilahi isimdir. Evrendeki her şey de bu isimlerle yaratılmıştır. O hâlde nereye bakılırsa bakılıns görülecek olan, Allah’ın yüzünden başka bir şey değildir:

Her bir eşyânın yüzünden görünür ol vech-i Hakk

Neyleyim fark etmez anı her bir a’mâ vü sıfât (G. 45/9)

“O Hakk’ın yüzü her bir şeyin yüzünden görünür. Ne yapayım, her bir kör sıfatlı onu fark edemez.”

İbrani alfabesinin yirmi iki ve Yunan alfabesinin yirmi dört harften oluşmasına rağmen Hurufilere göre *İncil* tıpkı *Tevrat* gibi otuz iki harfle yazılmıştır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 98; Refî’î, 2019: 39). Bu sebeple Sâfi Baba; Hz. Âdem, Hz. Havva, Hz. İsa, Cebrail ve ruh gibi varlıkların *İncil*’de otuz iki isimle yazıldıklarını söylemekte ve Hurufilikle bağlantısını ortaya koymaktadır:

Sî vü dü esmâ ile İncilde mestûrdur

Rûh u ruhu‘llâh-i mutlak Âdem ü Havvâ Mesih (G. 66/8)

“Ruh, Cebrail, Âdem, Havva ve Mesih; İncil’e otuz iki isim ile yazılmıştır.”

Hurufiliğe göre aşkın sebebi yüzde bulunan ilahi isimlerdir. Yusuf ile Züleyha’nın birbirlerine meyletmelerinin nedeni birbirlerinin yüzünde yer alan ilahi hatları görmeleridir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 277). Sâfi Baba, Hurufiliğin aşk anlayışı çerçevesinde, aşkın manasına talip olanlara himmet Hızır’ının şarap olarak bazen istignâ kadehini bazen ise ‘*allemel-eshmâ*’ ifadesiyle işaret edilen otuz iki ilahi ismi sunacağını söyler:

Hızır-ı himmet ‘arz eder geh câm-ı istignâ şarâb

Tâlib-i ma‘nâ-yı ‘aşka ‘allemel-eshmâ şarâb (G. 33/1)

“Himmet Hızır’ı aşkın manasının talibine şarap (olarak) bazen tokgözlülük kadehini (bazen de *allemel-eshmâ*’yı sunar.”

2.2. Esmâ-Müsemma İlişkisi

Hurufiliğe göre esma (isimler) ve müsemma (isimlendirilenler) birdir: “Ve ol isim ayn-ı müsemmadır şöyle ki elif ism-i ı̇ ola ve ı̇ müsemmâ ola ve ı̇ ki müsemmadır ismin evvelidir ve ب ve ت dahî hemçünân ve بی ve تی de dahî böyledir” (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 59). Bu kural Hurufilik düşüncesinin temel dayanaklarından biridir çünkü Allah’ın ve tüm kâinatın yalnızca otuz iki ilahi isim olduğu bu şekilde anlaşılır. Aşağıdaki beyitte Sâfi Baba, Hurufiliğin esma-müsemma eşitliğini savunan kuralını konu almıştır. Şaire göre sevgilinin bakışları, esma ile müsemmanın sırrını ortaya çıkarır:

Rümûz-ı ‘allemel-Kur’ân-ı çeşm-i nükte-perdâzın

Beyân etdi nigâhın sırr-ı esmâ vü müsemmâyı (G. 281/4)

“Nükte yapan gözünün *Kur’an* öğreten işaretleri (yani) bakışın esma ve müsemma sırrını açıkladı.”

2.3. Hz. Âdem

Hurufilik düşüncesinde Hz. Âdem merkezî bir konumdadır çünkü Allah yalnızca ona otuz iki ilahi ismin tamamını öğretmiş ve onu kendisine halife seçmiştir. Böylece insan tıpkı Allah gibi olmuş, kâinatın aslı hâline gelmiştir. Hurufî metinlerinde Hz. Âdem pek çok açıdan ele alınır. Yalnızca *Câvidânâme*’de Hz. Âdem’e dair yapılan yorumlardan bazıları şöyledir: *Kur’an*’da Allah’ın arşa istiva ettiği yazar (Ra’d, 13/2). Hakikatte Allah’ın istiva ettiği arş Hz. Âdem’dir. Allah’ın arşa istiva etmesinin manası, Hz. Âdem’in suretinde otuz iki ilahi isim olarak yansımasıdır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 39-40). *Levh-i Mahfûz* otuz iki isimle yazılmış yüce bir kitaptır. Hz. Âdem, bu isimlerin tamamına mazhar olduğu için onun vücudu *Levh-i Mahfûz*’dur (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 41). Cehennemden yedi kapısı Hz. Âdem’in ümmî hatlarının sayısına eşittir. Eğer Hz. Âdem’in yüzünden istiva hattı geçirilirse ümmî hatların sayısı sekize çıkar. Cennetin de sekiz kapısı vardır. Böylece cehennemden kurtulup cennete kavuşmanın istiva hattıyla mümkün olduğu anlaşılır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 44-45). Her şey Hz. Âdem’in vücudundan ibarettir, ondan bir parçadır. Allah evreni otuz iki ilahi isimle yaratmıştır ancak bu isimlerin tamamını yalnızca insana vermiştir. Böylece insan tüm varlığı kapsayan üst bir konuma yerleşmiştir. Her şeyin aslının Hz. Âdem’de olmasının ve Âdem’in diğer her varlıkla tek vücut hâlinde bulunmasının anlamı budur (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 205). Her şeyde olduğu gibi zamanın belirlenmesinde de ölçü Hz. Âdem’dir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 139). Yedi kat gök Hz. Âdem’in yüzündeki yedi hattın misalidir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 247). Hz. Musa’ya “Ben Rabb’im!” diye seslenen ateş Hz. Âdem’in vücudunun ateşidir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 291). Hz. Âdem’in yüzü Kâbe toprağından yaratılmıştır. Kâbe’ye dönerek namaz kılmanın amacı Hz. Âdem’in yüzünü yüceltmektir. Zaten melekler de Allah’ın emriyle ezelde Hz. Âdem’e secde ederek onun yüzünü ve dolayısıyla bu yüzde bulunan otuz iki ismi yüceltmişlerdir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 48). İslamiyet’in ilk yıllarında Mescid-i Aksa’yı kible edinerek namaz kılmak bir önceki

