

BEKTÂŞÎ GELENEĞİNDE VAHDET-İ VÜCÛD VE İBNÜ'L-ARABÎ

Salih ÇİFT *

Özet

Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî

Anadolu'da kurulmuş bir Türk tarikatı olan Bektâşîlik, Osmanlılar döneminde yaygınlık kazanan diğer pek çok tarikat gibi, fikrî açıdan vahdet-i vücûdun tesiri altında gelişmiştir. Bununla birlikte Bektâşîler kendi bakış açılarına ve tarikatlarının önceliklerine göre vahdet-i vücûdu yeniden yorumlamışlardır. Son dönemde yaşamış olan birkaç istisnâ dışında, Bektâşî önderlerinin ortaya koydukları bu görüşler tarikatlarının iç yapısıyla uyumlu ve kendi içerisinde tutarlı olsa da, bunların Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünü yapmış olduğu Ekberî geleneğe somut katkılarından söz etmek mümkün değildir. Durumun bu minvâl üzere olduğunun en bâzır örneklerini özellikle Bektâşî şâirlerine ait manzûm eserlerde bulmak mümkündür.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, Bektâşîlik.

Abstract

Wahdat al-Wujud and Ibn al-Arabî in Bektashi Order Tradition

Bektashi order, as a Turkish institution, was founded in Anatolia. The mystical philosophy of Bektashi order as it occurs in many sufi fraternities during the Ottoman Empire, have been developed in the light of wahdat al-wujud. But the leaders of Bektashi order have interpreted this thought from their point of view. However from their theoretical approach, the Bektashi's have added nothing new to the teachings of the Ibn al-Arabî school. It is possible to find proper examples which supports this idea in their poetic works.

Key words: Sufism, wahdat al-wujûd, Bektashi order.

Ortaya çıktığı dönemden itibaren, en müteşerrîsinden en rindine kadar bütün tasavvufî zümreleri etkisi altına alan vahdet-i vücûd fikri zaman içerisinde farklı biçimlerde yorumlanmış, bazen belli kesimlerin elinde asıl şeklinden uzaklaşmış ve bambaşka bir forma bürünmüştür. Esasen bu düşünceden hareket etmekle birlikte, zaman zaman çeşitli sebeplerle vahdet-i vücûdun özünden oldukça uzak yorumlar geliştirenler arasında Bektâşî

* Doç. Dr., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi

tarîkatına müntesip dervişler de bulunmaktadır.

Bu yazıda, başlangıçtan itibaren, söz konusu tarîkat mensuplarının vahdet-i vücûd bağlamındaki yorumları ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile ilgili kanaatleri özetlenmeye çalışılacaktır. Bu amaçla tarîkatın değişik tarihsel evrelerinde Bektâşîlik mensupları tarafından vahdet-i vücûd ekseninde ortaya konulan farklı yaklaşımlar uygun örnekler eşliğinde takdim edilip değerlendirilecektir.

Giriş

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.672/1273) Anadolu topraklarında iki farklı kanaldan temsilciliğini yaptıkları vahdet-i vücûd anlayışının yaygınlaşmaya başladığı dönemde bu coğrafyada yaşayan mühim şahsiyetlerden biri de Hacı Bektâş-ı Velî'dir (ö.669/1271 ?). Hayatı ve tasavvufî fikirleri tam bir sis perdesi ile örtülü olan Hacı Bektaş'tan bugüne ulaşan eserlerden hareketle¹ onun yukarıda adı geçen şahıslarla görüşüp görüşmediği, fikirlerinden haberdar olup olmadığı ya da en azından vahdet-i vücûd ile olan ilgisinin hangi düzeyde bulunduğu hakkında net bir yargıya ulaşmak mümkün gözükmemektedir.² Bununla birlikte başlangıcı ilk sûflere kadar geri götürülen vahdet-i vücûd fikrinin³ aradan geçen dört yüz yıllık zaman zarfında, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve bilhassa *Füsûs* şârihleri tarafından sistemleştirilip yayıldığı malûmdur.⁴ Dolayısıyla kökeni ne olursa olsun hemen bütün tasavvufî akımlar üzerinde bir şekilde tesiri olan söz konusu anlayışın, ilk Bektâşîler olarak nitelendirilen zümreler tarafından belli bir düzeyde de olsa biliniyor ve benimseniyor olduğu söylenebilir. Nitekim Bektâşîlik tarihi ve Bektâşî felsefesinin kökenleri

1 Hacı Bektaş-ı Velî'ye atfedilen ve belli çevrelerce Bektâşîliğin kuruluşundan itibaren Sünnî sınırlar içerisinde yer aldığı temel kanıtı olarak gösterilen en önemli eser olan *Makalât*'in ve bunun yanında kendisine atfedilen diğer birtakım eserlerin ona aidiyeti hususu tartışmalıdır, bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Bektâşîlik", *DİA*, V, s. 374; a. mlf., "Hacı Bektaş-ı Velî", *DİA*, c. XIV, s. 455.

2 Hacı Bektaş-ı Velî ile Mevlânâ Celâleddîn'in birbirlerini tanıdıkları ama özellikle halkın Mevlânâ'ya olan ilgisinden dolayı Hacı Bektaş'ın rahatsızlık duyduğu rivayet edilmektedir, bk. Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârîfin* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1995, I, s. 597-598. Bu rivayet hakkında bir değerlendirme için bk. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965, s. 42. Diğer taraftan Hacı Bektaş-ı Velî'nin, adı geçen diğer iki mutasavvıftan farklı olarak yaşadığı dönemde yaygın bir şöhrete sahip olmadığı da ayrıca bilinen bir gerçektir bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş-ı Velî", *DİA*, c. XIV, s. 455.

3 Bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 300-301.

4 Vahdet-i vücûd düşüncesinin tarihsel gelişimi hakkında bir değerlendirme için bk. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997, s. 277-299.

üzerine yapılan değerlendirmelerde vahdet-i vücûd, Bektâşî düşüncesinin asıl kaynaklarından biri olarak zikredilmektedir.⁵ Bu çerçevede vahdet-i vücûdun Osmanlı sülûlîğinde “popüler” ve “yüksek seviyede” olmak üzere birbirine paralel iki kolda geliştiğini söyleyen A. Yaşar Ocak, bunlardan birincisinin daha ziyade Horasan Melâmetîliği'nin tesiri altında geliştiğini ve Anadolu'ya daha XIII. yüzyıldaki Türkmen göçleriyle girdiğini belirtmektedir. Ona göre, XIII. ve XIV. asırlarda Yûnus Emre, Abdal Mûsâ ve Kaygusuz Abdal'ın temsilciliğini yaptığı bu anlayış XVI. yüzyılın başından itibaren artık kurumlaşma evresini tamamlamış olan Bektâşîlik tarikatı tarafından tevârûs edilmiştir.⁶

Bununla birlikte, ortaya çıktığı dönemden itibaren bütün İslam dünyasında tasavvufa damgasını vuran ve “vahdet-i vücûd” adıyla anılan düşünce sisteminin Bektâşîleri de ilk zamanlarından itibaren etkisi altına aldığı görüşü bazı Bektâşîler tarafından oldukça abartılmış: “*Hacı Bektâş Vilâyetnâmesi, Kaygusuz Velî Abdâlnâmesi, Hz. Ali'nin Hutbetü'l-beyân'ı...* gibi eserler hikmet-i İslâmiyye, hikmet-i nebeviyye demek olan vahdet-i vücûdun meslek-i mukaddimesinin birer şârihi, birer müfessiri durumundadır” şeklinde bir iddia dahi ortaya atılmıştır.⁷ Bektâşîlik ile vahdet-i vücûd ilişkisi bağlamında bu tarz bir yorumun gerçeği olduğu gibi yansıttığını söylemek mümkün değildir. Ne var ki bir Bektâşî'nin ağzından bu doğrultuda bir değerlendirmenin yapılmış olması önem arz etmektedir.

Diğer taraftan meseleye farklı açılardan bakanlar da yok değildir. Bunlardan birine göre, vahdet-i vücûdu benimsediklerini ve şiir ve nesirlerinde bu düşünceyi dile getirdiklerini söylemekle beraber Bektâşîler genellikle vahdet-i vücûdla vahdet-i mevcûdu (panteizm) birbirine karıştırmışlardır. İddia sahibine göre bu durum Bektâşîler'in vahdet-i vücûd ile vahdet-i mevcûd arasındaki farkı anlamamalarından kaynaklanmaktadır.⁸ Kaynaklarda, bu görüşün haklılığını ortaya koyacak çok sayıda delil bulunmakla birlikte, bütün Bektâşîler'in bu kategoriye dâhil olduğunu öne sürmek, Hacı Bektâş-ı Velî'den başlamak üzere tüm Bektâşî tarihine ve bu süreçte farklı meşreplere sahip Bektâşîler'ce ortaya konulan her türden eserin tamamına vukûfiyeti gerektirmektedir. Bir kısmı yukarıda izah edilen çeşitli sebeplerden dolayı bu tarz bir faaliyetin gerçekleştirilmesi ise bu şartlar altında im-

5 Süleyman Uludağ, “Müzâkere”, *Târihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleoiler, Bektâşîler, Nusayriler*, İstanbul 1999, s. 157; Ahmet Yaşar Ocak, “Bektâşîlik”, *DİA*, c. V, s. 375.

