

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

FAZLULLAH-I HURÛFÎ VE HURÛFÎLİK

Hasan Hüseyin BALLI

Danışman
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL

2010

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik ” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gűsterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../01/2010

Hasan Hűseyin BALLI

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin
Adı ve Soyadı : Hasan Hüseyin BALLI
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Programı :
Tez Konusu : Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30. maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI O OY BİRLİĞİ ile O
DÜZELTME O* OY ÇOKLUĞU O
RED edilmesine O** ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***
Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

* Bu halde adaya 6 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir. Evet
Tez, mevcut hali ile basılabilir. O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir. O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur. O

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

ÖZET

Doktora Tezi
Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik
Hasan Hüseyin Ballı

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Hurufilik'in kurucusu, Naimî ve Esterabadî mahlaslarıyla da bilinen, Fazlullah-ı Hurûfî 740/1340 yılında İran'daki Esterâbâd şehrinde doğdu. Erken yaşlarından itibaren Tasavvufun ve özellikle de Mevlana Celaledin-i Rûmî'nin etkisinde kaldı. 1357 yılında 17 yaşlarında iken manevi yolculuğuna paralel ilerleyecek olan, maddi yolculuğuna çıkmaya karar verdi. Böylece Harizm, İsfahan, Tebriz, Yezd, Damgan ve Bakü şehirleri arasında çeşitli zamanlarda çeşitli sürelerde kaldı. Başlangıçta Tasavvuf sınırları içinde gördüğümüz Fazlullah daha sonra aşırı bâtinî yorumlarla kendini gösterdi. 788/1386 yılından itibaren bu görüşlerini İran ve Azerbaycan dolaylarında yaymaya başladı. Timur'u kendi görüşlerine davet etti fakat başarısız oldu. Timur'un emriyle, oğlu Miranşah tarafından 796/1394 yılında Nahçıvan yakınlarındaki Alıncak kalesinde idam edildi. Geniş kitlelere ulaşan Hurûfîlik, ondan sonra Azerbaycan'da bastırılmasıyla çeşitli şekillerde kendi varlığını gizliden gizliye devam ettirdi.

Fazlullah'a göre Kur'an, sonraki Hurûfîlerin de uyguladığı gibi, harflerle te'vil edilmelidir. Kâinat sonsuzdur ve belli bir sistem içinde hareket etmektedir. Allah kâinattaki her şeye tecelli etmiştir. Bu tecelli kelimeler dolayısıyla da harfler –Arap alfabesinin 28 harfi ve Fars alfabesinin 32 harfi- sayesinde gerçekleşir. Çünkü her nesnenin bir ismi vardır ve bu isim harflerden oluşur. Tecelli insanda –özellikle de yüzünde- en üst noktaya ulaşır.

Fazlullah'ın ölümünden sonra, onun fikirleri, Nesimî, Ali el-Âla, Ferišteoğlu ve diğer Hurûfîler tarafından geliştirildi ve yayıldı. Türkiye'de Bektaşılık ve İran'da Ehl-i Hakk, birçok dini kavramları Hurûfîlik'ten alarak önemli etki altında kaldılar.

Anahtar Kelimeler: 1) harf/huruf, 2) Hurufi, 3) Fazlullah-ı Hurûfî, 4) Arap alfabesi, 5) Fars alfabesi.

ABSTRACT

**Doctoral Thesis
Fazlullah-ı Hurûfî and Hurûfis
Hasan Hüseyn Ballı**

**Dokuz Eylul University
Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences**

Fazlallah Hurufi is creator and spiritual head of the Hurufi movement, also called Astarabadi and Naimi. He was born in Astrabad, Iran, in 740/1340. He was strongly drawn to Sufism and the teachings of and Rumi at an early age. In 1357, at around the age of seventeen, Fazlallah started his journey and travelled between Khwarazm, Isfahan, Tabriz, Yazd, Damghan and Baku. In the beginning, he was still in the mainstream of Sufi tradition. Later, he did move towards more esoteric spirituality. In 788/1386, he started to propagate his teachings all over Persia and Azerbaijan. Failing to convert Timur, he was executed in 796/1394 near Alinjak castle in Nakhichevan by the Timur's son Miranshah. The uprising of Hurufis, who had gathered a large following, was crushed in Azerbaijan, but the popular movement survived for another decade or so in different guises.

According to Fadlullah, the Qur'an is a kabbalistic system of letters, as expounded by later Hurufis. The Universe is eternal and moves by rotation. God is incarnated in everything. This incarnation was occur by words and 28 letters of Arabic alphabet and 32 letters of Persian. God's visage is imperishable and is manifest in Human – especially his/her face-, the best of forms.

After Fazlullah's death, his ideas were developed and spread by Nasimi and Ali-ul A'la and İbn Farishtah and other Hurufis. Bektashism in Turkey and Ahl-e Haqq in Iran were influenced by Hurufism. These owe a lot of their theological vocabulary to Hurufism.

Key Words: 1) harf/huruf, 2) Hurufi, 3) Fazlallah Hurufi, 4) Arabic alphabet, 5) Persian Alphabet.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	II
DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ.....	1
1.1. Amacı.....	1
1.2. Yöntemi.....	1
2. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	2
3. HURÛFİLİK TASAVVURU VE TARİHSEL SÜRECİ.....	6
3.1. İlm-i Hurûf ve Ebced Hesabı.....	6
3.2. Antik Çağda Harf-Sayı Gizemciliği.....	13
3.3. Yahudilikte Harf-Sayı Gizemciliği.....	14
3.4. Hıristiyanlıkta Harf-Sayı Gizemciliği.....	15
3.5. İslam Düşünce Tarihinde Harf-Sayı Gizemciliği.....	16

BİRİNCİ BÖLÜM

FAZLULLAH-I HURÛFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. FAZLULLAH'IN YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ SİYASÎ-DİNÎ ORTAM.....	21
1.2. FAZLULLAH'IN HAYATININ İLK DÖNEMLERİ.....	31
1.3. FAZLULLAH'IN TASAVVUFA YÖNELMESİ VE HURÛFÎ TEZAHÜRLER.....	34
1.3.1. Harizm'de Gördüğü Rüyalar.....	363
1.3.2. Tebriz'de Gördüğü Rüya.....	39
1.3.3. Damgan'da Gördüğü Rüya.....	40
1.4. FAZLULLAH'IN TUTUKLANMASI VE ÖLDÜRÜLMESİ.....	41
1.5. FAZLULLAH'IN ESERLERİ.....	44
1.5.1. Cavidannâme.....	44
1.5.1.1 Cavidannâme-i Kebir.....	45
1.5.1.2. Cavidannâme-i Sağir ve Tercümelere.....	47

1.5.2. Muhabbetnâme ve Tercümelere	50
1.5.3. Vasiyetnâme	51
1.5.4. Nevnâme veya Nevmnâme	51
1.5.5. Arşnâme	54
1.5.6. Divan	55

İKİNCİ BÖLÜM

FAZLULLAH-I HURÛFİNİN GÖRÜŞLERİ

2.1. HURÛFÎ METİNLERDEKİ KISALTIMIŞ SEMBOLLER	56
2.2. HURÛFÎ DÜŞÜNCEDEKİ İSTILAHLAR	63
2.2.1. İstiva ve Hatt-ı İstiva	63
2.2.2. Bast	64
2.2.3. Hal ve Mahal	65
2.2.4. Hatt-ı Ümmiyye	65
2.2.5. Hatt-ı Ebiyye	65
2.2.6. Huruf-ı Mukatta'at	65
2.2.7. Huruf-ı Muhkemât	65
2.2.8. Huruf-ı Müteşebihat	66
2.2.9. Kelime-i İlahi	66
2.3. FAZLULLAH'IN GÖRÜŞLERİ	70
2.3.1. Kâinatın Yaratılması ve Anasır-ı Erbaa	70
2.3.2. Hz. Âdem ve Hz. Havva	74
2.3.2.1. Fatiha	81
2.3.2.2. Hacerü'l-Esved, Ka'be ve Hac	82
2.3.2.3. Cuma Günü	85
2.3.2.4. Mirac	87
2.3.2.5. Abdest ve Misvak	88
2.3.2.6. Ezan ve Kâmet	89
2.3.2.7. Namaz	90
2.3.2.8. Felekü'l- Burûc ve Ayın Menzilleri	93
2.3.3. Kur'an	95
2.3.4. Hz. Muhammed (s)	98
2.3.5. Hz. Ali	102
2.3.6. Hz. İsa ve Mesih-Mehdî	107
2.3.7. Hz. Musa	115
2.3.8. Diğer Peygamberler	118
2.3.9. Allah'ın Varlıklara Tecellisi	124

2.4. FAZLULLAH'IN GÖRÜŞLERİNE TOPLU BAKIŞ	130
2.4.1. İnsanın Önemi ve İnsan-Âlem İlişkisi	130
2.4.2. Logos/Kelime Nazariyesi	133
2.4.3. Vahdet-i Vücut ve A'yân-ı Sâbite'nin Karşılığı Olarak Kelime-i İlahî	140
2.4.4. Rüya Te'vili	144
2.4.5. Farsça'nın Önemi	147
2.4.6. Ulemâ, Hükemâ, Hıristiyanlık ve Yahudîlik'i Eleştiri	149
2.4.7. Fazlullah'ın Hurûfîlik'i	151

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAZLULLAH-I HURÛFÎ'DEN SONRA HURÛFÎLİK

3.1. FAZLULLAH'IN HALİFELERİ	156
3.1.1. Ali el-A'lâ	157
3.1.2. Seyyid İmadud-Din Nesimî	160
3.2. İRAN VE ÇEVRESİNDE HURÛFÎLİK	165
3.3. ANADOLU'DA HURÛFÎLİK	169
3.3.1. Bektaşîlik'te Hurûfî Etki	172
3.3.2. Diğer Dinî Gruplarda Hurûfî Etki	177

SONUÇ	179
--------------------	------------

BİBLİYOGRAFYA	181
----------------------------	------------

KISALTMALAR

- c. : cilt
- ev. : Çeviren
- DİA :Türkiye Dyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- EI² : Encyclopedia of Islam (New edition)
- Edi : editör
- haz. :hazırlayan
- İA :İslam Ansiklopedisi
- no : numara
- nşr. :neşreden
- s. : sayfa
- thk. :tahkik
- trs. : tarihsiz
- vr. : varak
- vol. : volume
- yy. : yüzyıl

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

1.1. Amacı

Tarih içerisinde önemli köşe taşlarından biri olan yazının icadından itibaren, insanlık onu sadece iletişim aracı olarak değil bir takım gizemleri de keşfetmenin yöntemi olarak kullanmıştır. Daha sonra kutsal metinlerin yazıya geçilmesiyle birlikte yazının da kutsiyeti iddia edilir hale gelmiştir.

Yazıya atfedilen kutsallık zamanla, onu oluşturan harflerde daha da somutlaşmış ve kutsal metinlerin yorumlanmasında harflerin kullanıldığı yeni yöntemler ortaya çıkmıştır. Fenikelilerden itibaren alfabenin ilk şeklini almasıyla birlikte sayılar harflerle ifade edilmeye başlanmış böylece yazıdan başlayan kutsallık, harf-sayı ikilisinin ilişkisine sirayet etmiş ve daha kullanışlı bir hale bürünmüştür.

Harf-sayı gizemciliği, İslam dünyasında da kendini göstermiştir. Daha çok bâtinî ve tasavvufî çevrelerde ortaya çıkan bu olgu, zamanla sistematik bir hale dönüşmüş ve “varlığı anlama” yöntemlerinden biri olarak da kullanılmıştır. Bu noktada gerek düşünce sistematığı gerekse etkilediği çevre açısından Fazlullah-ı Hurûfî'nin, İslam kültür dairesinde bu anlayışın tipik bir mümessili olduğunda kuşku yoktur.

Elinizdeki bu çalışma, bâtinî yöntemleri kullanan harf-sayı gizemciliği meselesine bir de Fazlullah-ı Hurûfî penceresinden bakmayı, onun tesis ettiği Hurûfîlik'in alt yapısını oluşturan görüş ve düşüncelerini ele almayı ve bunların diğer dini gruplara olan etkilerini ana hatlarıyla ortaya koymayı hedeflemektedir.

1.2. Yöntemi

Bilindiği gibi, dinî fırka ve düşünce sistemlerinin nasları yorumlama, varlığı anlama, eşyanın hakikatini bilme çabalarında İslam Mezhepleri Tarihi disiplini, yan ilim ve disiplinlerden de faydalanarak, olgu ya da olayların arkaplanını, görünen-bilinen şeylerin ötesinde farklı -siyâsî, iktisâdî, ictimâî- saiklerin tespitine yönelik

metotlar kullanır. Bu tez de, İslam tefekkür dairesi içerisinde -bize göre- önemli bir yer işgal eden ve bir o kadar da ihmal edilmiş olan Fazlullah'ı ve onun temsil ettiği Hurûfluk anlayışını -genel olarak- İslam Mezhepler Tarihi yöntemlerini kullanarak ele almaya çalışan bir araştırmadır.

Bu çalışmada spesifik olarak takip edilen yöntem ve karşılaşılan zorluklara gelince, Fazlullah'ın kendi eserlerinin, onun görüş ve düşüncelerini ilk kaynağından öğrenme noktasında ne kadar kıymeti ve ehemmiyeti haiz olduğunu peşinen ifade etmek durumundayız.

Bu manada, Fazlullah'ın görüşlerini ortaya koyarken, özellikle onun kendi eserlerini kaynak olarak kullanmaya dikkat ettik. Tamamı yazma halde olan bu eserler, tercümeleri ve farklı nüshaları dâhil, toplamda 2000 varağı bulmaktadır. Hurûfî literatürün tamamı ise, kaba bir hesapla, 7000 varak kadardır. Fazlullah'dan sonraki Hurûfler, gerek onun görüşlerini şerh ederek, gerekse de onun sistematüğini yeni alanlara uygulayarak bu literatürü oluşturmuşlardır. Biz çalışmamızda Hurûfluk'ı ele alırken, bu literatürün tamamından ziyade, Fazlullah'ın eserlerini temel alma yolunu seçtik. Bundan dolayı, çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız Hurûfluk, Fazlullah'ın Hurûfluk'ı olarak değerlendirilmelidir.

İslam Mezhepleri Tarihi disiplini gereği, Fazlullah'ın görüşlerini ele alırken, doğru veya yanlış gibi hüküm verme yöntemi yerine deskriptif (tasviri) yöntemi kullandık. Ancak bunu yaparken, Fazlullah'ın görüşlerini desteklemek adına kullandığı dini nasların, özellikle de hadislerin sıhhati hakkında gerekli tespitler yapmayı ihmal etmedik.

2. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

1. Cavidannâme-i Sağır ve Tercümesi Dürr-i Yetim: Fazlullah'ın en önemli eseri Cavidannâme'nin, kısa ve sadeleştirilmiş versiyonu olan Cavidannâme-i Sağır, başlıkları belirtilmemiş 299 bâbdan oluşan yazma bir eserdir. Bâbların sıralanışında genel olarak bir düzensizlik olmasına rağmen bazı bâblar içerdiği konulardan dolayı birbirinin peşi sıra gelmiştir. Eserde, Kur'an, hadis ve Kitab-ı Mukaddes haricinde başka bir yerden alıntı yapıldığına dair açık bir iz yoktur. Ancak, özellikle İbn Arabî'nin kullanmış olduğu hadislerin tamamına yakınının bu eserde de

geçmesi, eserin İbn Arabî'nin eserlerinin etkisi altında olduğu görüntüsünü vermektedir.

Cavidannâme-i Sağir'i, Derviş Murtaza Bektaşî Osmanlı Türkçesine çevirmiş ve ismini Dürr-i Yetim koymuştur. Cavidannâme-i Sağir'in tamamının güzel bir tercümesi olan eserde, mütercim, bazı konuları daha tafsilatlı olarak ele almıştır. Bundan dolayı, çalışmamızda genel olarak bu tercümeyle kullandık.

2. Muhabbetnâme: Cavidannâme'den sonra Fazlullah'ın görüşleri için bakılması gereken bu eser, Farsça'nın Gûrgan lehçesiyle yazılmıştır. Genellikle, Cavidannâme'deki konuların tekrarı niteliğinde olan bölümlerin yanında Cavidannâme'de yer almayan müstakil konulardan da bahseden eserin, Hz. Yusuf kıssasından bahseden bölümlerini, Feriştioğlu, İşknâme isimli eserinde Osmanlı Türkçesine çevirerek almıştır. Muhabbetnâme, özellikle Fazlullah'ın peygamberler hakkındaki görüşlerini incelerken göz ardı edilemeyecek kıymette bir eserdir.

3. Arşnâme: Fazlullah'ın Cavidannâme'den sonra en çok bilinen eseridir. Cavidannâme'de geçen belli başlı konuları manzum olarak tekrar eden eser, Fazlullah'ın harf sembolizmini anlamak için başvurulması gereken önemli bir kaynaktır.

4. Vejanâme-i Gûrganî: Aslında bir dilbilimci olan Sadık Kiya, döneminde neşredilen bazı Hurûfî metinlerinde Gûrgan lehçesine hakim olamamaktan kaynaklanan hataları ve yanlış anlamaları gidermek niyetiyle, bir Gûrgan lehçesi lügati oluşturmaya karar vermiş ve bu eseri kaleme almıştır. Kiya, eserin başında Hurûflik hakkında genel bilgi verdikten sonra, Hurûfî metinlerinden hareketle, Gûrgan lehçesiyle telaffuz olunan kelimelerin, günümüz Farsçasındaki karşılıklarını vermiştir. Eserin sonundaki ekler kısmında, başta Fazlullah'ın kendi eserleri olmak üzere Gûrgan lehçesiyle yazılmış çeşitli Hurûfî metinlerinden örnekler sunmuştur. Bu eser, ulaşamadığımız bazı Hurûfî metinlerinin parçalarını görmek ve elimizdeki Hurûfî metinlerini, farklı nüshalardaki parçalarla karşılaştırmak açısından oldukça faydalı olmuştur.

5. Hurûflik Metinleri Kataloğu: İsminden de anlaşılacağı üzere, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından, İstanbul Millet Kütüphanesi ve Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesindeki Hurûfî metinleri üzerine yapılmış bir katalog çalışmasıdır. Gölpınarlı eserin baş tarafında, Fazlullah'ın hayatı ve görüşleri hakkında değerli

bilgiler vermiştir. Sahasında yapılmış tek çalışma olması hasebiyle, yakın zamana kadar Hurûfilik ile ilişkili konular çalışan birçok araştırmacının atıfta bulunduğu tek kaynak olma özelliğini göstermiştir. Ancak eserde, malzemenin çok olmasından kaynaklanan, dikkatsizlik sonucu bazı hatalar da yapılmıştır. Sözkonusu hatalara, çalışmamızda sırası geldikçe değinerek yapılması gereken düzeltmelere dikkat çektik.

6. Cavidannâme'nin Nesimî'ye Tesiri: Ali Alparslan'ın doçentlik tezi olarak yaptığı çalışmasıdır. Esas itibariyle, Fazlullah'ın görüşlerinin Nesimî üzerine etkisi ortaya koymaya çalışan Alparslan, Cavidannâme'den ve Nesimî divanından aldığı parçaları karşılaştırma yöntemini kullanmıştır.

7. Amir Gıyâs al-Dîn Muhammed al-Astarâbâdî ve İstivâ-nâmesi: Doktora tezi olarak yapılan bu çalışmada, Hüsamettin Aksu, üçüncü kuşak Hurûfiler'den Emir Kiyaseddin Muhammed'in İstivanâme isimli eserinin tahkikini ortaya koymuştur. Çalışmanın baş tarafında Fazlullah'ın hayatı ve görüşleri hakkında verilen bilgiler, çalışmanın yapılmasından önceki bilgilerin derlenip toparlanmış olması hasebiyle, önemlidir.

8. Hurufiyye der Tarih: Yakub Ajand tarafından Farsça olarak kaleme alınan eserin birinci bölümü Fazlullah'ın hayatı ve görüşlerine, ikinci bölümü Fazlullah'ın halifeleri ve Hurûfilik'in yayıldığı coğrafyaya, üçüncü bölümü de manzum haldeki bazı Hurûfî metinlerine tahsis edilmiştir. Eserin üçüncü bölümünde Fazlullah'ın divanının neşredilmiş olması, elimizdeki tek nüshayı karşılaştırma imkânını bize sağlamıştır.

9. Hurûfiyye (Tarih, Akaid ve Ârâ): Ruşen Hıyavî tarafından Farsça olarak kaleme alınan eser, İslam'ın zuhuru ve mezheplerin ortaya çıkışından itibaren Hurûfî eğilimleri tespit ve tahlil etme iddiasındadır. Bu çerçevede eserin önemli bir kısmı Fazlullah öncesine tahsis edilmiştir. Ne var ki meseleyle doğrudan ilgili olmayan pek çok bahis de çalışmaya dâhil edilmiştir. Yine yazar Hurûfilik'i kendi dünya görüşüne göre yorumlamaya çalıştığından zaman zaman gereksiz zorlamalar içine girmiştir. Fazlullah'ın görüşleri hususunda ortaya koyduğu bilgiler ise, Fazlullah'ın kendi eserlerinden ziyade daha önce yapılmış olan benzer çalışmalara dayandırılmıştır.

10. Hurûfilik ve Kuran –Nesimî Örneği-: Mustafa Ünver tarafından kaleme alınan eser, Nesimî'nin Kur'an'a bakışını ortaya koymak amacını taşımaktadır. Üç bölümden oluşan eserde yazar, üçüncü bölümde Nesimî'nin divanından verdiği örneklerle onun Kur'an anlayışını anlatmaya çalışmıştır. Birinci bölümü, Fazlullah'ın hayatı ve Hurûfilik'e; ikinci bölümü de Nesimî'nin hayatı, eserleri ve düşüncesine ayıran yazarın, özellikle birinci bölümde verdiği bilgiler ilk el kaynaklara dayanmamaktadır.

11. Fazlallah Astarabadi and Hurufis: Shahzad Bashir tarafından İngiltere'de yayınlanan; Fazlullah'ın hayatı ve görüşlerini özet şeklinde sunan eser, akademik dünyadan ziyade popüler dünyaya hitap eden görünüm arz etmektedir. Bu manada, eserde ortaya konulan bilgi ve görüşlerin atıflarının verilmemesi önemli bir eksikliklerdir.

12. Hurûfilik –İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren-: Fatih Usluer tarafından kaleme alınan eser, günümüze kadar, Hurûfilik üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Kullandığı kaynaklar itibariyle, tamamen orijinal olan eserde, yazarın Hurûfî metinlere olan hâkimiyeti hemen göze çarpmaktadır. Yazar, eserin baş tarafında Hurûfî olarak bilinen şahısları tek tek ele almış sonra da Hurûfilik'in ana görüşlerini Hurûfî metinlerine dayandırarak vermeye çalışmıştır. Buna rağmen çalışma, kanaatimizce iki yönden eksik kalmıştır.

Bunlardan birincisi, yazarın, giriş bölümünde Hurûfilik'i; 1-Fazlullah'ın öldürülmesine kadar ki dönem, 2-Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra takipçilerinin İran ve Azerbaycan dışında faaliyet gösterdikleri dönem olarak ikiye ayırmasına rağmen, Hurûfilik'in ana görüşlerini ortaya koyarken bu ayrımı dikkate almamasıdır. İkincisi ise, Hurûfî metinlerinde kullanılan özellikle hadislerin cerh ve tadil ilmi açısından değerlendirilmemiş olmasıdır. Eğer bu yapılmış olsaydı, çalışmada Hurûfilik'in menbaı hakkında daha sağlıklı bilgiler ortaya konulabilirdi.

* * *

Yukarıda saydığımız belli başlı kaynaklara ek olarak, bazı araştırmacılar tarafından kitap içi bölüm veya makale olarak Hurûfilik hakkında yapılmış çalışmalar vardır. Bunları, bibliyografyada tam künyesiyle beraber verdiğimizden dolayı burada tekrar ele almadık.

3. HURÛFÎLİK TASAVVURU VE TARİHSEL SÜRECİ

Hurûfî kavramı lügat manasıyla, harflere tâbi olan, harflerle çeşitli şekillerde uğraşan demektir. Terim olarak ise, Kur'an'daki harflerden bir takım manalar çıkarıp, İslam'ın inanç, ibadet ve uygulamalarına aykırı yorumlar getiren tasavvufî-bâtınî mezhep ve ekole verilen addır.¹ Bu manada hurûfî kavramının özel kullanımı, tezimizin konusu olan Fazlullah-ı Hurûfî ile başlar.² Ne var ki, hem Fazlullah hem de takipçileri hurûfî kavramını kendileri için kullanmamış, bu isim onlara başkaları tarafından verilmiştir.

Fazlullah'dan önce, gerek İslam içindeki gerekse İslam dışındaki dinî gruplar veya şahıslar için hurûfî kavramını kullanmak, kanaatimizce kavramın anlaşılmasını içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Bu yüzden biz, Fazlullah'dan önceki benzer görüşler için, İslam düşüncesinde daha sonraları ortaya çıkan "ilm-i hurûf"un yerine, "harf-sayı gizemciliği" tabirini kullanmayı tercih ettik. Başlıkta, "Hurûfîlik Tasavvuru" tabirini kullanmamızın sebebi ise, üç kavramı (harf-sayı gizemciliği, ilm-i hurûf, hurûfî) içine alan bir çatı kavrama ihtiyaç duymamızdır.

3.1. İlm-i Hurûf ve Ebcad Hesabı

İlm-i hurûf, harfler ve rakamlarda tabiat ve hadiseleri etkileme gücünün bulunduğu veya bunların gaybdan haber vermede yararlı olduğu iddiasına dayanan -sözde- bir ilim dalıdır. Gizli anlamlar içerdiği kabul edilen harflerin insana ve tabiata tesir ettiği inancına eski Mısır, Yakınoğu ve Hint uygarlıklarında, daha sonraları Yahudi, Hıristiyan ve İslâm kültürlerinde rastlamak mümkündür.³

İlk önceleri dağınık ve ne olduğu tam olarak anlaşılabilir şekilde ele alınan ilm-i hurûf, daha sonra tasnif edilerek bölümlere ayrılmıştır. Taşköprüzâde'nin bildirdiğine⁴ göre bu bölümler şunlardır:

¹ Pakalın, Mehmet Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1983, Milli Eğitim Basımevi, c.I, s. 856.

² Bkz. Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c.I, s. 856.

³ Bozhüyük, Mehmet Emin, "Huruf", **DİA**, c. XVII, s. 397.

⁴ Taşköprüzâde, Ahmed, **Mevzûâtü'l-Uiûm**, İstanbul, 1313, s. 131-136, 389-399.

a. Havâs: Bazı kimselerin, insanları âlemde var olan manevi güçlerden istifade ederek onları etkileyip yönlendirmek için başvurdukları çeşitli yollardır. Bununla uğraşan kimselere “Ehl-i Havâs” denilir. Ayrıca havâs, insanlara manevî yollarla tesir ederek hastalıkları bu yolla iyileştirmek için okunan dualar hakkında kullanılan bir tabirdir.⁵

b. Lugaz: Bulmaca yerinde kullanılan lugaz, bir şeyin adını anmadan vasıflarını üstü kapalı bir şekilde söyleyerek o şeyin ne olduğunu bulmayı, dinleyen veya okuyana bırakmaktan ibaret olan eğlenceli sözdür. Eski dîvânların çoğunda bulunduğu gibi, halk dilinde de hece vezni ile tertip edilenleri vardır.⁶

c. Mu’ammâ: Bir esasa göre tertip olunmuş ve çok defa istenen isme delâlet eden bilmece, yanıltmacadır. Söylenmek istenen adın, işaret ve üstü kapalı bir yolla, manası gizli ve zor anlaşılır, söz ve şekille ifade edilmesidir. Mu’ammâ, Lugaz’da olduğu gibi her şeye değil, sadece insan ismine delâlet eder.⁷

d. Remil: Kum üzerine çizilen bir takım nokta ve şekiller vasıtasıyla gayba ait hükümler çıkarmak, geleceğe dair istek ve niyetleri haber verme ilmidir. Bu işi yapanlara “Rammâl” denilir. Önceleri kum üzerine çizilen çizgiler sonraları tahta ve kağıt üzerine de çizilir olmuştur. Remil ilminin İdris Peygambere dayandığı kabul edilir. Remil ilminin esası noktadır. Bu nokta ve çizgilerle bir takım şekiller yapılır. Bu şekillerin anâsır-ı erbaa, gezegenler ve burçlara olan nisbeti hesap edilerek tahliller yapılır ve hükümler çıkarılır.⁸

e. Fal: Genelde ya bazı alet ve vasıtalarla ya da bazı yöntemlerle tahminlerde bulunma, içinde bulunulan zamanla ve gelecekle ilgili yorumlar yapma işidir. Bu ilme sahip olan kişi belirli işlemler yapar, özel alet ve vasıtalar kullanır; ancak onun farklı bir yeteneği ve uymak zorunda olduğu zühd kuralları yoktur. Fala bazı teknikler, kurallar ve söz kalıplarıyla belirli şeylerden anlamlar çıkarıp olumlu

⁵ Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c.I, s. 770; krş. Çelebi, İlyas, “Havas İlimi”, **DİA**, c. XVI, s. 517.

⁶ Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. II, s. 370. krş. Durmuş, İsmail, “Lugaz”, **DİA**, c. XXVII, s.221.

⁷ Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. II, s. 435-438. krş. Durmuş, İsmail, “Muamma”, **DİA**, c. XXX, s. 320.