ifadeyi geçersiz kılmaz çünkü yine söz konusu olan Hz. Âdem'in vücudunu övmektir. Mescid-i Aksa'nın kible edinilmesindeki sebep, Hz. Âdem'in göğüs ve sırtının Mescid-i Aksa toprağından yoğurulmuş olmasıdır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 50). Cebrail Hz. Muhammed'e vahyi Hz. Âdem'in suretine girerek getirmiştir ve ona namazı yine Hz. Âdem'in suretinde kıldırmıştır çünkü Hz. Âdem isimlerin öğretmenidir (muallim-i esmâdır) (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 211). Namazdan evvel abdest alınmasının nedeni, Allah'ın Hz. Âdem'in hamurunu su ile karmasıdır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 189). Hac ibadeti ile Hz. Âdem arasında da ilişki mevcuttur. Hz. Âdem yedi adet ümmî hatta sahiptir. Kâbe'nin yedi defa tavaf edilmesine dair emir, Hz. Âdem'in yüzündeki yedi hattan dolaydır. Ayrıca Kâbe, Hz. Âdem'in bir misalidir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 206-208). Âdem'in otuz iki dişi ilahi isimlerin sayısı kadardır (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 62). Onun boyu altmış zira'dır, bu ise Arap alfabesinin yirmi sekiz ve Fars alfabesinin otuz iki harfinin toplamına eşittir (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 91).

Allah meleklerle Hz. Âdem'in önünde secde etmelerini emretmiştir (Bakara, 2/34) çünkü Hz. Âdem Allah'tan otuz iki ismi öğrenmiştir. Bu olaydan dolayı Hz. Âdem'in yüzünü yüceltmek amacıyla namaz kılınır (Ballı, 2010: 77). Hz. Âdem'de var olan otuz iki ilahi isim, hatlar vasıtasıyla bütün insanlarda da bulunmaktadır. Namaz kılarak Hz. Âdem'i yüceltenler, onun sahip olduğu vasıflara kendileri de sahiptirler. Bu durumda secde eden de secde edilen de Âdem/insan olmaktadır. İnsanda var olan otuz iki isim bizzat Allah olduğu için Hz. Âdem'in/insanın yüzü Allah'ın varlığının bir delilidir:

Âdem olmuşdur benim Sâfi sücûd u sâcidüm

Vech-i Âdemden zuhûr etdi yine isbât-ı zât (G. 45/13)

“(Ey) Sâfi! Âdem/insan benim hem secde ettiğim hem secde edenim olmuştur. Allah'ın ispatı yine Hz. Âdem'in/insanın yüzünden ortaya çıktı.”

Allah'ın ezelde Hz. Âdem'e öğrettiği ilahi isimler Hz. Âdem'in yüzünde hatlar aracılığıyla yer almaktadır. Bundan ötürü *'alleme'l-esmâ* ifadesiyle işaret edilen otuz iki isim, Hz. Âdem'in/insanın yüzünün nurudur:

Nûr-ı pâk-i vech-i mutlak *'alleme'l-esmâ*yı bul

Âdeme esmâyı ta'lîm eyleyen ankâyı bul (K 14/1)

“Mutlak yüzün pak nuru (olan) *'alleme'l-esmâ*yı bul. Hz. Âdem'e ilahi isimleri öğreten ankâyı bul.” Hz. Âdem isimleri Allah'tan aracısız bir şekilde öğrendiği için beyitte zikredilen anka Allah'tır. Şair, beyitte öncelikle yüzde hatlar aracılığıyla yer alan otuz iki ilahi isme dikkat çeker. İsimlerin nur olarak vasıflandırılması *Câvidânnâme*'nin verdiği bilgilerle uyumludur çünkü Fazlullah Esterâbâdî'ye göre ilahi isimlerin aslı nurdur (2012: 417). Şair, yüzdeki ilahi isimlerden hareketle Allah'ın bulunacağına işaret eder çünkü Allah *isim ile müsemma birdir* kuralına göre otuz iki ilahi ismin kendisidir.

Allah kâinatı otuz iki ilahi isimle yaratmış ama sadece insana bu isimlerin hepsini öğretmiştir. Bu sebeple tüm kâinat Hz. Âdem'in bir parçasıdır. Dolayısıyla insan ve kâinat arasında ayrılık yoktur: “Ve eşyanın cümlesi vücûd-ı Âdemdir ve Âdem cümle eşyâ ile bir vücûddur” (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 205). Hz. Âdem otuz iki ilahi isimle yaratıldığı ve Allah'ın da hakikatte otuz iki ilahi isimden ibaret olması dolayısıyla insanın varlığı Hakk'ın varlığının bir kanıtıdır:

Medâr-ı kâ'inâtın bu vücûd-ı asl-ı Âdemdir

Bu isbât-ı vücûd-ı Hakkda kâfidir nişân ammâ (G. 7/5)

“Kâinatın var olma sebebi Hz. Âdem'in hakikatidir. Bu, Hakk'ın varlığının ispatı için yeterli bir işarettir.”

2.4. Fatıha Suresi, Yüz ve İlâhi Hatlar

Hurufî metinlerinde yaygın olarak işlenen konulardan biri Fatıha suresi ile yüz arasındaki ilişkidir. *Seb'a'l-mesân* “tekrarlanan yedi” anlamına gelir ve Hurufiler tarafından Fatıha suresinin bir adı olarak kullanılır (Aslan, 2024: 850). Fatıha'nın yedi ayeti insanın yüzünde bulunan yedi adet ümmî hatta karşılık

gelir. Bu ilişki dolayısıyla Fatiha'nın bir başka ismi Ümmü'l-kitâb'dır (kitabın anası). Fatiha'da Arap alfabesinin yirmi bir harfinin bulunup yedi harfin bulunmaması da Havva'nın hatlarıyla Fatiha suresi arasındaki benzerliğin bir delilidir çünkü Havva'nın yüzünde yedi adetten oluşan ebî hatlar bulunmaz (Âmiloğlu, 2014: 61-62). Sâfi'nin Fatiha suresi için "anamdır" demesinin sebebi budur:

Anamdır sûre-i seb'a'l-mesân geldim anın nutkı

Togup bu âlem andan oldu 'âlem 'âlem-i kübrâ (K. 1/17)