6 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler*, İstanbul 1998, s. 128-129.

7 Ahmed Rifka, *Bektâşî Sırrı*, c. I, s. 12.

8 Besim Atalay, *Bektâşîlik ve Edebiyatı*, s. 56.

kansızca yakın olduğundan “Bektâşîlerin vahdet-i vücûdu anlamadıkları” şeklinde bir genellemeden uzak durulması elzemdir.

O halde Bektâşîlik-vahdet-i vücûd ilişkisi hususunda “toptancı” bir yaklaşım yerine, ana hatlarıyla da olsa konuyu vuzûha kavuşturmanın yollarından biri, Bektâşîliğ farklı tarihsel evrelerinde bu tarikat mensuplarınınca ortaya konulan yorumlardan hareket etmek ve muhtemel sonuçlar elde etmeye çalışmaktır. Bu amaçla aşağıda Bektâşî tarîkatına müntesip belli başlı isimler ve bunlara ait görüşlerden yola çıkılmak sûretiyle ulaşılabilecek neticeler muvâcehesinde bazı ihtimaller üzerinde durulacaktır.

Kaygusuz Abdal

Bektâşî geleneğinde Hacı Bektâş-ı Velî’den sonra en mühim figürlerden biri olarak kabul edilen ve XIV. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu sanılan Kaygusuz Abdal’ın (ö.848/1444 ?) hayatı hakkındaki bilgiler çoğunlukla mevsûk olmayan rivayetlere ve tahminden öteye gitmeyen ifadelerle dayanmaktadır. Eserlerinde Hacı Bektâş-ı Velî’ye ve Bektâşîliğe atıfta bulunmamakla beraber, mürşidi Abdal Mûsâ ile birlikte Rum Abdalları ve Kalenderîler zümresine mensup olması, bu zümrelerin XVI. asırda ortaya çıkmasından sonra giderek Bektâşîliğ içinde erimleri sebebiyle Kaygusuz Abdal bu tarihten itibaren Bektâşîliğ önemli şahsiyetlerinden biri haline gelmiş, Ehl-i Beyt’e bağlılığı, tevellâ ve teberrâ sahibi olduğunu gösteren şiirlerinden dolayı Alevî-Bektâşî edebiyatının kurucusu sayılmıştır.⁹

Kaygusuz Abdal Bektâşî tarîkatı tarihinde, vahdet-i vücûd düşüncesini eserlerinde açıkça işlediği bilinen ilk isim olsa gerektir. Nitekim o, *Vücûdnâme* adlı kitabında ve özellikle de mesnevî tarzında kaleme aldığı *Dilgüşâ*’da devir görüşünü ve vahdet-i vücûdu anlatmaktadır. Nazmen kaleme aldığı diğer mesnevîlerinde de bu konulara yer veren Kaygusuz Abdal, vahdet-i vücûdun farklılaşmaya başlayan yorumlarının Bektâşî geleneğindeki ilk önemli temsilcisi olduğunu göstermektedir.¹⁰ Bu doğrultuda onun Âdem (insan) hakkında *Vücûdnâme*’de yer alan şu ifadeleri örnek olarak takdim edilebilir:

“Âdem makbûlü’l-vücûddur. Âdem’den şirin nesne yoktur. Mahzar-ı Zât’dur. Sâir eşyâda bu kâbiliyet bulunmadı. Yirde ve gökde olan bu

9 Bk. Nihat Azamat, “Kaygusuz Abdal”, *DİA*, c. XV, s. 75.

10 Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981, s. 261-295; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler*, s. 129; , Nihat Azamat, “Kaygusuz Abdal”, *DİA*, c. XV, s. 75.

kâbiliyet bir eşyâda vâir olmadı. Ve hem olmaz. Ve anıncün Âdem'in hâli cemî-i eşyânun üzerine mâlikdür. Ve hem âlemdür... Âlem Âdem'de san-ki bir deryâdur ki nihâyeti yokdur..."¹¹

Bununla birlikte tıpkı Hacı Bektâş-ı Velî'de olduğu gibi Kaygusuz Abdal'ın eserlerinin ona aidiyeti noktasındaki şüpheler nedeniyele¹² bu konuda kesin bir hüküm belirtmekten kaçınılmasında fayda vardır.

Balım Sultan Sonrasındaki Durum

Sultan II. Beyazıt tarafından Hacıbektâş'taki merkez tekkenin başına getirilen ve XVI. asrın ilk yıllarından itibaren tarîkatta pîr-i sâni olarak kabul edilmeye başlanan Balım Sultan'la (ö.922/1516 ?) birlikte yepyeni bir kimliğe bürünen Bektâşîliğin bu evreden sonraki görünümünün başlangıçtakiyle ne düzeyde uyumlu olduğu sorusuna tatmin edici bir cevap vermek, Bektâşîliğin ilk dönemleri hakkında eldeki verilerin yetersizliği sebebiyle şimdilik zor gözükmektedir. Bununla birlikte Balım Sultan sonrasında, Osmanlı coğrafyasındaki diğer tasavvufî akımlar gibi, Bektâşîliğin de bütünüyle vahdet-i vücûdun tesiri altında gelişmeye devam ettiği söylenebilir. Özellikle bu dönemde şekillendiği ve tamamiyle yerleştiği anlaşılan Bektâşîliğe ait birçok inanış varlığını bugüne dek sürdürmüştür. Bu dönemde Hurûfîlik tarikatın bünyesine iyice nüfûz etmiş, bilhassa devir nazariyesi, vahdet-i vücûdun Bektâşîlere özgü yorumunun en somut neticelerinden biri olarak, sıkça işlenen konuların başında yer almıştır. XVI. asrın başından itibaren özellikle Bektâşî şâirleri "popüler" vahdet-i vücûdu işledikleri manzûmelerinde zaman zaman tenâsüh ve hulûlü çağrıştıran ifadeler yer vermişlerdir. Bunlar arasında Vîrânî (ö.XVI. yy.), Teslim Abdal ve Yemînî gibi birçok isim sayılabilir.¹³ Bu dönemde Bektâşî düşüncesinin, aşırı Ehl-i beyt bağlılığının Hurûfîliğin de güçlü tesiriyle farklı bir kulvara girdiğinin ve vahdet-i vücûdun (ya da vahdet-i mevcûdun) artık bu zâviyeden değerlendirilmeye başlandığının somut delillerinden biri olarak Virânî'nin şu dizeleri zikredilebilir:

Murtazâ'dır görünen kevn ü mekân içinde

11 Kaygusuz Abdal, *Vücûdnâme* (haz. Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal'ın Mensûr Eserleri* içinde, s. 135-152), Ankara 1983, s. 150.

12 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul 2002, s. 28.

13 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 129.

*Münkîr anı bilmedi kaldı gümân içinde
Murtazâ'dır ey dede her nevi var ortada
Aç gözünü kılmagıl cehl-i zaman içinde¹⁴*

Devir Nazariyesi

Varlığı ve nesnelere sudûr ve tecellî esasına göre açıklayan mutasavvıflara göre mutlak varlıktan tecellî sûretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflîsi olan madde mertebesine kadar iner. Sonra yükselmeye başlayarak yine çeşitli merhalelerden geçtikten sonra geldiği noktaya ulaşır. Devir adı verilen bu yolculukta bütün merhalelerin oluşturduğu seyir çizgisi bir daire şeklinde düşünülür. Vücûd-ı mutlaktan ayrılan kâmil bir varlık ya hiçbir engelle karşılaşmaz ya da karşılaştığı engelleri çabuk aşar, devrini ve seyrini süratle tamamlayarak Hakk'a vâsil olur. Fakat kâmil olmayan varlıklar çeşitli engellerle karşılaştıklarından iniş ve çıkıştaki seyirlerini çok yavaş gerçekleştirir, birçoğu yolda kalır.

İslam dünyasında muhtemelen ilk defa İhvân-ı safâ'nın başlattığı, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî (ö.673/1274), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Nâsır-ı Hüsrev (ö.465/1073) ve Yûnus Emre (ö.XIV. yy.) başta olmak üzere pek çok mutasavvıf tarafından benimsenen ve güçlü bir şekilde ifade edilen devir nazariyesi genellikle "Biz Allah'a aitiz ve yine ona döneceğiz" (Bakara 2/156) meâlindeki âyetin ışığı altında açıklanmaya çalışılmıştır.¹⁵ Devir nazariyesi bir açıdan tenâsüh inancını çağrıştırmaktaysa da genellikle mutasavvıflar bunun tenâsühle ilgisi olmadığını söylemektedirler.¹⁶ Diğer taraftan devir nazariyesinin İran ve Türk tasavvuf edebiyatlarının yanı sıra özellikle tekke, halk ve Bektâşî edebiyatlarına ait değişik nazım şekilleriyle ifade edilmesinden devriyye denilen edebî tür meydana gelmiştir. Tasavvufî devriyyeler içinde şeriatin zâhirine muhâlif görünen, yoruma açık ve remzî ifadelerle kaleme alınmış olanlarına, şer'î kayıtlara aykırı sözler söylemekte aşırılıktan çekinmedikleri bilinen Melâmîler'in yanında çoğunlukla Bektâşîler'in ve onların tesiri altında bulunan diğer Alevî zümrelere mensup şâirlerin daha fazla rağbet ettiği görülmektedir. Bektâşî şâirlerin kaleminden çıkan devriyyelerde ayrıca bu konuyla bağlantılı olan tenâsüh,

14 İsmail Özmen, *Alevî ve Bektâşî Şiirleri Antolojisi*, II, s. 432. Bektâşî geleneğinde, Hz. Ali'nin Tanrı olduğuna inanan Vîrânî Baba'nın ölmediği, sırrolduğu ve bir gün geri döneceği kabul edilmektedir, bk. Abdülbâkî Gölpinarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 20.