⁸ Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. III, s. 27-28.

veya olumsuz sonuçlara ulaşır. Elde ettiği bilgiler sonuç itibariyle kesin değil tahminîdir.⁹

f. Cifr: Değişik metotlarla gelecekte haber verdiği iddia edilen ilmi veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eder ve cefr olarak da anılır. Şifâ kaynaklarına göre Hz. Ali Kur'an'ın bâtinî manalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş ve insanların muhtaç olduğu bütün bilgileri cefr adı verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak el-Cefr ve el-Câmi'a adlı iki eser telif etmiştir. Geçmiş peygamberlere verilen kitapların özünü, ayrıca kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dinî ve siyasî olaylarla karşılaşılacak problemlerin çözüm yollarını ihtiva eden bu eserler ancak Ehl-i Beyt'e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlarla doludur. Bu tür eserlerde genel olarak harfe dayalı ve sayıya dayalı olmak üzere iki metot kullanılır.¹⁰

g. Vefk: Ümit ve isteklerin gerçekleşmesi, hastalıkların şifâ bulması için yapılan tılsımlı duadır. Bir kimsenin istek ve arzularına uygun dua ve harflerin yazılı olduğu muhtelif şekillerdeki muska, hamail gibi şeyler hakkında da bu tabir kullanılır. Bir ayet, hadis, dua veya ismin ebced hesabına göre değerini, usulüne göre çarptıktan veya böldükten sonra, her birine bir harf/sayı yazılan küçük karelerden oluşan büyük kare sayesinde vefk oluşturulur.¹¹

h. Azayim: İnsanların karşılaştığı kötülüklerden kurtulması veya yakalandığı hastalıklardan iyileşip sıhhat bulması için, okunan büyüdü dualardır. Bir bakıma, bu maksatla yapılan efsun, sihir, büyü anlamına da gelir.¹²

i. Nücûm: Yıldızların tesirine ve hareketine bakarak yeryüzünde olacak hadiseleri ve insanların geleceklerini keşfetme, gaibden haber verme bilgisidir. İlm-i Nücûm'a göre yedi kat gökteki yedi yıldızın (Ay, Utarit, Merih, Güneş, Zühre, Müşteri, Zuhal) her birinin hususi tabiatı ve hâkim olduğu iklimler ve yeryüzüne tesir ettiği saatler vardır.¹³

⁹ Aydın, Mehmet, "Fal", **DİA**, c. XII, s. 134.

¹⁰ Bkz. Yurdagür, Metin, "Cefr", **DİA**, c. VII, s. 215-216.

¹¹ Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. III, s. 586.

¹² Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, c. I, s. 770.

¹³ Bkz. Nallino, C.A., "Astroloji", **İA**, c. I s. 682.

İbn Haldun (ö. 808/1406) ilm-i hurûfu, *ilm-i esrar-ı hurûf* olarak isimlendirir ve kendi çağında bu ilme *simiya* dendiğini söyler. Ona göre başlangıçta İslam içinde bulunmayan bu ilim, uzun bir müddet geçtikten sonra aşırı mutasavvıfların (gulat-ı mutasavvıfa) zuhur etmesiyle ortaya çıkmıştır. Çünkü bu mutasavvıflar, felekler ve yıldızların ruhlarının, Allah'ın isimlerinin mazharı olduklarına inanıyorlardı. Harfler, isimlere sirayet etmiş, isimler de belli bir nizam içinde olan mükevvenata sirayet etmiştir. Mükevvenat ise yaratılmasından itibaren şekilden şekle girerek kendindeki sırları ve hikmetleri izhar etmiştir. Yani bu mutasavvıflar, ilahi isimlerin varlığa olan tecellisini açıklayabilmek için harfleri kullanmışlar, bunun sonucu olarak da simiya ilminin dallarından biri olan ilm-i esrar-ı hurûf ortaya çıkmıştır.¹⁴

İbn Haldun, ilm-i hurûfla uğraşanların bu ilmi daha sonra ikiye ayırdığını söyler. Bunlardan birinci grup, harflerdeki tasarrufun sırrını, onların terkindeki mizaca bağlayıp, unsurlar gibi harfleri de tabiatları itibariyle dört sınıfa ayırmıştır. Böylece harfler hava, toprak, su ve ateş unsurları üzerine taksim edilmiş oldular.¹⁵

İkinci grup ise, harflerdeki tasarrufun sırrını, sayılara bağlamıştır. Çünkü ebced hesabı sayesinde harflerin her birine bir sayı denk gelmekte ve harfteki sır ile sayıdaki sırrın birbirine olan uygunluğu sayesinde vefkler oluşturulabilmektedir.¹⁶

Esas itibariyle, rakamların gördüğü işlev yerine kullanılan ebced hesabı, daha sonraları, ilm-i hurûfun şubelerinin kullandığı bir metot olması hasebiyle, bunlarla karıştırılır olmuştur. Günümüzde kullandığımız, menşei itibariyle Hint kültürüne ait olan¹⁷ rakamların İslam dünyasında ilk defa tanınması ve kullanılması 156/773'te gerçekleşmiştir.¹⁸ Bundan önce Müslümanlar, günlük hayatta rakamların

¹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991, Dergah Yayınları, c. II, s. 1194-1195.

¹⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, c. II, s. 1195.

¹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, c. II, s. 1196.

¹⁷ Bkz. Ifrah, Georges, **Rakamların Evrensel Tarihi-V- Sıfırın Gücü**, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2002, Tübitak, s.14-25.

¹⁸ Ifrah, Georges, **Rakamların Evrensel Tarihi-VII- İslam Dünyasında Hint Rakamları**, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2003, Tübitak, s. 41.

yerine harfleri kullanmakta idiler.¹⁹ Hatta Avrupalılar bile, bu rakamları Müslümanlar sayesinde ve daha geç tanımıştır.²⁰ Bilindiği gibi Avrupalılar da rakamların yerleşmesinden önce günlük hayatta sayıları, harfler yoluyla yazıda göstermekte; bu gün bildiğimiz Roma rakamlarının temelini oluşturan çeşitli harf-sayı sistemlerini kullanmaktaydılar.²¹

Hint rakamlarının daha kullanışlı olmasından dolayı, günlük kullanımda zamanla ebced hesabının yerini alması sonucu, kanaatimizce, ebced hesabı daha özel bir alan olan ilm-i hurûfa has hâle gelmiştir. Bundan sonra, basit ve kullanışlı bir tek yonteme sahip olan ebced hesabı, üç yeni ve daha karmaşık yontemi kullanır hale gelmiş ve aynı harflerle farklı sonuçlar elde edebilme imkânına kavuşmuştur.²² Böylece ebced hesabı, günlük ihtiyaçlardan daha girift olan ilm-i hurûf için daha kullanışlı hale gelmiştir. Bu yontemleri şöyle sıralayabiliriz:

a. Küçük Ebced (Asıl Ebced): Ebced düzenin de ilk dokuz harf 1'den 9'a; ikinci dokuz harf, onar onar olmak üzere 10'dan 90'a; üçüncü dokuz harf, yüzer yüzer olmak üzere 100'den 900'e kadar değerlendirilir. Son olarak, [Ġ] harfi ise 1000'i gösterir.²³ Böylece, yan yana yazılan harflerin sayısal değerlerinin toplanmasıyla elde edilmek istenen sayıya ulaşılır.

b. En Küçük Ebced: Küçük ebceddeki, harflerin sayısal değerleri 12'ye bölündükten sonra kalan sayı her bir harfin karşılığı olarak kabul edilir. 12'den küçük olan değerler, küçük ebceddeki haliyle kalır.²⁴

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Ifrah, Georges, **Rakamların Evrensel Tarihi-III- Akdeniz Kıyılarında Hesap**, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2000, Tübitak, s. 204-214; Ifrah, **İslam Dünyasında Hint Rakamları**, s. 63-84.

²⁰ Ifrah, **İslam Dünyasında Hint Rakamları**, s. 150.

²¹ Ifrah, **İslam Dünyasında Hint Rakamları**, s. 153; Avrupalıların kullanmış olduğu harf-sayı sistemleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ifrah, **Akdeniz Kıyılarında Hesap**, s. 59-130.

²² Birinci yontem olan küçük ebced hariç diğer üç yontem ilm-i hurûf ve cifr ilminde kullanılır. Yakıt, İsmail, **Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, İstanbul, 2003, Ötüken Neşriyat, s. 40.

²³ Yakıt, **Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 38.

²⁴ Yakıt, **Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 39-40.

c. **Büyük Ebcet:** Harflerin okunduğu gibi yazılmış hallerinin, küçük ebceddeki değerleri nazarı itibara alınarak yapılır.²⁵ Mesela, [ج] harfi, [جيم] şeklinde yazılır. Ortaya çıkan üç harfin küçük ebceddeki değerleri; ج =3, ی =10 ve م =40'dır. Büyük ebceddeki, [ج] harfinin değeri de 3+10+40=53'dür. Her bir harf için bu şekilde yapılan hesaplama elde edilen sonuç, o harfin büyük ebceddeki değerini gösterir.

d. **En Büyük Ebcet:** Her bir harfin, küçük ebceddeki sayı değerinin Arapça isimlerini oluşturan harflerin, yine küçük ebcet ile hesaplama yöntemidir. Mesela, [هـ] harfinin küçük ebceddeki değeri 5'tir. Bu da Arapça 'da [خمسة] olarak isimlendirilir. Ortaya çıkan harflerin değeri; خ =600, م =40, س =60 ve هـ =5'dir. En büyük ebceddeki, [هـ] harfinin değeri ise 600+40+60+5=705'dir.²⁶

Bu açıklamalar ışığında, harflerin dört ebcet yöntemindeki sayısal değerleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

²⁵ Yakıt, **Türk-İslam Kültüründe Ebcet Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 40.

²⁶ Yakıt, **Türk-İslam Kültüründe Ebcet Hesabı ve Tarih Düşürme**, s. 40.

Ebcet Düzeni	Harfler	Küçük Ebcet	En Küçük Ebcet	Büyük Ebcet	En Büyük Ebcet
ابجد	ا	1	1	111	13
	ب	2	2	3	611
	ج	3	3	53	1035
	د	4	4	35	278
هوز	ه	5	5	6	705
	و	6	6	13	465
	ز	7	7	8	137
حطی	ح	8	8	9	606
	ط	9	10	10	535
	ی	10	10	11	575
کلمن	ك	20	8	101	630
	ل	30	6	71	1090
	م	40	4	90	333
	ن	50	2	106	760
سعفص	س	60	-	120	520
	ع	70	10	130	192
	ف	80	8	81	651
	ص	90	6	95	590
قرشت	ق	100	10	181	47
	ر	200	8	201	502
	ش	300	6	360	1077
	ت	400	4	401	320
ثخذ	ث	500	2	501	747
	خ	600	-	601	512
	ذ	700	10	701	179
ضظغ	ض	800	8	805	653
	ظ	900	6	901	577
	غ	1000	10	1060	111

3.2. Antik Çağda Harf-Sayı Gizemciliği

Tarih boyunca insanların yoğun ilgisini çeken harf-sayı gizemciliğinin kökeni, kadîm medeniyetlere kadar uzanır. Gerçek anlamıyla milâttan önce IV ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik- Gnostik izler taşıyan dinlerde ortaya çıkmaya başlar. Baskı altındaki bazı gnostik gruplar, mensuplarına gizli kalması gereken bilgileri şifreler yoluyla öğretim ihtiyacını hissetmişlerdir. Milâttan önce IV. yüzyıldan veya biraz daha erken dönemlerden itibaren Ege bölgesindeki sır dinlerinin Grek harflerine sayısal değerler yükleyerek kehanet formülasyonları geliştirdiği bilinmektedir. Helenistik-Gnostik literatürde Sibylin Oracles (M.Ö. V-III. Yüzyıllar arası) adı verilen Yahudi-Grek kaynaklı kehanetler koleksiyonunda Grek harflerine sayısal değerler verilerek geleceğe yönelik kehanetlerde bulunmaktadır. Bunların en ilginçlerinden biri, Roma şehrinin 948 yıl sonra yeryüzünden silineceği yolundaki kehanettir. Burada yürütülen temel mantık, Grekçe'de Roma adının "gematria" sistemine göre sayısal karşılığının 948 olmasıdır.²⁷

Grek filozofları arasında bu telakkiye sahip olanların başında Pisagor (M.Ö. VI. yy) gelir. Pisagor, âlemin ilk prensibinin aralarında bir düzen ve uyum bulunan sayılar olabileceğini ileri sürmüştür. Daha sonra onun takipçileri tarafından kemale erdirilen Pisagorcucu felsefe, Yahudi, Hıristiyan ve İslam kültüründe sayılara ve sayıların özelliklerine gösterilen ilginin temelinde yer alır.²⁸

İnsanın, bir yandan hayatını tanrısal *kosmos* ile ahenkli hale getirme, diğer yandan da evrenin yapısal ilkelerini kavrayarak kendinde gerçek bir dönüşüm meydana getirme çabası içine girmesi gerektiğini ileri süre Pisagorcucu felsefeyi belirleyen en önemli unsur, düzen ve ahenktir. Bu düşüncenin en önemli kavramı olan *harmonia*, büyük ölçüde müzik teorisiyle bağlantılı olarak sayısal ilişkiler yoluyla açıklanır. Buna göre, Pisagorcular, telli çalgılarda telin uzunluk ve kısalığı ile sesin pesliği ve tizliği arasında bir ilişki bulunduğunu saptamışlar ve buna bağlı olarak ilk defa sekiz notalık ses aralığını, beş notalık ses aralığını ve dört notalık ses aralığını bulmuşlardır.²⁹

²⁷ Bozhüyük, Mehmet Emin, "Huruf", **DİA**, c. XVII, s. 397-398.

²⁸ Schimmel, Annemarie, **Sayıların Gizemi**, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul, 2000, Kabalıcı Yayınevi, s. 21.

²⁹ Cevizci, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, 2006, Asa Kitabevi, s. 57.

Böylece, tellerin oranlarının ölçülmesiyle müziksel armoni matematiksel formüllerle ifade edilebiliyorsa, her şeyin özü de sayılarla açıklanabilirdi. Pisagorcular bu düşüncelerine en önemli kanıtı gökyüzünde buldular. Gökyüzündeki cisimlerin hareketlerinin gözlemlenmesi sonucu bir büyük düzenin farkına varan onlar, bu düzeni sayılar sayesinde açıklamaya çalıştılar.³⁰

Onların bu bağlamda kullandıkları temel sayılar, doğanın yapıtaşları olarak gördükleri ilk dört sayıdır (1,2,3,4). Çünkü bu dört sayı, kendi dizilişlerine karşılık gelen nokta-doğru-yüzey-katı ardışıklığıyla cisimlere şekil ve hacim vermeye yararlar. Sırasıyla, noktalar doğruyu, doğrular yüzeyi, yüzeyler katıyı, katılar da fiziki cisimleri oluştururlar. Sayıları mekansal olarak tasarlayıp, geometrik bir biçimde ifade eden Pisagorcuların, her şeyin özünün sayılar olduğunu söylemeleri, mekân içindeki tüm cisimlerin nokta, doğru ve yüzey gibi birimlerden meydana geldiğini ileri sürmekle eşanlamlıdır. Yani, onlara göre her cisim dört sayısının maddi ifadesidir. Çünkü o, dördüncü bir terim olarak, diğer üç terimi de içine alarak meydana gelmiştir.³¹

3.3. Yahudilikte Harf-Sayı Gizemciliği

Yahudilikte, harf-sayı gizemciliğini ilk defa kullanan Yahudi filozof Philo (ö. M.S. 50)'dur. Hermeneutik sisteminde sayı spekülasyonlarının önemli bir yer tuttuğu Philo, Eski Ahit'ten mülhem fikirlerle Pisagorcu geleneği birleştirmiş ve böylece ağırlıklı olarak sayı gizemciliğine dayanan İncil yorumlarının temelini atmıştır.³²

Yahudi geleneğinde harf-sayı gizemciliği, esasta bazı İbrânîce harflere sayısal değerler vermeye veya harflerin yerini değiştirmeye dayanır. Bu yöntemle göre meselâ Tekvîn XIV'te Hz. İbrahim'e bir savaş sırasında yardımcı olan 318 kişi aslında onun hizmetçisi olan Eliezer'den başkası değildir; çünkü Eliezer kelimesinin sayısal değeri 318'dir.³³

³⁰ Bkz. Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 22.

³¹ Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s.58.

³² Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 22; Öztürk, Mustafa, **Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği**, Ankara, 2003, Kitabiyat, s. 384.

³³ Bozhüyük, "Huruf", **DiA**, c. XVII, s.398.

Bunun dışında, Yahudilikte harf-sayı gizemciliği denince, üzerinde durulması gereken kavram Kabala'dır. İbranicede almak, kabul etmek anlamına gelen "k-b-l" kökünden türemiş olan kabala, "alınmış gelenek" anlamında, 13. yüz yılın başında itibaren Yahudi mistik geleneği olarak kabul edilmektedir.³⁴

Genellikle, klasik Yahudi âlimleri tarafından tasvip edilmemesine rağmen, çeşitli bâtını-mistik spekülasyonlar ve unsurlar Rabbanî dönemden itibaren Yahudi geleneğinde yerelmiş, miladi ilk asırlarda yaşamış olan ve Talmud'da adları sık sık geçen Rabbi Akiva, Rabbi İshmael ve Rabbi Şimeon ben Yohai gibi büyük Yahudi âlimleri aynı zamanda birer mistik ve Yahudi mistisizminin öncüleri olarak kabul edilmişlerdir. Bütün ezoterik öğretiler gibi kabala da başlangıçta dar bir çerçeve içerisinde seçilmiş kişilere aktarılırken, sıradan Yahudiler tarafından uygulanması 17. yy. ortalarında Doğu Avrupa Yahudileri arasında Hasidîlik hareketinin ortaya çıkmasıyla başlamıştır.³⁵

Yahudi tarihi boyunca çeşitli evrelerden geçen kabalanın, konumuzla olan ilgisi bakımından en önemli kaynağı, M.S. II-VI yüzyıllar arasında Babil'de yazıldığı kabul edilen *Sefer Yetzira*'dır (Yaradılış Kitabı).³⁶ Bu kitap, dünyadaki yaratıcı güçleri kontrol etme teknikleri, büyülü harf kombinasyonları ve harflerin sayısal değerlerine yönelik hesaplamalar demek olan gematrianın (İslam dünyasındaki ebcede benzer yöntem) yanı sıra ilahi yaratma sürecinde yer alan 32 yapılanmadan bahseder. Buradaki 32 sayısı; hava, su, ateş, doğu, batı, kuzey, güney, yükseklik, derinlik ve Tanrı'nın ruhundan oluşup, madde dünyasına biçim veren 10 mücerred sayı (sefirot) ile İbrani alfabesini oluşturan ve yaratılışın maddi boyutuna karşılık gelen 22 harfin toplamından meydana gelmektedir.³⁷

3.4. Hıristiyanlıkta Harf-Sayı Gizemciliği

Erken dönemlerden itibaren baskı altında yaşayan Hıristiyanlar, mensuplarına özel bilgileri aktarabilmek için metinlerinin çeşitli yerlerine şifreli

³⁴ Idel, Moshe, "Qabbalah", **Encyclopedia of Religion**, second edition, (edi. Lindsay Jones), c. XI, s. 7533.

³⁵ Gürkan, Salime Leyla, **Yahudilik**, İstanbul, 2008, İsam Yayınları, s. 122.

³⁶ Orijinali İbranice olan bu eserin, W.W. Wescott tarafından yapılan İngilizce çevirisi için bkz. http://www.holybooks.org/judaism/sepher_yetzirah.html (18.01.2010).

³⁷ Gürkan, **Yahudilik**, s. 124.

cümler koydular. Hıristiyanlıktaki bu eğilimi güçlendiren sebeplerden biri, erken dönemlerden itibaren onların harf-sayı gizemciliği konusunda uzman olan gnostik çevrelerle ilişki kurmalarıdır. Yeni Ahid'de kullanılan en önemli şifre 666 sayısıdır.³⁸ Hıristiyanlar, tarih boyunca deccalı simgelediğini düşündükleri 666 sayısını, düşman bildikleri pek çok kişinin adına uygulamışlardır.³⁹

Bu sayı asırlar boyunca Hıristiyanların hayal gücünü beslemiş ve onlara yeni yorumlar yapma imkânı vermiştir. 666 sayısına ulaşabilmek için, kimi zaman kelimelerin harflerinin de değiştirilmesiyle, yapılan hesaplar sayesinde buradan kastedilenin kim olduğu hakkında her çağda yeni görüşler ortaya çıkmıştır. 666 sayısı, ilk önceleri diktatör bir Roma İmparatorunu (Neron) temsil ederken, Protestan olan Michael Stifel'e göre Papa X. Leo'yu; Katolik olan Petrus Bungus'a göre ise Martin Luther'i ve Hz. Muhammed (s)'i işaret etmektedir.⁴⁰

Yine Barnabas'ın Mektubu (9:8), İsa adının ilk iki harfinin sayısal değerine (18) çarmıhı sembolize eden " T " harfinin sayısal değeri olan 300'ü ekleyerek çıkan toplamı (318) Hz. İbrahim'in Tevrat'ta geçen 318 hizmetçisiyle aynıleştirmek suretiyle (Tekvîn, 14:14), Hz. İsa'nın Tevrat'ta müjdelendiğini göstermek istemiştir. Saint Augustine başta olmak üzere Latin babaları da zaman zaman bu tip bir hermenötiğe başvurmaktan çekinmemişlerdir. Bu gelenek, Bizanslılar tarafından da yaygınca kullanılmaktaydı. XVII. yüzyılda bu telakkiye yeniden ehemmiyet kazandıran en önemli eser Peter Bongo'nun Numerorum Mysteria'sıdır.⁴¹

3.5. İslam Düşünce Tarihinde Harf-Sayı Gizemciliği

İslâm'dan Önce Araplar arasında gaybdan haber verme iddiasıyla çeşitli yöntemler kullanılıyordu; ancak kaynaklarda harflerin esrarına dayanan bir sistemin varlığından söz edilmemektedir. İslâm'ın zuhurundan sonra bu usullerin yasaklanmasına rağmen bazıları birtakım değişikliklerle İslâmî bir şekle büründürülerek sürdürülmüştür. Meselâ Câhiliye dönemindeki fal telakkisinin Yahudi

³⁸ "Bu konu bilgelik gerektirir. Anlayabilen, canavara ait sayıyı hesaplasın. Çünkü bu sayı insanı simgeler. Onun sayısı altı yüz altmış altıdır." Vahiy, 13:18.

³⁹ Bozhüyük, "Huruf", **DiA**, c. XVII, s. 398.

⁴⁰ Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 296.

⁴¹ Bozhüyük, "Huruf", **DiA**, c. XVII, s. 398.

hurûf anlayışı ile birleştirilerek Kur'an'ın bazı harf ve kelimelerine (hurûf-ı mukattaa gibi) uygulanması bu tür bir gayretin eseridir.⁴²

İlm-i hurûfun İslâm dünyasında gelişip yaygınlık kazanmasında, İlkçağ tabiat felsefesinin gnostik düşünürlerce mistik ve teosofik açıdan yorumlanmasının payı büyüktür. Mevcut literatüre bakılırsa Câbir b. Hayyân'dan (ö. 200/815) itibaren bazı İslâm âlim ve filozoflarının farklı ölçülerde benimsedikleri bu felsefede tabiat dört unsurdan meydana geliyor ve teosofik anlayışa göre Allah'ın isim ve sıfatları feleklere ve yıldızlara geçerek onların nefislerini (ruh) oluşturuyordu. Harfler ve rakamlar ulvî âlemle süflî âlem arasındaki esrarlı ilişkiyi gösteren birer şifre idi ve bunların sırları kelimelere, kelimelerinki ise kâinata yayılmıştı. Bu telakkide ateş, hava, su ve toprağın tabiatları Arap alfabesinin yedişer harfiyle irtibatlandırılıp bu unsurlardaki her türlü etki ve edilgi harflerin gücüyle yorumlanmış; bunun sonucunda harfler kozmik âleme ilişkin şifreler şeklinde görülüp şifreler çözüldükçe düzenin kavranacağı ve üzerinde belli tekniklerle tasarrufta bulunmanın mümkün olacağı iddia edilmiştir. Bu amaca ulaşmak için de harflerin nicelik ve niteliklerine göre tablolar (vefk) hazırlanmıştır. Aslında bu tablolarla falnâmelerdeki daireler arasında mahiyet bakımından bir fark yoktur; harflerle kelimelere verilen anlamlar, yüklenen fonksiyonlar ilmî esaslara göre değil, göreneğe bağlı olarak tasarlanmıştır.⁴³

İslam düşüncesinde harf-sayı gizemciliği olarak bahsedebileceğimiz görüşler, hicrî II. asra kadar uzanmasına rağmen bunların belli bir sisteme dayandığını söylemek mümkün değildir.⁴⁴ Bu görüşler arasında ilk sayabileceğimiz, İslam Mezhepleri Tarihi klasik kaynaklarında, aşırı fikirlerinden dolayı Gulât'tan sayılan Muğire b. Said el-İclî'nin (Ö.119/737) görüşleridir. Muğire, kendinin ism-i âzâmı bildiğini ve ölüleri bununla dirilttiğini söylemiştir. Ona göre, Allah hem bir surete, hem de uzuvlara sahip olan bir bedene sahiptir. Bedeni, hece harfleri görünümündedir. Allah'ın bacağı [ا] harfine; gözleri [ع] harfine ve cinsel organı da [ه] harfine

⁴² Bozhüyük, Mehmet Emin, "Huruf", **DİA**, c. XVII, s. 398.

⁴³ Bozhüyük, Mehmet Emin, "Huruf", **DİA**, c. XVII, s. 398.

⁴⁴ Ateş, Süleyman, **İşârî Tefsir Okulu**, Ankara, 1974, AÜİF Yayınları, s. 320.

benzemektedir. Onun sureti ise başında nurdan bir taç bulunan nurdan bir adam görünümündedir. İçinde hikmet dolu bir kalbi vardır.⁴⁵

Harf-sayı gizemciliğine dayanan tevillerin tasavvuf ve tefsir ilimlerine girişi, mutasavvıf ve müfessir Sehl b. Abdillâh et-Tusterî'den (ö.283/896) itibaren başlamış ve işârî tefsir literatürünün ilk örnekleri ortaya çıkmıştır. Harflerin en görkemlisinin elif olduğunu savunan Tusterî,⁴⁶ tefsirinde harf-sayı gizemciliğine örnek olabilecek ilginç yorumlara yer vermiştir. Mesela, Tusterî'ye göre, Kur'an'daki huruf-ı mukattaanın pek çok anlamı olup bunları ehl-i fehm, yani bâtin ilmine sahip sufler bilebilir. Ayrıca, *elif-lâm-mim* Allah'ın bir ismidir. Şayet bu harfler birbirinden bağımsız şekilde düşünülecek olursa, o takdirde *elif*, Allah'ın telifi, yani O'nun mevcudatı istediği gibi inşası anlamına gelir. Lam, Allah'ın kadim lutfu; *mim* ise onun yüce övgüsüdür (mevd). Başka bir açıdan elif harfi Allah'ı, lâm harfi kulu veya Cebrail'i, mim harfi ise Hz. Muhammed (s)'i simgelemektedir.⁴⁷

Tusterî ile aynı dönemde yaşayan ve ondan ders alan Hallac-ı Mansur (ö. 309/921) da harf-sayı gizemciliğine örnek verebileceğimiz görüşlere sahiptir. Ona göre, Kur'an bütün ilimlerin lisanı, Kur'an'ın lisanı da harflerdir.⁴⁸ Kur'an'da her şeyin bilgisi vardır. Kur'an'ın ilmi, surelerin başındaki harflerde, harflerin ilmi lâmelifte, lâmin ilmi elifte, elifin ilmi noktada, noktanın ilmi asli marifette, asli marifetin ilmi ezelde, ezelin ilmi meşfette, meşfetin ilmi gayb-ı ilahide, gayb-ı ilahinin ilmi ise, aşkın varlıkta olup bunu Allah'tan başkası bilmez.⁴⁹

Bir felsefe cemiyeti olarak Basra'da kurulan İhvan-ı Safâ'nın (V./X. yy.), 52 parçadan oluşan Risaleler'inin belkemiği sayı sembolizmi ve matematiksel teoridir. Bu teori, sayıları Pisagorcucu tarzda algılar, yani sadece niceliksel değil, aynı

⁴⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ari, **Makalatü'l-İslamiyyin ve'htilafü'l-Musallin**, (thk. Hellmut Ritter), Weisbaden, 1382/1963, s. 6-9; Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, **el-Fark beyne'l-Fırak**, (nşr. eş-Şeyh İbrahim Ramazan), Beyrut, 1417/1997, Dâru'l-Maârif, s. 218-221; Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, (thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil), Kahire, 1387/1968, , c. I, s. 177.

⁴⁶ Schimmel, Annemarie, **Tasavvufun Boyutları**, (çev. Yaşar Keçeci), İstanbul, 2000, Kırkambar Kitaplığı, s. 477.

⁴⁷ Öztürk, **Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği**, s. 389.

⁴⁸ Ebu'l-Muğis el-Huseyn b. Mansur (Hallac-ı Mansur), **Ahbâru'l-Hallac** (Arapça metin), (nşr. Louis Massignon), Paris, 1957, Librairie Philosophique J. Vrin, s. 71.

⁴⁹ Hallac-ı Mansur, **Ahbâru'l-Hallac**, s. 95-96.

zamanda metafiziksel gerçekliklerin ve eşyanın ilkelerinin sembolleri olarak da görür.⁵⁰ Bu manada İhvan-ı Safâ felsefesi, daimi olarak harfler ve sayılarla oynayan bir matematiksel yöntemle işe koyulur ve sonra mantık ve fizik alanlarına geçer; fakat her şeyi nefis ve onun kuvvetlerine bağlar ve sonunda mistik ve sihrî bir yoldan marifetullahı ulaşır.⁵¹

Daha önce çerçevesini çizmeye çalıştığımız ilm-i hurûfu tam manasıyla kullanan Ahmed b. Ali El-Bûnî'nin (ö. 622/1225), kırktan fazla olan eserleri, İslâm âleminde sihir, havas ve muskacılık konusunda en çok başvurulan kaynaklardır.⁵² el-Bûnî'nin *Şemsü'l-Ma'arifi'l-Kübrâ* adlı eseri de cefr literatürü arasında yer alır. Bûnî, sayı ve harfler arasındaki münasebetlerden (vefk), ayrıca bazı geometrik ve girift şekillerden ruhanî tesirlerin meydana gelebileceği düşüncesindedir. Bu eserini, başta esmâ-i hüsnâ, besmele, Fatiha ve Âyetü'l-kürsî olmak üzere bazı dua, âyet ve sûrelerin manevî tesirlerine dayanarak maddî âlemde birtakım tasarruflarda bulunmanın mümkün olduğu görüşünden hareketle telif etmiştir.⁵³

el-Bûnî, harflerle ilgili teorik tartışmaları amelî ve tatbikî sahaya çıkarmıştır. Bunu yaparken, sadece Kuran harfleriyle, besmeleyle ve bu ikisiyle ilgili konularla yetinmemiş bunlardan hareketle gündelik hayata yönelik sırlar da ortaya koymuştur. Ona göre ilm-i hurûf, kullanıcısının iyi veya kötü olmasına bakılmaksızın tabiatı ilmin sahibine boyun eğdiren bir meslek ve vesiledir.⁵⁴ Onun, çalışmamızla bağlantılı olarak, en önemli görüşü, 28 ve 32 harf hakkında söyledikleridir. O, yaratılışın başında Âdem'e öğretilen isimlerin aslında 32 harf; 32 harfin 28'inin "apaçık Arapça" (arabiyen mübînen) harfleri; geriye kalan dört harfin ise zayıf lafızlı müdgam harfler olduğu görüşündedir.⁵⁵

⁵⁰ Çetinkaya, Bayram Ali, **Sayıların Gizemi ve Tasavvuf'un Dinamikleri –İhvan-ı Safâ Modeli-**, İstanbul, 2008, İnsan Yayınları, s. 51. Geniş bilgi için ayr. bkz. Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", **Felsefe Dünyası**, sayı: 37, 2003/1.