"Fatiha suresi anamdır, onun sözüyle (bu âleme) geldim. Bu âlem ondan doğup âlem-i kübrâ oldu." Yedi adet ümmî hattın yirmi sekiz ilahi harfe işaret ettiği bilinmektedir. Yüzden istiva hattı geçtikten sonra ikiye ayrılan saç hattı sayesinde ümmî hatlar otuz iki ilahi harfe delalet eder. Bu harfler ise kâinatın aslıdır. Var olan her şey bu harflerle yaratılmıştır. Beyte konu olan Fatiha suresi-anne-kâinat arasındaki münasebet bundan ibarettir. Aşağıdaki örnekte de yüz ile Fatiha suresi arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir:

Bâ'is-i 'izz ü devâm tâ nebât-ı kâ'inât

Sûre-i seb'âl-mesânî oldu 'arş-ı istivâ (K, 2/5)

"Ululuğun ve sürekliliğin kâinatın bitkilerine dek sebebi (Fatiha suresidir). Fatiha suresi istivanın arşı oldu." Seb'al-mesânî olarak adlandırılan Fatiha suresi yedi ayetten müteşekkil olması itibarıyla yüzdeki ümmî hatlara karşılık gelir yani Fatiha yüzün sembolüdür. Yüz ise evrende mümkün olan tüm isimlerin mekânıdır. Otuz iki isim var olan her şeyin sebebi olduğu için yüz kâinatın aslıdır. Yüzün sembolü olan Fatiha'nın da bu şekilde her şeyin sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Allah'ın arşa istiva etmesi (Tâhâ, 20/5) ile kastedilen, O'nun insan yüzünde ilahi hatlar aracılığıyla otuz iki isim olarak tecelli etmesidir çünkü söz konusu arş insanın yüzüdür. Arşa istiva etmek ise insanın yüzünden istiva hattının geçmesiyle mümkündür (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 39-40). Eğer yüz Fatiha suresiyse Fatiha arştır. İstiva edilen yani istiva hattının geçtiği arş Fatiha suresidir.

Saç ümmî hatlardandır. İki yanak ise ak hatlara dâhildir (Usluer, 2009: 280-281). Bir bütün olarak yüz Fatiha suresini yansıtır. Sevgilinin saç ve yanağı şair için Fatiha suresidir:

Sûre-i seb'âl-mesânî fikr-i zülf ü 'ârızın

Leyletü'l-kadr u berât ü kıssa-i Şem'ûn olur (G. 91/3)

"Saçının ve yanağının düşüncesi Fatiha suresidir, Kadir ve Berat geceleridir, Şem'ûn kıssasıdır." Sâfi Baba sevgilinin siyah saçlı olması dolayısıyla saç ile Kadir ve Berat geceleri arasında renk ilgisi kurar. Ayrıca saç ümmî hatlardan biridir ve kutsal bir manaya sahiptir. Kadir ve Berat geceleri de kutsal gecelerdendir. Beyitte bulunan bir diğer husus, yüz ve saç ile kıssa-i Şem'ûn arasında bir ilgi kurulmasıdır. Şem'ûn bir nebidir. Hayatını Allah'a ve insanları Hak dine davet etmeye adanmış bir kişidir. Bu kişiye dair Yozgat, Kilis, Antakya ve Kayseri gibi Anadolu şehirlerinde çeşitli halk inanışları mevcuttur. Hatta Kayseri, Antakya ve Kilis'te Şem'ûn'un olduğuna inanılan türbeler vardır (Taşkesenlioğlu, 2021: 2336). Görüldüğü üzere Şem'ûn, nebilik vasfıyla kutsal bir kişidir. Onun ile yüz ve saç arasındaki ilişki hepsinin kutsal olmasından ibarettir.

Aşağıdaki iki örnek beyitte de yüz ile Fatiha suresi arasında ilahi hatlara dayanan bir münasebet söz konusu edilmiştir:

Me'âl-i sûre-i seb'âl-mesânî hatt-ı Havvâdır

Çerâğ-ı 'arş-ı a'zâm 'âlem-i bâlâ-yı nutkumdur (G. 118/11)

"Fatiha suresinin meali Havva'nın hatlarıdır. Yüce arşın kandili, sözümün yüce âlemdir."

Ruhundur sûre-i seb'al-mesânî

Lebindir selsebil-i câm-ı kevser (G. 111/2)

"Fatiha suresi yanağındır. Kevser kadehinin selsebili dudağındır."

Var olan harflerin tamamı otuz iki adet olduğu için bu harfler tüm kutsal kitapların temelidir. Bu durumda harflerin tamamının mekânı olan yüz, dört mukaddes kitabın hakikatidir (Refî‘î, 2019, s. 86). Sâfi Baba’nın, sevgilinin güzelliğinde dört kutsal kitabı görmesinin nedeni budur:

Vasf-ı hüsnün dört kitâbın kâ’inâtın ‘aynıdır

Münşi-i kudret anı bir harf ile eyler edâ (K, 2/86)

“Güzelliğinin vasfı dört kitap (ve) kâinatın aynısıdır. Kudretle yaratan (Allah) onu bir harf ile meydana getirir.”

Hiz. Âdem’in yüzü yaşayan *Kur’an*’dır: “Mushaf-ı hayâta git ki ol vech-i Âdem aleyhi’sselâmıdır” (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 407). Bu düşünce Sâfi Baba’ya yüzde bulunan otuz iki ilahi ismi güzellik *Mushaf*’ının açıklaması olduğunu söyler. Ayrıca yüz, sahip olduğu ümmî hatlarla Fatiha suresinin açıklamasıdır ve taşıdığı tüm isimler dolayısıyla ‘*alleme’l-esmâ*’dır:

Bu harf-i sî vü dü ol Mushaf-ı hüsnün beyânıdır

Me‘âl-i sûre-i seb‘âl-mesânî ‘alleme’l-esmâ (G. 23/10)

“Bu otuz iki harf o güzellik *Mushaf*’ının beyanıdır, Fatiha suresinin mealidir, ‘*alleme’l-esmâ*’dır.”