15 Süleyman Uludağ, "Devir", *DİA*, c. IX, s. 231-232.

16 Bk. Abdülbâkî Gölpinarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, İstanbul 1968, s. 4, 10.

hulûl ve ittihâd gibi konulara da yer verildiği bilinmektedir.¹⁷ Geçen yüzyılın başında gerçekleştirilen bir araştırmaya göre ise Bektâşîlik felsefesi temelinde devir ve hulûle dayanmaktadır.¹⁸ Bununla birlikte Bektâşî tarikatına mensup bazı müellifler, özellikle Bektâşî nefeslerinde sıkça terennüm edilen ve tenâsüh ve hulûlü çağrıştıran belli ifadelerin zâhirinden hareket edenler tarafından yanlış algılandığını, bunların aslında birlik (vahdet) düşüncesini açıklamak amacıyla söylendiğini ve bunun seyr u sülûkun îcâplarından olduğunu öne sürmektedirler.¹⁹

Üsküdarlı Hâşim Baba

Balım Sultan sonrası dönemde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd ile Bektâşîlik ilişkisi noktasında önem arz eden isimlerden biri Üsküdarlı Hâşim Baba'dır (ö.1197/1783). Önceleri Celvetiyye tarikatına mensup iken daha sonra Bektâşîliğe intisap eden Üsküdarlı Hâşim Baba'nın, tasavvufun vahdet-i vücûd yorumunun Osmanlı'daki en önemli temsilcilerinden olan Niyâzî-i Mısırî'nin (ö.1105/1694) *Devriyye-i arşîyye*'sine zeyil olarak yazdığı doksan dört beyitlik *Devriyye-i ferşîyye*'sinin var olduğu bilinmektedir. Hâşim Baba, aynı zamanda Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Ankâû muğrib* (şaşırtan ankâ) adlı eserini *Ankâ-yı mağrib* (batının ankâsı) şeklinde değerlendirip ona nazîre olarak *Ankâ-yı maşrik* isimli bir de eser kaleme almıştır.²⁰ Devir anlayışını daha ziyade maddî açıdan yorumladığı bir dörtlüğünde ise Hâşim Baba şöyle seslenmektedir:

*Bahr-ı ezel dürü idim
Küntü kenzde gizli idim
İlm-i ledûn sırrı idim
Kimse görmezdi izimi.*

*Bezm-i eleste kul oldum
Cevher iken nebat oldum
Tab'-ı unsurda bulundum*

17 Mustafa Uzun, "Devriyye", *DİA*, c. IX, s. 251.

18 Baha Sait Bey, *İttihat-Terakkî'nin Alevilik Bektâşîlik Araştırması* (haz. Nejat Birdoğan), İstanbul 1994, s. 149.

19 Bk. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*, c. III, s. 253.

20 Hâşim Baba'nın hayatı hakkında bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Hâşim Baba", *DİA*, c. XVI, s. 406-407.

*Koz anlama gel tuzuma.*²¹

Osmanlı tasavvufunun en dikkate değer temsilcilerinden olan İsmâil Hakkı Bursevî gibi güçlü ve velûd bir vahdet-i vücûd temsilcisini yetiştiren Celvetîlik'ten Bektâşîliğe geçmiş olması, Hâşim Baba'nın bu kanalla diğer Bektâşîlere nazaran söz konusu düşünceyi ve İbnü'l-Arabî'yi daha iyi tanıdığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla genelde Bektâşîlerin eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye yer vermedikleri göz önüne alınacak olursa, Hâşim Baba'nın, nazîre tarzında da olsa, onu tarikat mensuplarının dikkatlerine arz etmesi üzerinde durulması gereken bir husustur.

Giridî Ali Resmî Baba

XVIII. yüzyıl Bektâşîleri içinde vahdet-i vücûdu benimseyip eserlerinde tennüm eden isimlerden biri de Ali Resmî Baba'dır (ö.1204/1789). *Uyûnu'l-hidâye* isimli eserinden hareket edildiğinde Ali Resmî Baba'nın fikirlerinin, bir yandan ehl-i beyt düşüncesi, diğer yandan da Muhyiddîn İbnü'l-Arabî başta olmak üzere vahdet-i vücûdçu mutasavvıfların görüşleri çerçevesinde oluşmuş olduğu anlaşılmaktadır.²² Bu doğrultuda, Giridî'nin eseri üzerinde çalışma yapan Yılmaz Soyger onun, Bektâşî felsefesi ile vahdet-i vücûd ilişkisi noktasındaki konumuna işaret eden yorumunda şöyle demektedir:

“Görüldüğü gibi Giridî'nin tasavvufî görüşleri, yüzyıllardır yaşayagelen bir vahdet-i vücûdçu tasavvuf ekolü olan Bektâşîliğin görüşleri içerisinde yer almaktadır. Giridî, Bektâşî tasavvufunu kuruluş dönemindeki yalın ve sade biçiminden alarak, felsefî temelleri olan, iyi işlenmiş bir sistem haline getirenlerden biri olarak görünmektedir...Giridî her ne kadar İbnü'l-Arabî çizgisinde bir mutasavvıfısa da o, Bektâşîlik çerçevesinde orijinaldir. Görüşlerindeki ana renk ya da asıl unsur Bektâşîlik anlayışıdır. İbnü'l-Arabî'de belirgin ya da belirleyici öge olmayan “ehl-i beyt” anlayışını o tasavvufî silsilenin başına başına koyma eğilimindedir. Sırf bu bile ondaki farklılığı vurgulamaya yeterlidir.”²³

Müellif her ne kadar basit düzeyde bir vahdet-i vücûd yorumu ile aşırı Ehl-i beyt sevgisinin mezcedildiği söz konusu anlayışın Giridî'yi Bektâşîlik çerçevesinde özgün kılan yönü olarak öne çıkarmaya çalışsa da, aslında bunun bir benzerinin daha önce Kaygusuz Abdal tarafından denendiği bilin-

21 Bk. İsmail Özmen, *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1998, c. III, s. 351.

22 Bk. Yılmaz Soyger, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, İzmir 2005, s. 172.

23 Yılmaz Soyger, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, s. 187.

mektedir. O halde Giridî'nin yaptığı, aynı faaliyeti farklı bir dönemde yeniden gündeme getirmekten ibaret olsa gerektir. Nitekim bu tarz yorumların Ahmed Rifat Efendi gibi daha sonraları yaşamış olan Bektâşîlerce de tekrarlandığı malumdur.²⁴

XIX. Yüzyıl

Bektâşîlik tarihi açısından en dikkate değer zaman dilimi olan XIX. yüzyılın ikinci yarısı bu hareketin adeta küllerinden yeniden doğuş dönemi olarak nitelendirilebilir.²⁵ Zira Sultan II. Mahmûd tarafından 1826 senesinde yasaklanan tarîkatın 1850'li yıllardan itibaren açıktan icrâ-yı faaliyet etmeye başladığı ve bu tarihten sonra Bektâşîliğin mühim isimler yetiştirdiği bilinmektedir. Tarîkat içerisindeki iki ana neşvenin yani Sünnî ve Bâtınî eğilimlerin daha da belirgin hale geldiği bu evrede, sosyal şartlardaki değişimlerin de etkisiyle, Bektâşîler kendi mesleklerinin yapısı ve nitelikleri üzerine eskiye nazaran daha fazla sayıda eser vermeye başlamışlardır. Özellikle yüzyılın sonlarına doğru cereyan eden bazı hadiselerin de tesiriyle bir kısım entelektüelin bu harekete sempati duyması, tarîkat mensupları arasında eğitilmiş kesimin eskiye nazaran sayısını artırmıştır. Bu durumun doğal neticelerinden biri de önceki dönemlerde pek rastlanmayan tarzda eserlerin telif edilmeye başlanması olmuştur. Bu eserlerde özellikle vahdet-i vücûd ekseninde ortaya konulan yorumlar öncekilere nazaran meselenin özüne daha fazla nüfûz edildiğini göstermektedir. Konuların ele alınış şekli ve gerek nesir gerekse nazım tarzı ürünlerde öne çıkarılan hususlar, bilhassa gözetildiği anlaşılan hassasiyetler ve kullanılan terminoloji bu iddiayı desteklemektedir. Bu dönemde eserlerinde vahdet-i vücûd fikrini merkeze oturtan başlıca üç isim karşımıza çıkmaktadır: Mehmed Ali Hilmi DedeBaba, Ahmed Rifat Efendi ve Edib Harâbî (1853-1916). Bunlardan ilk ikisinin meseleyi ele alış tarzları klasik Bektâşî yaklaşımından nispeten farklıdır. Bu farklılık onların konuyu maddî plana indirgemenen, Ekberî ekolün geleneksel vahdet-i vücûd yorumuyla klasik Bektâşî felsefesini uzlaştırma gayretlerinde kendini belli etmektedir.