⁵¹ Boer, T.J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001, Anka Yayınları, s. 108.

⁵² Uludağ, Süleyman, "Bûnî, Ahmed b. Ali", **DİA**, c. VI, s. 416.

⁵³ Yurdağ, "Cefr", **DİA**, c. VII, s. 217-218.

⁵⁴ Şeybî, Kâmil Mustafa, **el-Fikru's-Şii'yyü ve'n-Nezeâtü's-Sûfiyye hatta Matla'l-Karni's-Sâni Aşera el-Hicrî**, Bağdat, 1966, Mektebetü'n-Nahda, s. 197.

⁵⁵ Şeybî, **el-Fikru's-Şii'yyü**, s. 198.

İslam düşünce tarihinde ilm-i hurûfun zirve yaptığı isim, büyük mutasavvıf İbn Arabî'dir (ö.638/1239). İslam kültüründe ilm-i hurûfun şekillenip yaygınlaşmasında çok önemli yer işgal eden İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde konuya geniş yer ayırmıştır. O bu eserinde harfler için şöyle der:

“Harfler bizim gibi bir topluluktur, onlar da sorumlu ve muhataptır. İçlerinden peygamberler ve kendilerine göre isimleri vardır. Bunu sadece keşif ehli bilebilir. Harfler âlemi bütün âlemler içinde en düzgün konuşan ve en açık ifade sahibi olan âlemdir. Onlar da çeşitli kısımlara ayrılır: bir kısmı ceberût âlemi..., bir kısmı en üst âlem..., bir kısmı orta âlem..., bir kısmı ise süflî âlemdir.... Onların arasında da seçkinler, seçkinlerin seçkinleri ve seçkinlerinin seçkinlerinin seçkinleri bulunur.”⁵⁶

Söz konusu eserinde tek tek harflerin özelliklerinden bahseden İbn Arabî elif harfine özel bir önem atfeder. Ona göre elif bütün harflerin hammaddesi gibidir. Bütün harfler elif'in farklı şekiller almasıyla meydana gelir. Bu yaklaşım vahdet-i vücud düşüncesinin en teknik konularından birisidir ve İbn Arabî bunu şöyle açıklar. Elif, bir sayısının bütün sayılara yayıldığı gibi, bütün mahreçlere yayılır. O harflerin dayanağıdır, her şey ona ilişir, o hiçbir şeye ilişmez. Bu özelliğiyle de bir'e benzer, çünkü sayıların varlıkları ona ilişir, o ise hiç birine bağlı değildir. Bir, bütün sayıları ortaya çıkarır, sayılar ise onu ortaya çıkaramazlar. Bir, herhangi bir mertebeye sınırlanmadığı gibi, elif de bir mertebe ile sınırlanmaz. Elif bütün mertebelerde kendini gösterir.⁵⁷

Harf ve sayı arasındaki ilişkiyi bu şekilde kuran İbn Arabî, aslında kullanmış olduğu harf sembolizmiyle vahdet-i vücud çerçevesinde Allah-âlem ilişkisini yorumlamıştır.⁵⁸

⁵⁶ Bkz. İbn Arabî, **Harflerin İlmî**, (çev. Mahmut Kanık), Bursa, 2000, Asa, s. 95-96.

⁵⁷ Demirli, Ekrem, “İbn'ül-'Arabî'de Harf Sembolizmi”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:17, yıl:2008, İstanbul, 2009, s. 234.

⁵⁸ Demirli, “İbn'ül-'Arabî'de Harf Sembolizmi”,s. 236. bu konuda geniş bilgi için bkz. Uluç, Tahir, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İstanbul, 2007, İnsan Yayınları, s. 179-221.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAZLULLAH-I HURÛFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. FAZLULLAH'IN YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ SİYASÎ-DİNÎ ORTAM

Moğolların 656/1258 tarihinde Bağdat'a girip Abbasî hilafetine son vermeleri, bir taraftan beş asırlık mevcut müesses nizamı yıkarken diğer taraftan daha önce muhalefette kalmış ya da tard edilmiş dinî/millî hareketlerin daha rahatça hareket edebildikleri yeni bir ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştı. Bu yeni hükümlerinin herhangi bir kavme ya da mezhebe/dine özel bir nefreti veya sevgisi bulunmaması ve asıl olarak kendilerine itaat edilmesini beklemeleri, söz konusu çoğulcu ortamın daha da gelişip serpilmesine katkıda bulunmuştur. Siyasî himayeden mahrum kalmış olan halkın, tarikatlar vasıtasıyla kendine dinî/sosyal koruma ve yardım sağlamaya çalışmasını da bu dönemin genel bir temayülü olarak kaydetmek gerekir.¹

İlhanlılar adını alan İran Moğol hükümdarlarının dinî tercihlerinin de yukarıda ifade etmeye çalıştığımız dinî çeşitliliğe uygun olduğu görülür. İlk İlhanlı kağanları Şamanizm'e ya da Budizm'e, saray erkânının bir kısmı da Hıristiyanlığa mensup iken, bilhassa Gazan'ın İslâmiyet'i, mezhep olarak da Hanefiliği kabulüyle birlikte ülkede ve Moğollar arasında Müslümanların etkisi artmaya başlamıştır. Başta Hıristiyan, sonra Budist olan Gazan'ın kardeşi ve halefi Olcaytu da müslüman olduğunda danışmanlarının ve değer verdiği kimselerin etkisiyle Şiîliği tercih etmiş; Sünnî eğitimci ve danışmanların elinde büyüyen oğlu Ebu Said ise Sünnî bir müslüman olmuştu. Sultan Ebu Said 736/1335 senesinde ardında bir erkek çocuk bırakmadan dünyadan göçünce, İlhanlılar devleti de varlığını devam ettirememiş;

¹ Hiyavî, Rûşen, **Hurûfiye: Tarih, Akâid ve Ârâ'**, Tahran 1379, Neşr-i Âtiye, s. 156; Spuler, Bertold, **İran Moğolları –Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri-**, (çev. Cemal Köprülü), Ankara, 1987, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 220-221, 258-268.

İran'ın her mıntıkasında farklı fikir, düşünce ve kökene mensup mahalli otoriteler vücut bulmaya başlamıştır.²

Bunlardan biri olan Muzafferîler hanedanı, aileye ismini veren Şerefüddin Muzaffer (ö. 713/1314) zamanında İlhanlıların hizmetine girmişlerdi. Oğul Mubârizüddin Muhammed ise, 718/1318'de Yezd atabeyi Hacı Şah'ı yerinden çıkarıp şehri hâkimiyeti altına almış ve Sünnî Araplardan oluşan kabile üyeleriyle birlikte Yezd'e yerleşmişti. Ebu Said'in ölümünden sonra Fars bölgesindeki şehirlerin hâkimiyeti için yerel beylerle mücadeleye girişen Mubârizüddin Muhammed, 748/1347 yılı civarında Kirman'ı, 754/1353'te Şiraz'ı ve 758/1357'de de İsfahan'ı aldı. Bir ara, Altınordu hâkimiyetine geçmiş bulunan Tebriz'i de ele geçirmeye muvaffak olduysa da, bu şehirdeki hâkimiyeti kalıcı olamadı. 755/1354 senesinde Mısır'da bulunan Abbasî halifesine sadakat yemini eden Muhammed, 759/1358'de kendi oğlu Şah Şuca'nın aleyhindeki faaliyetleri üzerine tahtı terk etmek zorunda kaldı. Hanedan üyeleri arasındaki mücadeleler, 789/1387'de İmadüddin Ahmed'in Timur'dan Fars, Irak ve Kirman'ın hâkimi olduğunu tasdik eden bir ferman almasına rağmen son bulmamıştır. 793/1391'de diğer hanedan üyelerini bertaraf edip bütün Irak'ı ele geçiren Şiraz hakimi Şah Mansur'un Timur'a karşı ittifak vücuda getirmeye çalışması ise, 795/1393'te kendisiyle birlikte bütün Muzafferî hanedanının ortadan kaldırılmasıyla neticelenmiştir. Hacû-yi Kirmanî, *Mefâtihu'l-Kulûb* ve *Gevhernâme*'sini hanedanın kurucusu Mubârizüddin Muhammed'e ithaf etmiş; Şah Şuca' da, hayatının son yıllarında Hâfız Şirazî'yi divanında görevlendirmiştir.³

İsmi büyük bir Moğol kabilesinden gelen Celayirliler ise, Cengizhan'ın seferlerine katılıp onun ve komutanlarının refakatinde muhtelif yerlere gitmişler; bir kısmı da İlhanlıların maiyetinde İran'a ve Irak'a gelmişlerdi. Hülâgu ile Bağdat'a giren ve Suriye seferinde bulunan İlkan Noyan, Geyhatu zamanında beylerbeylik yapan Akboğa ve Gazan Han ve Olcaytu zamanında valilik yapan Emir Hüseyin, hanedanın önemli isimleriydiler. İlhan Ebu Said'in vefatından sonra başlayan taht kavgaları sırasında evvela şehzade Muhammed'i destekleyen Emir Hüseyin'in oğlu Şeyh Hasan-ı Bozorg, daha sonra bağımsız olmaya karar vermiş ve 740/1340

² Spuler, **İran Moğolları**, s. 199-213; Devlet, Nadir, "İlhanlılar", **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, c. IX, İstanbul 1992, Çağ Yayınları, s. 77-78.

³ Zetterstéen, K.V., "Muzafferîler", **İA**, c. VIII, s. 774-775; Kurtuluş, Rıza, "Muzafferîler", **DİA**, c. XXXI, s. 419-420.

yılında Celayirliler devletini kurmuştur. Hasan'ın 757/1356 yılında ölmesinden sonra yerine oğlu Şeyh Üveys geçmiş ve 759/1358'de Altınordu devletinden Azerbaycan ile Tebriz'i, 766/1364'te de Musul ve Diyarbekir'i toprakları arasına katmıştır. Üveys'in oğlu Şeyh Hüseyin, İran'ın doğusundaki Muzafferîler ve güney-batısındaki Karakoyunlular ile mücadeleye girişmiş; 784/1382'de vefat ettiğinde ise ülkesi kardeşleri Ahmed ile Bayezid arasında paylaşılmıştır. 786/1384'te, Ahmed Celayir'in kardeşi Bayezid'i esir etmesiyle ülke tekrar bir elden yönetilmeye başlamışsa da, Timur'un 795/1393'te Irak'a doğru ilerlemesi üzerine adı geçen hükümdar, Memlûklere sığınmak zorunda kalmıştır. Timur'un Semerkant'a geri dönmesiyle Bağdat'ı tekrar ele geçiren Ahmed Celayir, Karakoyunlu Kara Yusuf ile ittifak yaparak Timur'a karşı mücadeleye girişmiş, ancak başarısız kalarak bu sefer Osmanlı sultanı Yıldırım Bayezid'in yanına gitmek durumunda kalmıştır. 804/1402'deki Ankara savaşının sebepleri arasında gösterilen bu iltica girişiminden sonra Bağdat'ı tekrar ele geçirmeyi başaran Cezayirliler, 835/1431 yılına kadar varlıklarını muhafaza etmeyi bilmişlerdir.⁴

Bir başka Moğol sülalesi olan Toğatimurîler, Baba Bahadır önderliğinde 705/1305'te Horasan'a gelerek İlhan Olcaytu'nun hizmetine girmişlerdi. Ebu Said'in ölümünden sonra Celayirli Hasan-ı Bozorg'un şehzade Muhammed'i han ilan etmesine rağmen, çıkan tartışmalar neticesi bazı emirler 737/1337'de Toğatimur'a gidip onu han olarak tanıdıklarını bildirdiler. Toğatimur, bu emirlerin refakatinde Azerbaycan üzerine yürüdüyse de yenilerek Bistam'a çekildi ve Mazenderan ile Horasan'da hüküm sürmeye başladı. Bu sırada vuku bulan Serbedarî isyanı başarıya ulaştınca, Toğatimur'un hâkimiyet alanı iyice daraldı. Herat'taki Kert hanedanıyla akrabalık kurarak dostane ilişkiler geliştiren Toğatimur, birkaç kez Irak üzerine yürümeye kalktıysa da her defasında başarısız oldu. Zamanla Horasan'a da hükmetmeye başlayan Serbedarîler ise zâhiren Toğatimur'a bağlı gözüküyorlardı. Ancak Toğatimur, 754/1353'te bağlılığını yenilemek üzere katına gelen Serbedarî liderlerinden Yahya Kerrabî tarafından öldürüldü.⁵

Serbedarîlerin Esterabad'a kendi valilerini tayin etmesi ve hakimiyet alanlarını genişletmelerinden sonra, 761/1360 yılı civarında Toğatimur'un

⁴ Yinanç, Mükrimin Halil, "Celâyir", **İA**, c. III, s. 64-65; Ürekli, Muzaffer, "Celâyirliler", **DİA**, c. VII, İstanbul 1993, s. 264-265.

⁵ Minorsky, V., "Tuga Timur", **İA**, c. XII/1, s. 480-481.

kumandanlarından Şeyh Ali'nin oğlu Emir Veli, Nesa beyinin de yardımıyla Serbedarîleri mağlup ederek Esterabad, Bistam, Damgan, Simnan ve Firuzkuh'u içine alan bir devlet kurdu. Emir Veli, 772/1370'de Rey'i zapt etmeye kalktı ise de Celayirlilerden Şeyh Üveys'e mağlup oldu, ancak iki yıl sonra Muzafferîlerden Şah Şuca'nın da teşvikiyle bu isteğini gerçekleştirdi ve Sâve'yi de ülkesine kattı. 783/1381'den itibaren Timurlular ile mücadele etmek zorunda kalan Emir Veli, bizzat Timur'un kumanda ettiği bir sefer sonucunda, 786/1384'te ülkesini terk etmek zorunda kaldı. Toktamış'a karşı Tebriz müdafaasına katıldıktan sonra, 788/1386'da yanında misafir kaldığı Mahmud Halhalî tarafından öldürüldü.⁶

786/1384'te Emir Veli'nin kaçmasından sonra Timur, ondan boşalan yerleri Toğatimur'un oğlu olan Lokman Padşah'a iktâ etmişti. Lokman Padşah'ın vefatından sonra da bu yerler oğlu Pir Paşa'ya verildi. Şahruh'un hükümetinin başlangıcında, Sebzevarlı Sultan Ali, etrafına Serbedarîlerden bir kuvvet toplayıp Horasan'da isyan edince, Pir Paşa da bunlara katıldı. Ancak isyan Şahruh'un gönderdiği Seyyid Hoca tarafından bastırılınca, müttefikler Azerbaycan'dan gelmiş olan Miranşah'a sığındılar. Şahruh'un 809/1406 yılındaki Mazenderan seferinde de yine Sultan Ali ile Pir Paşa hedefte idi. 812/1410 yılında Pir Paşa'nın vefatı ve müttefikinin ismini taşıyan oğlu Sultan Ali'nin bir varlık gösterememesiyle de bu hanedan tarihe karıştı.⁷

Bir başka Moğol sülalesi olan Canîkurbanîler de, Sultan Ebu Said'in vefatından sonra Horasan'ın kuzeyindeki bölgelerde Emir Nevruz'un oğlu Argunşah tarafından kurulmuş ve kısa zamanda Tus, Nişabur, Ebiverd, Nesa ve Merv şehirlerini ele geçirmiştiler. Müteaddit defalar Serbedarîlerle savaşmak durumunda kalan Argunşah, nihayet reisleri Şeyh Hasan Curî'yi yakalayıp hapsedirmişti. Argunşah'ın oğlu Ali Bey, Timur'un harekete geçmesi üzerine ona teslim olmuş, ancak nihayetinde diğer hanedan üyeleriyle birlikte ortadan kaldırılmaktan kurtulamamıştır.⁸

"Âl-i Kert" diye tanınan hanedanın kurucusu Tacik kökenli Şemseddin Muhammed Kert'in dedesi, Gur sultanı Gıyâseddin Muhammed'in veziri idi. Şemseddin, Moğol istilası sırasında Horasan'dan uzaklaşmamıştı. Cengiz

⁶ Minorsky, "Tuga Timur", **İA**, c. XII/1, s. 481-482.

⁷ Minorsky, "Tuga Timur", **İA**, c. XII/1, s. 482.

⁸ Hiyavî, **Hurûfiye**, s. 165.

ordularının tahribinden sonra Herat havalisinde toparlanmaya çalışmış, 643/1245 senesinde melik unvanı ile hükümdarlığını ilan etmişti. 649/1251'de de Mengü Kaan kendisinin Herat, Sistan ve Belh valiliğini tanımıştı. Moğollarla ilişkilerini hiç gerginleştirmeyen, hatta onların Müslümanlar aleyhine verdikleri emirlere dahi uymakta tereddüt göstermeyen Şemseddin, bu tutumuyla 684/1285'teki ölümüne kadar yönetici olarak kalmayı bilmiştir. 727/1327'de Kert meliki Gıyâsüddin, İlhan Ebu Said'le arası açılan Melikü'l-Ümerâ, Emir Çoban'ı ve oğlunu bir müddet misafir etmiş, ancak İlhan'ın emri üzerine onları öldürmekten çekinmemiştir. 731/1331'de idareyi ele alan Melik Muizzuddin ve 771/1370'te yerine geçen oğlu Gıyâseddin Pir Ali, Serbedarîler ile mücadele etmişlerdir. Son Kert hükümdarı olan Gıyâseddin, Timur'a karşı koyamayarak 783/1381'de Herat'ı teslim etmek zorunda kalmıştır. O, bir müddet sonra Timur tarafından affedilerek tâbi sıfatı ile Herat'a gönderilmiş ve hanedanın ortadan kalktığı 791/1389'a kadar bu görevi elinde tutmuştur. Sadeddin Taftazanî'nin *Mutavvel* isimli eserini Kert hükümdarı Melik Muizzuddin adına yazdığı bilinmektedir.⁹

Şîf dervişlerin siyasî-askerî faaliyetleri olarak gelişen Serbedarî hareketinin ilk önderi olan Abdurrezzak, İlhan Ebu Said'in Kirman'daki vergi tahsildarı idi. O, İlhan'ın ölümünden sonra Beyhak civarına gelmiş ve buradaki gayr-ı memnunları örgütleyerek 738/1338'de Sebzevar'ı ele geçirmişti. Ancak Abdurrezzak, birkaç ay sonra kardeşi Vecihüddin Mesud tarafından öldürülmüştür. Bundan sonra Serbedarî reisliğini üstlenen Vecihüddin Mesud, evvela Canîkurbanîlerden Nişabur emiri Argunşah tarafından hapse atılan Derviş Hasan Curî'yi kendisine bağlamış; ardından Argunşah ile yaptığı savaşı kazanarak Nişabur İle Cam'ı ele geçirmiştir. Argunşah'ın Cürcan emiri Toğatimur'a sığınması üzerine, istikametini Herat hükümdarı Hüseyin Kert'e çeviren Mesud, 743/1343'te Zâve dolaylarında gerçekleşen savaşı kaybettiği gibi Şeyh Hasan Curî'yi de savaş meydanında bırakarak Sebzevar'a çekilmek zorunda kalmıştır. Mesud, 745/1344'te Mazenderan üzerine yaptığı seferde öldürülünce, yerine kardeşi Abdurrezzak'ın ailesinin memurlarından olan Muhammed Aytimur geçmiştir. 749/1349'da idareyi ele alan Ali

⁹ Haig, T.W., "Kert", **IA**, c. VI, s. 596-597; Siddiqui, Iqdidar Husain, "Kert", **DIA**, c. XXV, s. 297; Hiyavî, **Hurûfiye**, s. 164.

Şemseddin ise, Toğatimur ile geçmişte Mesud'un idaresi altında bulunan bütün yerlerin mülkiyetini kendisine veren bir antlaşma imzalamaya muvaffak olmuştur.¹⁰

Serbedarî önderleri arasında çıkan çekişme, Haydar Kassab ile Yahya Kerrâbî'nin birleşerek 753/1352'de Ali Şemseddin'i ortadan kaldırmasıyla neticelenmiştir. Bundan sonra Serbedarî reisi haline gelen Yahya Kerrâbî, Toğatimur'un hükümranlığını dikkate almama eğiliminde olmuş, 754/1353'te de onun katlini sağlamıştır. Toğatimur'un ölümüyle başsız kalan ülkesi de Serbedarîler, Canîkurbanîler ve Herat Kertleri arasında taksim edilmiştir. Serbedarî önderleri arasındaki çekişmeler 762/1361'de Hasan Damğanî'nin idareyi ele almasıyla nisbeten durulmuşsa da, Toğatimur'un mirasını talep eden Emir Veli'nin ortaya çıkması Esterabad'ın kaybıyla neticelenmiştir. Ayrıca Hasan Curî'nin müridi olan Derviş Aziz ile Vecihüddin Mesud'un eski memurlarından Necmeddin Ali Müeyyed'in Damğanî'ye karşı ittifak yapması da onun sonunu hazırlamıştır. 766/1365'te Damğanî'nin yerine geçen Ali Müeyyed, gerek Curî tarikatı dervişleri ile arasının bozulması, gerekse Heratlı Melik Gıyaseddin ve Toğatimurîlerden Emir Veli ile mücadele etmek zorunda kalması neticesinde, 783/1381'de Timur'un yardımını istemek zorunda kalmıştır. Böylece Serbedarî ülkesi Timur imparatorluğunun bir parçası haline geldi. 807/1405 yılında Mesud'un oğlu Sultan Ali, Timur'un oğlu Şahruh'a karşı ayaklandıysa da herhangi bir başarı elde edemedi. Pehlivan Abdurrezzak, Haydar Kassab, Hâce Ali Müeyyed gibi Şiî İsna Aşeri olan Serbedarî önderlerinin lakap ve isimlerine bakıldığında, bu hareketin meslekî/içtimaî bir mahiyet taşıdığını çıkarmak mümkündür. Şehid-i Evvel diye tanınan Muhammed b. Mekkî el-Âmulî'nin İmamiye fıkına dair *el-Lüm'ati'd-Dımaşkıye* adlı eserini, Hâce Ali Müeyyed'in isteği üzerine yazdığı bilinmektedir.¹¹

Aslen Maraşlı oldukları için Mar'aşîler diye anılan hanedanın kurucusu Seyyid Kıvameddin Mar'aşî'nin soyunun İmam Ali Zeynelabidin'e dayandığı söylenir. İmam Ali er-Rıza'nın Meşhed'deki türbesini ziyareti sırasında bir müddet Serbedarî liderlerinden Şeyh Hasan Curî'nin halifesi Seyyid İzzeddin'e misafir olan Seyyid Kıvameddin, Mazenderan'a döndüğünde onun isyankâr yapıda şekillenmiş olan Şia görüşlerini Horasan'da yaymaya başlamıştı. Onun bu şekilde güçlenip kendisi için tehlike oluşturmasından çekinen bölgenin mahalli hâkimi Kiyâ Efrasiyab'ın tazyikleri

¹⁰ Merçil, Erdoğan, "Serbedârîler", **DİA**, c. XXXVI, s. 549-550;

¹¹ Büchner, V.F., "Serbedârîler", **İA**, c. X, s. 509-512; Hiyavî, **Hurûfiye**, s. 165-166.

neticesi vuku bulan savaşta Seyyid Kıvameddin, 300 dervişiyle zafer kazanmış ve Amül'e girerek siyasi hâkimiyetini ilan etmiştir. Bu başarıdan çekinen bir başka mahalli güç Kiyâ Celalîler hanedanı reisi Fahreddin'in, Kıvameddin'in üzerine varması da hâkimiyet alanlarının Mar'aşîlerin eline geçmesiyle neticelenmiştir. Bundan sonra Kıvameddin'in oğulları Kemâleddin ve Fahreddin'in eliyle yürütülen askerî faaliyetler Mazendaran'ın tamamını, Firuzkuh, Kuçar ve Larican gibi şehirleri Mar'aşîlerin hâkimiyeti altına sokmuştur. 781/1379 yılında Horasan'ın bir kısmında hüküm süren Toğatimurîlerden Emir Veli ile yaptıkları savaşı da kazanan Mar'aşîler, Esterabad'ı almışlarsa da, beliren Timur tehlikesi üzerine burayı tekrar Emir Veli'ye iade edip Mazenderan'a dönmüşlerdir. Timur'un Esterabad'ı kolaylıkla ele geçirmesi üzerine Seyyid Kemâleddin, 787/1385'te Timur'un huzuruna vararak itaatini arz etmiştir. Ancak Irak-ı Acem dönüşünde Mazenderan'ı almayı düşünen Timur'un, 794/1392'deki seferi Mar'aşîleri teslim olmak zorunda bırakmıştır. Kendilerini Râfîzîlik'le suçlayan Timur'un Seyyid Kemâleddin'e Ehl-i Sünnet'e girmeleri için nasihat etmesi, onun siyasî hâkimiyetin yanı sıra Mar'aşîler'in Şîf hareketini bastırmak için Mazenderan'a girdiğine delil teşkil edebilir. Büyük bir kısmı kılıçtan geçirilen, bir kısmı da Maveraünnehir'e sürülen Mar'aşîler'den bazıları Timur'un ölümünden (807/1405) sonra oğlu Şâhruh'un izniyle Mazenderan'a geri dönmüşlerse de bir daha burada güçlü bir hâkimiyet kuramamışlardır.¹²

Böylece İran, İlhanlı idaresinin çökmesinden sonra, merkezi Herat olmak üzere Horasan'da Kertler, merkezi Sebzevar olmak üzere Horasan'ın batı taraflarında Serbedârîler, merkezi Cürcan olmak üzere Bistam, Damgan ve Simnan havalisinde Togatimurîler, merkezi Âmül olmak üzere Mazenderan'da Maraşîler, merkezi Şiraz olmak üzere Fars ve Kirman taraflarında Muzafferîler ve merkezi Bağdat olmak üzere Irak-ı Arab, Irak-ı Acem ve Azerbaycan'da Cezayirîler gibi yerel emirler tarafından yönetilmekte; kısa tarihçelerini verdiğimiz bu hanedanların birbirleri arasındaki mücadelelere sahne olmaktadır.¹³ Bu durum, 772/1370 yılında Maveraünnehir'e hâkim olarak Semerkand'da tahta çıkan Timur'un bölgeye yönelmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Nitekim 782/1380 yılından itibaren Horasan'a, 788/1386 yılından itibaren de İran içlerine oğlu Miranşah'la koordineli olarak yapmış olduğu iki sefer ona Kuzey İran ve Azerbaycan'ı ele geçirme imkanı vermişti.

¹² Özgüdenli, Osman Gazi, "Mar'aşîler", **DİA**, c. XXVIII, s. 37-38.

¹³ Bkz. Aka, "Timurlular Devleti", c. IX, s. 193-194.

Ancak Timur'un Azerbaycan'ı ele geçirmesi ve Harizm üzerinde hak iddia etmesi, vaktiyle rakiplerine karşı destek vererek Altınordu tahtına oturttuğu (779/1377) Toktamış'la mücadelenin kapılarını aralamıştı. Zira ne Timur'un, ne de Toktamış'ın bu yerlere sahip olmaktan vazgeçmeye niyetleri yoktu. Timur'un İran'da kuvvetlenmesinin Memlûk sultanlığı için de bir tehdit oluşturduğunu bilen Toktamış, Memlûk sultanına ittifak teklifinde bulunmuş ve Timur'un Şiraz'da Muzafferîlerle uğraştığı bir sırada da Savran şehri önünde Timur'un oğullarından Ömer Şeyh'i yenmişti. Böylece bir taraftan bütün Maverâünnehir Toktamış'a karşı savunmasız duruma düşerken, diğer taraftan da Toktamış, Timur'un düşmanlarını ve Harizm ile Sir Derya ötesindeki Moğolları isyana teşvik ediyordu. Bunun üzerine 793/1391 yılı başında oğulları Ömer Şeyh ve Miranşah ile birlikte harekete geçen Timur, Yesi, Karaçuk ve Sayram üzerinden bozkıra girmiş, Kunduzca mevkiinde karşılaştığı Toktamış'ı ağır bir yenilgiye uğratmasına rağmen onu etkisiz hâle getirememişti.¹⁴

Timur, bu sefer esnasında tabiiyetine aldığı bazı mahalli hâkimlerin yokluğundan faydalanarak itaatten çıkmaya çalışmaları üzerine, 794/1392 yılında "Beş Yıllık Sefer" denilen yeni bir seferler silsilesine girişti. Mazenderan'da Mar'aşilere son verip oğlu Miranşah'ı ve torunları Muhammed Sultan ile Pir Muhammed'i Kazvin ve Sultaniye'ye gönderirken kendisi de Şiraz'a varıp Muzafferî hanedanını ortadan kaldırdı ve Celayirlilerin elindeki Bağdat'a dayandı. Bu esnada Orta Anadolu'da henüz hâkimiyetini sağlamlaştıramamış Osmanlılar; Sivas-Kayseri bölgesinde Kadı Burhaneddin beyliği; uzun mücadeleler sonunda Osmanlı hâkimiyetini tanımak zorunda kalan Karamanoğulları; Doğu Anadolu'da Erzincan emirliği ve Karakoyunlular; Maraş dolaylarında Dulkadirîler ve henüz kuruluş halinde olan Akkoyunlular hüküm sürüyor, tıpkı İran gibi Anadolu da siyasî birlikten yoksun bulunuyordu. Timur karşısında durabilecek dikkate değer tek siyasî varlık ise, Malatya'ya kadar hâkimiyetini genişletmiş bulunan Memlûkler gözüküyordu.¹⁵

Timur'un ilerleyişinden huzursuz olan Osmanlılar, Memlûklar, Altın Ordu ve Kadı Burhaneddin beyliği bir ittifak içine girip bu ortak düşmana karşı birlikte hareket etmeye çalışırken, başta Karamanoğulları olmak üzere topraklarını kaybetmiş olan

¹⁴ Devlet, Nadir, "Altın Ordu", **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, İstanbul, 1992, Çağ Yayınları, c. IX, s. 116-118; Aka, İsmail, "Timurlular Devleti", **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Çağ Yayınları, c. IX, s. 195-198.