Levh-i Mahfûz, Allah katında bulunan en yüce kutsal kitaptır (Zuhuf, 43/4). Hurufiliğe göre bu kitap otuz iki ilahi harfle yazılmıştır. Allah bu ilahi harflerin tamamını Hiz. Âdem’e öğrettiği ve onun yüzüne hatlarla yazdığı için Hiz. Âdem asıl *Levh-i Mahfûz*’dur: “Ol Levh-i Mahfûz Âdemdir” (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 404). Aşağıdaki beyitte Sâfi Baba Hurufiliğin bu yorumuna dikkat çeker. Şairin gönlü Hiz. Âdem’in/insanın yüzünden *Levh-i Mahfûz*’u okur. Bu gönül aşkın ebcet okuyan çocuğudur. Çocuk, yüzde bulunan otuz iki ilahi ismi okur:

Vech-i Âdemden bu gönlüm nüshâ-i kübrâ okur

Tıfl-ı ebcet-hân-ı ‘aşkıma ‘alleme’l-esmâ okur (K. 7/1)

“Bu gönlüm Hiz. Âdem’in yüzünden *Levh-i Mahfûz*’u okur. Aşkımın ebcet okuyan çocuğu ‘*alleme’l-esmâ*’yı okur.”

2.5. Hayme-i Mî‘âd

Hayme-i Mî‘âd’ın kelime anlamı “vadolunan çadır”dır ve Hurufî metinlerinde Rab tarafından Hiz. Musa’ya yapılması emredilen buluşma çadırını ifade etmek için kullanılır. İbranicede bu çadır için *Ohel Moed*’in (buluşma çadırı) dışında *Mışkat* (Rabb’in İsrailoğulları arasındaki evi) ve *Mikdas* (barınak) gibi isimler de bulunur. Latince *Tabernaculum*, İngilizcede ise *Tabernacle* olarak adlandırılır (Abrahams, 2007: 418). *Tevrat*’ın Çıkış kitabında Rab, Hiz. Musa’ya bir çadır yapmasını emreder ve bu çadırın nasıl inşa edilip nasıl döneceğini en ince ayrıntılarına dek tarif eder. Böylece Rab, İsrailoğulları arasında yaşayacaktır ve İsrailoğulları Rab tarafından yazılmış kutsal tabletleri içerisinde barındıran bir seyyar kibleye sahip olacaklardır (Çıkış 40/17-38). *Kur’an* bu çadırdan bahsetmez ancak Hurufiler Hayme-i Mî‘âd’a dair bir yorum geliştirirler. Bu yoruma göre Hayme-i Mî‘âd, Hiz. Âdem’in sembolüdür. Rabb’in emrettiği gibi bu çadırın sağ ve sol tarafında ellişer ip bulunmaktadır. Elli ip Arap alfabesindeki yirmi sekiz harf ile bu harflerde bulunan yirmi iki noktanın toplamına eşittir. Ayrıca her bir yöndeki elli ip Hiz. Âdem’in elleri ve ayaklarındaki eklemlerin sayısına denktir. Çadırın sağ tarafındaki elli ip Hiz. Âdem’in sağ el ve ayağının eklemlerine, sol tarafındaki elli ip ise Hiz. Âdem’in sol el ve ayağının eklemlerine karşılık gelmektedir. Çadır on bir parça perdeye sahiptir. Emredildiğine göre bu perdelerin uzunluğu yirmi sekiz arşın, genişliği ise dört arşın olacaktır. Yirmi sekiz ile dördün toplamı otuz iki eder. Bu sayı Fars alfabesinde bulunan harflerin sayısına yani evrende mevcut olan tüm isimlerin sayısına eşittir. Hiz. Âdem de otuz iki harf ile konuşur çünkü Allah ona isimlerin tümünü öğretmiştir. Perdelerin eni ve boyunun toplamı kâmil bir yüze yani üzerinde otuz iki ilahi ismi barındıran Hiz. Âdem’in yüzüne işaret eder. Demek ki Hayme-i Mî‘âd, Hiz. Âdem’in vücudunun bir sembolüdür (Fazlullah Esterâbâdî, 2012: 71-72).

Sâfi Baba Hayme-i Mî'âd'ı hikmetin dört köşesi olarak düşünür. Sabah eserlerinin orta vakitte (ikindide) belli olacağını söyler:

Hayme-i mî'âd-ı Hakk terbi'-i hikmetdir bana

Devre-i vüstâdan oldı âşikâr âsâr-ı subh (K. 5/45)

“Hakk’ın Hayme-i Mî'âd'ı benim için hikmetin dört köşesidir. Sabahın eserleri orta zamandan belli olur.” Bu beyit her ne kadar anlam olarak doğrudan Hurufilikle ilgili olmasa da klasik Türk edebiyatında Hayme-i Mî'âd kavramının yalnızca Hurufî şairler tarafından kullanıldığı düşünüldüğünde Sâfi Baba’yı Hurufilik etkisine bağlayan bir unsur olarak kabul edilebilir.

2.6. Fazlullah Esterâbâdî ve Câvidânnâme

Hurufî metinlerinde Fazlullah Esterâbâdî’den *Fazl-ı Hak*, *Fazl-ı İlah* ve *Fazl-ı Yezdan* gibi isimlerle bahsedildiği görülmektedir (Usluer, 2009: 575). Bu isimler hem “Allah’ın cömertliği, Allah’ın lütfü” gibi anlamlara hem de Fazlullah Esterâbâdî’ye işaret edecek şekilde kullanılır. Sâfi Baba da söz konusu isimleri beyitlerinde zikretmiştir. Aşağıdaki örnekte *Fazl-ı Yezdan* ve *câvidân* ifadelerinin aynı mısra da kullanımı okuyucuya Fazlullah Esterâbâdî’yi ve onun en önemli eseri *Câvidânnâme*’yi düşündürmektedir:

Ey benim tabla-yı ‘attâr-ı nesîm-i devletim

Câvidân cânlar bağışlar Fazl-ı Yezdânım şafak (K. 13/8)

“Ey benim mutluluk rüzgârımın attarının tepsisi! Şafak (bana) Allah’ın cömertliğinden (Fazlullah Esterâbâdî’den) sonsuz canlar (*Câvidânnâme*) bağışlar.”

Bir başka beyitte şair, Hurufilikle bağlantısını daha belirgin bir şekilde gözler önüne serer. Her sözünün otuz iki isimden geldiğini ve daima Fazlullah Esterâbâdî’nin ortaya çıkardığı hakikatleri dile getirdiğini belirtir. Hurufiliğin hakikatlerini bilmek isteyen taliplere ise *Câvidânnâme*’yi okumalarını tavsiye eder:

Fazl-ı Haktır her sözüm bu sî vü dü esmâ-yı Hakk

Bilmek istersen hayât-ı câvidân lâzım sana (G. 28/14)

“Her sözüm Hakk’ın cömertliğidir (Fazlullah Esterâbâdî’dir). Hakk’ın bu otuz iki ismini bilmek istersen sana sonsuz hayat (*Câvidânnâme*) lazımdır.”