24 Ahmed Rifat Efendi'nin bu konudaki görüşleri hakkında ileride bilgi verilecektir.

25 Bektâşîliğin XIX. asırdaki genel durumu ve bu dönemle ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Soyuer, Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2004, s. 465-535.

Mehmed Ali Hilmi DedeBaba

Son dönem Bektâşîleri arasında seçkin bir yere sahip olan Mehmed Ali Hilmi DedeBaba (ö.1907) Sultanahmet yakınlarındaki Güngörmez mahallesi câmii imamının oğludur. Henüz 14 yaşındayken Şahkulu Sultan Bektâşî Dergâhı şeyhi Hacı Hasan Baba'dan el alarak Bektâşîliğe intisap etmiştir. 1863 senesinde ise yanı dergâhın postnişinliğine getirilmiştir.²⁶ Mehmed Ali Hilmi DedeBaba hakkında müstakil bir çalışma yapan Müfid Yüksel onun eserlerinden, özellikle de *Dîvân*'ında yer alan manzûmelerinden hareketle, aynı zamanda vahdet-i vücûd konusundaki yaklaşımının kaynaklarını da ortaya koyan değerlendirmesinde şunları söylemektedir:

“Hilmi DedeBaba'nın dîvânındaki koşmalar tasavvufî halk edebiyatını takliden yazılmıştır. Aruz vezni ile yazdığı manzûmelerde ise dîvân ve tekke edebiyatını taklîd etme yönüne gitmiştir. Mevlânâ Celâleddîn, Niyâzî-i Mısrî, Şeyh Gâlib, Hasan Sezâî Gülşenî, Zarîfî Baba ve Vehbî gibi şâirlerden etkilenmiştir... Ancak en göze çarpan husûs vahdet-i vücûd ekolünden bir hayli etkilenmiş olmasıdır. Özellikle Hz. Ali ve 12 imamla ilgili manzûmelerinde vahdet-i vücûd etkisi güçlü bir şekilde hissedilmektedir.”²⁷

Mezar taşında yer alan manzûmeyi bizzat kendisi kaleme alan Mehmed Ali Hilmi DedeBaba'nın buradaki ifadeleri onun, diğer birçok Bektâşî'den farklı olarak vahdet-i vücûdu yüzeysel ve maddî plana indirgeyerek değil, özüne uygun olarak anlayıp yorumladığını açıkça ortaya koyar niteliktedir:

*Yazdı levh-i kâinâta kılk-ı kudret kâf u nûn
Yeğ nazarda oldu peydâ küllü şey'in yesdurûn
Kendine kendini mir'ât etti eşyâ koydu âd
Semme vecchullâhi seyretmek için hep mü'minûn
Her eser oldu müessirden 'iyân ey merd-i Haqq
Küntü kenzin sırrını fehm etti andan nâzirûn
Gerçi abdiyyetle zâhir oldu Fahr-ı enbiyâ
Alem-i qudsiyyet ma'nada hatta dâimûn
Kalb-i âdemdir tecellîgâh-ı Rabbî'l-âlemîn
Kim ki vâkıftır bu sırta oldu ehl-i fâizûn
Her mezâhîrde sıfât-ı Haqq'ı izhâr eyleyen*

26 Mehmed Ali Hilmi DedeBaba'nın hayatı hakkında bk. Uçman, Abdullah, “Mehmed Ali Hilmi DedeBaba”, *DİA*, c. XXVIII, s. 440; Müfid Yüksel, *Bektâşîlik ve Mehmed Ali Hilmi DedeBaba*, Ankara 2002.

27 Müfid Yüksel, *Bektâşîlik ve Mehmed Ali Hilmi DedeBaba*, s. 114.

*Oldu bî-şekk cennet-i irfân içinde hâlidûn
Nûş edince câm-ı mevte aşk ile Hilmi Dede
Gûş edenler diyeler innâ ileyhi râci'ün²⁸*

Ahmed Rifat Efendi: Sünnî Bir Bektâşî'nin İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Yorumu

Genelde bütün tarikatlar, özelde de Bektâşîlik hakkında bilgi vermek amacıyla kaleme aldığı *Mir'âtü'l-mekâsîd fî def'i'l-mefâsid* (İstanbul 1293) isimli eseriyle tanınan Ahmed Rifat Efendi bir kitabında kendi künyesini "Dersaadet Muhâsebecisi es-Seyyid Ahmed Rifat b. İsmail şeklinde zikretmektedir.²⁹ Tahsilinin ardından bir süre Maliye nezâretinde çalışan ve ardından Gümrük memuru olan Ahmed Rifat Efendi 1280/1863'te rüsûmât muhasebecisi olmuş, daha sonra da Hüdâvendigâr vilâyeti defterdârlığı görevinde bulunmuştur. Kendisinin bu vazifesi sırasında azledildiği ve bunun neticesinde de birkaç yıl açıkta kaldığı bilinmektedir.³⁰ 1293/1876 yılında İstanbul'da vefat eden Ahmed Rifat Efendi Edirnekapı dışına defnedilmiştir.³¹ Kendi beyanına göre "Seyyid" olan Ahmed Rifat Efendi³² ne bu hususta ne de hayat seyri hakkında eserlerinde ayrıntılı bilgi vermektedir. Bektâşî tarikatına intisap ederken Ahmed Rifat Efendi'nin kimden ya da kimlerden el aldığı, tarîkattaki konumunun ne olduğu hususlarına dair en ufak bir malumat mevcut değildir.

Ahmed Rifat Efendi'nin Bektâşîler'in tasavvuf anlayışları ile ilgili olarak verdiği malûmat ve yaptığı yorumlar Osmanlı döneminde mevcut olan diğer tarikatlara mensup sûfilerle aynı paraleldedir. Dahası o, Bektâşî müelliflerin eserlerinde pek rastlanmayan bir şekilde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den övgü dolu ifadelerle söz etmekte ve zaman zaman da *Fütûhât*'tan da isim vererek alıntılar yapmaktadır.³³ Bu durum Ahmed Rifat'ı diğer Bektâşî mü-

28 Mehmed Ali Hilmi DedeBaba, *Dîvân*, İstanbul 1327, s. 77'den naklen Müfid Yüksel, *Bektâşîlik ve Mehmed Ali Hilmi DedeBaba*, s. 52.

29 Ahmed Rifat Efendi, *Ravzatü'l-Azîziyye*, İstanbul yy., ts., s. 3, 181.

30 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, II, s. 408.

31 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III, s. 50-52; Ahmed Rıfka, *Bektâşî Sırrı*, İstanbul 1325, I, s. 61-62, 1 nolu dipnot; Âgâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1988, I, s. 367-368; Salih Çift, "Giriş", *Gerçek Bektâşîlik*, İstanbul 2007, s. 15-105.

32 Ahmed Rifat Efendi, *Mir'âtü'l-mekâsîd fî def'i'l-mefâsid*, İstanbul 1293, s. 165. Ayrıca bk. Ahmed Rifat Efendi, *Ravzatü'l-Azîziyye*, s. 3, 181; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-nükebâ* (haz. Hasan Yüksel-Fatih Köksal), Sivas 1998, s. 60.

33 Ahmed Rifat Efendi'nin bu doğrultudaki cümlelerinden biri şöyledir: Ve bahr-i zehhâr-ı hakikat ve deryâ-yı envâr-ı ma'rifet Muhyiddîn-i Arabî Hazretleri dahî *Fütûhât-ı*

elliflerden farklı kılmaktadır. Zira Bektâşîler, her ne kadar vahdet-i vücûd felsefesini benimsediklerini ifade etseler de manzum ve mensur eserlerinde İbnü'l-Arabî ismine rastlamak zordur. Yine de Ahmed Rifat'ın bu tavrı bir noktaya kadar normal görülebilir. Zira söz konusu toplumu oluşturan temel unsurların başında gelen sûfilerin, farklı tarîkatlara mensup olsalar da, ortak paydaları olan vahdet-i vücûd düşüncesi sayesinde pek çok açıdan müşterek kanaatleri benimsedikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Bektâşîler'in diğer tarîkatlardan ziyade Osmanlı toplumunun bir başka üyesi olan Alevîler'le paylaştığı bazı inançları da vardır. İşte Ahmed Rifat Efendi'nin çoğunlukla çekimser bir tavır benimsediği konular da bu inançlarla ilgili olanlardır. Onun bu yöndeki tasarrufunu, adı geçen inançların Sünnî kesim tarafından benimsenmemesi ve bunların bazı yorumlarına şiddetle karşı çıkılması ile izah etmek mümkündür. Muhtemelen o, problem doğurabilecek meselelere mesafeli durmayı en salim yol olarak görmüş olmalıdır. Ahmed Rifat Efendi'nin tasavvuf anlayışının genel olarak "Osmanlı dönemi tasavvufu"nun karakteristikleriyle uyum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka deyişle o, tasavvufun vahdet-i vücûd yorumunun klasik Sünnî anlayışla mezcedilmeye çalışıldığı bir yaklaşımın tesiri altındadır ve bütün eser boyunca bunu ispat edecek deliller bulunabilir.³⁴ Bu doğrultuda onun vahdet-i vücûd anlayışını özetleyen aşağıdaki cümleler aktarılacak olursa bununla ne demek istediğimiz daha belirgin hale gelecektir:

"Ey tâlib-i esrâr-ı tarîkat! Tafsilât-ı mezkûreden bu halkın mecmû'u Allah olmak anlaşılmaya. Hâşâ fe-hâşâ bu fehm-i hilâfdır. Yakînin olsun ki halk Hakk olmaz. Vâcibu'l-vücûd ancak Allah Te'âlâ'dır. Fakat ehlüllâh-ı izâm hazerâtının itikâdı böyledir ki nihâyet halkda asla vücûd bulmadıklarından vücûdun vâridâtını Hakk'a isbât ederler. Sanma ki halka Hakk derler. Bu ma'nâyı ârif olmayanlar vehme düştüler. Böyle dinle ki anlayasın. Ve illâ yabânda kalırsın. İmdi vücûd Allah'ındır sakın zannetme halkın. Pes vücûd halkın zan edenler azâba lâyıık oldu, fe'f-hem."³⁵

Görüldüğü üzere Ahmed Rifat Efendi'nin *Mir'âtü'l-mekâsîd*'de ortaya koyduğu vahdet-i vücûd tasviri diğer Bektâşîler'in söz konusu aşırı yorumlarından farklıdır ve ana hatları itibarıyla Osmanlılar dönemindeki diğer

Mekkiyye'de, kitâbu'l-bâ'da bu babda tafsilât îrâd eyledikleri...", bk. *Mir'âtü'l-mekâsîd*, s. 128.

34 Vahdet-i vücûd öğretisinin Osmanlılar dönemi tasavvufuna etkisi ile ilgili bir çalışma için bk. Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, edit.: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2005, s. 89-111. Bektâşîlik-vahdet-i vücûd ilişkisi hakkında ayrıca bk. Ahmed Rifâkî, *Bektâşî Sırrı*, c. I, s. 12.

35 Ahmed Rifat Efendi, *Mir'âtü'l-mekâsîd*, s. 71.

tarîkatlara mensup sûfilerle aynı paraleldedir, yani asıl şekline daha yakındır. Bu konu hakkında onun başkalarından naklen verdiği bilgiler yanında, yaptığı yorumlarda dayandığı kaynaklar da bu durumun açık delilleri olarak zikredilebilir. Onun eserinde ne hulûlü çağrıştıran ifadeler ne de teslisi andıran yorumlar vardır. Bu doğrultuda Ahmed Rifat Efendi'nin eserinin hemen baş tarafında yaratılış ve Hz. Muhammed ilişkisine dair mutasavvıflar arasında genel kabul görmüş olan Hakikat-ı Muhammediye hakkında verdiği bilgiler burada yapılmaya çalışılan tasvir için en uygun örneklerden biri durumundadır:

“İmdi Fahr-ı âlemin cihet-i bâtını hakâik-i kevnîyye ve İlâhiyenin aynıdır ki onun fevkinde hakikat yoktur. Onun için ol hakikati kemâ hiye hakkihâ idrâk etmek besâirden gâibdir. Ve cihet-i şehâdetleri aynu'l-hayât-ı âlemidir. Yâni onların bu âlem-i ayn-ı vücûd şâhidi ile melbûs olmaları sebebiyle cemî'-i âlem-i külliye ve cüz'îyye melâbis-i hayât ve gavâşî ve vücûd-ı aynî ile mültebis olup ol menbau'l-hayâtta müstefid oldular ve onların berekâtıyla bu kadar berekât şühûd buldu. İmdi bu kadar feyze bâis ve bâdi-î rûh-ı pâk cenâb-ı Ahmed'dir. Zîra ibtidâ zuhûr eden ta'ayyun-ı kevnî ta'ayyun-ı hayâttir ki hayât-ı rûh-ı Muhammedî'dir. Hakikat-ı Muhammediyye'den cümle hakâik-i kevnîyye hisse-mend olduğu gibi hayât-ı Muhammediyye'den dahî cümle ervâh u ecsâm feyz-mend olmuştur. Pes cemî' hakâik sûret-i hakikat-ı Muhammediyye ve cemî' eşkâl u suver şekl-i Ahmedî ve cemî' hayât hisse-i hayât-ı Mustafâ'dır, aleyhi's-salâtü ve's-selâm.”³⁶

Kısaca açıklamak gerekirse, Ahmed Rifat Efendi bu cümleleriyle Hz. Muhammed'in varlığın yaratılış sebebi konumunda bulunduğunu, ilk yaratılan şeyin onun ruhu olduğunu, bununla da sınırlı kalmayıp bütün var olanların ondan aldıkları feyzle varlıklarını idame ettirdiklerini söylemektedir. Buradan hareketle Ahmed Rifat'ın, vahdet-i vücûd anlayışı itibariyle eserlerine sıklıkla müracaat ettiği Yazıcıoğlu Muhammed (ö.855/1451)³⁷ ve İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725)³⁸ gibi isimlerle aynı çizgidedir. Bununla birlikte onun, ehl-i beyt sevgisinde aşırılık ve ehl-i beyt muhaliflerine yergi

36 Ahmed Rifat Efendi, *Mir'âtü'l-mekâsîd*, s. 4. Aslında genel olarak Alevî-Bektâşî inanisinde Hz. Ali'de de Hz. Muhammed'de olduğu gibi ilahi bir nûrun varlığına inanılır. Allah-Muhammed-Ali üçlüsü, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nûr birliği meselesi Alevî-Bektâşî edebiyatında XVI. yüzyıldan itibaren giderek artan bir heyecanla işlenmiş bir konudur, bk. Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, s. 226-227. Bektâşîlik'teki Hak-Muhammed-Ali üçlemesi ve bu inancın kökeni ile ilgili olarak ayrıca bk. Ahmet Yaşar Ocak, “Bektâşîlik”, *DİA*, c. V, s. 374.

37 Mesela bk. Ahmed Rifat Efendi, *Mir'âtü'l-mekâsîd*, s. 129, 137.

38 Mesela bk. Ahmed Rifat Efendi, *Mir'âtü'l-mekâsîd*, s. 258, 262.

noktasında Yazıcıoğlu'ndan ve Bursevî'den ayrıldığını özellikle vurgulamak gerekir. Bu bağlamda onun söz konusu yönünü açığa çıkararak, bir anlamda mensubu olduğu yolun sâliklerine de mesaj vermeyi amaçlayan şu cümleleri nakletmekte fayda vardır:

“Pes Hazret-i Ali “taht-ı “bâ”da olan nokta menem” buyurduğu cemî-i merâtib-i İlâhiyye ve kevnîyyenin cem’inden ibâret olan insân-ı kâmil lisânındandır, gerek nebî olsun ve gerek velî olsun. Zîra hakikat-ı Muhammediyye’nin ta’ayyün-i evvel olması hakikat-ı Aliyye’nin ta’ayyün-i evvel olmasını mâni’ değildir. Zîra insân-ı kâmilin cümlesi saff-ı evveldendir, vücûdda müttehiddir.”³⁹

Buradaki ifadeleriyle o, Hz. Ali’ye atfedilen “Ben be’nin altındaki noktayım” sözünün tasavvuftaki Hakikat-ı Muhammediyye fikriyle çelişmediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken Hz. Ali’yi Hz. Peygamber’le aynı makamda konuşlandırma çelişkisinin varlığının farkında olan müellifin, insân-ı kâmil görüşüne başvurarak meseleyi halletmeye çalışması ise ikna edici değildir.

Aslında hemen bütün tarikatlarda ve mutasavvıflarda mevcut olan Alevî neşve genel olarak Bektâşîlik’te bir derece daha fazladır. Bu tarikatı diğerlerinden ayıran en önemli hususların başında da zaten bu özellik gelmektedir. Dolayısıyla kendisi de bir Bektâşî olan Ahmed Rifat Efendi’nin Hz. Ali’ye ve Bektâşîler’in kabul ettikleri biçimiyle ehl-i beyte olan aşırı muhabbetinin gâyet normal olduğunu ayrıca ifade etmeye ve bu konuda başkaca deliller sıralamaya gerek yoktur.