¹⁵ Aka, "Timurlular Devleti", c. IX, s. 198-199.

Anadolu beylikleri ise onun gelişini hararetle bekliyorlardı. Bir ara Sivas'a varmak için Erzurum'a kadar inmiş olan Timur, ani bir kararla oradan Toktamış üzerine yöneldi ve 796/1394 yılı sonbaharında Kuzey Azerbaycan'da, Şeki'de bulunduğu sırada Altın Ordu kuvvetlerinin Derbend'i geçerek Şirvan çevresini yağmaladıkları haberini aldı. Bunun üzerine hareketine devam eden Timur, 797/1395 ilkbaharında, Terek ırmağı kıyısında Toktamış'la karşılaştı. Onu bu sefer de ele geçiremedi, fakat Moskova'ya kadar ilerleyerek Altınordu devletinin tüm şehirlerini yağmalayıp yaktı. Timur, dönüş yolunda, 798//1396 kışında, Şirvan'dan Yıldırım Bayezid'e gönderdiği mektupta Anadolu ile ilgili niyetlerini açıkça izhar etse de, Hint seferinin âciliyyet kesbetmesi üzerine Hindistan tarafına yöneldi.¹⁶

Timur'un yokluğunda müttefikler, Timur'u Anadolu ve Suriye üzerine yürümeye teşvik eden ve onunla iş birliği yapanlarla mücadeleye başladılar. Bu arada Karakoyunlular ve Cezayirliiler de eski topraklarına tekrar sahip olabilmek için Timurlulara karşı harekete geçmişlerdi. Fakat Kadı Burhaneddin'in 800/1398'de Akkoyunlu Beyi Kara Yülük Osman Bey tarafından öldürülmesi, tesis edilmiş olan ittifakı kökünden sarsmıştır. Zira Kadı Burhaneddin'in yerini doldurmak isteyen Bayezid, 799/1397'de hâkimiyeti altına aldığı Karaman oğlu topraklarını geçerek Amasya ve Sivas'ı iltihak etmiştir. 801/1399'da Memluk hükümdarı Berkuk'un ölümü üzerine de Malatya, Darende ve Divriği'yi işgal etti. Böylece Anadolu'da siyasi birliği sağlamak yolunda büyük adımlar attı, fakat Timur'a karşı savunmada yalnız kaldı.¹⁷

Bu durumun farkında olan Timur, Hindistan seferinden sonra, 801/1399'da batıya doğru Yedi Yıllık Sefer adı verilen harekate girişti. O, daha önce Bayezid'e gönderdiği mektupta da tekrar geleceğini bildiriyor; Kafkasların güneyindeki Gürcü ve Ermenilerin etrafa yaptıkları saldırılar ve Tebriz'deki oğlu Miranşah'ın uygunsuz hareketleri de onu batıya çekiyordu. Ayrıca Kadı Burhaneddin ile Berkuk'un birbiri ardına ölmeleri ve Bayezid'in silah zoruyla yaptığı iltihakların meydana getirdiği hoşnutsuzluk da kolayca ilerlemek için uygun bir ortam oluşturuyordu. 802/1399 Sonbaharında evvela oğlu Miranşah'ın bulunduğu Tebriz'e yöneldi. Burada bir tahkikat komisyonu kurup defterleri inceletti ve oğlu Miranşah'ı israfa ve eğlenceye sevk edip memleket işlerinin bozulmasına sebep olanları idam ettirdi. 803/1400 yılı yazında Azerbaycan, Gürcistan ve Irak-ı Arab'da sindirme faaliyetlerinde bulundu.

¹⁶ Aka, "Timurlular Devleti", c. IX, s. 200-202.

¹⁷ Aka, "Timurlular Devleti", c. IX, s. 203.

803/1401 yılı kışında Suriye'ye inerek Memlûklülere ağır bir darbe indirdi. Ardından Bağdat üzerine varıp burasını tekrar ele geçirdi. 804/1402'de de konaklamakta bulunduğu Karabağ'dan Anadolu'ya doğru harekete geçti. Neticede Ankara'da yapılan savaşta Osmanlı ordusu ağır bir yenilgi aldı. Timur, bir müddet Anadolu'da kalıp beyliklere eski topraklarını iade ettikten sonra Semerkand'a döndü ve 807/1405'te Çin'e doğru çıktığı bir sefer sırasında vefat etti.¹⁸

Böylece İlhan Ebu Said'in 736/1335'te vefatı ile merkezi idareden yoksun kalan ve muhtelif yerlerdeki mahalli idarelerce yönetilen İran, Timur'un 783/1381'den itibaren düzenlediği seferlerle tekrar bir bütün haline gelmiştir. Ancak Timur'un büyük bir cihan devleti kurmak yolundaki faaliyetleri ve bu uğurda önüne çıkan rakipleri ve hükümdarları ortadan kaldırmaktan çekinmemesi, Timurlu devleti için bir kazanç teşkil etmişse de, Anadolu'da olduğu gibi yöresel ve bölgesel parçalanmalara, güç kayıplarına ve istikrarsızlığa sebebiyet vermiştir. Yine ilk Moğol hanları, siyasî bir yönü bulunmadığı müddetçe, genellikle herhangi bir din ya da mezhebe karşı bir tavır almazlarken, zamanla Müslümanlığın tesiri arttıkça, İlhanlılardan Gazan'ın, Altın Ordu'dan Özbek'in ve Timur'un uygulamalarında görüldüğü üzere, mensup oldukları din ve mezhebi öne çıkarttıkları görülür. Mesela Özbek Han, 713/1313'te tahta çıkınca Şaman ve Budist rahipleri kovarak İslamiyet'in yayılması için gayret göstermiş¹⁹; Timur, Mazenderan'da Şiî İsna Aşerî olan Mar'aşîleri itaat altına alınca, onları Ehl-i Sünnet'e davet etmiştir.²⁰ Moğol hanları, müslüman olduklarında, genel olarak Ehl-i Sünnet'i, özel olarak da Hanefîliği tercih etmişlerse de, çok nadir de olsa İlhan Olcaytu gibi Şiîliği benimseyenler de olmuştur.²¹ Yine söz konusu zaman aralığı, İsna Aşariye Şiîliğinin Mar'aşîler ve Serbedarîler gibi meslekî-içtimaî hareketlerle İran coğrafyasında mesafe almaya başladığı bir dönem olmuştur.

¹⁸ Aka, "Timurlular Devleti", c. IX, s. 204-211; Aka, İsmail, "Timurlular", **Genel Türk Tarihi**, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yayınları, s. 201-204;

¹⁹ Bkz. Devlet, "Altın Ordu", c. IX, s. 142.

²⁰ Özgüdenli, "Mar'aşîler", **DİA**, c. XXVIII, s. 38.

²¹ Spuler, **İran Moğolları**, s. 211-212.

1.2. FAZLULLAH'IN HAYATININ İLK DÖNEMLERİ

Fazlullah hakkında, devrine en yakın tarih kitaplarıyla onları kaynak olarak kullanan sonraki eserlerin verdikleri bilgiler, bizzat Fazlullah ile çağdaş olup ona tabi olanların verdikleri bilgilere mutabık değildir.

Fazlullah ile ilgili bilgi veren en eski eser Makrizî'nin (ö. 845/1442) *Dürru'l-Ukûd fi Terâcimi'l-A'yâni'l-Müfide* isimli kitabıdır. Sehâvî (ö. 902/1497), Makrizî'nin verdiği bilgileri *ed-Dav'u'l-Lâmi'* isimli eserinde tekrar etmek ve onun Esterâbâd ahalisinden olduğunu söyleyerek şöyle yazmaktadır:

“Fazlullah Ebu'l-Fazl el-Esterâbâdî el-Acemî: İsmi Abdurrahman'dır. Fakat es-Seyyid Fazlullah Helal-horî (helal yiyen) olarak tanınır. Bu ismin ona verilmesinin sebebi, onun hiç haram lokma yememesindedir. O derece dikkatli idi ki, bütün hayatı boyunca hiç kimsenin yemeğinden tatmamış ve hiç kimseden bir şey kabul etmemiştir. İranlıların giydiği takkeden diker ve onu satarak geçinirdi. İlim sahibi olup, edib ve şair bir kişi idi. Fikirleri nedeniyle Geylan halkı, ulemâ ve fukuhâ arasında tepki çekmeye başladı. Sonunda Semerkand'da bir toplantıda katline hüküm verildi ve onu Tebriz'e bağlı Alanca'da 804 hicride öldürdüler. Kendisinin her yerde sayısız takipçileri vardır. Bunların belirgin özelliği, başlarına taktıkları beyaz keçe (nemed) ve beyaz keçeden yapılmış elbiseler giymeleridir. Bunlar Allah'ın sıfatlarını inkâr eder, haramı mübah sayar ve dinin emirlerini terk ederler. Bu görüşleriyle Çağatay ve İranlılardan bir kısım halkı ifsad ettiler. Bu fesat, Herat ve civarında artınca Timurleng'in oğlu Muinu'd-Din Şahruh, onları kendi şehirlerinden çıkarttı. Bunun sebebi Şahruh'u Cuma namazında iki Hurûfî'nin yaralaması ve onun uzun zaman hasta yatmasıdır. Bu iki saldırgan daha sonra feci şekilde cezalandırılmışlardır.”²²

Aynı müellif başka bir yerde onu “Tebrizî” olarak isimlendirmekte ve şunu söylemektedir: “Bid'at ehli zahidlerden Fazlullah b. Ebî Muhammed et-Tebrizî ...”²³

²² Sehavî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Davü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tasi'*, Beyrut, trs., c. VI, s. 173-174.

²³ Sehavî, *ed-Davü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tasi'*, trs., c. VI, s. 174.

Bu durum Sehâvî'nin, Fazlullah Esterâbâdî hakkındaki bilgi kaynaklarının çeşitli ve farklı olduğunu göstermektedir. Ona, Tebrizî olarak nisbet verdiği yeri yazarken muhtemelen İbn Hacer Askalanî'nin eserinden faydalanmış olmalıdır. O, el-Enba'u'l-Gumr fi Ebnâi'l-'Umr isimli kitabında da şöyle yazıyor: "Fazlullah b. Ebî Muhammed Tebrizî bid'at yolunda giden zahidlerden biri idi..."²⁴

Sonraki kaynaklar Fazlullah'ı kâh Esterâbâdî, kâh Tebrizî olarak isimlendirmekte, hatta aslının Meşhedli olduğunu bile yazmaktadırlar. Katib Çelebi onun "Esterâbâd" ahalisinden olduğunu söylemektedir.²⁵

Hâlbuki Fazlullah'ın Nevmnâme'sinden nakilde bulunan Abdülbâki Gölpinarlı, kendisinin Esterâbâdî olduğunu açıkça bildirdiğini ve asıl adının da Şehabeddin olduğunu kaydetmektedir.²⁶ Yazma bir nüshada Fazlullah'ın soyu, İmam Musa Kazım'a kadar geri götürülmekte ve kendisinin Cafer b. Musa Kazım'ın oğullarından olduğu kabul edilerek şöyle bir şecere verilmektedir:

*"Fazlullah b. Seyyid Bahauddin Hasan b. Seyyid Muhammed el-Yemanî b. Seyyid Hüseyin b. Seyyid Muhammed b. Seyyid Hâşim b. Seyyid Hasan b. Seyyid Ali b. Seyyid Hâşim b. Seyyid Muhammed b. Seyyid Cafer b. İmam Musa Kazım b. Cafer b. Muhammed Bâkır b. Zeyne'l-Âbidin b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib."*²⁷

Bazı araştırmacılar, dedesi Muhammed el-Yemanî'nin nisbesinden hareketle, Yemen'in III./IX. yüzyılın sonlarından itibaren Bâtınîlik'in önemli merkezlerinden biri olduğuna ve dolayısıyla ailenin Bâtınîlik'le ilgisi olabileceğini düşünmüşlerdir. Ancak babasının, tarih boyunca Sünni olma niteliğini koruyan ve bunun için "Dar'ül-mü'minîn" diye anılan Esterâbâd'da kâdılıkatlık görevinde bulunması bu ihtimali mümkün kılmamaktadır.²⁸

²⁴ el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, **el-Enbâu'l-Gumr fi Ebnâi'l-Umr**, (thk. Dr. Hasan Habeşî), Kahire 1998, c. II, s. 219.

²⁵ Katib Çelebi, **Keşf'el-Zunun**, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, İstanbul 1971, c. II, s. 1132.

²⁶ Gölpinarlı, Abdülbâkî, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 4

²⁷ Gölpinarlı, "Fadl Allah Hurufî", **El²**, c. II, s. 733.

²⁸ Aksu, Hüsamettin, "Fazlullah-ı Hurufî", **DiA**, c.12, s. 277.

Fazlullah'ın gençliği ve fikri hayatı hakkında en iyi bilgileri, isimleri aynı olan fakat iki ayrı kişi tarafından kaleme alınan Hâbnâme isimli eserlerden öğreniyoruz. Bunlardan birincisi halen Vatikan Kütüphanesi Farsça Yazmalar No:17'de kayıtlı olup, Nasrullah b. Hasan Ali b. Mecdu'd-Din Hasan Nâfecî'ye aittir. Nasrullah gençliğini mütalaa ile geçirmiş, meşhurlardan Attar'ın *Mantık'ut-Tayr* ve Muhammed Gazzâli'nin *Kimya-ı Saadet*'ini okumuş ve kopya etmiştir. Sonra tahsilini ilerletebilmek için İsfahan'a gitmiş ve Arapça öğrendikten sonra Suhreverdi'nin *Avarif'ul-Maarif*'ini ve Gazzâli'nin risalelerini ve diğer tasavvufî eserleri okumuştur. Yirmi yaşında iken Fazlullah ile karşılaşan Nasrullah ona intisap etti. Uzun müddet Fazlullah'ın yanında kalan ve günlerini onunla geçiren Nasrullah böylelikle onun zahidâne yaşayışını ve yakınlarını bizzat tetkik etmek imkânına sahip oldu ve sonra Fazlullah'ın dervişleri arasına katıldı.²⁹ Nasrullah, Fazlullah'ın hayatını bizzat onun ağzından dinlemiştir. Bu yakınlık dolayısıyla Nasrullah bilhassa Fazlullah'ın helâl lokma yemesine ve rüyalarına büyük ehemmiyet vermiş ve bu hususlara büyük bir alaka göstermiştir.³⁰

İkinci Hâbnâme ise Seyyid İshak Esterâbâdî (d. 771/1369-ö. ?) tarafından yazılmış ve Türkiye kütüphanelerinde nüshası³¹ bulunan bir eserdir. Bu eser, Feriştioğlu Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî tarafından *Terceme-i Hâbnâme*³² ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş ve sonuna bazı eklemeler yapılmıştır. Biz, Fazlullah'ın hayatını yazarken tercümenin, aslıyla olan birebir mutabakatı ve sonuna yapılan eklemelerden dolayı Feriştioğlunun *Terceme-i Hâbnâme*'sini esas aldık. Bu eser Fazlullah'ın hayatını adım adım takip etmekte ve onun çeşitli zamanlarda yaptığı rüya tabirlerinden bahsetmektedir. Kitap aslında çeşitli kişilerden alınan rivayetlerin toplanmasıyla meydana gelmiştir. Rivayet eden kişiler çoğunlukla Fazlullah'ın ilk takipçileridir. En önemli râvi Şeyh Ebu'l-Hasan İsfahanî ismiyle zikredilen daha sonra üzerinde duracağımız Ali el-'Âlâ'dır. Bu kitaptan, Fazlullah'ın evlenmesini, hangi şehirlerde bulunduğunu, yaptığı yolculukları, karşılaştığı kişileri, kurduğu

²⁹ Alparslan, Ali, *Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri* (basılmamış doçentlik tezi), 1967, s. 16.

³⁰ Alparslan, *Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri*, s. 17.

³¹ İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça Yazmalar Bölümü, no: 1042.

³² İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü No: 9685 (mecmua içinde); Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları, No: 2916; İstanbul Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, No: 207; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No: 1821/2.

tekkede yaşanan hayatı, yaptığı rüya yorumlarını öğrendiğimiz gibi kurduğu Hurûfluk hareketinin hangi evrelerden geçtiğini de görmekteyiz.

1.3. FAZLULLAH'IN TASAVVUFA YÖNELMESİ VE HURÛFÎ TEZAHÜRLER

Hurûfî kaynaklarına göre Fazlullah, 7. İmam Musa Kazım'ın soyundan gelen bir ailede 740/1339–1340 yılında dünyaya geldi.³³ Fazlullah, Esterâbâd Kâdılkudatı'nın oğludur. Genç yaşta babasını kaybetmiştir.³⁴ Babasının ölümünden sonra bu görev ona miras kalmıştı. Fakat babasının yardımcıları, Fazlullah bu görev için yetişinceye kadar mahkeme işlerini üstlenmişlerdi.³⁵ Sıkı bir medrese eğitimi aldığı anlaşılan Fazlullah, rüştüne kavuştuğu sırada tâata, ibadete ve iyi amellere yönelmiş ve oruç tutmaya başlamıştır.³⁶

757/1357 yılında Fazlullah 17–18 yaş civarında iken, çarşıda³⁷ veya medresede³⁸ Mevlana Celâleddin-i Rumi'nin şu beytini duydu:

*“Ez merg çi endîşî çûn cân-i bakâ dârî
Der gûr kocâ goncî çûn nûr-ı Hudâ dârî”³⁹*

*Sende sonsuzluğun özü varken neden ölümden korkarsın
Sende Allah'ın nuru varken hangi mezara sığarsın”*

³³ Bashir, Shahzad, “Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism”, **Imagining the End : Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America** (Ed: Abbas Amanat), 2002, s. 171.

³⁴ Alparslan, **Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri**, 17.

³⁵ Bashir, “Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism”, s. 172.

³⁶ Alparslan, **Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri**, 17.

³⁷ Nâfecî, Nasrullah b. Hasan Ali b. Mecdu'd-Din Hasan, **Hâbnâme** (yazma), Vatikan Kütüphanesi Farsça Yazmalar No:17, vr. 4b.

³⁸ Ferišteoğlu Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî, **Terceme-i Hâbnâme** (yazma), Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları, No: 2916, vr. 2a.

³⁹ Mevlâna, Celaleddin Rûmî, **Divân-ı Kebîr -Seçmeler-**, (haz. Şefik Can) İstanbul, 2000, Ötüken Neşriyat, c. III, s. 446.

Bundan çok etkilenen Fazlullah, beytin anlamını hocası Mevlana Kemaleddin'e sordu. O da bunun anlamının ancak riyazet ve ibadetle anlaşılabilceğini söyledi. Bunun üzerine Fazlullah, riyazete başladı ve günden güne riyazetini artırarak farklı bir dünyaya yelken açtı. Zaman zaman şehrin dışında inzivaya çekiliyor ve ibadetle meşgul oluyordu. Bu halde medresede bir yılını geçirdi.⁴⁰ Buna rağmen etrafındakilerin ona olan ilgisi kendisini sıkmaya başlayınca, manevi yolculuğuna paralel ilerleyecek olan maddi yolculuğuna çıkmaya karar verdi. Yolda karşılaştığı birinden aldığı yün elbiseleri giyerek hac için Mekke'ye yalnız olarak yöneldi. Çok sıkıntılı bir yolculuktan sonra Mekke'ye ulaştı ve hac farızasını yerine getirdi. Yolculuklarını devamlı yalnız yaptı, hiç kimseyle konuşmadan, hiç kimseden herhangi bir şey kabul etmeden kendi geçimini kendi eliyle sağladı. Bu alışkanlığını daha sonraları kendisi ve müridleri için bir düstur haline getirdi.⁴¹ Bu nedenle "helal-hor" (helal yiyen) lakabıyla ün kazandı.⁴² Nerede dursa, insanların kendisiyle yakınlaşmasından çekinerek tekrar yolculuğa başlıyordu.⁴³

Fazlullah, 1358'de hacdan sonra Harizm'e gitti.⁴⁴ Buradan tekrar hac için Mekke'ye gitmeye karar verdi ve yola koyuldu. Fakat yolda gördüğü rüyada İmam Ali er-Rıza onu Mekke yerine kendi mezarının bulunduğu Meşhed şehrine yöneltti. İmam'ın türbesinde bir süre kalan Fazlullah, hac için başladığı yolculuğa kalan yerden devam edip Mekke'ye gitti. Hacdan sonra Harizm'e geri döndü.⁴⁵

Fazlullah'ın, hayatı boyunca devam edecek olan yolculukları Harizm, Tebriz, İsfahan, Sebzevar, Yezd, Damgan ve Bakü şehirleri arasında gerçekleşti. Buralarda çeşitli süreler kalarak, yaptığı rüya tabileri ile ün kazanan Fazlullah, kendi hayatının ve kurmuş olduğu hareketin önemli köşe taşlarını bu şehirlerde gördüğü ve kendince yorumladığı rüyalarla oluşturdu. Gördüğü rüyaları, yorumlarını ve bunların hayatında yaptığı değişiklikleri şöyle sıralayabiliriz.

⁴⁰ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 2a-b.

⁴¹ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 2a.

⁴² Aksu, Hüsamettin, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi** (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1981, s. 29.

⁴³ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 2a.

⁴⁴ Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism", s. 172.

⁴⁵ Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", **DİA**, c.12, s. 276.

1.3.1. Harizm'de Gördüğü Rüyalar

Fazlullah, Harizm'de kendi varlığının anlam ve önemini fark edeceği bir biri ardına üç rüya gördü. Bu rüyalar Fazlullah'ın yüklendiği misyonu adeta bir süreç halinde açıklıyordu.

Teheccüd namazından sonra gördüğü birinci rüyada Fazlullah kendini bir hamam da gördü. Hamamın kapısını açan Hz. İsa, ona der ki: *"İslam şeyhlerinden hangisi doğru yolda gitti ve Allah'tan başka bir şey aramadı ve hangisi bunun aksini yaptı biliyor musun?"* Fazlullah hayır cevabını verince Hz. İsa, şeyhlerin isimlerini birer birer vererek ona muhlis ve murâîyi tanıtır. İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848 [?]), Sehl b. Abdullah et-Tusterî (ö. 283/896–897) ve Behlül (ö. 183/799 [?])'ü muhlisler arasında zikreder. Fazlullah uyanınca ancak bu dört ismi hatırlar.⁴⁶ Bu rüya sayesinde Fazlullah, Tasavvuf yoluna gidenlerden kimlerin doğru yolda olduğunu bilerek bu yolda önemli bir seviyede olduğu kanaatine ulaşmıştır.

Fazlullah, sülûk ettiği tasavvuf yolundan umudunu kesip, derd-i maişete dönmeyi düşündüğü bir gecede ikinci rüyasını gördü. Rüyasında kendisi Esterâbâd'daki bahçesindedir. Mevlana Nizameddin Harizmî gelip onu bahçesinden zorla çıkarır ve ona bu bahçenin onun olmadığını, burada duramayacağını söyler. Bu arada Fazlullah yüksek bir yer görür ve orasının *makam-ı sıdk*⁴⁷ olduğunu bilir. Hz. Süleyman bu yerde oturmuştur, onun yakınında bir yer daha varmış ve orası da *makam-ı âraf*⁴⁸ imiş. Hz. Süleyman, Fazlullah'ı görünce Hüdhüd nerde diye sorar. Derken Hüdhüd gelir. Hz. Süleyman Hüdhüd'e git bunun müddeisini (Mevlana Nizameddin Harizmî) getir ki bunların arasındaki anlaşmazlığı çözeyim der. Hüdhüd bir karakarga getirir. Hz. Süleyman'ın emriyle, Hüdhüd onun tüylerini yolup bahçe duvarından dışarıya atar. Hz. Süleyman, bahçenin Fazlullah'a teslim edilmesini emreder. Fazlullah uyanınca, Hz. Süleyman'ın Allah; Hüdhüd'ün ruh; karakarganın nefs-i emmâre-i bi's-su' (kötülüğü emreden nefis); bahçenin de ten olduğu hükmüne

⁴⁶ Nâfecî, *Hâbnâme*, vr. 12b.

⁴⁷ Kur'an'da "mak'ad-ı sıdk" olarak geçer bk. 54:55

⁴⁸ Bkz. A'raf, 7:46.

varır ve sevinir.⁴⁹ Böylece Fazlullah başlamış olduğu manevi yolculuğun semeresini almış ve doğru yolda olduğu kanısına varmıştır.

Fazlullah, ikinci rüyadan bir gece ve bir gündüz sonra (760/1359 yılında⁵⁰) üçüncü bir rüya daha gördü. Bu rüya, kendinin manevi âlemdeki yeri ve önemini göstermesi bakımından çok önemlidir. Bu rüyada, Fazlullah kendini Esterâbâd'da bir çınar ağacının dibinde görür. Orada bir *pîr kişi*'nin oturmuş, gelecekte haber vererek rüya ve olayları te'vil etmektedir. Bu sırada Hz. Muhammed (s.a.v.) belirerek o kişiye : “ey pîr yapmaya çalıştığın rüya te'vili zor bir iştir. Bunun tahkiki de müşkildir. Mesela bir kişi kendini rüyada lezzette veya elemde görse bunun te'vili başka birisi içindir. Veyahut yaşayan birini ahirette zorluk içinde görürsen, bunun te'vili kabir ehli veya ahiret ehlidir” der.⁵¹ Daha sonra da Fazlullah'a dönerek: “rüya te'vili bir yıldızdır ki otuz bin yılda bir kez ortaya çıkar ve o yıldız on sekiz bin âleme muhittir. Şimdi onun tek başına tulu' vaktidir. Belki tulu' etmiştir. Eğer istersen o yıldızı görebilirsin. Benim bahçeme gir. Orada bir narenciye ağacı var. Onun dibinde bekle. Semâda yedi yıldız göreceksin onlardan birisi en büyük ve en parlaktır. Rüya te'vili onun katındadır” der. Fazlullah bunları duyunca o bahçeye gider ve narenciye ağacının yanına varır ve semâya bakar. Semâda yıldızlar arasında bir yıldız ortaya çıkar ve parlamaya başlar. Bu yıldızdan gelen ışık hüzmeleri onun sağ gözüne girer.⁵² Bu ışık, bütün yıldızlar onun etrafında toplanana kadar gözüne girmeye devam eder. Fazlullah uyanınca fark eder ki, Hz. Süleyman gibi, kuşların dilini anlayabilmektedir ve rüya te'vil ilmine sahiptir.⁵³ Bu rüyadan sonra Fazlullah, gayb âleminin kapılarının kendisine açıldığı kanısına varmıştır. Böylece daha sonra takipçileri tarafından sıkça kullanılacak olan *sahib-i te'vil* ünvanıyla anılmaya başlanmıştır.

İlk iki rüya, Fazlullah'ın takip ettiği manevi yolculuğunu doğrulayarak, ona çok özel bilgiler vermekte; üçüncü rüya ise çıktığı bu yolculukta üstleneceği görevlerin ve taraftarları nezdinde alacağı makamların ilkinin ona sunmaktadır. Üçüncü rüya ile

⁴⁹ Feriştioğlu Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî, **Terceme-i Hâbnâme** (yazma), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı/ Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No:1821/2, vr. 38b-39a.

⁵⁰ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 40a.

⁵¹ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 39a.

⁵² Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. vr. 39b.

⁵³ Bashir, “Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism”, s. 172.

yüklendiği misyon sebebiyle artık Fazlullah, etrafındaki sembolleri yorumlayarak onların arkasındaki gerçekleri ortaya çıkarma çabası içine girmiştir.

* * *

Üçüncü rüya sonunda elde ettiği rüya te'vili yeteneği, ona Harizm'de birçok taraftar kazandırdı. Buradan Tebriz'e giden Fazlullah daha sonra gittiği Yezd ve Tokçi (İsfahan'ın kenar mahallesi)'de de taraftar kazanmaya devam etti. Çok sayıda soylu kişi ve kumandan artık onun meclisinin müdavimi olmuştu.⁵⁴ Fakat Fazlullah gelenlerden hiçbir zaman yararlanma gibi bir girişimde bulunmadı. Hatta onlardan hediye bile kabul etmiyordu.⁵⁵ İsfahan ve civarında şöhrete kavuştuktan sonra tekrar Tebriz'e gitmeye karar verdi. Burada yaptığı rüya yorumlarıyla Celayir saltanatı nezdinde de kısa sürede üne kavuştu. Çünkü Celayir sultanı Şah Üveys (ö. 1374), ve onun veziri Emir Zekeriya, Fazlullah'ın Vali Dûlek zaviyesindeki meclisinin müdavimi idi.⁵⁶

Fazlullah'ın takipçilerinin yaşam tarzı, onun Tebriz'in soylu bir ailesinden bir kızla evlenmesinin anlatıldığı hikâyede açıkça ortaya çıkmaktadır. Hâce Bâyezid, Sultan Üveys'in veziri ve Fazlullah'ın da mürididir. Vezirin karısı Fazlullah'ın zühd hayatı yaşadığını bile bile Kemaleddin Hâşimî aracılığıyla, cinsiyetini belirtmeden bir çocuğu olduğunu ve onu Fazlullah'a mürid olarak vermek istediğini iletir. Hâşimî zühd hayatının zorluklarından bahsedip onu vazgeçirmeye çalışır. Kadın ısrar edince Hâşimî, Fazlullah'a bu özel isteği iletir. Fazlullah da çocuğun yerine getireceği şartları sıralar: dervişlik hayatı boyunca ulaşamayacağı elbise ve yiyecekleri istemeyi terk etmeli; zaviyeye girdikten sonra dışarıya tek bir adım dahi atmamalı; çuvaldan yapılmış bir yatağa, keçeden bir yastığa ve pamuktan elbiselere alışmalı; dervişlerin münzevi hayatına saygı göstermeli; belirli zamanlarda evrad okumaya adapte olmalıdır. Anne 14 yaşındaki kızına bu şartları bildirir ve onun kabul etmesinden büyük mutluluk duyar. Fazlullah'a dervişler arasına bir kadının katılmak istediği söylenince, Fazlullah ona önce bu kısıtlamaları denemesini tavsiye eder. Kız dört ay boyunca bu şartlarda başka bir yerde yaşadıkdan sonra Fazlullah

⁵⁴ Feriştetoğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 40a.