Diğer bir örnekte şair, Fazlullah Esterâbâdî’nin *Câvidânnâme*’sinde bulunan hakikatlere talip olanları doğrudan yüzdeki ümmî hatlara yönlendirir çünkü otuz iki ilahi ismin mekânı olan yüz, var olan her şeyin olduğu gibi *Câvidânnâme*’nin de aslını üzerinde taşır:

Garaz bir noktadır sî vü dü esmâ hatt-ı Havvâdan

Dilersen ger hayât-ı Câvidân-ı Fazl-ı Yezdânî (K. 17/21)

“Eğer Allah’ın cömertliğinden sonsuz hayatı (Fazlullah Esterâbâdî’nin *Câvidânnâme*’sinin hayatını) dilersen (bil ki) Havva’nın hatları (ve) otuz iki isimle kastedilen bir noktadır.”

Hurufiliğe göre Mehdi, Fazlullah Esterâbâdî’den başkası değildir (Ballı, 2010: 110). Hurufî metinlerinde Fazlullah Esterâbâdî’den *Mehdî-i sâhib-zamân* olarak bahsedilir. Mesela Refi’î’nin *Beşâretnâme*’sinde Fazlullah Esterâbâdî’nin Mehdi oluşu şu beyitlerle ifade edilir:

Vâris-i mülk-i Süleymân geldi bil

Mehdî-i sâhib-zamân bu oldı bil

Nevbet-i sâhib-zamân kâ'im olur

Çün zamân anun ola dâ'im olur

Uş Mesîhâ gökden indi nâgihân

Merhabâ iy Mehdî-i sâhib-zamân (Refî'î, 2019, s. 172)

Sâfi Baba da *Mehdî-i sâhib-zamân* ifadesiyle Fazlullah Esterâbâdî'ye işaret eder:

Nigeh-dârende-i teşrif-i zâtı olduğum Sâfi

Gelir elbette bir gün Mehdî-i sâhib-zamânım var (G. 89/12)

“(Ey) Sâfi! Bakışımı Zat’ın teşrifine doğru tutmamın sebebi bir gün zamanın sahibi olan Mehdî’nin gelecek olmasıdır.”

2.7. Aliyyü'l-A'lâ, Nesîmî ve Arşî

Asıl adı Ebü'l-Hasan-ı İsfahânî olan Aliyyü'l-A'lâ, Fazlullah Esterâbâdî'nin baş halifesidir. Esterâbâdî'nin idamının ardından önce Şam'a sonra da Anadolu'ya kaçmış ve burada kardeşiyle beraber Hurufiliği yaymak için uğraşmıştır. Bir süre Hacı Bektaş Tekkesinde ikamet etmiş ve burada Bektaşilere *Câvidânnâme*'yi Hacı Bektaş-ı Veli'nin yolu olarak tanıtmıştır. Eserlerinden bazıları *Tevhîdnâme*, *Firâknâme* ve *Mersiye-i Birâder*'dir (Aksu, 1989: 381). Aşağıdaki örnek beyitte Sâfi Baba, Aliyyü'l-A'lâ'nın ismini anmaktadır:

Nişânımdır 'Aliyyü'l-A'lâ âlâ-yı himmetlik

Cenâb-ı sâkî-i kevser eger peygamber olmazsa (K. 12/26)

“(Benim için) Aliyyü'l-A'lâ, himmet yüceliğinin nişanıdır. (O yüce kişi) peygamber değilse de kevser sakisidir.”

İmâdeddin Nesîmî (ö. 1408'den önce) kaynaklarda hayatı hakkında çok sınırlı bilgiler bulunan Azeri şairlerinden olup Hurufiliği ile bilinir. Fazlullah Esterâbâdî'ye bağlanıp onun müridi olmuş, Esterâbâdî'nin idamından sonra Anadolu'ya gelmiş ve burada Hurufiliği yaymaya çalışmıştır. Bir süre sonra Memlûklülerin yönetimindeki Halep şehrine gitmiş ve fikirleri dolayısıyla burada idam edilmiştir (Bilgin, 2016: 127-129). Aşağıdaki örnekte Sâfi Baba'nın İmâdeddin Nesîmî'den övgü dolu bir dille bahsettiği görülmektedir:

Hazret-i Seyyid Nesîmî ol şeh-i vâlâ sirer

Ol emîr-i kişver-i ma'nî veliyy-i mu'teber

Hak dilinden böyle bir söz söyledi gitdi gider

Âna pey-rev oldı Mansûr-ı cihân ne'tdi nider

'Ârif isen sırr-ı Hakdan kâ'imî bir remz eder

Kem degildir sözleri gerçektir ammâ ketm eder

Hep hatâdır bunlara taklîd edenler halt eder

Dün gece vahdet ilinde dedi bir sâhib-nazar

Ben anın hak olduğundan şübhe etmem el eder

Açmadın cân gözünü kılmadın ey dîl-i nazar

Almadın sûr-ı Sirâfil-i kıyâmetden haber

Biri gece biri gündüz durmayıp devrân eder

Kâr-ı gayret ile gel şem'-i zebânın kes yeter

Gel çerâg-ı 'aşka pervâne olup yak bâl ü per

Olmag istersen eger Rûhü'l-kudüsle hem-sefer

Câm-ı Cemle hazret-i pîr-i mugândan behre-ver

‘Aynidir ‘aynen tesemmî lezzetü’ş-şâribîn (Mus. 2/2)

“O istiğna sahibi yüce şah, o mana ülkesinin emiri, itibar sahibi dost (olan) Hazret-i Seyyid Nesîmî Hak diliyle öyle bir söz söyledi ki gitti gider. Cihanın Mansur’u onun izinden gitti; ne yapsın, ne yapabilir? Eğer arıfsen (sana) Hakk’ın sırrında sabit olan bir işaret eder. (Onun) sözleri değersiz değildir, gerçektir ancak (o, hakikatleri) gizli tutar. Bunun (gibi insanları) taklit edenler hep hata eder, (yaptıklarıyla) halt eder. Dün gece nazar sahibi biri ‘Ben onun hak olduğundan şüphe etmem, başkaları eder.’ dedi. Ey gönül! Can gözünü açıp bakmadın. Kıyamet (alameti olan) İsrâfil’in surundan haber almadın. Biri gece ve biri gündüz olmak üzere (zaman) durmadan döner. Gel, gayret göstererek dilinin mumunu kes. Aşkın mumuna gel, pervane olup kanatlarını yak. Rûhü’l-kudüs (olan Cebrail’le) sefere çıkmak istersen Cem’in kadehiyle meyhaneye pirinden nasiplen. (Bu) *lezzetü’ş-şâribîn* (içenlere lezzet veren [Saffat, 37/46]) şeklinde isimlendirilen (şeyin) aynısıdır.”