Edib Harâbî

Asıl adı Ahmed Edib olan Harâbî (ö.1916) İstanbul’da doğmuş ve yine bu şehirde yaşamıştır. Uzun yıllar gemi kâtipliği yapan Harâbî, Merdivenköy Şahkulu Sultan Dergâhı şeyhi Mehmed Ali Hilmi DedeBaba’ya mürid olmuştur. Kendisinden el alanlar arasında ise Rızâ Tevfik (ö.1949)⁴⁰ gibi önemli isimler vardır. Velûd bir şâir olan Harâbî’nin pek çok nefesi Bektâşîler arasında meşhur olmuştur.⁴¹ Muhyiddîn İbnü’l-Arabî ile Mevlânâ Celâleddîn-

39 Ahmed Rifat Efendi, *Mir’âtü’l-mekâsîd*, s. 130.

40 Önceleri İttihad Terakkî’ye yakın duran fakat daha sonra muhâlifler safına geçen Rıza Tevfik (Bölükbaşı) son dönemin entelektüel Bektâşîlerinden olup aynı zaman meşhur 150’liklerden biriydi, bk. Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektâşîler*, İstanbul 2003, s. 82, 238.

41 Edib Harâbî’nin hayatı hakkında bk. Abdullah Uçman, “Edib Harâbî”, *DİA*, c. X, s. 422.

i Rûmî'den bazı çeviriler yaptığı rivayet edilen Harâbî'nin vahdet-i vücûdu benimseyen ve bunu nefeslerinde ustaca terennüm eden şâirlerden biri olduğu kabul edilmektedir.⁴²

Aynı zamanda Bektâşîliğin yaratılış konusundaki yorumlarını da özetleyen bir manzûmesinde şöyle demektedir:

*Kâf u nûn hitâbı izhâr olmadan
Biz bu kâinâtın ibtidâsıyız.
Kımseler vâsıl-ı dîdâr olmadan
Ol kâbe kıvseynin ev ednâstıyız.⁴³*

Edib Harâbî'nin aşağıdaki şiiri vahdet-i vücûdun hulûl ile kucaklaşmasına güzel bir örnek olarak takdim edilmekteyse de⁴⁴ burada hulûlden ziyade vahdet-i vücûdun Bektâşî felsefesi doğrultusunda yorumlanması söz konusudur. Zira Mehmed Ali Hilmi DedeBaba'nın müridleri arasında yer alan Edib Harâbî'nin diğer bazı Bektâşîler gibi hulûlü benimseyen dervişlerden olmadığı kanaatindeyiz.

*Ey sûfî, nutkuma gel eyle îmân,
Her sözüm Mevlâm'ın sözü gibidir.
Tıpkı bana benzer Hazret-i Sübhân,
İşte yüzüm, anın yüzü gibidir.*

*Eğri olanları sözle düzlerim,
Çünkü hep âyettir benim sözlerim.
Her gizli ahvâlî görür gözlerim,
Gözüm Hakk'ın kudret gözü gibidir.*

*Allah'tan, Harâbî, beri değılsin,
Her yerde, her vakit ayrı değılsin,
Râbbü'l-âlemîn'den gayrı değılsin,
Senin özün Hakk'ın özü gibidir.*

42 Bk. İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev.: Turan Alptekin, İstanbul 1999, s. 305-306.

43 Abdülbâkî Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 233.

44 Yaşar Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektâşîlik*, s. 182.

Cumhuriyet Sonrası

1925 yılında bütün tarikatların yasaklanmasının ardından gelenekle olan bağları koparılan oluşumlardan biri de Bektâşilik'tir. Diğer tarikatlardan farklı olarak Bektâşiliğin bu süreçten nispeten daha fazla zarar görmesinin temelinde, özellikle aynı kaynaktan beslendikleri Alevîliğin farklı çevrelerce daha çok siyasî amaçlarla manipüle edilmesinin tesiri olmuştur. Benzer etkilere maruz kalan Bektâşiler bu dönemde merkez durumunda olan İslam'dan ve dolayısıyla tasavvuftan uzaklaştırılmaya çalışılmışlardır. Osmanlı asırları boyunca, zaman zaman aykırı bir söylem benimsemelerine rağmen, tasavvuf ana şemsiyesi altında varlıklarını sürdüren Bektâşiler, zaman zaman yaşanan gerginliklere rağmen, daima kendilerini bu ana çerçevenin dâhilinde görmüşlerdir. Vahdet-i vücûdun diğer temsilcileri gibi felsefî yönü güçlü eserlerle düşüncelerini ifade etmemiş olsalar da, neticede Bektâşiler fikirlerini söz konusu hareketin terminolojisi ile ortaya koymuşlar ve kendilerini tasavvuf yolunun sâlikleri olarak görmüşlerdir. Bektâşiler'in nihâî gayeleri de diğerlerinden farklı değildir. Bununla birlikte bugün gelinen noktada her iki kesim arasında uzlaştırılması imkânsız fikir ayrılıklarının olduğu gözlemlenmektedir. Bu durumu, objektiflikten uzaklaşmamak amacıyla, dışarıdan ama alanın uzmanlarından birinin kaleminden çıkan tespitlerle vermek daha uygun olacaktır:

“Yüzyıllar boyunca Bektâşî-Alevî toplulukların ruh dünyaları Dedeler ve Babalarca yönlendirildi. Fakat günümüzde din ve ahlâk kurallarını yayanların manevî ağırlıklarının giderek hafiflediği görülüyor. Bu kuralların altında, halk sûfililiğinin esasları yatmaktaydı ve felsefî-tasavvufî bir panteizm olan vahdet-i vücûd felsefesi idi. Ahlâk esasları dört kapı (şeriat, tarikat, mârifet, hakikat), On hicâb (her kapıdan sonraki on basamak), Tanrısal gerçeğin kendisinden tecellî ettiği insan-ı kâmil (varlığın temeli olan insan) ve insanı tanrısalığa ulaştıran, Yaratan ve yaratılan arasındaki ayrılığı ortadan kaldıran aşk olarak belirmekteydi. Fakat halk din ulularının etkilerinin azalmasıyla, dinsel edimlerin zayıfladığı ve vahdet-i vücûd görüşünün materyalist bir zemîne kaydığı görülür. İnsan artık Tanrı'nın bir tecellîsi değil, bir dengi hatta kendisidir. Yeni âşıklar, Feyzullah Çınarlı'da da görüldüğü gibi, 'Allah benim, ben Allah'ım' demektedirler. Yaratan ve yaratılan arasındaki aysım kalkınca, insan evrenin merkezi olacak, böylece vahdet-i vücûdun yerini insan hakları ve demokrasi ilkeleri olacaktır. Modern çağın ahlâk anlayışı, hoşgörü düşüncesi ve başkasının varlığının kabulü ile sınırlanmış bulunmaktadır. Bununla birlikte bu hoşgörü, her şeye karşı değildir. Başkalarının varlığını kabul, düşmanlığı kalıtsal-

laşmış olan Sünnîliğin varlığına kadar uzanmaz.”⁴⁵

Şüphesiz bütün Bektâşîler’i yukarıda tasvir edilen kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Son dönemlerde tarîkate mensup bazı isimler tarafından gerçekleştirilen birtakım çalışmalarda, tam anlamıyla olmasa da, vahdet-i vücûdu aslına uygun şekilde ortaya koyma teşebbüsleri söz konusudur. Örneğin Bedri Noyan’ın *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik* adlı eserinde bu tarz bir yaklaşım dikkati çekmektedir. Noyan, her ne kadar bazen bağlamından kopuk ve gereksiz zorlamalarla meselenin özünden uzaklaşmaktaysa da, vahdet-i vücûdu materyalist düzlemde yorumlayanların aksine, vahdet-i vücûd ile vahdet-i mevcûdun (panteizmin) aynı şey olmadığını da altını çizmek sûretiyle yaptığı uzunca değerlendirmenin bir yerinde şunları söylemektedir:

“Tasavvufta amaç tevhîddir (birlik). Başka bir söylemle Tanrı’da fenâ bulmak, yok olmaktır. Bunun için

Lâ ma’bûde illâllâh,

Lâ maksûde illâllâh,

Lâ mevcûde illâllâ.

olmak üzere üç hali yaşamak ve yapmak gerekir. Ama sonuncusu ve üçüncüsü asıl tevhîddir. İkinci tevhîdde vücûda ilişkin bir ortaklık (şirk) vardır. Vücûdda birlik yerine çokluk görmek, insanın kendine vücûd vermesi olur ki bu yanlıştır. Böyle bir yaklaşım Tanrı’dan gayriya vücûd vermek olur. Vücûd sadece Tanrı için sâbittir. Bir başka deyişle vahdet-i vücûd (varlığın birliği) sonlu olanın sonsuz olanda yok olmasıdır.

Bektâşî’ye göre amaç vahdet-i vücûdun bu sırf tevhîd olan anlayışıdır. Yol dilinde sır veya sırrın sırrı (sırru’s-sırr) denilen de sırf bu tevhîddir.”⁴⁶

Değerlendirme

Cumhuriyet sonrası dönemde, dinî-tasavvufî olmaktan ziyade tamamiyle ideolojik sâiklerle ileri sürülen görüşler ve bu doğrultuda yapılan yorumlar bir tarafa bırakılarak meseleye bakıldığında, vahdet-i vücûd felsefesinin bilhassa yaratılış, varlık, insan-ı kâmil ve harflere verilen önem noktasında Bektâşî düşüncesi ile benzerlikler arz ettiği ve genel manada

45 Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, s. 317-318.

46 Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, haz.: Şakir Keçeli, İstanbul 1999, c. III, s. 173-174.