⁵⁵ Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism", s. 173.

⁵⁶ Feriştetoğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 40a-b.

onunla evlenmeye karar verir. Kız zaviyeye girmesinden sonra dervişlerin giydiği elbiselerin yeşilini giyer ve onlar gibi takke dikmeyi öğrenir.⁵⁷

1.3.2. Tebriz’de Gördüğü Rüya

Fazlullah, Tebriz’de iken h. 775 yılının Ramazan ayında (Şubat-Mart 1374) gördüğü bir rüya ile huruf-ı mukattaa’nın ve günlük yapılan ibadetlerin sırrına ulaştığına inandı.⁵⁸ Böylece kırk yaşında iken Hak kendisine âşikar olarak tecelli etmiş, kâinattaki bütün sırlar ile peygamberlerin makamı kendisine açıklanmıştı.⁵⁹ Bu rüyaya göre; Hz. Âdem, Hz. İsa ve Hz. Muhammed Allah’ın halifeleri, kendisi ise Mehdi ve Mesih’tir; peygamberlerin ve velilerin sonuncusudur. Böylece nübüvvetle velayet kendisinde zuhur etmiş ve –daha sonra açıklayacağımız- ulûhiyyet devri başlamıştır. Bu rüyayı açıkladıktan sonra Tebriz ulemâsı tarafından tekfir edilen Fazlullah, bunun üzerine İsfahan’a giderek bir mağarada inzivaya çekildi (778/1376).⁶⁰ Vefat etmek üzere olan ‘musafir’ lakaplı bir dervişi ziyarete gittiği bir gün,⁶¹ derviş ona artık zuhur-ı kibraya’nın yakın olduğunu, zuhur etme zamanının geldiğini, Tebriz’de iken gördüğü rüyanın buna delil olduğunu söyledi.⁶² Kendisini Mehdi olarak tanıyan ve tanıtan Fazlullah’ın çevresinde, yaşlı bir zat olan Fahreddin, Celal-i Burücirdî, Fazlullah-ı Horasanî, Abdullah-ı İsfahanî, Nayinli ve Reştli iki kişi ve Hurufi müelliflerinden Mir Şeriften ibaret yedi kişi toplandı.⁶³

Bu evreden sonra Fazlullah, artık yeni bir dini hareketin başındadır. Baştan beri yapageldiği rüya yorumlamalarına artık dini hükümleri de eklemiştir. Dinin hükümlerini harfler ve sayılarla ilişkilendirerek, takipçilerine yeni yorumlar sunmakta ve yeni taraftarlar kazanmaya çalışmaktadır. Ona ilk inanan sekiz kişilik kapalı bir toplum Hurûfilik’in ilk yapı taşını oluşturdu. İzleyen yıllarda onun takipçileri daha da

⁵⁷ Ferišteoğlu, *Terceme-i Hâbnâme*, vr. 40a-42b.

⁵⁸ Ferišteoğlu, *Terceme-i Hâbnâme*, vr. 40b.

⁵⁹ Alparslan, *Câvidân-nâme’nin Nesîmî’ye Tesiri*, s. 22.

⁶⁰ Aksu, “Fazlullah-ı Huruff”, *DİA*, c. XXII, s. 278.

⁶¹ Gölpinarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, s.7.

⁶² Kiya, Sadık, *Vejanâme-i Gürganî*, İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1330, s. 286-7.

⁶³ Gölpinarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, s. 7.

çoğaldı. Fakat topluluk daima iki kısımlı olarak kaldı. Birinci kısım küçük ve ilişkileri çok sağlam bir grup; ikincisi kısım ise daha geniş ve daha az sağlam ilişkili gruptu.⁶⁴

Fazlullah'ın kendisini bir peygamber ve ilahi zuhurun bir yansıması şeklinde görmesi, *Mehdi* veya *Mesih* kavramlarıyla tutarlı bir duruştur. Yani açıkça söylemese de kendini Mehdi/Mesih olarak görüyordu. Nevmnâme adlı eseri bu bakış açısını açıkça içerir. 786'da gördüğü rüyasını şöyle anlatır: "kendi elbiselerimi beyaz, saf ve temiz gördüm. Bu elbiseler de Mehdi'nindi. Bunun anlamını bildim ki ben o idim".⁶⁵ Yine gördüğü bir rüyada Hz. Ali ona biat etmiş ve gayb ilminin vârisi olduğunu kabul etmiştir.⁶⁶ Takipçilerinin eserleri de onun Mehdi olduğu imasında bulunur. Mesela Ferišteoğlu, Mehdi'nin Hz. İsa olduğunu; h. 800 yılında Hz. İsa'nın tekrar geldiğini ve onun Fazlullah olduğunu; Kur'an'ın 28 harf ve 22 noktasının toplamı olan 50 işareti insan vücudunda ve kâinatta göstererek ispat edenin Mehdi olduğunu bunun da Fazlullah olduğunu iddia etmektedir.⁶⁷ Onun idamından sonra bu ima yaygın geçerlilik kazanır ve kıyametten önce tekrar geri döneceği beklentisi ortaya çıkar.⁶⁸

1.3.3. Damgan'da Gördüğü Rüya

Fazlullah'ın hayatının üçüncü evresi onun siyasi hayata adım atmasıyla başlar. Daha önceleri herhangi bir siyasi eylem içinde bulunmayan Fazlullah, birçok kez devlet erkânı ile bir araya gelmiş, hatta yaptığı rüya yorumlarıyla Celayir saltanatı nezdinde de kısa sürede üne kavuşmuştu. Celayir sultanı Şah Üveys (ö. 1374), Fazlullah'ın Vali Dülek zaviyesindeki meclisinin müdavimi idi. Ayrıca Fazlullah ona teberrüken bir takke bile hediye etmişti.⁶⁹

⁶⁴ Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism", s. 174.

⁶⁵ Kiya, **Vejanâme-i Gürganî**, s. 243; Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism", 175.

⁶⁶ Bashir, Shahzad, **Fazlullah Astarabadî and Hurufis**, Oneworld, Oxford, 2005, s.30.

⁶⁷ bkz. Arıkoğlu, İsmail, **Ferišteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme (İnceleme-Metin)**, (Basılmamış Doktora Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Van 2006, s. 79-83.

⁶⁸ Bashir, "Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism", s. 174.

⁶⁹ bkz. Ferišteoğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 70a.

Fazlullah ile siyasiler arasındaki bütün bu karşılaşmalar siyasal içerikten tamamen uzaktır. Ne var ki hayatının belli bir döneminden sonra gerek kendi gördüğü gerekse takipçilerinin gördüğü çeşitli rüyalardan sonra Fazlullah, kendisine siyasi bir misyon yüklemiş görünmektedir. Bunlardan ilki kendi gördüğü bir rüyadır. Bu rüyada Altın Ordu devletinin yöneticisi Toktamış Han'dan (ö. 1395) kızını evlenmek için ister.⁷⁰ Böylece niyeti, dinî ve politik bir uzlaşmayla hareketini daha kolay yaymak gibi gözükmemektedir.⁷¹ Fazlullah'ın takipçilerinden birinin gördüğü rüyada, Fazlullah'ın eli kılıçlı 101 tane oğlu vardır. Kendi gördüğü bir rüyada elinde gökyüzünü aydınlatan büyük bir kılıç vardır. Başka bir rüyada ise elinde bulunan altın yazmalı bir kılıcın önünde astrolojik bir çizelge şeklinde sıralanmış yıldızlar ve kılıcında sapında da Fazlullah'ın ortaya çıkmasından sonra dünyada korkunç olayların meydana geleceği, yazdığını görür.⁷²

Nevmnâme ismi verilen risaleden⁷³ alınmış yukarıdaki rüyalar, onun beklenen Mehdi olduğu yönünde kendinde bir kanaat oluştuğunu göstermektedir. Hz. Ali'nin soyundan gelmesi, rüyalarında gördüğü kılıcı ilahi bir silah olarak tanımlaması ve daha önce yaptığı isabetli rüya yorumları, kendince, onun bu kanaatini desteklemektedir. Fazlullah, önemli bir takım şeylere yöneltildiğini hissetmektedir. Fakat bu yöneltme evrensel bir yönetici olmaya doğru olabileceği gibi acıklı bir son da olabilirdi. Nitekim o, kendisini, dini sebeplerden dolayı acıklı bir sona sahip olan Hz. İsa ve Hz. Hüseyin olarak da rüyasında görmüştü. Başka bir rüyasında sakat bir adam (Timur) tarafından hapsedirileceğini de görmüştü. İkinci ihtimal gerçekleşti. Fazlullah, görüşleri yüzünden hapsedildi ve hemen sonra idam edildi.⁷⁴

1.4. FAZLULLAH'IN TUTUKLANMASI VE ÖLDÜRÜLMESİ

Fazlullah'ın, düşünce ve inançlarında çok ileri gidince Azerbaycan'da davetini yayamayacağını fark ettiği anlaşılıyor. Zira takipçilerinden Derviş

⁷⁰ Ritter, Helmut, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurüff Sekte", *Oriens*, 1954, vol. 7, No. 1, s. 23; Bausani, A., "Hurufiyya", *EI*², c. III. S. 600.

⁷¹ bkz. Bashir, *Fazlullah Astarabadî and Hurufis*, s. 30.

⁷² Bashir, *Fazlullah Astarabadî*, s. 31.

⁷³ Fazlullah- Hurüff, *Cavidannâme*, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502, vr. 462a-471a.

⁷⁴ Bashir, *Fazlullah Astarabadî*, s. 32.

Kemaleddin'i bir gece rüyasında görmüştür. Derviş ona, nasihat yollu Irak'a gitmesini zira orada mukavemetle karşılaşmayacağını bildirir. Başka iki rüyasında da Mısır'a veya Anadolu'ya gitmesinin daha iyi olacağını görmüştür.⁷⁵ Burûcerd'de gördüğü bir rüyaya göre kendisini öldürmeğe geldikleri sırada o hiçbir tereddüt göstermeksizin gelen kişiye, neyin karşılığında kendini öldürmek istediğini sorar. O kişi yine de Fazlullah'ı öldürür. Buna rağmen Fazlullah kendini canlı görür.⁷⁶ Öldürülmesinden çok daha önce gördüğü bu rüyadan dolayı takipçileri onun, Hz. İsa gibi tekrar dirileceği inancına ulaşmış gözükmektedirler.⁷⁷ Hurûfî kaynaklarda bahsedilen bütün bu rüyalara rağmen Fazlullah'ın İran dışında bir yere gitmek için herhangi bir çabasına rastlamıyoruz.

Damgan'da gördüğü bir rüya üzerine Timur'u "ayin-i cedid" dediği görüşlerine davet eden Fazlullah'ın fikirleri şeriata aykırı görüldüğünden Timur tarafından tutuklanması emredildi. Semerkant'ta ulemâ ve fukahâ ile görüşen Timur verilen fetva gereğince onun idamına hükmetti.⁷⁸ Hakkında verilen fetva, ondan önce *mesihlik* iddia eden ve 595/1198 tarihinde idam edilen Farslı birisi örnek alınarak verildi.⁷⁹ Timur'un oğlu Miran Şah (ö. 810/1408) tarafından yakalanan Fazlullah Alıncak Kalesi'nde hapsedildi; yapılan muhakemesi sonunda Şirvan Emiri Şeyh İbrahim⁸⁰'in (ö. 819–820/1417) fetvası ile 6 Zilkâde796/ 2 Eylül1394'te elli altı yaşında iken Alıncak Kalesi⁸¹'nde boynu vurularak idam edildi.⁸² Ayaklarına ip

⁷⁵ Alparslan, *Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri*, s. 26

⁷⁶ Kiya, *Vejanâme-i Gürgenî*, s. 246.

⁷⁷ bkz. Alparslan, *Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri*, s. 26.

⁷⁸ Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", *DİA*, c. XXII, s. 278.

⁷⁹ eş-Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sılatü beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Dar'ü'l-Endülüs, Beyrut, 1982, c. II, s. 159.

⁸⁰ Şirvanşahlar'dan olan Şeyh İbrahim, Timur ile Toktamış Han arasındaki çekişme ve savaşta Timur tarafını tutarak 788/1386-7'de Timur'a tabi oldu. Ona sunduğu hediyelerle bağlılığını ispatladı. Timur da onu Şirvan hâkimi olarak tanıyıp Kafkasya dağlarına kadar olan Şemahi ve Şirvan eyaletinin valiliğine atadı. bkz. İbn Arabşah, *Acaibü'l-Makdur fii Ahbar Teymur*, Farsça Terc. Muhammed Ali Necati, Tahran 1339, s. 77, 211; Handmir, Gıyasüddin b. Hümamüddin el-Hüseynî, *Habibü's-Siyer fi Ahbari Efradi Beşer*, yay. Celaleddin Humayî, Tahran 1380, c. III, s. 438, 439, 440.

⁸¹ Alıncak Kalesi: Azerbaycan'da Nahcivan-Culfa yolu üzerinde, yüksek bir tepede kurulmuş ve özellikle XIV-XV. Yüzyıllarda birçok olaya sahne olmuş önemli bir kaledir. bkz. Köprülü, Fuat, "Alıncak", *İA*, c. I, s. 302-304.

bağlanarak cesedi çarşı ve pazarda dolaştırıldıktan sonra mensupları tarafından defnedildi.⁸³

Hurûfî kaynaklar Fazlullah'ın tutuklanması ve öldürülmesini daha dramatik anlatır. Fazlullah, Şamahî'da Kâdı Bayezid'e hasta ziyaretine gitmiştir. Kâdı kendi rüyasını üzüntülü bir şekilde anlatır. Fazlullah bu rüyadan Kâdı'nın ölümünün değil kendinin kurban edileceğinin anlaşıldığını söyler. Nitekim oradan ayrılıp kendi evine giderken, Ali Simaî Esterâbâdî'nin getirdiği hükümle yolda tutuklanır. Bu hükme göre Alıncak Kalesine götürülür ve orada idam edilir.⁸⁴ Fazlullah'ın cezası bizzat Miran Şah'ın eliyle uygulanır. Kullanılan kılıç daha sonraları Fazlullah'ın müridleri tarafından altınla kaplanır, tazimle öpülür.⁸⁵ Yine bundan dolayı aynı kaynaklarda Miran Şah'ın ismi "Mar Şah" (yılan şah) veya "Maran Şah-ı Pelid" (yılanların murdar şahı) diye yazılır.⁸⁶

Fazlullah hakkında gerek Hurûfî gerekse diğer kaynaklar, onun tutuklandıktan sonra idam edildiği konusunda hemfikirdir. Fakat kesin olmayan ise onun ne zaman, neden dolayı ve tam olarak nasıl tutuklandığıdır. Hurûfî olmayan kaynaklar onu siyasi hesapları olan sapkın dini fikirli birisi olarak tarif eder ve bu fikirlerinden dolayı 804/1401-2'de idam edildiğini belirtir.⁸⁷ Hurûfî kaynaklar ise onun 796/1394'de idam edildiğinde hemfikirdir.⁸⁸ Bu çelişkili ifadeler arasında, biz Hurûfî kaynaklarının verdiği bilgilerin doğru olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Hurûfîlerin bu tarihi kasten değiştirmelerini gerektirecek herhangi bir durum olmadığı gibi onların Fazlullah'ın hayatını takip etmekteki incelikleri de bu kanaatimizi desteklemektedir. Tarihi kaynaklar Fazlullah'ın idamını gerçekleştiren Miran Şah'ın Azerbaycan'da

⁸² Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Katoloğu**, s. 8; Gölpınarlı, Abdülbâki, "Bektaşîlik-Hurûfîlik ve Fadl Allah'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", **Şarkiyat Mecmuası – V (1963)'den Ayrışım**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1963, s. 8.

⁸³ Aksu, "Fazlullah-ı Huruffî", **DİA**, c. XXII, s. 278.

⁸⁴ Feriştetoğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 67b-68a.

⁸⁵ bkz. Aksu, "Fazlullah-ı Huruffî", **DİA**, c. XXII, s. 278.

⁸⁶ Aksu, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi**, s. 218.

⁸⁷ bkz. Sehavî, **ed-Davü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tasi'**, c. VI, s. 174.

⁸⁸ bkz. Gölpınarlı, Abdülbaki, "Bektaşîlik-Hurûfîlik ve Fadl Allah'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", s. 6-8.

795/1393 – 801/1399 tarihleri arasında yönetimde bulunduğunu bildirmektedir.⁸⁹ Buradan hareketle Fazlullah'ın 801/1399'dan önce öldürülmüş olması gerekir. Bu da 796/1394 tarihini daha mantıklı kılmaktadır.

1.5. FAZLULLAH'IN ESERLERİ

Hurûfî kaynaklarda Fazlullah'ın üç tane eserinin ismi geçmektedir. Bunlar Cavidannâme-i İlahî, Arşnâme-i İlahî ve Muhabbetnâme-i İlahî'dir.⁹⁰ Gölpınarlı ve daha sonraki araştırmacılar, Divan, Nevnâme (Nevnâme) ve Vasiyyetnâme isimli eserleri de ekleyerek bu sayıyı altıya çıkarmışlardır.⁹¹ İncelemelerimiz sonucunda biz de, sayının altı olması konusunda diğer araştırmacılarla hemfikiriz. Fakat kanaatimize göre, ilk üç eser bizzat Fazlullah tarafından kaleme alınmış iken diğer üçü takipçileri tarafından onun ölümünden sonra, onun görüşlerinden hareketle yazılmış olmalıdır.

1.5.1. Cavidannâme

Hurûfîlik'in ana kaynağıdır. Hurûfîlik'e dair telif edilen diğer bütün eserler Cavidannâme'yi esas almış olup Hurûfîlik'in bütün prensipleri bu esere dayanmaktadır. Hurûfî kaynaklarınca *Cavidannâme-i İlahî* olarak adlandırılan eserin iki ayrı versiyonu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Cavidannâme-i Kebir, diğeri de Cavidannâme-i Sağır olarak isimlendirilir. Gölpınarlı, Cavidannâme-i Sağır'e rastlayamadığını belirtir. Feriştioğlu'nun *İşknâmesi* veya Fazlullah'ın diğer eseri olan *Arşnâme*'nin Cavidannâme-i Sağır olabileceği üzerinde durur. Gölpınarlı diğer bir ihtimalden daha bahseder. Buna göre altı tane "ابتدا" (ibtida) ile başlayan ve

Esterâbâd (Gürgan) lehçesiyle yazılmış olanın Cavidannâme-i Kebir; "از جمیع عالم

"روی بکعبه می باید کردن" ile başlayan ve klasik Farsça ile yazılmış olanın da

⁸⁹ bkz. Mirhand, Muhammed b. Havendşah, *Tarih-i Ravzatu's-Safâ fi Sireti'l-Enbiya ve'l-Müluk ve'l-Hulefa*, (tashih. Cemşid Kiyanser), İntişarat-ı Esatir, Tahran, 1380, c. IX, s. 4931-4938; Manz. Beatrice Forbes, "Miranshah b. Timur", *EI²*, c. VII, s. 105.

⁹⁰ Feriştioğlu, *Terceme-i Habnâme*, vr. 40b; Aksu, *Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi* (metin), s. 10-11.

⁹¹ bkz. Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, s.12; Alparslan, *Câvidân-nâme'nin Nesimî'ye Tesiri*, s. 28-29; Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", *DİA*, c.XXII, s. 279.

Cavidannâme-i Sağir olduğunu söyler.⁹² Usluer'in Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça Yazmalar bölümünde bulduğu delille⁹³, bu ihtimal kesinlik kazanmıştır.

Cavidannâme-i Kebir, hacimce daha geniş ve konu sıralaması açısından daha karmaşıktır. Üstelik Esterâbâd (Gürgen) lehçesiyle yazılmasından dolayı anlaşılması çok daha güçtür. Cavidannâme-i Sağir ise daha az hacimli ve klasik farsça ile yazılmıştır. Anadolu'da yaygın olan da bu eserdir. Yapılan tercümelemler Cavidan-ı Sağir'den yapılmıştır.⁹⁴

Her iki Cavidannâme versiyonun da konuları arasında bir paralellik görmek mümkündür. Genellikle soru cevap şeklinde ilerleyen kitaplar, öğretici ve öğüt verici bir üslupla yazılmıştır.

1.5.1.1 Cavidannâme-i Kebir

İncelendiğinde çeşitli zamanlarda bölüm bölüm yazıldığı izlenimi veren kitap⁹⁵, Fazlullah hayatta iken müsveddeler halinde bulunuyordu. Fazlullah'ın kendi el yazısıyla olan bu müsveddeler onun ölümünden üç yıl sonra halifesi Ebu'l-Hasan el-İsfahanî tarafından toplandı ve bundan sonra şöhret buldu.⁹⁶ Esterâbâd (Gürgen) lehçesiyle yazıldığından dolayı anlaşılması oldukça güç bir eserdir. Esterâbâd lehçesine ait mahallî ifadelerin yanı sıra çeşitli sembol ve kısaltmaların kullanıldığı eserde Fazlullah Kur'ân-ı Kerim'i kendi Bâtınî görüşleri doğrultusunda te'vil ve tefsir etmiş, bazı sürelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaanın sırlarını çözdüğünü söyleyerek Cavidannâme'nin Kur'ân'ın bir tefsiri olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷

Hurûfiler, Cavidannâme-i Kebir Esterâbâd lehçesiyle yazıldığından dolayı anlaşılmasını kolaylaştırmak için çeşitli sözlükler hazırlamışlardır. Bu sözlükler müstakil olabildiği gibi⁹⁸ Cavidannâme-i Kebir'in sonuna da ekli halde de

⁹² bkz. Gölpinarlı, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, s.12-13.

⁹³ bkz. Usluer, Fatih "Hurûfî Metinleri ile İlgili Bazı Notlar", **Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, Ocak 2007, s. 215.

⁹⁴ Gölpinarlı, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, s. 59.

⁹⁵ Ajand, Yakub, **Hurufiye der Tarih**, Neşr-i Ney, Tahran, 1369, s. 40.

⁹⁶ Feriştetoğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 59b.

⁹⁷ Aksu, Hüsamettin, "Cavidannâme", **DİA**, c. VII, s. 178.

⁹⁸ bkz. Gölpinarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 91-92.

olabilmektedir.⁹⁹ Sözlüklerde alfabetik sıraya göre yazılan Esterâbâd lehçesindeki kelimelerin altlarına, klasik Farsçadaki karşılıkları yazılmıştır.

Düzensiz bir şekilde yazılmış olan Cavidannâme'nin muhtevasını yedi başlık altında gruplandırmak mümkündür: 1- Fazlullah'ın itikadî görüş ve düşünceleri; 2- Kâinatın yaratılışı, sema, arz, ay, güneş ve burçlarla ilgili bilgiler; 3- Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın ve diğer varlıkların yaratılışı; 4- Ahiret, kıyamet ve haşır; 5- Başta Hz. İsa ve Hz. Musa olmak üzere peygamberlerle ilgili bahisler; 6- İbadetlerin yapılması sırasında ortaya çıkan sayıların te'villeri; 7- Allah'ın sıfatları ve te'villeri.¹⁰⁰ Ayrıca bu konularla ilgili te'viller çok sayıda tekrarlanmış ve her tekrarda yeni sayı kombinasyonlarıyla bağlantı kurulmaya çalışılmıştır.

Tespit edebildiğimiz Cavidannâme-i Kebir nüshaları ve bulunduğu yerler şöyledir.

1. Cavidannâme, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 920.¹⁰¹
2. Cavidannâme, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1046.¹⁰²
3. Cavidan-ı Kebir, Cambridge Üniversite Kütüphanesi Ee. 1. 27.¹⁰³
4. Cavidannâme, Milli Kütüphane, Ankara, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502.
5. Cavidan, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye – Laleli, 297.1/001356.
6. Cavidan-ı Kebir, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye – Fatih, 297.1/003728.¹⁰⁴

⁹⁹ bkz. Fazlullah- Hurûfî, **Cavidannâme**, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502, vr. 476b-483a.

¹⁰⁰ krş. Aksu, "Cavidannâme", **DİA**, c. VII, s. 178.

¹⁰¹ bkz. Gölpinarlı, **Hurûfilik Metinleri Katoloğu**, s. 56-59.

¹⁰² bkz. **Hurûfilik Metinleri Katoloğu**, s. 100-102.

¹⁰³ bkz. Browne, Edward G., **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, Cambridge at the University Press, London, 1896, s. 69-86.

¹⁰⁴ bkz. Gölpinarlı, **Hurûfilik Metinleri Katoloğu**, s. 59.

7. Cavidan-ı Kebir, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye - Nafiz Paşa, 297.7/001510.

1.5.1.2. Cavidannâme-i Sağir ve Tercümelere

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Esterâbâd lehçesiyle yazılan Cavidannâme, daha sonra klasik Farsçaya kısaltılarak çevrilmiş ve “Cavidan-ı Sağir” ismi verilmiştir. Gölpinarlı çevirme işini yapanın Fazlullah’ın kendisi veya takipçilerinden biri tarafından yapıldığı ihtimallerinden bahseder.¹⁰⁵ Bize göre çevirme işini yapan Fazlullah’ın kendisi değil takipçilerinden biri olması daha doğrudur. Bunu da iki delile dayandırıyoruz.

Birincisi, Hurûfî kaynaklarda Fazlullah’a atfedilen eserlerinin tümünün Esterâbâd lehçesiyle yazılmış olmasıdır.

İkincisi ise, Feriştioğlu’nun Terceme-i Habnâme’de verdiği bilgidir. Buna göre Fazlullah’ın takipçilerinden Ebu’l-Hasan gizli ilimlerle ilgili bir eser yazmaya karar verir. Bunun üzerine bir rüya görür ve Fazlullah’a bu rüyasını anlatır. Fazlullah da onun bu niyetini açık eder ve bundan vazgeçmesini, belki ileriki bir zamanda *İlm-i Te’vil*’in ona açık olacağını söyler. Bu tavsiyeye uyan Ebu’l-Hasan, bu olaydan üç yıl sonra Fazlullah’ın öldürülmesiyle bu şerefe nâil olur. Ebu’l-Hasan, Fazlullah’ın kendi el yazısıyla yazılmış olan Cavidannâme’yi mütalaa eder. Cavidannâme de bundan sonra şöhret bulur. Fazlullah’dan birçok meseleleri dinlediği için kendisi de Cavidannâme’den aldığı feyz ile Farsça ve Arapça eserler yazar.¹⁰⁶ Görüldüğü üzere Cavidannâme, Fazlullah hayatta iken çeşitli zamanlarda alınan notlar halindedir ve pek bilinmeyen bir eserdir. 771 yılında 19 yaşında İsfahan’da Fazlullah’a ulaşan Ebu’l-Hasan tarafından 802 tarihinde nazma çekilmiştir.¹⁰⁷ Cavidannâme’nin şöhret bulmasının bu olaydan sonraya tesadüf etmesinin sebebi de bize göre; anlaşılması daha zor olan Esterâbâd lehçesinden klasik Farsçaya çevrilmiş olmasına bağlanmalıdır.

Tespit edebildiğimiz Cavidannâme-i Sağir nüshaları şunlardır:

¹⁰⁵ bkz. Gölpinarlı, **Hurûflilik Metinleri Katoloğu**, s. 59.

¹⁰⁶ Feriştioğlu, **Terceme-i Habnâme**, vr. 59a-60a.

¹⁰⁷ Nefisî, Sa’id, **Tarih-i Nazm ve Nesr der İran ve der Zebani Farisî ta Payan-ı Karn-ı Dahum-ı Hicrî**, Tahran, 1344, c. II, s. 771.

1. Cavidannâme-i Sağir, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1000.¹⁰⁸

2. Cavidannâme-i Sağir, İstanbul Üniversitesi, Farsça Yazmalar, no:869.¹⁰⁹

Cavidannâme-i Sağir, anlaşılmasının verdiği kolaylıkla daha yaygın hale gelmiştir. Muhteva açısından Cavidannâme-i Kebir'den farklı olmayan Sağir, Anadolu'da Türkçe'ye çevrilerek daha da meşhur hale gelmiştir. Özellikle Bektaşî edebiyatı üzerine Hurûfilik'in etkisi bu çeviriler sayesinde oluşmuştur. Cavidannâme-i Sağir'in, tam tercümesi Derviş Murtaza Bektaşî tarafından Dürr-i Yetim ismiyle yapılmıştır. Feriştöoğlu'nun yaptığı ve İşknâme ismini verdiği tercüme ise tam çeviri olmayıp bazı bölümlerin muhtasar olarak çevrilmesinden oluşmuştur.

a. Dürr-i Yetim

Derviş Murtaza Bektaşî, Cavidannâme-i Sağir'i 1048/1639'de *Dürr-i Yetim* ismiyle tercüme ettikten sonra, Cavidannâme'nin aslını 1049/1640'da istinsah etmiştir.¹¹⁰ Yukarıda bahsettiğimiz Cavidannâme-i Sağir'in ikinci nüshası, bu nüshadır. Bu nüsha ile Dürr-i Yetim'in Konya Mevlana Müzesi, Abdülbâki Gölpinarlı Kitapları no: 203'de bulunan nüsha karşılaştırıldığında yazının Derviş Murtaza Bektaşî'ye ait olduğu hemen anlaşılmaktadır.¹¹¹

Cavidannâme-i Sağir ile Dürr-i Yetim'in muhtevasını karşılaştırdığımızda tercümenin aslına mutabık olduğu gördük. Bununla birlikte mütercim, Cavidannâme-i Sağir'de bazı kapalı yerleri şerh etmek suretiyle Dürr-i Yetim'i hacimce daha geniş hale getirmiştir. Dürr-i Yetim'in tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır:

1. Terceme-i Cavidan-ı Sağir/Dürr-i Yetim, Konya Mevlana Müzesi, Abdülbâki Gölpinarlı Kitapları no: 203.¹¹²

¹⁰⁸ bkz. Gölpinarlı, *Hurûfilik Metinleri Katoloğu*, s. 71-72.