Arşî (d. 1562/ ö. 1620) Hurufiliğiyle meşhur bir Bektaşî şairdir. Hayatı hakkında tezkirelerde bilgi bulunmaz. *Divan*’ından hareketle Hurufî-Bektaşî şairlerden Muhîti Dede’ye bağlı olduğu ve tekkesinin de Ergirikası’nda yer aldığı anlaşılmaktadır. Muhîti’nin vefatından sonra onun postuna Arşî’nin oturduğu düşünülmektedir (Kahraman, 1989: 4-9). Sâfi Baba aşağıdaki beyitte Arşî’yi hakikat sırlarının gizli duasının dili olarak nitelendirmektedir:

Lisân-ı tercemânü’l-gayb-ı esrâr-ı hüviyyetdir

Ya ‘Arşî ya Cerîrî ya Harîrî sanma Mevlânâ (K. 1/142)

“Mevlana (olduğunu) sanma, hakikat sırlarının gizli duasının dili ya Arşî ya Cerîrî ya da Harîrî’dir.”

3. Sâfi Baba Hurufî Olarak Kabul Edilebilir Mi?

Hurufilik, henüz kuruluş aşamasındayken Timurluların idamları ve takibatları sonucunda çeşitli coğrafyalara dağılmak durumunda kalan bir harekettir. Hurufiler, bu hareketin Fazlullah Esterâbâdî tarafından kuruluşundan kısa bir süre sonra Bektaşilik ve Kalenderilik gibi başka tarikatların bünyesinde inançlarına devam etmişlerdir. Bundan dolayı İmâdeddin Nesîmî ve Refîî gibi doğrudan Hurufî olup eserlerinde başka tarikatlara dair unsurlar barındırmayan şairlerin sayısı oldukça azdır. Diğer Hurufî şairler ise başka tarikatlara dâhil olmaları sebebiyle Hurufilik anlayışını daima diğer anlayışlarla karışık bir hâlde eserlerine yansıtılmışlardır. Bu durum, eserlerinde Hurufilik unsurları barındıran şairlerin Hurufî olup olmadığı konusunda kesin bir karar vermeyi zorlaştırmaktadır.

Abdülbaki Gölpınarlı *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*’nda Türk şairlerini doğrudan Hurufî olanlar ve yalnızca Hurufilikten etkilenenler olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre Muhîti, Arşî, Misâlî, Virânî ve Hayretî gibi şairler Hurufîdir. Onların Bektaşî, Kalenderî ya da Abdal olmaları yalnızca görünüştedir. Bu şairler, diğer tarikatları, Hurufiliği gizlemek için bir araç olarak kullanmışlardır. Onlar için Hurufilik ön planda olup diğer tarikatlara dair düşünceler Hurufiliğin gerisinden gelmektedir. Bunun yanında Hurufiliği sanat göstermek ya da şiirlerine bir renk katmak için kullanan şairler de vardır. Mihrâbî İbrahim Baba, Neyzen Tefik, Siyahî Dede, Esrâr Dede ve Fahrî Dede bu gruba girer. Gölpınarlı’ya göre bu şairler için Hurufilik ön planda olmamakla birlikte arka planda bile değildir. Bunlar “Hurûfîlikten, bu da bulunsun, bunu da biliyoruz gibi bahsetmişler”dir (1989: 30-31). Görüldüğü üzere Gölpınarlı, bir şairin Hurufî olup olmadığına karar vermek için onlara ait eserlerin niteliğini dikkate almaktadır. Eserlerde Hurufiliğe dair unsurların niceliği, Hurufilik esaslarına bağlılık derecesi ve bu düşüncelerin şiirlere hangi niyetle konu edildiği, şairlerin Hurufî olup olmadığını gösteren en önemli hususlardandır. Dolayısıyla bu kapsamdaki bir tespitin yapılabilmesi bütüncül bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Fatih Usluer *Hurufîlik* adlı eserinde Gölpınarlı’nın Hurufî şairlere yaklaşımını doğru bulur. Hurufilik unsurlarını kullanan her şairin Hurufî kabul edilemeyeceğini söyler: “Ancak bilinmelidir ki, Hurufilikle ilgili terimlerin kullanılması bu kişileri Hurufî olarak tanımlamamıza imkân vermeyeceği gibi ciddi bir Hurufî etkilenmesinin varlığını da göstermez” (2009: 179). Usluer, daha sonraki bir çalışmada, Hurufiliğin felsefi-mistik bir sistem, bir düşünce hareketi olması dolayısıyla, eserinde Hurufilik unsurları kullanan her şairin –aksi bir kanıt olmadıkça- Hurufî olarak kabul edilebileceğini belirtir: “Hurûfîlik bir

tarikât olmayıp, vahdet-i vücûtcülük gibi tasavvufî-felsefî bir sistem olduğundan, Hurûfî argümanlarını şiirlerinde kullanmış olan şairleri, aksi bir karine yoksa, Hurûfî kabul etmenin bir sakıncası yoktur” (2019: 102).

Fatih Usluer’in metodunun doğru kabul edildiği durumda Sâfi Baba’nın Hurufî olduğunu söylemek mümkündür ancak böyle bir yaklaşım pek çok şairin Hurufîliğe dâhil edilmesiyle sonuçlanır ve incelenen eserde Hurufîliğin yoğun bir şekilde işlenip işlenmediğini önemsiz kılar. Mesela Neyzen Tevfik’e ait aşağıdaki şiir parçasının Hurufîlikle ilgili olduğu şüphesizdir:

Fazl-ı Yezdân, kâinât olmuş, görünmüştür bana,
Câvidânı mümkünât olmuş, görünmüştür bana,
Si vü du âb-ı hayât olmuş, görünmüştür bana,
Hatt-ı menşûr, iltifât olmuş, görünmüştür bana,
Her sadâ bir esselât olmuş, görünmüştür bana. (Sarı, 2010: 226-227)

Neyzen Tevfik’i bu tarz şiirlerinden hareketle Hurufî olarak kabul etmek ne kadar doğrudur? Bu durumda Fatih Usluer’in önerdiği yöntemi değil Abdülbaki Gölpınarlı’nın yöntemini kullanmak daha doğru olacaktır.