Bektâşîliği tesiri altına aldığı anlaşılmaktadır.⁴⁷ Özellikle kullanılan terminolojide kendini belli eden bu tesirin, Bektâşî müellifler tarafından vahdet-i vücûdun aslına uygun değerlendirilmesi noktasında muhtevâyaya yansıtılabildiğini söylemek zordur. Zira yukarıda aktarılan birtakım örneklerde ayrıntılı olarak görüldüğü üzere, Bektâşîlik'te yaratılış çoğu zaman devir nazariyesi ve hulûl çerçevesine indirgenmiş, bazen varlık ve özde insan Tanrı ile bir tutulmuştur. Başlangıçta bazı sûfler tarafından basit düzeyde işlenen, İbnü'l-Arabî'de ve genelde Ekberî ekolde en mükemmel şeklini bulan harf sembolizminin yerini Bektâşî düşüncesinde,⁴⁸ Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö.796/1394) öncülüğünü yaptığı Hurûfîlik almıştır.⁴⁹ Nitekim bu durumun en açık örneklerini Bektâşî nefeslerinde ve Bektâşîler'e ait deyişlerde bulmak mümkündür.⁵⁰ Genel hatlarıyla tasvir edilen bu tabloyu, Besim Atalay'ın yaptığı gibi, Bektâşîler'in vahdet-i vücûdu anlamamış olmalarıyla açıklamak mümkün müdür? Yoksa başka izah tarzları da denenebilir mi?

Bize göre genellemeci bir yaklaşımla bütün Bektâşîler'i aynı kategoride değerlendirmek ve hiçbirinin vahdet-i vücûdu anlamadığını söylemek meseleyi vuzûha kavuşturmak değil, problemin özüne nüfûz edememek ve dolayısıyla bütün Bektâşîler'i körü körüne itham etmek demek olur. Ayrıca bu tarz bir değerlendirme ilmî olmadığı gibi büyük oranda yanlış sonuçlara yol açacağından ve konunun ayrıntılarına vâkıf olmayan okuyucunun zihninde realitede karşılığı bulunmayan çağrışımların ortaya çıkmasına sebebiyet vereceğinden tehlikelidir de.

Bununla birlikte söz konusu iddiayı, Bektâşîler'den bir kısmının vahdet-i vücûdu anlamadıkları, şeklinde tadil ederek dile getirmek daha makûl gözükmektedir. Zira, çok azı müstesnâ, genelde Bektâşîler'in Osmanlılar'ın

47 Özellikle yaratılış ile ilgili bir değerlendirme için bk. Ethem Rûhi Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, İstanbul 1991, s. 217-232.

48 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin harf sembolizmi hakkında bir değerlendirme için bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul 2007, s. 179-236.

49 Hurûfîliğin özellikle XVI. asırdan itibaren Bektâşîliğin asıl inançlarından biri haline geldiği kabul edilmektedir, bk. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1989, s. 29; Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, c. XVIII, s. 411. Hurûfîliğin Bektâşî düşüncesindeki yeri konusunda Bektâşîler arasında görüş birliği yoktur. Örneğin Ahmed Rifat Efendi ve Ahmed Rıfka gibi Bektâşîler Hurûfîlik ile Bektâşîlik arasındaki bağlantıyı reddederken son dönem Bektâşîlerinden Ali Ulvi Baba (ö.1954 ?) bunun aksini savunmaktadır bk. Ali Ulvî Baba, *Bektâşîlik Makâlâtı*, haz.: İsmail Kasap, Y. Turan Günaydın, İstanbul 2006, s. 27 v.d. İttihad ve Terakkî'nin yaptırmış olduğu araştırma sonucunda Baha Sait Bey de, Hacı Bektâş Vefî zamanında Bektâşîlik'te bulunmayan Hurûfîliğin bu müesseseye Balım Sultan'la birlikte girdiğini ve böylece Bektâşîliğin çok kötü bir derneğe dönüştüğünü iddia etmektedir, bk. *İttihat-Terakkî'nin Alevilik Bektâşîlik Araştırması*, s. 144.

50 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Bektâşîlik", *DİA*, c. V, s. 375.

temel eğitim kurumları olan medreseye uzak durdukları bilinmektedir.⁵¹ Çünkü başlangıçtan beri, tıpkı Selçuklu'da olduğu gibi, Osmanlı medresele-
rinde de, hemen her ilmi disiplinin öğretiminde Ehl-i Sünnet'in benimsemiş
olduğu öğretilerin esas alındığı bir müfredâtın uygulandığı malumdur.⁵²
Özellikle XVI. yüzyıldan sonra medreseyi temsil eden ulemânın, Safevî pro-
pagandasının yarattığı yeni dalgalanmalar sebebiyle Ehl-i Sünnet inançları-
nın tahrip edilmesine engel olmak maksadıyla koyu bir savunma psikolojisi
içerisine girerek Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhep ve tarikat eğilimlerine
karşı amansız bir mücadele başlattığı ise bir başka gerçektir.⁵³ Bu durumdan
dolayı, kendilerini itikadda Câferî olarak kabul eden⁵⁴ Bektâşî dervişlerinin
medreseye uzak durmaları anlaşılabilir. Bu sebeple medrese dışında ken-
dilerine has ileri düzeyde eğitim veren kurumlara sahip olmayan
Bektâşîler'in, vahdet-i vücûdun derin ve girift meselelerine nüfûz edememe-
leri gayet normal karşılanmalıdır. Zira bu konuların hemen tamamına yakını
temel İslâmî ilimlerin yanında bilhassa Felsefe ve Kelâm ilimleriyle iç içedir
ve bunlar üzerinde kafa yormak belli bir düzeyde de olsa bu ilimlere
vukûfiyeti gerektirmektedir. Dolayısıyla hemen bütün tarikat mensupları
tarafından ortaklaşa kullanılan tasavvuf terminolojisine âşinâ olmak, tek
başına vahdet-i vücûdu bütünüyle anlayıp onun üzerinden yeni yorumlar
geliştirmek için yeterli değildir. Bu husus göz önüne alınıp buna göre bir
değerlendirme yapıldığında söz konusu iddianın kısmen geçerli olduğu
ifade edilebilir. Böylesi bir ihtimalin mevcudiyetine rağmen bu hususta yine
de ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Zira burada ifade edilen görüş özel-
likle XIX. asır öncesi için bir dereceye kadar isabetli addedilebilir ise de bü-
tün Bektâşî tarihi söz konusu olduğunda yanıltıcı sonuçlar doğurmaya
mahkûmdur.

Ayrıca, Bektâşîler'in vahdet-i vücûdu anlamadıklarını öne sürmek,
yüzyıllar boyunca Osmanlı medeniyetini meydana getiren tasavvuf kültü-
rünün temel unsurlarından biri olan Bektâşîliğe ve bilhassa belli seviyede
eğitilmiş ve kültürlü Bektâşîler'e haksızlık etmek anlamına gelir. O halde
asırlarca ayakta kalan ve temel dinamikleri arasında vahdet-i vücûdun da

51 Hacı Bektâş-ı Velî'nin de medrese eğitimi almadığı rivayet edilmektedir, bk. Irene Melikoff, "Bektâşîlik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", *Alevî, Kimliği*, edit.: T. Olsson, E. Özdağ, C. Raudvere, İstanbul 1999, s. 5.

52 Bk. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001, s. 30.

53 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 119.

54 Abdülbâkî Gölpınarlı'ya göre Bektâşîler'in Câferî olduklarını söylemeleri kuru bir iddia-
dan ibarettir, bk. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul, ts., s. 270.

yer aldığı kabul edilen böyle bir müesseseye mensup dervişlerden bugüne klasik manada vahdet-i vücûdu işleyen bir eser neden gelmedi? şeklindeki bir soruya verilecek münasip cevaplardan biri şu olsa gerektir: Her ne kadar varlık tasavvurunu vahdet-i vücûd ekseninde ve onun terminolojisi ile ifade ediyor olsa da, Bektâşî için asıl olan, vahdet-i vücûd anlayışının bütün tasavvufî hareketlere damgasını vurmuş olduğu bir toplumda, merkezinde Ehl-i beyt sevgisi ve bağlılığının yer aldığı, basit, anlaşılır ve uygulanabilir bir düşünce biçiminin hayatiyetini sürdürmesini sağlamaktır. Esasen Bektâşîlik mensupları için vahdet-i vücûd bir amaç olmaktan çok, var olduğu andan itibaren kendisini içinde bulduğu kültür ortamının ona sağladığı, bir araç durumundadır. Dolayısıyla, özellikle eğitim düzeyi yüksek Bektâşîler, başlangıçtan itibaren, girift meselelerine ve sonu gelmeyen spekülâtif yorumlarına pek de itibar etmeden vahdet-i vücûd felsefesinden işlerine yarayacak miktarda istifade etmeyi tercih etmişler, bundan öteye geçmemişler, geçmek istememişlerdir, demek realiteye daha uygun gözükmektedir. Bektâşîler'in kaleme aldıkları manzum ve mensur eserlerde birkaç istisna dışında, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye ve Ekberî ekole mensup herhangi bir sûfiye yer vermemiş olmaları da bu çerçevede değerlendirilebilir. O halde Bektâşî tarîkatı mensuplarından bir kısmının vahdet-i vücûdu gereği gibi anlama kaygısının ya da anlayamama gibi bir probleminin olmadığı söylenebilir.