¹⁰⁹ bkz. Gölpinarlı, *Hurûfilik Metinleri Katoloğu*, s. 59

¹¹⁰ bkz. Gölpinarlı, *Hurûfilik Metinleri Katoloğu*, s. 145-146.

¹¹¹ ayr. bkz. Gölpinarlı, *Hurûfilik Metinleri Katoloğu*, s. 144-147.

¹¹² bkz. Gölpinarlı, *Hurûfilik Metinleri Katoloğu*, s. 144-147

2. Dürr-i Yetim, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, no: 559.

3. Dürr-i Yetim, Milli Kütüphane, Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no: 06 Mil Yz A 9597.

4. Dürr-i Yetim, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Türkçe Yazmaları, no: o.32.

5. Dürr-i Yetim, Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, no: Ms.or.quart 1414.

6. Dürr-i Yetim, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2477.

b. Ferišteoğlu- İşknâme

Abdülmeçid b. Ferište İzzeddin et-Tirevî (ö. 864/1459–60) tarafından Şevvâl-833 / Haziran 1429 yılında kaleme alınan¹¹³ İşknâme, Fazlullah'a ait Cavidannâme-i Sağır'in ve Muhabbetnâme'nin bazı bölümlerinin tercümesidir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan İşknâme 1288/1871'de İstanbul'da basılmıştır. Bu eser Dîvân-ı Nesîmî'den sonra Hurûflîk'e dair basılmış ilk kitaptır. Eser daha sonra Raşit Tanrıkulu tarafından da latin harflerine aktarılmıştır. Tanrıkulu eseri hangi nüshadan aktardığını belirtmemektedir.¹¹⁴ Eser üzerine çalışan ikinci kişi Nejat Birdoğan'dır. Birdoğan, İstanbul Üniversitesi Türkçe yazmalar 310'da kayıtlı nüshayı Türkiye Türkçesine aktarmıştır.¹¹⁵ Burada belirtmeliyiz ki hem Tanrıkulu'nun hem de Birdoğan'ın yapmış olduğu çalışmalar ilmi yeterlilikten uzaktır. Tanrıkulu, eserinde ayet ve hadisleri latin harflerine aktarmış, Birdoğan ise kimi ayet ve hadisleri eserden tamamen çıkarmıştır.¹¹⁶

¹¹³ Ferišteoğlu, Abdülmeçid b. İzzeddin et-Tirevî, **İşknâme** (yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Şer'iyye, no: 1368, vr. 2b-3a.

¹¹⁴ Arıkoğlu, **Ferišteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 61.

¹¹⁵ Birdoğan, Nejat, **Alevi Kaynakları-1**, İstanbul, 1996, Kaynak Yayınları, s. 220. (İşk-nâme metni 225-281 sayfalar.)

¹¹⁶ bkz. Arıkoğlu, **Ferišteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 62.

Nihayet İşknâme, değerli araştırmacı İsmail Arıkoğlu tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.¹¹⁷

1.5.2. Muhabbetnâme ve Tercümelere

Muhabbetnâme mensur bir esedir ve Gûrgan lehçesiyle yazılmıştır. Bu mensur eserde, suret-i rahman üzerine yaratılan insanların seçkinleri sayılan ulemânın, zahidlerin, hukemâ ve şühedânın son menzillerinin kıyamet olduğu, bunların bu aşk âleminde gezindikleri esnadaki görüş ve düşünceleri anlatılır.¹¹⁸ Eserin baş taraflarında aşk ve muhabbet konularından bahsedilir. Hz. Yusuf kıssası ile bağlantı kurularak, aşk-ı mecazi ve aşk-ı hakiki anlatılır.

Muhabbetnâme'nin eksiksiz bir nüshası Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Farsça, no: 824'de kayıtlıdır. Aksu, bu eserin Feriştioğlu tarafından *Hidayetnâme*¹¹⁹ adıyla Türkçe'ye çevrildiğini¹²⁰ söylese de buna tamamen katılmak mümkün değildir. Zira en azından iki eserin varak sayısı arasındaki fark hemen göze çarpmaktadır. Feriştioğlu Hidayetnâme'nin dibâcesinde eseri yazmasının sebebine açıklarken, yakın arkadaşlarından bazılarının kendisinden Allah'ın zâtı, sıfatı ve marifeti hakkında bir risale cem etmesini istediklerini söyler.¹²¹ Bu istek üzerine Feriştioğlu da ortalama 20 varaklık bu risaleyi cem eder. Elimizde bulunan Muhabbetnâme nüshası ise 125 varak kadardır. Feriştioğlu bu eseri çeşitli konulardaki Hurûfî görüşleri toplayarak oluşturmuştur. Özellikle ibadetleri eserin sonlarına doğru Hurûfî anlayışına göre te'vil etmiştir. Bununla birlikte Feriştioğlu, yukarıda bahsettiğimiz İşknâme'nin birinci, altıncı ve dokuzuncu bablarını Muhabbetnâme'den aynen tercüme etmiştir.¹²²

¹¹⁷ bkz. Arıkoğlu, **Feriştioğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme (İnceleme-Metin)**, (Basılmamış Doktora Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Van 2006.

¹¹⁸ Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî", **DİA**, c. XII, s. 279.

¹¹⁹ Bizde bulunan nüsha: Feriştioğlu, Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî, **Hidayetnâme** (yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Şer'iyye, no:1350. Ayrıca Gölpinarlı'nın bahsettiği diğer bir nüsha daha vardır. bkz. Gölpinarlı, **Hurûfîlik Metinleri Katoloğu**, s. 139-140.

¹²⁰ Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî", **DİA**, c.XXII, s. 279.

¹²¹ Feriştioğlu, **Hidayetnâme**, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Şer'iyye, no:1350, vr. 1b.

¹²² bkz. Usluer, "Hurûfî Metinleri ile İlgili Bazı Notlar", s. 220.

1.5.3. Vasiyetnâme

Fazlullah'ın, ileri sürdüğü inanç ve görüşlerin muhafaza edilerek dostlarına ulaştırılması hususundaki arzusu ve vasiyetinden ibarettir.¹²³ Bilinen en iyi yazma nüshaları İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 993¹²⁴ ve no: 1009¹²⁵, da, bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Farsça Yazmalar no: 1291 bulunmaktadır.¹²⁶ Ali Emirî no: 1009'daki ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki metinler birbirinin aynıdır ve Gölpınarlı tarafından yayınlanmıştır.¹²⁷

1.5.4. Nevnâme veya Nevmnâme

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Fazlullah'ın kurduğu sistematik içinde rüya çok önemli bir yer tutmaktadır. Böyle olunca gerek Fazlullah'ın gerekse takipçilerinin gördüğü rüyalar, Hurûfîler için çok önem taşımakta idi. Bundan dolayı Hurûfî kaynakların bazılarında görülen rüyalar ve Fazlullah tarafından yapılan yorumları sık sık geçmektedir. Bu eserlerden en önemlisi diyebileceğimiz birisi de Nevmnâme (uyku kitabı) olarak isimlendirilen eserdir.¹²⁸

Gölpınarlı, Hurûfî Metinleri Kataloğu'nda Nevmnâme'nin, görülen rüyalar ve yorumları, zaman zaman, hatta tarih sırası gözetilmeksizin kaydedilmek suretiyle Fazlullah'ın ölümüne kadar yazıldığını, belki kendisi, belki de sonradan halifelerinden biri tarafından tedvin edildiğini söylemektedir.¹²⁹ Ayrıca kataloğun daha sonraki sayfalarında birisi, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça, no:1011 (mecmua içinde vr. 82b-120b)¹³⁰, de; diğeri de aynı kütüphanenin no:1030

¹²³ Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", **DİA**, c.XXII, s. 279.

¹²⁴ Bu Vasiyetnâme diğer nüshalara göre oldukça kısadır. bkz. Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 69-71.

¹²⁵ bkz. Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 74-75.

¹²⁶ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s.75.

¹²⁷ Gölpınarlı, Abdülbaki "Fazlullah-i Hurûfî'nin Wasiyyat-nama'si veya wasaya'sı", **Şarkiyat Mecmuası**, II, İstanbul 1957, s. 53-62.

¹²⁸ bkz. Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 13; Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", **DİA**, XXII, s. 278.

¹²⁹ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 13.

¹³⁰ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 76.

(mecmua içinde vr.1b-38a)¹³¹'da kayıtlı olmak üzere Nevmnâme'nin iki nüshasından bahseder. Her iki nüshası da elimizde olan eserin ismini doğru tespit etmek için özellikle ikinci nüshanın başı ve sonunu aynen aktarıyoruz:

baş (vr. 1b):

"بسم ... در حدیث قدسی حضرت عزّت میفرماید که لولاک لما خلقت الافلاک

وچون حضرت رسالت ء م میفرماید که من که محمّدم از طرف دست راست الله بر خیزم در

روز قیامت ..."

son ve ketebe (vr. 38a):

"جميع حالات (حالات) اوبينا شوکه این همه درو لایح و فایض و ظاهر و تابانست بی

شک بی تردّد و السلام. کتاب نونامه تمام شد از دست فقیر قاسم عن محلّه دونوات **15**

مارت سنه بیک ایکیوز یدی"

Ketebe kaydında görüleceği üzere eserin ismi açıkça Kitab-ı Nevnâme olarak geçmektedir. Söz konusu hatayı sadece biz tespit etmedik. Değerli araştırmacı Usluer de Gölpınarlı'nın bahsetmiş olduğu bu iki nüsha hakkında oldukça geniş açıklamalar yapmaktadır. Usluer, Gölpınarlı'nın belirttiğinin tersine, bu kitabın Fazlullah'ın hiçbir rüyasından bahsetmediği gibi onun hayatı hakkında da herhangi bir bilgi vermediğini, eserin soru-cevap şeklinde Hurûfî görüşlerini açıkladığını söylemektedir. Ayrıca no:1030'daki nüshanın başında açıkça Kitab-ı Nevnâme isminin geçtiğini kaydetmektedir¹³² ki bu da bizim tespitimizi doğrular mahiyettedir. Fakat bu şekliyle aslında problem hallolmuş değildir. Çünkü gerek Gölpınarlı'nın gerekse Kiya'nın bahsettiği¹³³ ve daha sonraki araştırmacıların da kaynak olarak

¹³¹ Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Katoloğu**, s. 82-83.

¹³² Usluer, Fatih, **Hurûflik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, İstanbul, 2009, Kabcacı Yayınevi, s. 53, 55.

¹³³ bkz. Kiya, **Vejanâme-i Gürғанî**, s. 34, 35, 36, 43.

kullandıkları *Nevmnâme* isimli, Fazlullah'ın rüyalarından ve hayatından bahseden eseri nerededir?

Browne'nin bildirdiği ve elimizde olan, Cambridge Üniversite Kütüphanesi Ee. 1. 27 'ye kayıtlı Farsça bir yazma eser vardır.¹³⁴ Fazlullah'ın Cavidannâme-i Kebir'i olduğu kesin olan bu eser toplamda 412 varaktan oluşmaktadır. Ancak Cavidannâme-i Kebir 402. varakta sona ermektedir. Kiya'nın söylediği gibi 402.-405. varaklar arasında başlığı ve yazarı belli olmayan birkaç sayfalık bir metin vardır. Gürgen lehçesiyle yazılmasından dolayı bu metnin de Fazlullah'a ait olabileceğini söyleyen Kiya, 405. varaktan itibaren *Nevmnâme-i İlahî'nin* başladığını belirtir. Bu kanaate de, 405. varakta bulunan “لولاك لما خلقت الافلاك” yazının karşısına düşülen hâşiyedeki Farsça olarak “*Nevnâme-i İlahî'nin başı şu hadis-i kudsî ile başlamaktadır*” notuyla ulaşmaktadır. Notta da görüleceği üzere eserin ismi *Nevnâme* olarak geçmesine rağmen, Kiya düştüğü dipnotta, Cambridge Üniversite Kütüphanesi Kataloğundan başka bir yerde bu isme rastlamadığını, bundan dolayı da doğrusunun *Nevnâme* değil *Nevmnâme* olması gerektiğini söylemektedir.¹³⁵

Kiya burada birbiri ardına bir kaç hata yapmıştır. Zira yukarıda belirttiğimiz üzere, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Farsça, no:1030'da *Nevnâme* ismi açıkça geçmektedir ve söz konusu hadis-i kudsî ile başlamaktadır. Bize göre Kiya bu nüshadan haberdar olmadığı için kendince bir hatayı düzelttiğini zannederek aslında yeni bir hata yapmıştır. Onun yaptığı diğer bir hata da *Nevmnâme'nin* 405. varakta yani hâşiyenin düğüldüğü yerden itibaren başladığını söylemesidir. Oysa elimizde bulunan nüshaya baktığımızda *Nevmnâme'nin* söz konusu hâşiyenin düğüldüğü varakta değil, ondan sonraki 406a. varakta başlamakta olduğunu görmekteyiz. Görebildiğimiz kadarıyla Hurûfî kaynaklarda adından bahsedilmeyen *Nevmnâme* ismi Kiya'nın yaptığı bu yanlış tespitten ortaya çıkmıştır.

Kanaatimize göre Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki nüshanın 404b. varağındaki hâşiyeye, aslında orada bulunan metnin *Nevnâme* olduğunu belirtmek için değil sadece *Nevnâme'nin* o hadis-i kudsî ile başladığını belirtmek için düğülmüştür. Burada bulunan 7 varaklık metnin büyük bölümünü Browne katalogda

¹³⁴ Browne, **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, s. 69.

¹³⁵ Kiya, **Vejanâme-i Gürgenî**, s. 42-43.

vermektedir.¹³⁶ Ayrıca elimizde bulunan, Cavidannâme'nin Ankara Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi bölümü 06 Hk 502'deki nüshasında da rüyalardan bahseden risale mevcut olup, burada da Nevmnâme ismi geçmemektedir.¹³⁷ Bu iki nüshadan (Cambridge ve Milli Kütüphane'deki nüshalar) yaptığımız incelemeler sonucunda söz konusu metnin uzunluğu ve sonu ile Nevnâme'nin uzunluğu ve sonu birbirini tutmamaktadır. Ayrıca içlerinde bahsedilen konular arasındaki farklılık da kanaatimizi desteklemektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Fazlullah'ın aslında Nevmnâme ismi verilmiş eseri yoktur. Onun yerine Nevnâme isimli ve Hurûfî görüşlerini anlatan soru cevap şeklinde yazılmış bir eseri vardır. Hata ile Nevmnâme olarak isimlendirilen ve Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki Cavidannâme'nin sonunda bulunan yaklaşık 10 varaklık risale, Fazlullah'ın hayatından ve çeşitli zamanlarda gördüğü rüyalardan bahsetmektedir. Sonraki araştırmacıların hatalarından dolayı Nevmnâme ismini alan bu risalenin kim tarafından kaleme alındığını söyleyebilmek oldukça zordur. Fakat kullanılan üslup ve lehçe bakımından Cavidannâme ile benzeşmektedir.

1.5.5. Arşnâme

Onun diğer bir eseri Arşnâme isimli mesnevisidir. Bunda yaklaşık 1120 tane Farsça beyit vardır.¹³⁸ Fazlullah'ın, Cavidannâme'den sonraki en önemli eseridir. Sonraki Hurûfîler bu mesneviden oldukça fazla alıntı yapmışlardır. Eser Cavidannâme'de geçen belli başlı konuları manzum olarak tekrar eder.¹³⁹

Hurûfîlik üzerine yapılan çalışmalarda bu eserin herhangi bir tercümesinden bahsedilmemektedir. Yaptığımız araştırmalar sonucu bu eserin Türkçe manzum tercümesine ulaştık. Metinler arasında yaptığımız karşılaştırmada Arşnâme'nin metnine mutabık olduğunu gördük. Amiloğlan isimli biri tarafından yazılan ve

¹³⁶ Browne, **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, s. 83-86.

¹³⁷ Bkz. Fazlullah, **Cavidannâme**, Milli Kütüphane, Ankara, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502, vr. 462b-473b.

¹³⁸ Kiya, **Vejanâme-i Gûrganî**, s. 28; Ajand, **Hurufiyye der Tarih**, s. 39.

¹³⁹ Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", **DİA**, c. XII, s. 279.

889/1484 yılında istinsah edilen eserin ismini metinde göremedik.¹⁴⁰ Ancak kapağın iç kısmına, kitabın metninin yazısından farklı bir yazıyla “Risale-i Medh-i Âdem” ismi yazılmış. Bizim tahminimize göre aslında müellif tarafından verilmeyen bu isim, daha sonra kitabı okuyan biri tarafından, kitabın baş tarafındaki Hz. Âdem’in Hurûfî anlayışındaki yerini açıklayan görüşlerden dolayı takdir edilmiştir.

Arşnâme'nin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır:

1. Arşnâme, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 992.¹⁴¹
2. Arşnâme, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1003.¹⁴²
3. Arşnâme, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1011.¹⁴³

1.5.6. Divan

Onun bir diğer eseri şairlerinin toplandığı divanıdır. Naimî mahlasıyla yazılmış bu divanda, Fazlullah'ın ruhsal yapısını, şahsiyetini ve fikirlerini tanımak açısından kıymetli şiirler mevcuttur.¹⁴⁴ Alfabetik tertibe tâbi tutulmadan yazılan bu divançada 31 gazel, 5 kıt'a, 25 rubai, 7 müfred ve beyit ve 2 tercî' olmak üzere toplam 70 beyit bulunmaktadır.¹⁴⁵

Yakub Ajand, Hurûfiyye der Tarih isimli eserinin sonunda bu divanı yayınlamıştır.¹⁴⁶ Ne var ki Ajand'ın yayınlamış olduğu metin ile ulaşabildiğimiz tek nüshanın¹⁴⁷ metni arasında farklar olduğunu belirtmek isteriz. Her iki metinde de bir diğerinde bulunmayan şiirler mevcuttur.

¹⁴⁰ Milli Kütüphane-Ankara, Mili Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no: 06 Mil Yz A 4854.

¹⁴¹ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Katoloğu**, s. 62-63.

¹⁴² Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Katoloğu**, s. 72.

¹⁴³ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Katoloğu**, s. 75-76.

¹⁴⁴ Ajand, **Hurufiyye der Tarih**, s. 40.

¹⁴⁵ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 60.

¹⁴⁶ bkz. Ajand, **Hurufiyye der Tarih**, s.125-145.

¹⁴⁷ Na'imî, **Divan** (yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 989.

İKİNCİ BÖLÜM

FAZLULLAH-I HURÛFİNİN GÖRÜŞLERİ

2.1. HURÛFÎ METİNLERDEKİ KISALTILMIŞ SEMBOLLER

Hurûfî metinlerinde çok sayıda kısaltılmış semboller mevcuttur. Bu kısaltılmış semboller tam olarak bilmeyince metinleri anlamak oldukça zorlaşmaktadır. Mesela, Besim Atalay Cavidan'dan alıntı yaptığı –aslında Arşnâme'den alıntı yapmıştır- eserinde kısaltılmış semboller bilmediği için 32 anlamına gelen sembolü "سر" (baş)

olarak; 28 anlamına gelen sembolü de "تب" (hararet) olarak yazmıştır.¹

Kısaltılmış semboller çoğu zaman kelimelerin kısaltılmasıyla oluşturulmuştur. Kısaltılan kelimelerin ortak özelliği özel isim, sayı veya Hurufiliğe ait kavramlar olmalarıdır. Kronolojik olarak yeniye doğru geldikçe metinler içinde bulunan kısaltılmış semboller çeşitlenmekte ve çoğalmaktadır. Mesela, elimizde bulunan en eski Hurûfî metin olan Cavidannâme-i Sağır²'de sadece 28 ve 32 anlamına gelen kısaltılmış semboller mevcuttur. Dikkatli bakıldığında bu kısaltılmış sembollerin sayı isimlerinin kısaltılmasıyla oluştuğu hemen göze çarpar. Zaten Fars kültüründe sayı isimlerinin kısaltmalarının rakam yerine kullanılması Fazlullah'dan önce de yaygındır.³ Yine Dürr-i Yetim'in müellif nüshasında⁴ kısaltılmış semboller daha az ve daha anlaşılırken aynı eserin daha sonra istinsah edilen nüshasında⁵ çok daha girift haldedir.

¹ Atalay, Besim, **Bektaşilik ve Edebiyatı**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1340, s. 37.

² Fazlullah'ın ölümünden 49 yıl sonra yani 845/1441-2 yılında istinsah edilmiştir. bkz. **Cavidannâme**, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1000.

³ bkz. İfrah, Georges, **İslam Dünyasında Hint Rakamları, Rakamların Evrensel Tarihi-VII**, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2003, TÜBİTAK- Yorum Matbaacılık, s. 77-82.

⁴ 1048/1639 tarihinde yazılmıştır. bkz. Derviş Murtaza Bektaşî, **Terceme-i Cavidan-ı Sağır/Dürr-i Yetim**(yazma), Konya Mevlana Müzesi, Abdülbâki Gölpınarlı Kitapları no: 203.

⁵ İstinsah tarihi 1113/1684'dür. bkz. Derviş Murtaza Bektaşî, **Dürr-i Yetim**(yazma), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Türkçe Yazmaları, no: o.32.

Bu iki örnekten hareketle Hurûfî metinlerdeki kısaltılmış semboller, bizzat Fazlullah tarafından icat edilmemiş hatta tamamı kullanılmamıştır diyebiliriz. Belki o, sadece çok kullanmış olduğu 28 ve 32 sayılarını yazı ile değil de zamanının rakamı demek olan, sayı ismi kısaltması olarak yazmıştır. Daha sonra gelen Hurûfler eserleri gerek yazarken gerekse istinsah ederken, hem sıkça tekrarlanan özel isim ve kavramları metin içinde daha kolay yazmak hem de kendilerince gizli tutmak istedikleri öğretilerine, gizem katmak adına bu kısaltılmış sembolleri zaman içinde geliştirerek kullanmışlardır.

Derviş Murtaza Bektaşî'nin Dürr-i Yetim'inde sıkça geçen bir hadisin kısaltılmış sembollerle yazılması şu şekildedir:

"خلق آه تع د ه على صه هي و على اصه الرن"⁶

Görüleceği üzere kısaltılmış sembolleri bilmeden bu yazıyı anlamak mümkün görünmemektedir. Aşağıda verdiğimiz tablodan kısaltılmış sembollerin açıklamalarını yazdığımızda hadisin tam metni şöyle çıkmaktadır:

"خلق الله تعالى ادم على صورته و على صورة الرحمن"

Bu kısaltılmış sembollerin neler olduğunu ve ne anlamlara geldiği ilk yazarlar Hurûfî yazarlardır.⁷ Hurûfî yazarlar meydana getirdikleri bu eserlere "Miftah-ı Cavidan", "Miftah-ı Kütüb-i Cavidan" ve "Miftah'ül-Hayat" gibi isimler vermişlerdir.⁸ Kiya⁹, Gölpinarlı¹⁰ ve Alparslan¹¹ birbirlerinden azar farkla bu kısaltılmış sembolleri ve anlamlarını belirtmişlerdir. Aksu ise bunların verdiği bilgilerden yararlanarak

⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, v. 124b.

⁷ bkz. Gölpinarlı, Abdülbâkî, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 149.

⁸ Aksu, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi**, s. 69.

⁹ bkz. Kiya, **Vejanâme-i Gürgenî**, s. 39-40.

¹⁰ bkz. Gölpinarlı, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, s. 148-149.

¹¹ bkz. Alparslan, **Cavidannâme'nin Nesimî'ye Tesiri**, s. 34-35.

kısaltılmış semboller tablosunun en geniş halini çıkarmıştır.¹² Aksu'nun verdiği tabloyu Türkçe anlamlarını ekleyerek buraya alıyoruz.

Allah	الله	آه-اه
Allah Teâlâ	الله تعالى	اه تع
İstiva	استوا	اس
İla âhir	الى اخره	الخ
Er-rahman	الرحمن	الرن
Te'vil	تأويل	ئيل
İbrahim	ابراهيم	ايم
Lüb (öz)	لب	ب
Bâtın	باطن	با
Bist-ü heşt (yirmi sekiz)	بست و هشت	
Bismillahirrahmanirrahim	بسم الله الرحمن الرحيم	بسم
Bihişt (cennet)	بمشت	بش
Bi-adedi	بعدد	بع
Beyt-i makdis	بيت مقدس	بيقس
Panzde (on beş)	پانزده	په
Kitabet	کتابت	تابه
Teâlâ	تعالى	تع
Hâtem	خاتم	تم
Cavidan	جاودان	ج
Celle	جلّ	ج
Cebrail	جبرائيل	جبيل
Cuma	جمعه	جم
Cavidannâme	جاوداننامه	جه

¹² bkz. Aksu, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi**, s. 70-74.

Derece	درجه	جه
Celle celelüh	جلّ جلاله	ج ه
Cavidannâme-i İlahi	جاوداننامۀ الهی	ج ی
Çiharde (on dört)	چهارده	چه
Harf	حرف	ح
Hazret	حضرت	ح - حت
Huri	حور	ح
Ebru	ابرو	حاج
Harf- huruf	حرف - حروف	حف
Hazreti hakk	حضرت حق	ح ق
Hazreti ilahi	حضرت الهی	ح ی
Hüda	خدا	خ
hilkat	خلقت	خت - خل
Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı	خلق الله آدم علی صورته	خمصن
Âdem	آدم	دا - د
Düzah (cehennem)	دوزخ	دخ
Zât	ذات	ذ - ذا
Radiyallahü anh	رضی الله عنه	رضه
Namaz	نماز	ز
İstiva	استوا	س
Seb'a'l-mesani	سبع المثانی	سبعم
Sidret'ül-müntehâ	سدرۃ المنتهی	سدم - سدر
Si vü dü (otuz iki)	سی و دو	سی
İsm-i azam	اسم اعظم	سظم
Kürsü	کرسی	سی
İstiva	استوا	سی

Sidret'ül-münteha	سدرۃ المنتهی	سمه
Arş	عرش	ش
Şarib (sakal)	شارب	شب
Şebb-i mirac	شب معراج	شبح
Şanzde (on altı)	شانزده	شه
Salavat	صلواة	ص
Sadaga Allah	صدق الله	ص اه
Sahib-i te'vil	صاحب تأویل	صائیل
Suret	صورة	صر - صه
Sırat-ı müstekim	صراط مستقیم	صرطم
Sallallahü aleyhi ve sellem	صلی الله علیه و سلم	صلعم
Sıfat	صفات	صف
İsm-i azam	اسم اعظم	ضم
Hat	خط	ط
Şeytan	شیطان	طا
Hatt-ı istiva	حط استوا	طس
Tavaf	طواف	طف
Tabayi'	طبايع	طع - طبع
Hutut	خطوط	طو - طوط
Hutut-ı ilahi	خطوط الهی	طوی
zahir	ظاهر	ظ
Arşnâme	عرشنامه	ع
İlm	علم	ع
Ali	علی	ع
İsa	عیسی	ع
Ka'be	کعبه	عب - عبه

Saat	صاعه	عت
Arz	عرض	عض
İlim	علم	عم
anasır	عناصر	ع
Aleyhisselam	عليه السلام	ع - ع - ع - م
Ve Âdem'e isimleri öğretti	و علم آدم الاسماء	علما
Arşnâme-i İlahi	عرشنامه الهی	ع ی
Azrail	عزرائیل	عیل
İsa	عیسی	عی
Ğilman	غلماں	غ
Fazl	فضل	ف
Fazlullah	فضل الله	ف اه
Fazl-ı Hûda	فضل خدا	ف خ
Fazl-ı İlahi	فضل الهی	ف ی
Hefde (on yedi)	هفده	ف
Felek	فلک	فک
Felekü'l-Burûc	فلک البروج	فلج
Hefde (on yedi)	هفده	فه
İsrafil	اسرافیل	فیل
Hak	حق	ق
kible	قبله	قبه
Hak Teâlâ	حق تعالی	ق تع
Kuran	قران	قن
Kıyamet	قیامت	قمه - قت
Dakika	دقیقه	قه
Kelime	کلمه	ک

Rekât	ركعت	ك
Kelime-i ilahî	كليمه الهى	ك ي
Kelimetullah (Allah'ın Kelîmesi)	كليمه الله	ك اه
Kürsü	كرسى	كى
Levh	لوح	ل
Risalet	رسالت	لت - ل
Levh-i mahfuz	لوح محفوظ	لظ - لفظ
Melek	ملك	لك
Melaike	ملائكه	لئك
Kalem	قلم	لم
Levh	لوح	لو
Muhammed	محمد	م
Aleyhisselam	عليه السلام	م
Mehdi	مهدي	م - مه
Muhabbetnâme	محبته نامه	م نامه
Mirac	معراج	مج
Mehasin	محاسين	محا
Emrad	امرد	مر
Mushaf	مصحف	مص - مف
Mukattaa	مقطع	مقط - مقه
Mikail	ميكائيل	ميل
Nokta	نقطه	ن
İnsan - insanî	انسان - انسانى	نس
Havva	حوّا	وا - و
Ve's-selam	والسلام	وم
Vech (yüz)	وجه	و - وه

Allah	الله	ه
İlahi	الهي	ى
Meryem	مريم	يم
Yazde (on bir)	يازده	يه

Yapmış olduğumuz okumalar sırasında yukarıdaki tabloda bulunmayan kısaltılmış sembolleri fark ettik. Bu kısaltılmış sembolleri, açıklamalarını ve Türkçe anlamlarıyla aşağıya alıyoruz.

Yezdan	يزدان	آن
Sidret'ül-münteha	سدرۃ المنتهى	سمنه
Suret	صورة	صه
Cevab	جواب	جب
İnsan	انسان	نسن
Kelâm	كلام	ك
Yirmi dokuz	يگرمي طقوز	كط

2.2. HURÛFÎ DÜŞÜNCEDEKİ İSTİLAHLAR

Yukarıda bahsettiğimiz kısaltılmış semboller yanında Hurûfî istilahların ne anlama geldiğini bilmeden Hurûfî görüşlerini tam olarak anlamak mümkün değildir. Söz konusu istilahlara Hurûfîlerce, kısaltılmış sembollerin tersine, açıklanmamıştır. Metinler okununca istilahlara zamanla tarafımızdan anlaşılmaya başlanmıştır. Bazı Türkçe Hurûfî metinlerde istilahlara kısa olarak açıklansa da, tam olarak anlayabilmek için Hurûfî metinleri bütüncül bir biçimde okumak gerekmektedir. Aşağıda, Hurûfî metinleri okumamız sırasında tespit ettiğimiz istilahlara sırasıyla açıklamaya çalıştık.