Sâfi Baba Divanı’nda Bektaşiliğin ön planda olduğu görülmektedir. Bunun yanında eser Şihabüddin Sühreverdî’nin kurduğu İsrakiliğe ve Fazlullah Esterâbâdî’nin kurduğu Hurufîliğe dair unsurlar barındırmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Sâfi Baba farklı düşüncelere açık, meraklı bir kişidir. Öğrendiği ve sevdiği düşünceleri şiirlerine konu etmeyi tercih eder. *Divan*’da görülen İsrakilik etkisi bu makalenin konusu dışında olduğu için bir kenara bırakılırsa, şairin Hurufîliğe yabancı olmadığı apaçıktır. Şair *sî vü dü*, *‘alleme’l-esmâ*, *esmâ-müsemmâ*, *istiva*, *hatt-ı Havvâ*, *vech-i Âdem*, *hayme-i mi’âd* ve *seb’â’l-mesânî* gibi Hurufîliğin anahtar kavramlarını şiirlerinde kullanır. Fazlullah Esterâbâdî’nin takipçisi olduğunu söyler ve hakikat yolcularını Esterâbâdî’nin *Câvidânnâme* adlı eserine yönlendirir. İmâdeddin Nesîmî, Aliyyü’l-A’lâ ve Arşî gibi Hurufî büyüklerini şiirlerinde zikreder. Bu durumda Sâfi Baba’nın Hurufîliği yakından tanıdığı, bildiği ve benimsediğini söylemek mümkündür. *Câvidânnâme*’den haberdar olan ve hakikati arayanları ona yönlendiren şairin bu eseri okumuş olması muhtemeldir. Önde gelen Hurufîlerin adını anması onun Hurufî literatürünü bildiğini göstermektedir. İmâdeddin Nesîmî ve Arşî’yi anan Sâfi Baba’nın söz konusu şairleri okumuş ve onlardan etkilenmiş olabileceği mümkündür. Hurufîlik ve Bektaşilik arasında erken dönemlere dayanan etkileşim, Nesîmî’nin Bektaşî kültüründe yedi büyük ozandan biri sayılması ve Arşî’nin Ergirikası’nda bulunan bir Bektaşî tekkesinde şeyh olması gibi hususlar Sâfi Baba’yı Hurufîlik düşüncesine yaklaştıran sebeplerdendir. Sâfi Baba *Divan*’ında Hurufîliğe dair unsurlara yer verirken içinde bulunduğu kültürel ortamın etkisinde kalarak bilinçsiz bir şekilde değil, Hurufîlik düşüncesinin farkında olarak ve bu düşüncüyü bilinçli bir şekilde destekleyerek hareket etmiştir. Hem Bektaşîliğe hem de Hurufîliğe vakıf olan şairin bu iki düşünce arasındaki etkileşimden habersiz olması imkânsızdır. Şairin Bektaşîliği Hurufîliğin önünde tuttuğu düşünülürse *Divan*’da yer alan Hurufîlik unsurlarının Hurufîlik ve Bektaşîlik arasındaki etkileşimin bir sonucu olduğu anlaşılır. Sâfi Baba Hurufîliği tek başına değil ancak Bektaşîliğin bir parçası olarak ele almaktadır. O hâlde her ne kadar Hurufîliğe dair oldukça belirgin örnekler barındırırsa da *Sâfi Baba Divanı*’nda Hurufîliğin Bektaşîlik gerisinde kaldığı kabul edilmelidir. Sâfi Baba Hurufî değildir ancak Bektaşî olması dolayısıyla şiirlerinde Hurufîlikten bahsetmiştir. Onun için Hurufîlik, Bektaşîlik dairesi içerisinde bir anlama sahiptir. Asıl olan Bektaşîliktir. Hurufîlik ise yüzyıllar boyunca süren bir etkileşimin sonucu olarak Bektaşîliğin bir parçası hâline gelmiştir.

Sonuç

Fazlullah Esterâbâdî’nin 1394’te Timurlular tarafından idam edilmesinden sonra Hurufîler İran ve Azerbaycan’dan göç etmek zorunda kalmış, bazı Hurufîler Anadolu’ya geçmiştir. Kısa bir süre kendi inançlarını bağımsız bir şekilde yaşamış, daha sonra diğer tarikatlara katılarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hurufîlerin en yoğun olduğu tarikât Bektaşîliktir. Bektaşîliğin Balım Sultan önderliğinde bir tarikât olarak teşekkül ettiği dönemde Bektaşîlik ve Hurufîlik arasında bir etkileşim başlamış ve bu süreç yüzyıllarca

sürmüştür. Bundan dolayı Muhîti, Arşî, Misâlî, Virânî ve Yemînî gibi pek çok Bektaşî şairinde Hurufilik tesiri görülmektedir. Bu şairlerden bazıları, Hurufiliği Bektaşiliğin önünde tutarken bazı şairler ise kültürel etkileşimin bir sonucu olarak eserlerinde Hurufiliğe dair unsurlara yer vermekle birlikte Hurufiliği Bektaşilik çerçevesinde bir düşünce olarak benimsemişlerdir.