Yukarıda ifade edilen hususla bağlantılı olarak, vahdet-i vücûdu anlama ve yorumlama noktasında, Sünnîliğe yakın duran Bektâşîler'le Alevî-Bâtınî neşveyi benimseyenler arasında da bir ayrım yapılabilir. Buna göre Ahmed Rifat Efendi, Mehmed Ali Hilmi DedeBaba ve Şeyh Baba Mehmed Süreyyâ (ö.1942) gibi kendilerini Sünnî kabul eden Bektâşîler'in – muhtemelen şer'î sınırları muhafaza kaygısıyla- vahdet-i vücûdun özüne uygun bir Bektâşîliği eserlerinde aktarmaya çalışırlarken, diğerleri daha serbest hareket etmeyi yeğlemişler ve ortaya koydukları görüşlerin ne tür çağrışımlara yol açabileceğine pek de aldırmamışlardır.

Sonuç

Tarihsel değişim evreleri açısından bakıldığında, Bektâşîlik'te homojen bir vahdet-i vücûd algısından söz etmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ilk olarak, Hacı Bektâş-ı Velî'ye nisbet edilen eserlerin kendisine aidiyeti noktasındaki tereddütten dolayı onun vahdet-i vücûd meselesindeki kanaatini net bir şekilde belirlemek mümkün olmadığından bu konu üzerinde

yapılacak yorumlar sağlam dayanaklardan mahrum kalmaktadır. Bu durum nedeniyle Bektâşîlik-vahdet-i vücûd ilişkisi ekseninde bu dönem bağlamında ortaya konulacak her türlü görüş askıda kalmaya mahkûm gözükmektedir. Söz konusu dönemde Kaygusuz Abdal Bektâşî tarîkatı tarihinde vahdet-i vücûd fikrini eserlerinde açıktan işlediği bilinen ilk isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Balım Sultan sonrasında kurumsallaşmasını gerçekleştiren ve bugünkü şekliyle bir tarikat hüviyetine bürünen Bektâşîliğin bu döneminde ortaya konulan ürünler ise çoğunlukla vahdet-i vücûdun aslından oldukça uzak ve nispeten tenâsühe kaçan yorumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. 1826 sonrasında ise, vahdet-i vücûdun geleneksel algılanışına uygun bir Bektâşî düşüncesinin yeni baştan inşasına teşebbüs edildiği görülmektedir. Bu faaliyette öne çıkanlar arasında Mehmed Ali Hilmi DedeBaba ve Ahmed Rifat Efendi ilk akla gelen isimlerdir. Cumhuriyet sonrasında, tıpkı Alevî çevrelerde olduğu gibi, özellikle sosyalist düşüncenin yörüngesine giren kimi Bektâşîler tarafından vahdet-i vücûd bütünüyle materyalist düzlemde algılanıp yorumlanmaya çalışıldığından, bu çerçevede ortaya konulan ürünler dinî-tasavvufî bağlamından tamamiyle kopmuştur. Bununla birlikte özellikle son dönemlerde gerçekleştirilen bazı çalışmalarda, kısmen de olsa, geleneksel vahdet-i vücûd yorumunun tekrar Bektâşî müellifler tarafından ön plana çıkarıldığı müşahede edilmektedir. Bu durum, tıpkı 1826 sonrasında yeniden toparlanma sürecine giren tarîkate mensup bazı Bektâşî yazarların asrın son çeyreğinde kaleme aldıkları eserlerdeki yaklaşımlarını hatıra getirmektedir.

Tarihsel yönden durum bu minval üzereyken fikrî açıdan özetle şunlar söylenebilir: Bir bütün halinde bakıldığında vahdet-i vücûd felsefesinin özellikle yaratılış, varlık, insan ve harflere verilen önem noktasında Bektâşî düşüncesini tesiri altına almıştır.⁵⁵ Kullanılan terminolojide de kendini belli eden bu etkinin Bektâşî müellifler tarafından muhtevâyaya gereği gibi yansıtılabildiğini söylemek maalesef mümkün değildir. Zira yaratılışa ilgili izahlar Bektâşîler'in bir bölümü tarafından devir nazariyesi ve hulûl çerçevesine indirgenmiş, varlık ve özelde insan Tanrı ile bir tutulmuştur. Daha önceleri bazı sûfîler tarafından basit düzeyde işlenen ve İbnü'l-Arabî'de ve genelde Ekberî ekolde en mükemmel şeklini alan harf sembolizminin yerini, Fazlullah Hurûfî tarafından bambaşka bir bağlamda değerlendirilen ve sonraki Bektâşîler tarafından benimsenen, Hurûfîlik almıştır. Bektâşîliğin ilk

55 Özellikle yaratılış ile ilgili bir değerlendirme için bk. Ethem Rûhi Fırlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1991, s. 217-232.

temsilcilerinin görüş ve uygulamalarından hareketle ortaya konulan bu yeni anlayışa vahdet-i vücûdun “popüler” yorumu demek mümkünse de özellikle kurumsallaşma (Balım Sultan sonrası) aşamasından sonraki yorumlarla ilgili olarak aynı nitelemeyi yapmak zor gözükmektedir. Dolayısıyla bu basit kıyaslanmanın ışığında şöyle bir hüküm verilebilir: Belli istisnalar dışında, Bektâşîler’in vahdet-i vücûdun Bektâşî yorumu olarak ortaya koydukları düşünce şekli, aşırı ehl-i beyt sevgisi ile mezcedilen kendilerine özgü bir varlık tasavvurudur. Bu hâliyle vâhdet-i vücûd adeta yeniden inşa edilmiş olup, genel hatları itibariyle benzerlik arz etse de, klasik manâdaki vahdet-i vücûd düşüncesinden ayrı tutulması gereken mistik bir anlayıştır.

Kaynakça

- Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifîn* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1995.
- Ahmed Rifkî, *Bektâşî Sırrı*, I-II, İstanbul 1325, 1328.
- Ahmed Rifat Efendi, *Mir'âtü'l-mekâsîd fi def'i'l-mefâsîd*, İstanbul 1293 (*Gerçek Bektâşîlik*, haz. Salih Çift, İstanbul 2007).
- , *Devhatü'n-nükebâ* (haz. Hasan Yüksel-Fatih Köksal), Sivas 1998.
- , *Ravzatü'l-Azîziyye*, yy., ts.
- Aksu, Hüsametdin, “Hurûflîk”, *DİA*, XVIII, s. 408-412.
- Ali Ulvî Baba, *Bektâşîlik Makâlâtı* (haz. İsmail Kasap, Y. Turan Günaydın), İstanbul 2006.
- Atalay, Besim, *Bektâşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340/1921.
- Azamat, Nihat, “Kaygusuz Abdal”, *DİA*, XV, s. 74-76.
- Baha Sait Bey, *İttihat-Terakkî'nin Alevîlik Bektâşîlik Araştırması* (haz. Nejat Birdoğan), İstanbul 1994.
- Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1243.
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları* (trc. Turan Koç), İstanbul 1997.
- Chodkiewicz, Michel, “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler* (ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 89-111.
- Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları, Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*, Bursa 2001.
- Çift, Salih, “Giriş”, *Gerçek Bektâşîlik*, İstanbul 2007, s. 15-105.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Bütün Yönleriyle Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1991.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Hurûflîk Metinleri Kataloğu*, Ankara 1989.
- , *Alevî- Bektâşî Nefesleri*, İstanbul 1992.
- , *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul ts.
- Güzel, Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981.
- , *Kaygusuz Abdal'ın Mensûr Eserleri*, Ankara 1983.
- Kaygusuz Abdal, *Vücûdnâme* (haz. Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal'ın Mensûr Eserleri* içinde, s. 135-152), Ankara 1983.
- Küçük, Hülya, *Kurtuluş Savaşında Bektâşîler*, İstanbul 2003.
- Levend, Âgâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1988.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul 1308-1315.
- Melikoff, İrene, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1999.

- , "Bektâşîlik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", Alevî, Kimliği (ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere), İstanbul 1999, s. 3-11.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik* (haz. Şakir Keçeli), I-VII, İstanbul 1998-2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.
- , *Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul 2002.
- , "Bektâşîlik", *DİA*, V, s. 374.
- , "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, XIV, s. 455-458.
- Özmen, İsmail, *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi*, İstanbul 1998.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tarihi Boyunca Bektâşîlik*, İstanbul 1990.
- Soyyer, Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, İzmir 2005.
- Uçman, Abdullah, "Mehmed Ali Hilmi DedeBaba", *DİA*, XXVIII, s. 440.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, "Müzâkere", *Târihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektâşîler, Nusayrîler*, İstanbul 1999, s. 157.
- , "Devir", *DİA*, s. 231-232.
- Uzun, Mustafa, "Devriye", *DİA*, IX, s. 251-253.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994.
- , "Hâşim Baba", *DİA*, XVI, s. 406-407.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2004.
- Yüksel, Müfid, *Bektâşîlik ve Mehmed Ali Hilmi DedeBaba*, Ankara 2002.