2.2.1. İstiva ve Hatt-ı İstiva

İstiva, "doğru ve düzgün olmak" anlamındaki *s-v-y / siven* kökünden türeyip, "mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı

çıkılmak; hâkim olmak, tahta oturmak" gibi mânalara gelir.¹³ Kur'an'da da geçen kavram, Hurûfî metinlerinde daha çok bir bütünü iki simetrik parçaya bölen çizgi anlamında *hatt-ı istiva* olarak kullanılır.

Hatt-ı istiva, daha çok insan yüzü için kullanıldığı gibi hayvan yüzlerinden de örnekler verilir. İnsan yüzünün ve bedeninin sağ ve sol tarafı birbirinin simetrisi olmasından dolayı, bu ikisi arasındaki farazî çizgi demek olan bu kavram, insan yüzündeki çizgilerin sayılarının ikiye katlanması, böylece 28 ve 32 sayılarını elde etmede yardımcı olur.

Bu kavramın kullanımını Fazlullah, Kur'an'dan ayetlerle ilişki kurarak desteklemeye çalışır. İstiva'nın "sahip olmak" anlamından hareketle Allah'ın aslında bütün varlıklara istivası olduğunu, "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"¹⁴ ayetinde geçen "arş"ın mevcudatın en büyüğü olması hasebiyle ileriye süren Fazlullah, "arş"ın sözlükte "padişahın tahtı" anlamına geldiğini söyler. Allah'ın arşı yaratmasının sebebi, ona istivası yani sahip olmak ve kendini orada göstermek istemesidir. Allah'ın yarattıkları arasında en değerli olanın ancak onun tahtı olması gerekir. Böylece Fazlullah, Hz. Âdem'in Allah'ın tahtı olmaya en layık olduğunu sonucuna varır. Yani Hz. Âdem ayette geçen şekliyle Allah'ın istiva ettiği arşıdır.¹⁵ Bu iddia Hz. Âdem'in önemiyle ilgilidir. Bu konuyu daha sonra ayrıntılı ele alacağımızdan burada bu kadarla yetiniyoruz.

2.2.2. Bast

Herhangi bir harfin okunduğu gibi yazılmasına *bast etmek* denir. Böylece çeşitli denklemlerde kullanılacak olan harf sayılarında eşitleme sağlanır. Mesela, [ل] bast edilerek Arap alfabesi ile Fars alfabesindeki harf sayılarının eşitlenmesi sağlanır. Bu harf okunduğu gibi yazılırsa gayr-ı mükerrer dört harf [ل، ا، م، ف] hükmüne geçer. Böylece iki alfabe de 32 sayısında eşitlenmiş olur.

¹³ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1410/1990, Dâr-u Sâdir, c. XIV, s. 409-410; Yavuz, Yusuf Şevki, "İstiva", *DİA*, c. XXIII, s. 401.

¹⁴ Taha, 20:50.

¹⁵ Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetîm*, vr. 11b-12a.

2.2.3. Hal ve Mahal

Herhangi bir şeyin kendisi ve bulunduğu yer anlamında kullanılır. Bu kavram da denklemlerde sayıların eşitlenmesi için başvurulan yöntemlerden diğer birinin adıdır. Bu yöntem kullanılarak daha önce elde edilmiş olan sayı iki katına çıkarılabilmektedir.

2.2.4. Hatt-ı Ümmiyye

İnsanın ilk doğduğu andaki yüzünde bulunan hatlar demektir. Bunlar toplam 7 tanedir. 2 kaş, 4 kiprik ve 1 saç.

2.2.5. Hatt-ı Ebiyye

Erkeğin ergenlik çağında yüzünde beliren hatlardır. Bunlar 7 tanedir. İki taraftaki 2 sakal kılları, 2 burun kılları, 2 bıyık kılları ve alt dudaktaki 1 enfeka kılları.

Hatt-ı ümmiyye ve hatt-ı ebiyye kavramları, istiva kavramıyla kullanılarak 28 ve 32 sayısına ulaşılır. Bu da insan yüzüyle kelime-i ilahî arasında bağlantı kurmaya yardımcı olur.

2.2.6. Huruf-ı Mukatta'at

Kur'an'da 29 surenin başında gelen huruf-ı mukattaanın, gayr-ı mükerrer 14 harfidir. Bu harfler şunlardır:

ا، ل، ر، ك، هـ، ی، ع، ص، ط، س، ح، م، ق، ن

2.2.7. Huruf-ı Muhkemât

Huruf-ı mukatta'at, bast edilince ortaya çıkan 17 harfe denir. Eklenen üç harf: [الف] 'den "ف"; [صاد] 'dan "د" ve [نون] 'dan "و" harfleridir. Bu ekleme, yapılacak olan yorumların isabetli olması için yapılmıştır. Bu harfler şunlardır:

ا، ل، ر، ك، هـ، ی، ع، ص، ط، س، ح، م، ق، ن، ف، د، و

2.2.8. Huruf-ı Müteşebihat

Arap alfabesinin, 17 harf olan huruf-ı muhkemât dışında kalan 11 harfidir. Bu harfler şunlardır:

ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ز، ش، ض، ظ، غ

Ayrıca fars alfabesindeki [گ]، [ژ]، [چ]، [پ] harfleri de bu gruba dâhildir.¹⁶

2.2.9. Kelime-i İlahi

Fazlullah'ın düşünce dünyasını daha iyi anlayabilmek için bilinmesi gereken en önemli kavram, *kelime-i ilahî* kavramıdır. Fazlullah, bu kavramı 28 kelime-i ilahî ve 32 kelime-i ilahî olarak kullanır. İlk bakışta Arap alfabesindeki 28 harf ve Farsça alfabesindeki 32 harf gibi anlaşılan bu kavramdan asıl maksat gerçekte başkadır. Çünkü Fazlullah kelime-i ilahî kavramını eserlerinde *harf*den farklı anlamda kullanmaktadır.¹⁷ Bu ayırımı gitmesinin sebebi, Allah'ın varlıklara tecelli etmesini açıklarken kullanacağı soyut bir kavrama ihtiyaç duymasıdır.

"ويل لكل عالم لا يعرف تفسير ايجاد"¹⁸ "ebcâd'ın tefsirini bilmeyen bütün âlimlerin

vay haline!" rivayetini ele alan Fazlullah, burada geçen *ebcâd*'ın *ebced*'in çoğulu olduğunu ve bundan kastın huruf-ı tehecci olduğunu belirtir. Ona göre Allah'ın isimleri 28 kelime-i ilahî'den onlar da 28 mücerred harften ibarettir. Mücerred harfler şekilden, suretten, hey'etten ayrılınca 28 kelime-i ilahî kalır. 28 kelime-i ilahî ezeli ve

¹⁶ Aksu, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi**, s. 70.

¹⁷ krş. Bashir, Shahzad, "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallâh Astarâbâdî in Hurûfî Thought", **The Muslim World**, 2000, V. 90, s. 291.

¹⁸ İbn-i Teymiyye bu rivayetin çeşitli versiyonlarını naklederek, rivayetin batıl olduğunu bildirmektedir. bkz. İbn-i Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecciddîn b. Abdüsselâm, **Mecmûu' Fetâva** (cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed Kâsım el-Âsımî en-Necdî el-Hanbelî), Mektebetü't-Takva, ts., c. XXII, s. 56-59.

ebedidir. Nasıl ki güneş ışığı güneşin zatıyla birleşirse, 28 kelime-i ilahî de Allah'ın zatıyla kaimdir.¹⁹

Fazlullah, kelime-i ilahînin harften ayrımını bu kavrama soyut anlam yükleyerek sağlamaktadır. Bunu da, her bir sözcüğü oluşturan en küçük ses birimini ele almakla yapar. Buna göre, kelime-i ilahî insanın zihninde oluşan kavramın en küçük yapı taşıdır. İnsanın zihnindeki kavram en son kelime-i ilahîye kadar bölünebilir. Harf ve nokta ise kelime-i ilahînin sadece sûreti ve alemidir. Kelime-i ilahî için mazi, müstakbel, hal, şekil, suret, uzunluk, derinlik, araz, renk söz konusu değildir. Bunları ne vehm ile, ne farzetmekle, ne akletmekle ve ne de tasavvur ile bölmek ve parçalamak mümkün değildir. Çünkü bunlar Allah'ın zatıyla kaimdirler.²⁰

Fazlullah'a göre 28 kelime-i ilahî aynı zamanda Allah'ın sıfat-ı kadîmidir. Çünkü Allah kendi zatını ve sıfatını bu 28 kelime-i ezeli ve ebedi ile okumuş yani insanoğluna bildirmiştir. Allah'ın sıfatları 28 harf-i teheccî²¹ adedindedir. Kelime-i ilahînin sûreti olan her bir harfin, Allah'ın zatıyla bir olan ezeli ve ebedi sıfatlarında gösterilmesi şu şekildedir:²²

Esmâ-i İlahî	Harf
المُضِلُّ	ض
الباطِنُ	ط
الظَّاهِرُ	ظ
العَلِيمُ	ع
الغَفُورُ	غ
اللَطِيفُ	ف
القَدِيمُ	ق
الكَرِيمُ	ك
الْمُتَعَالِ	ل
الْمَلِكُ	م

Esmâ-i İlahî	Harf
اللَّهُ	ا
الْبَارِئُ	ب
التَّوَابُ	ت
الْمَغِيثُ	ث
الْجَلِيلُ	ج
الْحَلِيمُ	ح
الْخَبِيرُ	خ
الْقَدُّوسُ	د
الْمَذَلُّ	ذ
الرَّحْمَنُ	ر

¹⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.54a.

²⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.38b.

²¹ Harfler, kelimeleri hecelere böldükleri ve onların hecelerini oluşturdukları için "hurûfû'l-hicâî" (hurûfû't-teheccî, hurûfû't-tehciye) diye de anılır. Bkz. Durmuş, İsmail, "Harf", **DİA**, c. XVI, s. 158.

²² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.54b.

النور	ن
الواحد	و
الهادي	ه
الرحيم	ى

الرزاق	ز
الستار	س
الشكور	ش
الصبور	ص

28 kelime-i ilahînin, kendi zatında bir olması hususunda Fazlullah oldukça ısrar eder. Zira hepsi, Allah'ın sıfatı olması hasebiyle, kendi görüşlerinin tutarlılığı açısından, bir olmak zorundadır. Hepsinin bir olması sonuçta âlemdaki varlıkların da birliğini getirmektedir. Bunun için Fazlullah “su” kelimesini örnek verir. Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe'deki su anlamına gelen kelimeleri sıralar ve bunları oluşturan her bir harfin aslında birer kelime-i ilahî olduğunu söyler. Kelime-i ilahîler de zatında bir olduklarından dolayı farklı dillerdeki aynı anlama gelen sözcüklerin birliğini ispatlanmış olur.²³

Fazlullah, 28 kelime-i ilahîden sonra benzer bir şekilde 32 kelime-i ilahî kavramını da kullanır. Bundan kastettiği özelde Fars alfabesindeki harfler ve onların özü olan 32 kelime-i ilahî, genelde ise Arapça dışındaki bütün diller ve harfleridir. Ona göre, Hz. Âdem 32 kelime-i ilahînin, Hz. Muhammed ise 28 kelime-i ilahînin mazharıdır.²⁴ 28 ve 32 olarak iki farklı sayının ortaya çıkması Fazlullah için herhangi bir sıkıntı doğurmaz. [لا] sayesinde bu sıkıntı kolayca aşılmış olur. Zira, Arap alfabesi ile Fars alfabesindeki harf sayılarının eşitlenmesi bu harfe bağlıdır. Bu harf okunduğu gibi yazılırsa gayr-ı mükerrer dört harf [ل، ا، م، ف] hükmüne geçer. Bu dört harf Fars alfabesinde bulunmasına rağmen, Arap alfabesinde yer almayan [پ، چ، ث، گ] harflerine karşılık gelir. Böylece iki alfabe de 32 sayısında eşitlenmiş

²³ Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr.70a-b.

²⁴ Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr.30b.

olur.²⁵ Bunun dışında, [ﻻ] Arapça'da olmayıp diğer dillerde bulunan bütün harflerin yerine de geçer.²⁶

Fazlullah, kendi konuştuğu ve yazdığı dilin Farsça olması hasebiyle 32 kelime-i ilahîyi görüşlerini açıklamakta daha çok kullanır. Mesela kuvvet-i ezeli'den ilk sâdir olanın 32 kelime-i ilahî olduğunu,²⁷ bunların da Allah'ın sıfatı olduğunu ve bütün semavi kitaplara şâmil olduğunu söyler.²⁸

32 kelime-i ilahînin hepsi mücerreddir; şekilden, sûretten, peykerden, uzunluktan, derinlikten, renkten münezzehtir. Kendi zatında hepsi öyle bir seviyededirler ki onların ne mazi ne müstakbel ne de hâl durumları vardır. Hepsi Allah'ın sıfatıdır. Ne farzetmekle, ne tevehhümle, ne tasavvurla ne de taakkûl ile parçalara bölünemezler. Allah'ın zatıyla kaimdirler.²⁹

Hakikatte, şey'in zatında bil-kuvve var olan isim, insanın zihninde veya dış dünyada ortaya çıkan sözün delâlet ettiğinden başkası değildir. Yani her isme mutlaka bir söz delalet eder. Allah'ın isimleri için de bu durum aynıdır. Allah'ın zatında tecelli edip zuhura gelen 32 kelime-i ilahî, bir araya gelip terkip kurarak ıstılahları (kavram) meydana getirir. Bu ıstılahlar da kâinattaki cisimlerin, kendi zatlarında bil-kuvve var olan, isimlerine delalet eder. Fazlullah sadece somut varlıkları bu şekilde değerlendirmekle yetinmez, Hüda veya melek gibi soyut kavramları da bu değerlendirmenin içine dâhil eder.³⁰ 32 kelime-i ilahînin bu özelliği sayesinde –daha sonra açıklayacağımız- Allah'ın varlıklara tecellisi gerçekleşmiş olur.

Fazlullah, ortaya koyduğu kelime-i ilahî kavramına delil aramaktan da geri durmamıştır. Kur'an'da geçen müteşabih ayetlerdeki “Allah'ın eli”³¹ ve “onun

²⁵ bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. , 33a

²⁶ bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 11a.

²⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.196b.

²⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.7a.

²⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.25b

³⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.206a.

³¹ Fetih, 48:10.

*avucu*³² gibi kapalı ifadelerden kastın 28 ve 32 kelime-i ilahî olduğunu ileri sürmüştür.³³ Diğer bir delil olarak da Hz. Peygamberin, Hz. Hamza'nın cenaze namazını 72 tekbir ile kıldırmasını sayar.³⁴ 28 kelime-i ilahînin bast edilerek yazılması sonucu ortaya çıkan 72 harfle bunu eşleştirir.³⁵

2.3. FAZLULLAH'IN GÖRÜŞLERİ

2.3.1. Kâinatın Yarattılması ve Anasır-ı Erbaa

Fazlullah, kâinatın yaratılmasını açıklarken kendi içinde tutarlı bir sıraya koyarak konuyu anlatır. Ona göre kuvve-i ezelîden ilk sadır olan şey kelime-i ilahîdir. Bunu açıklarken başvurduğu tabir Kur'an'da geçen³⁶ [كن] emridir. Kur'an'da geçtiği haliyle Allah bir şeyin olmasını istediğinde o şeye "ol" demesi yeterlidir. Fazlullah, Allah'ın [كن] demesiyle derhal şey'in olması hadisesinden hareketle ilk sâdır olanın kelime-i ilahî olduğunu söyler. Bu sıralamada tabii olarak Allah'ın "ol" demesi önce gelmektedir. Yani Allah'ın sözü önce, şey'in olması daha sonradır. Allah'ın sözü olan [كن] emri, kelime-i ilahîden oluştuğu için kuvve-i ezeliden ilk sâdır olan da kelime-i ilahî olmalıdır.³⁷

Kuvve-i ezelîden gerçekleşen bu ilk sūdûrdan hemen sonra mevcudat meydana gelir. Bu yaradılışı Fazlullah, enteresan bir anlatımla süsler. Ona göre

³² Zümer, 39:67.

³³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.41a. 58a

³⁴ Hadis kaynaklarında Hz. Hamza'nın cenaze namazı ve namazda alınan tekbir sayısı hakkında oldukça çeşitli rivayetler vardır. Tahavî (ö. 321/933) bu rivayetleri değerlendirdikten sonra, Hz. Hamza'nın cenaze namazının 72 tekbirle kılındığı hususundaki rivayeti diğerlerine tercih etmiştir. bkz. et-Tahavî, Ebu Cafer Ammed b. Muhammed, **Şerhu Maani'l-Âsar**, (thk. Muhammed Zehra en-Neccar, Muhammed Seyyid Câdü'l-Hakk), Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, c. I, s. 503.

³⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr.55a.

³⁶ Bakara, 2:117; Âl-i İmran, 3: 47, 59; En'am 6:73; Nahl, 16:40; Yasin 36:82; Meryam, 19:35; Mü'min, 40:68.

³⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 196b.

Allah'ın ilk yarattığı, cansız bir beyaz inci idi.³⁸ Bu incinin aslı topraktandı. Allah ona muhabbet nazarıyla baktı. Allah'ın muhabbet nazarının kuvvetinden dolayı bu inci, dayanamadı ve eridi. Böylece su haline geldi. "...onun arşı su üstünde idi..."³⁹ ayetinde geçen sudan kasıt budur. Sonra bu su buhar haline geldi. "...sonra duman (gaz) halinde bulunan göğe yöneldi..."⁴⁰ ayetinde geçen duman da bu buhardır.⁴¹

Aynı ayetten hareketle Fazlullah, göklerin, yaratılışın başlangıcında duman (gaz) halinde olduğunu söyler.⁴² "...sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak düzenledi..."⁴³ ayetiyle bağlantılı olarak, Allah bu dumandan, insanın üzerine kubbe gibi 7 kat göğü ve ayrıca da 7 kat yeri yaratmıştır. Her katta bulunan anâsır-ı erbaa sayesinde 28 kelime-i ilahî burada da kendini göstermektedir. Zira, yedi katın her birinde dört unsur bulunuyorsa, bunların toplamı 28 kelime-i ilahîye eşittir. (4 anasır x 7 kat semâ/yer = 28 kelime-i ilahî).⁴⁴

Fazlullah, "...gökleri ve yeri altı günde yarattı..."⁴⁵ ayetinden hareketle de kâinatın altı gün müddetinde yaratıldığı söyler. Ayette geçen gökler aslında ulviyyatı, yer ise süfliyyatı temsil eder.⁴⁶ Alem hakkında bu ayırımın benzerini Farabî'de (ö.339/950) de görüyoruz. O da İslam Felsefesindeki klasik görüşe uyarak ay altı âlemi "süfli âlem", buradan yukarısı olan ve südüür nazariyesiyle bağlı olarak eflak-ı semaviye de denilen âlemi de "ulvi âlem" olarak isimlendirmiştir. Fakat Farabî,

³⁸ Benzer bir anlatımı Yezidîlerin kutsal saydıkları kitapları Mushaf-ı Reş'te de görmekteyiz. Buna göre, "Allah başlangıçta sırr-ı azizinden beyaz bir inci yaratı ve Angur adlı bir kuş yaratarak bu inciyi kuşun sırtına koydu. İnci kuşun sırtında 40 bin sene kaldı", "ve bir inci yaratıp üzerinde 40 sene hüküm sürdükten sonra inciyi kırıp tekmeledi. Ne şaşılacak şeydir uğultusundan dağlar, hayretinden tepeler ve dumanından gök oluştu. Sonra Allah göğe çıktı ve onları soğuttu ve onları direksiz olarak sabitledi. Dünyayı kilitleyip eline kalemi alıp bütün mahlukatı yazdı" bkz. Çakar, Mehmet Sait, **Yezidîlik, Tarih ve Metinler, Kürtçe ve Arapça Nüshalar**, Ankara, 2007, Vadi Yayınları, s. 319, 322.

³⁹ Hûd, 11:7.

⁴⁰ Fussilet, 41:11.

⁴¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 83a-b

⁴² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 81a.

⁴³ Bakara, 2:29.

⁴⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 83b.

⁴⁵ Yunus, 10:3.

⁴⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 97b.

anâsır-ı erbaayı sadece süflî âlem için kullanırken, Fazlullah her iki âlem için de kullanmıştır.⁴⁷

Yukarıda belirttiğimiz üzere yerin ve göklerin altı günde yaratıldığı kanaatinde olan Fazlullah bu görüşünü kendi sistemi içinde, iki ayrı denklemi kurmak için yaptığı hesaplamalar sayesinde açıklar.

Birinci denklem: Fazlullah'ın, ayette geçen gün kavramından anladığı, günün 12 saatlik bölümü olan gündüz kısmıdır. Gündüzü de hiçbir delile dayandırmadan 12 saat olarak kabul ederek yaptığı hesaplamanın (12 saat x 6 = 72) sonucuyla 28 harfin bast edilmesiyle ortaya çıkan 72 sayısının birbirini tutması onun, kendince, bu görüşünün delilidir.⁴⁸

İkinci denklem: Fazlullah, ayette geçen altı sayısından kastedilenin, "کن" kelimesi olduğunu ileri sürer. Delil olarak da bu kelimenin harflerini bast ederek [کاف – نون] elde ettiği altı sayısını gösterir.⁴⁹

Fazlullah'a göre Allah kâinatı altı günde yarattıktan sonra, mevcudat içinde ayrı bir önemi olan insanı yedinci gün olan Cuma günü yaratmıştır.⁵⁰ Böylece, ona göre zamanın yapı taşı olan hafta ortaya çıkmıştır. Çünkü aylar ve yıllar aslında bu yedi gün sayesinde sayılabilmektedir.⁵¹ Hz. Âdem de anâsır-ı erbaadan müteşekkildir. Onun yüzünde bulunan 28 kelime-i ilahî de aslında *hava, su, toprak ve ateş*'tendir.⁵²

⁴⁷ bkz. Boer, T.J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001, Anka Yayınları, s. 143-146.

⁴⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 30b

⁴⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 188b

⁵⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 173b.

⁵¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 176a.

⁵² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 176a.

Fazlullah, kâinatın yaratılmasına, Antik Yunan ve İslam filozoflarının da etkisiyle, anâsır-ı erbaa⁵³ görüşünü dâhil eder. Ona göre göklerin ilk hali olan duman; hava, su, toprak ve ateşten oluşmuştur. Bu dört unsur olmazsa dumanın meydana gelmesi mümkün değildir.⁵⁴

Hava, su, toprak ve ateş kelime-i ilahînin göstergesi değil, bil-kuvve kelime-i ilahînin kendisidir. Kelime-i ilahî bunlarla müteharriktir ve ortaya çıkar. Zaten bütün mevcudatta olduğu gibi isimlendirme yöntemiyle bu dört unsura da kelime-i ilahî sirayet etmiştir. Çünkü bunların isimleri söylendiği vakit, 28 kelime-i ilahî kullanılmaktadır. Böylece bütün mevcudat, bu anâsır-ı erbaadan müteşekkil olduğundan, kelime-i ilahînin mazharıdır.⁵⁵ Mevcudatın, kelime-i ilahînin mazharı olmasının bir diğer şekli –daha önce açıkladığımız- isimlendirme yöntemiyledir. Anâsır-ı erbaa isimlendirme yöntemiyle kelime-i ilahînin bil-kuvve kendisi olurken, anâsır-ı erbaadan müteşekkil olan diğer mevcudat kelime-i ilahînin mazharı durumundadır.

Fazlullah, anasır-ı erbaanın varlığını, Kur'an ve hadisten delil getirerek ispatlamaya da çalışır.⁵⁶ Ona göre her bir unsurun delilli şunlardır:

Ateş: Hz. Musa ateşten şu cümleyi işitmiştir: "إِنِّي أَنَا اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"⁵⁷

⁵³ Anâsır-ı erbaa "dört unsur" demek olup klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi'-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır. İsiâm felsefesindeki anâsır-ı erbaa anlayışı antik Yunan düşüncesinden gelmektedir. Antik Yunan'da antropomorfik tanrı inancı hâkim olduğu için yaratma veya yoktan var olma (ex-nihilo) fikri mevcut değildir. Bu sebeple Grekler'e göre tanrı (veya tanrılar) kâinatı yoktan var etmiş değildir; aksine o, kendisi gibi ezeli olan kâinatın ilk maddesine sadece şekil verip onu düzene sokmuştur. İşte tanrı gibi ezeli olan bu ilk maddenin ne olduğu Grek düşüncesinin kuruluş döneminde çok tartışılmıştır. *Arkhe* diye ifade edilen bu ilk madde Thales'e göre su, Anaximenes'e göre hava, Herakleitos'a göre ateştir. Empedokles ise bunlardan her birini *arkhe* olarak kabul etmek yerine, toprakla birlikte dördünün kâinatın ana maddesini teşkil ettiğini söylemiştir. Unsurlar teorisine son şeklini veren İslâm filozofu İbn Sînâ olmuştur. Bazan unsur, bazan da ustukus terimlerini kullanan İbn Sînâ, Sokrat öncesi filozofların *arkhe* görüşlerini ele alıp eleştirdikten sonra ay altı âlemdeki varlıkların oluş ve bozulmalarının neticede belirtilen dört ana maddede son bulunduğunu ifade eder. bkz. Karlığa, H. Bekir, "Anâsır-ı Erbaa", **DİA**, c. III, s. 149.

⁵⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 81b.

⁵⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 67b

⁵⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetîm**, vr. 57b.

Su: Allah " ... كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ... " ⁵⁸ dedi.

Hava: Hadiste şöyle gelmiştir: " لَا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ " ⁵⁹.

Toprak: Birgün Hz. Peygamber'e gece güneşin nereye gittiğini sordular. Hz. Peygamber de güneşin Allah'a secde etmek için arzın altına gittiğini söyledi.⁶⁰

Son olarak da Fazlullah'ın anâsır-ı erbaanın öncelik sırası hakkında görüşünü bahsetmek gerekir. Ona göre anâsır-ı erbaa arasında suyun ayrı bir önemi vardır. Zira diğer üçünün mayalanması (terkip haline gelmesi) suyun sayesinde.⁶¹ Ayrıca canlıların yaratılması sadece su üzerinde olur. Su olmayınca hayat da olmaz.⁶²

2.3.2. Hz. Âdem ve Hz. Havva

Fazlullah'ın kurduğu sistematığın iskeletini, özelde Hz. Âdem'in, genelde ise insanın önemi oluşturur. Bu sistematik Hz. Âdem'in, kendinden başka varlıklarla karşılaştırılarak veya bazen de onlarla aynileştirilerek kurulur. Görüşler ortaya

⁵⁷ Ayet Kur'an'da bu şekilde geçmiyor. Burada yazdığı iki ayetten özet şeklindedir. Birinci ayet Neml suresi 27:9. ayet "يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" ikinci ayet ise Kasas suresi 28:30. ayet "فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" bu iki ayet de Hz. Musa'nın başından geçen bir kıssa ile ilgilidir. Bu kıssaya göre Hz. Musa çölde iken ateş yakamayınca Tur dağı tarafından bir ateş görür ve oraya yönelir. Kur'an'da "mübarek" olarak vasıflanan o vadiye gidince, ağaçtan gelen "Ey Musa! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım" sesini duyar. Burada Fazlullah ayetin açık anlamının dışına çıkarak sesin ateşten geldiğini söylemektedir. Hâlbuki ses ağaçtan gelmektedir. Ateş ise onu o tarafa yönlendiren işaretir. bkz. Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, 1979, Eser Neşriyat, c. V, s. 3657, 3729-3730.

⁵⁸ Hûd, 11:07.

⁵⁹ ez-Zehbî, el-Hakîm'in sahih saydığı bu hadisin sıhhatini onaylamıştır. bkz. el-Hâkim, Ebu Abdillah en-Neysâbûrî, **el-Müstedrek ala's-Sahihayn**, Beyrut, 1990, c. II, s. 298; hadis no: 3075

⁶⁰ Hadis metni Buhârî'de: "كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد عند غروب الشمس فقال يا أبا ذر أتدري أين تغرب الشمس . قلت الله ورسوله أعلم قال فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش..." olarak geçmektedir. Bkz. el-Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, **el-Camiu's-Sahih**, İstanbul, 1992, Çağrı Yayınları, Tefsirü'l-Kur'an, c. VI, s. 30.

⁶¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 91a.

⁶² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 108b-109a.

konulurken merkezde daima Hz. Âdem vardır. Bundan dolayı kâinat, Hz. Âdem ve diğer varlıklar diye ikiye ayrılarak ele alınır. Mesela Fazlullah'a göre, Hz. Âdem ile diğer varlıkların yaratılması arasında önemli bir fark vardır. Allah, Hz. Âdem'i kendi eliyle yaratmışken⁶³, kâinatı "ol" emriyle yaratmıştır.⁶⁴ Yaratma şeklindeki bu farklılık –daha sonra açıklayacağımız- tecelli şekline de yansımıştır.

Hz. Âdem ve dünya arasındaki aynileşme daha Hz. Âdem'in yaratılması esnasında ortaya çıkar. Zira Fazlullah'a göre, Allah Hz. Âdem'i, kendi eliyle yeryüzünden aldığı bir avuç toprakla yaratmıştır. Buna delil olarak, "*Allah, Âdem'in yüzünü Ka'be toprağından, göğsünü ve sırtını Beytü'l-Makdis toprağından, sağ elini doğu toprağından, sol elini ve ayaklarını batı toprağından, baldırlarını Yemen toprağından, bacaklarını Hicaz toprağından yaratmıştır*"⁶⁵ rivayetini nakleden Fazlullah, böylece Hz. Âdem'in bil-kuvve bütün yeryüzünden yaratılmış olduğunu ileri sürer. Bu yaratma sırasında yıldızlar ve felekler, saygının gereği olarak, Hz. Âdem'in yüzü için etrafında dönmeye başlamışlar ve Allah da onu yarattığı toprağı 40 sabah boyunca mayalamıştır.⁶⁶ Bundan sonra, kendi kelâmının göstergesi olarak, onun yüzüne 28 ve 32 kelime-i ilahîyi kendi kudret kalemiyle yazmıştır. Akabinde onu 360 ekleme ayırmış, üzerine et ve deri giydirmiştir.⁶⁷ Hz. Havva da Hz. Âdem'in yan tarafından yaratılmıştır. Bu süreç altı gün boyunca kâinatın yaratılmasına paralel olarak devam etmiş ve yedinci gün olan Cuma günü ise Hz.