Eserinde Hurufilik unsurları barındıran Bektaşî şairlerinden biri Sâfi Baba'dır. 18-19. asır şairlerinden olan Sâfi Baba, bilinen tek eseri olan *Divan*'ında Hurufiliğe dair anahtar kavramları kullanır. *Divan*'dan hareketle şairin Hurufiliği bildiği, Fazlullah Esterâbâdî'yi üstat olarak tanıdığı, *Câvidânnâme*'den haberdar olduğu söylenebilir. Ayrıca şair İmâdeddin Nesîmî, Aliyyü'l-A'lâ ve Arşî gibi Hurufî büyüklerini ve şairlerini şiirlerinde zikrederek bu geleneği takip ettiğini belli etmektedir. Bu açıdan Sâfi Baba'da görülen Hurufilik etkisinin yalnızca Hurufilik ve Bektaşilik arasındaki kültürel etkileşimin bir sonucu olmadığı, aynı zamanda bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Bununla beraber *Divan*'da Hurufilik etkisi Muhîti, Arşî ve Misâlî'nin eserlerindeki kadar yoğun değildir. *Sâfi Baba Divanı*'nda Bektaşilik, Hurufiliğin önünde durmaktadır. Şiirlerinden hareketle samimi bir Bektaşî olduğu söylenebilecek olan Sâfi Baba, her ne kadar Hurufilik literatürünü bilse de bu düşünceyi Bektaşilik çerçevesi içinde değerlendirmektedir. Onda asıl düşünce Hurufilik değil Bektaşiliktir. Hurufilik ancak Bektaşilik içerisinde yer alan bir unsurdur. Bu durumda Sâfi Baba'nın Hurufî olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Onun şiirlerinde bulunan Hurufilik izleri, Hurufilik ve Bektaşilik münasebetleri dâhilinde değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Etik Beyanı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Etik Kurul izni ile ilgili; bu makalenin konusunu oluşturan çalışmanın yazarı ve hakemleri, Etik Kurul İznine gerek olmadığını beyan etmişlerdir.

Kaynakça

- Abrahams, I. (2007). Tabernacle. *Encyclopaedia Judaica* (Vol. 19, pp. 418-423). Thomson Gale & Keter Publishing House.
- Aksu, H. (1989). Ali el-A'lâ. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 2, ss. 381). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aksu, H. (1995). Fazlullah-ı Hurûfî, *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 12, ss. 277-279). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aksu, H. (1998). Hurufilik. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 18, ss. 408-412). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Âmiloğlu. (2014). *Arş-nâme tercümesi*. F. Usluer (Haz.). İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Aslan, M. (2024). Meçhul bir Hurûfî müellifin risâle-i fazîlet-i sûreti'l-fâtiha adlı eseri. *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*. *Vefatının 100. Yılında Ali Emîrî Özel Sayısı*, 838-858.
- Aykanat, T. (2015). *Sâfi Baba ve divanı (inceleme – karşılaştırmalı metin – sadeleştirme – sözlük – dizin)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Ballı, H. H. (2010). Fazlullah Hurûfî ve Hurûfîlik. Yayınlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Bilgin, A. (2016). *Türk tasavvuf edebiyatı makaleleri*. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercan, Ö. (2013). Bektâşî ve İsrâkî bir şair: Sâfi, hayatı ve divan'ının nüshaları. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8 (1), 1375-1395.

- Fazlullah Esterâbâdî. (2012). *Câvidân-nâme, dürr-i yetîm isimli tercümesi*, (Dervîş Murazâ, Çev.). F. Usluer (Haz.). İstanbul, Kabalcı Yayıncılık.
- Gölpınarlı, A. (1989). *Hurûfîlik metinleri kataloğu*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Güneş, D. (2011). Misâlî divânı (inceleme-metin). Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Kahraman, B. (1989). Arşî divânı'nın tenkidli metni I-II. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Karahüseyin, S. (2017). Alevî-Bektaşîlikte Hurufîliğin etkisi (Alevî-Bektaşî klasik metinler örneği). Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Karahüseyin, S. (2018, Ekim). Alevî Bektaşî klasiklerinde Hurufî etkinin varlığı meselesi: Şeyh Safî buyruğu örneği. O. Kurtoğlu ve A. Çamkara Erginer (Ed.) *IV. uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) bildiriler kitabı* içinde, (ss. 883-908), Ankara, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.
- Karakaya Stump, A. (2007). Irak'taki Bektaşî tekkeleri. *Bellekten*, 71 (261), 689-720.
- Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ. K. & Gümüş, S. (2020). *Kur'an yolu, Türkçe meâl ve tefsir*. Cilt: I-V. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kitabı Mukaddes*. (1981). İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2016). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. İstanbul, Alfa Yayınları.
- Maden, F. & Aktaş, Y. (2023). Bektaşîliğin tarihsel konumu, inanç ve kültür tarihimizdeki yeri. *Demokrasi Platformu Dergisi*, 12 (39), 169-212.
- Melikoff, I. (2015). *Uyur idik uyardılar, Alevilik-Bektaşîlik araştırmaları*. (T. Alptekin, Çev.). İstanbul, Demos Yayınları.
- Muhtar, Cemal (1986). Hurufî Türk şairleri. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 219-226.
- Ocak, A. Y. (1992a). Bektaşîlik. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 5, ss. 373-379). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1992b). Balım Sultan. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 5, ss. 17-18). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Okay, H. & Çiftçi, F. (2016). Alevi-Bektaşî şiirinde Hurufîlik. *Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (36), 737-756.
- Özcan, T. (2013). Zeynelâbidin Efendi. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 44, ss. 366-367). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özkolaçık, C. (2023). Hurûfîlik temalı bir Bektaşî yazması: der beyân-ı ilm-i Ali el-Murteza ve keşf-i sırr-ı Hünkâr Hacı Bektaş Velî. *Ahmet Yesevi Dergisi*, 1 (2), 87-104.
- Refî'î. (2019). Beşâret-nâme. F. Usluer (Haz.), *Hurûfî şiirler III* içinde (ss. 35-178), İstanbul, Türkiye Yazma ve Basma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sadık Vicdani. (2017). *Hurûfîlik ve Bektaşîlik, ne idiler ve nasıl kaynaştılar*. İ. Güleç (Haz.). İstanbul, İz Yayıncılık.
- Sarı, S. (2010). Neyzen Tefvîk'in hayatı ve şiirleri üzerinde bir inceleme. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
- Şahin, G. (2022). Muhîtî divanı (inceleme-tenkitli metin). Yayımlanmamış doktora tezi, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.
- Şengül, S. (2024). Tanrı-evren-insan tasavvuru çerçevesinde Hurufîlik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kesişim noktaları. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, (29), 122-158.
- Taşkesenlioğlu, L. (2021). Şem'un ve bir mecmuada tespit edilen kıssası. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 7(46), 2335-2340.
- Usluer, F. (2009). *Hurufîlik*. İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Usluer, F. (2019). Divan şairleri ve Hurûfîlik. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 23 (1), 80-104.