⁶³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 101b.

⁶⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 188b.

⁶⁵ Böyle bir rivayete hadis kaynakları içinde rastlayamadık. Ancak yakın dönem müfessirlerinden Âlûsî, Fussilet suresinin 11. ayetini tefsir ederken, Allah'ın "haydi gelin" emrine arz ve semâ ehlerinden ilk icabet edenin Hz. Peygamber'in yaratıldığı toprağın ilk zerresi olduğunu, bunun da Ka'be toprağından olduğunu söyler. bkz. Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., c. IX, s. 111.

⁶⁶ "خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحا" şeklinde geçen rivayet hadis kaynaklarında bulunamamıştır. Ancak Fazlullah'dan sonra yaşamış olan Molla Ali el-Kârî ve İsmail Hakkı Bursevî bu rivayeti benzer şekilde kullanmışlardır. bkz. Molla Ali el-Kârî, **Mirkâtü'l-Mefatih Şerh-u Miskati'l-Mesabih**, tsz., c. II, s. 561; Bursevî, İsmail Hakkı, **Ruhu'l-Beyan**, Matbaa'tü'l-Osmanî, 1307, c. IV, s. 627.

⁶⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 100a.

Âdem ve Hz. Havva'nın vücutlarına son şekli verilerek ruhları burunlarından⁶⁸ üflenmiştir.⁶⁹

Fazlullah, Hz. Âdem'le yeryüzü arasındaki aynileştirmeyi ikinci bir yolla daha ispatlamaya çalışır. Nasıl ki Hz. Âdem'in başının ve gövdesinin yaratıldığı Ka'be ve Beytül-Makdis yeryüzündeki diğer yerlerden daha faziletli ise, Hz. Âdem'in yüzü ve sırtı diğer azalarından daha faziletlidir.⁷⁰ Çünkü yüzü kelime-i ilahînin makamıdır. Hz. Âdem'in 360 adet eklemle yaratılmasıyla kelime-i ilahî arasında ilişki vardır. Bu ilişki, $(28+32) \times 6 = 360$ denklemiyle ortaya konur.⁷¹

Fazlullah, görüşlerini açıklarken Hz. Âdem'in yüzüne çok fazla atıfta bulunur. Onun yüzünde kendince keşfettiği çizgilerin sayısıyla 28 ve 32 kelime-i ilahî arasındaki ilişki hemen hemen bütün dinî görüşlerinin merkezindedir. Onun kabulüne göre, insan yüzünde doğuştan yedi hat vardır: iki kaş, dört kirpik ve bir saç. İnsan bu yedi hat ile doğduğu için bunlara "hutût-ı ümmiyye" (ana hatları) denir. Bunlar hâl ve mahâl toplamı on dört eder. Yedi de "hutût-ı ebiyye" (baba hatları) vardır ki, bunlar erkekte ergenlik çağında çıkar: Yüzün sağ ve sol yanlarında iki sakal kılları, iki yanağın iki tarafındaki (burun) kılları, iki bıyık ve bir de alt dudaktaki (enfaka) kılları. Bunlar da hâl ve mahâl itibarıyla on dört eder. Ana ve baba hatlarının toplamı 28 olur ki, bu Kur'ân'ın yazıldığı 28 harfe tekabül eder.⁷² Saç ve enfaka, *istiva*⁷³ ile ortadan ikiye ayrılırsa sekizden on altı eder. Hâl ve mahâl toplamı 32 olur ki Cavidannâme'nin yazıldığı 32 Farisî harfe tekabül eder.⁷⁴

⁶⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 42a.

⁶⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 70a-71b, 99a.

⁷⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 101b.

⁷¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 21b.

⁷² Aksu, "Hurûfîlik", **DİA**, c. XVIII, s. 409.

⁷³ Hurûfî terminolojisinde önemli bir yere sahip olan bu kavramı Fazlullah'ın, **الرحمن على العرش** "الرحمن على العرش" *استوى* (Tâhâ, 20:5) ayetinden iktibas ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre *istiva* sahip olmak anlamındadır. Bu manada Allah'ın bütün eşyaya istivası vardır. Ayette geçen "arş", "taht" manasına gelmektedir ve bundan kastedilen Hz. Âdem'dir. Böylece Rahman'ın arş'a *istiva* etmesi, Hz. Âdem'in yüzünde hatt-ı istivanın belirmesi demektir. Lügatte bir bütünü iki simetrik parçaya bölen çizgi demek olan hatt-ı istiva, Fazlullah tarafından Hz. Âdem'in yüzündeki çizgilerin sayılarının belirlenmesinde kullanılmıştır. bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 11a.

⁷⁴ Gölpinarlı, **Hurûfîlik Metinleri**, s. 18.

Fazlullah, 28 ve 32 kelime-i ilahînin Hz. Âdem'in yüzünde yazılı olmasından dolayı ortaya çıkan öneme, Kur'an'dan da delil bulmaktan geri kalmamıştır. Ona göre "...onun yüzü hariç her şey helâk olacaktır..."⁷⁵ ayetinde kastedilen Hz. Âdem'in yüzüdür. Hz. Âdem'den başka hiçbir varlığın yüzünde bu 28 ve 32 kelime-i ilahiye açıkça görmek mümkün değildir.⁷⁶ Allah onun yüzünü Kâbe toprağından yaratmıştır. Bundan dolayı abdest sırasında yüzün yıkanması ve namaz esnasında yüzün açık olması farz kılınmıştır.⁷⁷

Müslümanların seferde 11 rekât, Cuma gününde 15 rekât ve mukîm iken 17 rekât farz namazda Kâbe'ye yüzlerini döndürüp Allah'a münacat etmeleri de Hz. Âdem'in yüzünü tâzim içindir. Çünkü o, âzâm-ı mahlûkat ve cemâl-i kibriyâdır.⁷⁸ Hz. Peygamber mirac gecesinde "رأيت ربي صورة أمرد ققط و في أحسن صورة"⁷⁹ (*Rabbimi sakalsız ve bıyiksız bir adam suretinde ve suretlerin en güzelinde gördüm*) demesi Hz. Âdem'in ahsen-i takvim olarak yaratılmasına delalet eder.⁸⁰ Bütün bu anlatılan önemden dolayı melekler, yaratılışının başında Hz. Âdem'e secde etmişlerdir. Müslümanlar da aynı saygının gereği olarak namaz kılmaktadırlar.⁸¹

Fazlullah, Hz. Âdem'in önemini yukarıda saydığımız ana konular haricinde de vurgulamaktadır. Bazı konuları yeri geldikçe Hz. Âdem'e gönderme yaparak

⁷⁵ Kasas, 28:88.

⁷⁶ Fazlullah'ın, bu görüşünün tek istisnası hüdhüd kuşudur. Hüdhüd kuşunun önemini açıklarken, onun hem 28 hem de 32 kelime-i ilahînin mazharı olduğunu söyleyen Fazlullah'ın burada yaptığı hesaplama Hz. Âdem'in yüzünde yaptığı hesaplama ile farklıdır. Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 24a.

⁷⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 50a.

⁷⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 12a-b

⁷⁹ "رأيت ربي في صورة أمرد وله وفرة" – "رأيت ربي في صورة شاب أمرد" şeklinde iki ayrı versiyonu bulunan rivayet mevzûdur. bkz. Beyrûtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Seyyid Dervîş el-Hût, **Esne'l-Metâlib fî Ehâdîse Muhtelifeti'l-Merâtib**, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Dervîş el-Hût – Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1997, hadis no. 696, s. 149–150; İbn Arabî'de bu rivayeti şöyle yorumlamıştır: "Hz. Peygamber şöyle buyurur: 'rabbimi delikanlı suretinde gördüm.' Bu, Peygamberin bir halidir ve bu ifade Arapların deyişlerinde bilinen ve meşhur bir söyleyiştir. Hz. Peygamber'in 'Allah, Âdem'i kendi sureti üzerinde yaratmıştır' hadisi de böyledir." İbn Arabî, Muhyiddin, **Fütuhât-ı Mekkiyye** (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, Litera Yay., c. I, s. 271.

⁸⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 12b.

⁸¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 35a.

açıklamaya çalışmaktadır. Bu konuları ve Hz. Âdem'le kurduğu ilişkileri söyle sıralayabiliriz:

1. Süleyman'ın Belkıs'a gönderdiği mektupta⁸² Hz. Âdem'in sureti vardır.⁸³
2. Haşr, Hz. Âdem'in gövdesinin yaratıldığı Beytü'l-Makdis'in bulunduğu Şam'da gerçekleşecektir.⁸⁴
3. Kur'an'da⁸⁵, anne ve babaya iyi davranmakla ilgili tavsiyelerde geçen anne ve baba, Hz. Âdem ve Hz. Havva'dır.⁸⁶
4. Allah lafzı beş harften oluşur. Bu harfler, okunduğu gibi yazılırsa [الف،
[هی، لام، الف، لام، لام، الف، هی] toplam 14 eder ve bunlar Hz. Âdem'in yüzündeki çizgiler sayısındadır yani onun yüzünde yazılıdır. Bundan dolayı Hz. Âdem halifetullahtır.⁸⁷
5. Felekü'l-buruc âleminde levh-i mahfuz Hz. Âdem'dir.⁸⁸
6. Hz. Âdem yeryüzünde *Ka'be*, semâda *Beytülma'mûr*⁸⁹ ve *Arş*⁹⁰, cennette *Sidretü'l-müntehâ*⁹¹'dir.⁹² Aynı zamanda *levh-i mahfuz*⁹³ suretindedir.⁹⁴ Beytü'l-

⁸² Neml, 27:28.

⁸³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 24a.

⁸⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 28b-29a.

⁸⁵ Bakara, 2:83; Nisâ, 4:36; En'am, 6:151; İsrâ, 17:23.

⁸⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 98a.

⁸⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 57b.

⁸⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 114a.

⁸⁹ Tûr, 52:4.

⁹⁰ Tâhâ, 20:5.

⁹¹ Necm, 53:14-16.

⁹² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 94b, 95a.

⁹³ Neml, 27:75.

⁹⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 188a.

ma'mûr, Ka'be'nin gökyüzündeki karşılığıdır. Bundan dolayı da melekler gökyüzünde ona secde ederler.⁹⁵

7. "...nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır..."⁹⁶ ayetinde geçen Allah'ın yüzünden kasıt Hz. Âdem'in yüzüdür. Çünkü kişi kendi yüzünü ne tarafa döndürürse, kendi yüzü Hz. Âdem'in yüzü olduğu için, Allah'ın yüzü o tarafa dönmüş olur. Diğer bir vecihle bütün eşyanın yüzü, Hz. Âdem'in yüzünün altındadır. Kişi ne tarafa dönerse dönsün mutlaka bir şeye doğru yöneleceği için sonuçta Hz. Âdem'in yüzüne dönmüş olur. Böylece ayette anlatılmak istenen ortaya çıkmış olur.⁹⁷

Fazlullah, bütün bu eşleştirmeleri yaparken temelde dayandığı argüman, "خلق الله تعالى آدم على صورة الرحمن"⁹⁸, "خلق الله تعالى آدم على صورته"⁹⁹ rivayetlerini birleştirerek naklettiği "Allah, Âdem'i kendi suretinde ve rahman suretinde yarattı" rivayetidir.¹⁰⁰ Benzer bir rivayeti, Tevrat'tan da nakleden¹⁰¹ Fazlullah, insanın Allah'ın halifesi olarak yaratılabilmesinin şartını, onun Allah'ın suretinde yaratılmasına bağlar.¹⁰² Ona göre, Hz. Âdem Rahman suretinde yaratıldığı için yeryüzünde ve gökyüzünde Allah'ın suretidir.¹⁰³

* * *

Fazlullah, görüşlerini açıklarken Hz. Âdem'in yanında Hz. Havva'ya da atıflarda bulunmaktadır. Ne var ki Hz. Havva'dan, Hz. Âdem'e nazaran daha az bahsetmekte ve onu, sadece görüşlerini açıklamada yardımcı bir figür olarak

⁹⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 107b.

⁹⁶ Bakara, 02:115.

⁹⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 134b.

⁹⁸ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî, **es-Sahîh**, (Nşr. Şaban Kurt), Dâru't-Tibâati'l-Âmire'den tıpkıbasım, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), Tunus-İstanbul 1992, Kitâbü'l-Enbiyâ, bab. 1, c. IV, s. 102.

⁹⁹ Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Musul 1983, c. XII, s. 430, hadis no. 13580.

¹⁰⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 19b-20a.

¹⁰¹ "Tanrı, İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım, dedi" bkz. Tekvin, 1:26.

¹⁰² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 100b.

¹⁰³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 102b.

kullanmaktadır. Mesela Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yüzlerinde çizgilerin neden farklı olduğu sorusuna verdiği cevapta, aslında Hz. Havva'nın Hz. Âdem suretinde yaratılmak istediğini ancak böyle bir durumda Hz. Âdem'in yüzündeki hatt-ı ebiyyenin farkedilemeyeceğini ve Hz. Âdem'in yüzündeki sırrın ortaya çıkamayacağı gibi nedenler ileri sürerek kaçamak bir yol izlemiştir.¹⁰⁴

Hz. Havva'nın suretini, hatt-ı ümmiyye olarak da sık sık kullanan Fazlullah, cennete girenlerin bu suret üzerine olacağını iddia etmektedir. Zira Allah da mirac gecesinde Hz. Muhammed (s)'e, bu surette yani sakalsız ve bıyiksız olarak görünmüştür. Hz. Âdem, Allah'ın arşı olduğu gibi Hz. Havva da onun *kürsüsü*¹⁰⁵dür.¹⁰⁶

Fazlullah'ın, Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı kullanarak 32 kelime-i ilahîye ulaşma çabası da enteresandır. Bunu yaparken [آدم] kelimesinin ebced hesabına göre değeri olan 46 sayısını ve 14 sayısını kullanarak sonuca ulaşmaktadır (46-14=32). Burada Hz. Havva yerine kullandığı 14 sayısı [حواء] kelimesinin ebced değeri değildir. Bu kelimenin ebceddeki karşılığı 21'dir. Fazlullah, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in yan tarafından yaratıldığı ön kabulünden hareketle, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in yarısı olduğunu iddia eder. Fakat bu yarım olma meselesini ebced hesabında kullanmaz. Çünkü Hz. Havva'nın ebced değeri zaten vardır. Bunun yerine Hz. Âdem'in yüzünde yazılı olan 28 kelime-i ilahînin yarısını alarak 14 sayısını elde eder. Böylece sonuca, Hz. Âdem için ebced değeri kullanırken, Hz. Havva için kendi icat ettiği bir değeri koyarak ulaşır.¹⁰⁷ Yine elde ettiği 14 sayısından hareketle cennete gireceklerin yaşının da 14 olması gerektiği iddiasından da geri durmaz.¹⁰⁸

Kur'an'ın birbirine tezat teşkil etmeyen yedi bâtını olduğunu ileri süren Fazlullah, diğer altı bâtını açıklamadan, Kur'an'ın yedinci bâtınından kastın Hz.

¹⁰⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 77a.

¹⁰⁵ Bakara, 2:255.

¹⁰⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 138b.

¹⁰⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 98b.

¹⁰⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 131a

Havva'nın yaratılması olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre Hz. Havva en son yaratılmıştır. Yine o, Hz. Havva'nın önemine vurgu yapmak için "يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ"

"...يَا مَآئِمِهِمْ"¹⁰⁹ ayetinde geçen [إِمَامٍ] kelimesini, [أُمَّ] kelimesinin çoğulu kabul ederek¹¹⁰ kıyamet gününde herkesin annesinin adıyla çağırılacağını ileri sürmektedir.¹¹¹

* * *

Buraya kadar Fazlullah'ın Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın ehemmiyetine işaret etmek için ortaya koyduğu görüşlerinden bahsettik. Aşağıdaki alt başlıklarda ise, Fazlullah'ın Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı kullanarak açıklamaya çalıştığı görüşlerinden bahsedeceğiz.

2.3.2.1. Fatiha

Fazlullah, Fatiha suresine özel bir önem atfeder. Fatiha ona göre Kur'an'ın özüdür. Yedi ayetten oluşan bu surenin yedi de ismi¹¹² vardır. Bu isimlerden ilki olan Sebu'l-Mesâni, anlamı itibariyle, Fazlullah tarafından en çok kullanılmıştır. Çünkü Fazlullah'ın insan yüzünde tespit ettiği yedi çizgiye, hem bu surenin ayet sayısı hem de isminin anlamı denk düşmektedir.¹¹³ Fatiha okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesi de buna işarettir. "Âmîn" denirse toplam âyet sayısı sekiz olur; saç da sünnet olduğu üzere ortadan ayrılırsa yüzdeki çizgiler de sekiz olur.¹¹⁴

Fazlullah, Fatiha için kullandığı ikinci isim olan "Fatihatü'l-Kitab"ı yorumlarken Hz. Âdem'in kendi için ifade ettiği manadan yararlanır. Ona göre Fatiha, Kur'an'ın

¹⁰⁹ İsrâ, 17:71.

¹¹⁰ Lügatlerde böyle bir bilgiye rastlayamadık. Ancak her iki kelimenin de aynı kökten geldiği açıktır.

¹¹¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 66b-67a.

¹¹² Fatiha'nın isimlerinin sayısını çeşitli kaynaklar 22'ye kadar çıkarmıştır. Bkz. Işık, Emin, "Fatiha", **DİA**, c. XII, s. 253.

¹¹³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 261b.

¹¹⁴ Bkz. Gölpınarlı, **Hurufilik Metinleri Katoloğu**, s. 18.

başlangıcı ve girişi olduğu gibi, Hz. Âdem de insanlığın ilki olması hasebiyle; Fatiha, Hz. Âdem'dir.¹¹⁵

Fazlullah'ın yorumladığı Fatiha'nın isimlerinden üçüncüsü "Ümmü'l-Kitab"dır. Bu yorumunda Fazlullah, Fatiha ile Hz. Havva arasında ilişki kurar. Bu ilişki de "Fatiha" isminin müennes kalıpta gelmesinin de etkisi vardır. İnsanın yaratılmasında annenin rolüne değinen Fazlullah, Fatiha'ya "Ümmü'l-Kitab" isminin verilmesinin sebebini, onun Havva'nın hilkatine misal olmasına bağlar.¹¹⁶

Fazlullah, Fatiha'nın isimleriyle yaptığı yorumlardan başka surenin harfleriyle ilgili de yorumlar yapar. Fatiha'da yedi âyet olmakla birlikte 21 harf bulunmaktadır. Bu 21 harf bast edilince ortaya çıkan 29 sayısı, huruf-ı mukattaayla başlayan surelerin sayısıdır.¹¹⁷ Ayrıca, Fatiha suresinden sonra [۞] gelmesi ona göre Kur'an'da geçen huruf-ı mukattaa sayısınca yani 17 kez¹¹⁸ günde okunması gerektiğine işarettir. Bir günde kılınan farz namazların her rekâtında Fatiha okumakla bu sayıya ulaşılmış olur.¹¹⁹

2.3.2.2. Hacerü'l-Esved, Ka'be ve Hac

Fazlullah, namazda olduğu gibi hac ile ilgili bahislerinde de Ka'be'ye verdiği önem üzerinden bu ibadeti değerlendirir. Yapmaya çalıştığı, haccın aslında ne anlam ifade ettiğini açıklamaya çalışmaktır. Bunu yapmak için Fazlullah sırasıyla; Hacerü'l-Esved, Ka'be ve hac ibadetini kendi sistematigi içinde yeni te'viller ile yorumlar.

¹¹⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 259a.

¹¹⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 17a.

¹¹⁷ Birge, John Kingley, **Bektaşılık Tarihi**, (çev. Reha Çamuroğlu), İstanbul, 1991, Ant Yayınları, s. 174.

¹¹⁸ Huruf-ı mukattaa'nın 14 tane olmasına rağmen Fazlullah bu harflerin okunduğu gibi yazıldığında ortaya çıkan 17 harfi huruf-ı muhkemât olarak isimlendirip, huruf-ı mukattaa'nın sayısını 17 kabul etmektedir.

¹¹⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 48a.

*“Ey İsrâil oğulları, size verdiğim nimetleri hatırlayın, bana verdiğiniz sözü tutun ki, ben de size verdiğim sözü tutayım ve sadece benden korkun!”*¹²⁰ ve *“Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye onları kendilerine şâhid tutmuştu. ‘Evet, (buna) şâhidiz!’ dediler. Kıyâmet günü ‘Biz bundan habersizdik!’ demeyesiniz”*¹²¹ ayetlerini ele alan Fazlullah, burada anlatılan karşılıklı ahidleşmenin göstergesinin Hacerü'l-Esved olduğu¹²² kanaatindedir. Hac sırasında tavafa Hacerü'l-Esved'den başlanması, onun, Allah'ın kullarından aldığı bir ahidname olmasının delilidir. Aslında gözü ve dili olan Hacerü'l-Esved,¹²³ kıyâmet gününde yarılacak, konuşacak ve ahidnameyi izhar edecektir.¹²⁴ Sütten daha beyaz olan ve cennetten getirilen Hacerü'l-Esved Hz. Âdem'i temsil etmektedir.¹²⁵ Dolayısıyla da 28 ve 32 kelime-i ilahî'nin kâim-i makamıdır.¹²⁶ Hacca giden kimse, Hz. Âdem'in ve kendisinin yüzündeki 14 çizgiye karşılık, onun etrafında 14 kez tavaf eder, 14 kez onu öper ve 14 kez ona el sürer.¹²⁷

Fazlullah, Ka'be için yaptığı yorumlarına da Kur'an'dan delil getirmekten geri durmaz. *“Böylece sizi orta (vasat) bir ümmet yaptık ki, insanlara şâhid olasınız. Elçi de size şâhid olsun. Biz, Elçi'ye uyanı, ökçesi üzerinde geriye dönenden ayırılım diye, eskiden yöneldiğin Ka'be'yi kible yaptık. Bu, Allah'ın yol gösterdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir. Şüphesiz Allah, insanlara şefkatli, merhametlidir.”*¹²⁸ ayetinde geçen “vasat” tabiri Fazlullah'a göre “seçilmiş” anlamına gelir. Ka'be'de yeryüzünün seçilmiş yeridir. Yani vasatıdır. Çünkü Hz. Âdem'in vasatı olan başı ve yüzü onun toprağından yaratılmıştır. Buradan hareketle insan yüzünün ortası demek olan hatt-ı istiva farkedilebilmelidir.

¹²⁰ Bakara, 2:40.

¹²¹ A'raf, 7:172.

¹²² Hadis kaynaklarında Hacerü'l-Esved'i buna benzer şekilde tasvir eden rivayetler bulunmaktadır. Bir kısmı zayıf senedlere dayanan bu rivayetlerin genelde hac, umre ve tavaf ibadetlerinin önemini, aynı zamanda da Hacerülesved'in temsilî anlamını vurgulamaya yönelik ifadeler olarak yorumlanması daha isabetli olacaktır. Bkz. Öğüt, Salih, “Hacerülesved”, **DİA**, c. XIV, s. 434.

¹²³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 128a.

¹²⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 40a.

¹²⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 266a.

¹²⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 19a.

¹²⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 235b. Fazlullah buradaki 14 sayısına Hac ve Umre sırasında yapılan 7'şer tavafı toplayarak ulaşmaktadır.

¹²⁸ Bakara, 02:143.

Fazlullah, bunu fark eden ve arzın vasatı olan Ka'be'ye yönelen ümmetin seçilmiş olan vasat ümmet olduğu iddiasındadır.¹²⁹

Fazlullah'ın, Ka'be ile Hz. Âdem'i aynileştirme çabasından daha önce bahsetmiştik. Bunu yaparken onun başvurduğu yöntemlerden birisi de "Ka'be" isminin kökenini araştırmaktır. Ona göre bu isim, "topuk" demek olan [كعب] dan türetilmiştir. Yaptığı bu zorlama yorumla Fazlullah, Allah'ın Ka'be'ye bu ismi vermesindeki asıl sebebin, Hz. Âdem'in topuğuna atıfta bulunarak aslında kendi topuğunu kastetmek olduğunu ileri sürer.¹³⁰

Hz. Âdem'in başı ve omzu Ka'be toprağından yaratıldığı için Ka'be, Hz. Âdem'in başı ve yüzü makamındadır.¹³¹ Mirac'da bütün peygamberlerin Ka'be'ye doğru namaz kılmaları,¹³² cenazenin yüzünü mezarda Ka'be'ye doğru çevirmek¹³³ ve kurbanı Ka'be'ye doğru çevirip kesmek Hz. Âdem'in yüzünü yüceltmek içindir.¹³⁴ Melekler de bunu bildikleri için Ka'be'nin semadaki karşılığı olan Beytülma'mur'u tavaf etmektedirler.¹³⁵

Fazlullah, Mekke'ye haccetmeyi yükümlülük olarak görmekte birlikte haccın asıl amacının Hz. Âdem'i tazim olduğunda ısrar eder. Bunu ispatlamak için sayı kombinasyonlarına başvurur. Mesela Hac tavafı, umre tavafı, kudüm tavafı ve veda tavafının her biri insan yüzündeki hatt-ı ümmiyye sayısınca 7 tanedir.¹³⁶ Ayrıca dört ayrı tavaf toplamda $7 \times 4 = 28$ olur ki 28 kelime-i ilahîye işarettir. Bu 28 tavafa, Arafat, Müzdelife, Safa ve Merve'deki vakfelerde eklenince 32 olur. Bu da 32 kelime-i ilahîyi gösterir.¹³⁷ Fazlullah'a göre hacca gitmek, haccın önemini bilmek demektir. Haccın 28 ve 32 kelime-i ilahîye olan bağlılığı anlaşılmadan hacca gitmenin bir önemi

¹²⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 60a-b.

¹³⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 27a.

¹³¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 179a.

¹³² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 125b.

¹³³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 56a.

¹³⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 56b.

¹³⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 90a.

¹³⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 19a.

¹³⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 56a-b

yoktur. Bu özel bilgiye sahip olarak yapılan hac, kendi özüne uygun olduğu için muteber sayılabilir.¹³⁸

* * *

Fazlullah'ın haccın en azından formel yönüne olan bağlılığı, kendisinden sonraki Hurûfîler'de görülmemektedir. Ondan sonraki kaynaklarda anlatılan hac ibadetinin tamamen değiştiğini söyleyebiliriz. Ka'be'nin yerini "maktelgâh" denilen Fazlullah'ın Alıncak'daki mezarı almıştır. "Ka'be-i Hakikî" dedikleri bu yere gelen Hurûfîler ihrama girer ve hacca niyet ederler. Maktelgâh, 28 defa tavaf edildikten sonra, dünyanın doğusundan ve batısından 40 arif yâdedilir. Bayramın 1, 2, ve 3. günü Alıncak Nehri'nden 21 kırık taş toplanır. Tamamı 63 tane olan bu taşlar, Marşâh-ı Pelid dedikleri Miran Şah tarafından yaptırılan veya tamir ettirilen Senceriye Kalesi'ne yüz çevrilerek; 21'i toprak, 21'i su ve 21'i de havaya karşılık – aslı ateş olan- Şeytana atılır. Bundan sonra, dünyanın merkezi sayılan ve "makam-ı istiva" denilen bu yerde ihramdan çıkılır. Böylece hac ibadeti yapılmış olur.¹³⁹

2.3.2.3. Cuma Günü

Fazlullah, günler arasında Cuma'ya özel bir önem atfeder. Cuma günüyle ilgili ayetleri ve rivayet edilen hadisleri kullanarak kendi görüşlerine deliller bulmaya çalışır. Sahih-i Müslim'de geçen bir hadisi¹⁴⁰ -kendisi zikretmese de- temel aldığı açıkça görülür. Hadiste geçen iki hususu ustaca kullanan Fazlullah, buradan Cuma namazının önemine vurgu yaparak kendi sistemini pekiştirmeye çalışır.

Fazlullah'ın Cuma gününün fazileti ile ilgili üzerinde durduğu ilk husus, onun yedinci gün olmasından kaynaklanmaktadır. Fazlullah'a göre kâinatın yaratılması altı günde meydana gelmiştir. Hz. Âdem ve Hz. Havva da bu altı günde şeklen

¹³⁸ Bkz. Birge, **Bektaşılık Tarihi**, s.175.

¹³⁹ Aksu, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi**, s. 59-60. ayr. bkz. Bashir, Shahzad, "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallâh Astarâbâdî in Hurûfî Thought", **The Muslim World**, 2000, V. 90

¹⁴⁰ "Güneşin üzerine doğduğu en hayırlı gün Cuma günüdür. Âdem (as) o gün yaratılmış, o gün cennete konulmuş, o gün cennetten çıkarılmıştır. Kıyamet de ancak Cuma gününde kopacaktır." Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc, **es-Sahîh**, (Nşr. Şaban Kurt), Dâru't-Tıbbâati'l-Âmire'den tıpkıbasım, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), Tunus-İstanbul 1992, Kitâbü'l-Cum'a, bab. 5, c. I, s. 585.

yaratılmışlar, yedinci gün olan Cuma günü ruhları üflenerek yaratılış tamamlanmıştır.¹⁴¹ Bundan dolayı Cuma günü hayat günüdür.¹⁴² Cuma gününün yedinci gün olmasına Fazlullah, “*Cebrail avucunda beyaz bir aynayla bana geldi ve dedi ki: Ey Muhammed bu Cuma günü Rabbin tarafından sana ve senden sonraki ümmetine bayram olarak gönderildi. O bize göre günlerin efendisidir ve biz onu ahiret günü ‘yevmü’l-mezid’ diye isimlendiririz*”¹⁴³ rivayetini delil gösterir.¹⁴⁴ Ona göre artırılmış gün demek olan “yevmü’l-mezid” ismi Cuma gününe verilmesinin sebebi, kâinatın yaratıldığı altı gün haricinde olan Cuma gününde Hz. Âdem ve Hz. Havva’ya ruh üflenmesidir.¹⁴⁵

Fazlullah’ın Cuma gününe affettiği ikinci husus, onun sûra üflenecek gün olmasıdır. Bu günde, kıyametin kopmasıyla bütün mahlûkat mahşer yerinde toplanacaktır. Bu iki husustan dolayı Cuma günü, günlerin efendisidir¹⁴⁶ ve Cuma gününde kılınan namaz, Cebrail’in 6 bin yıl yaptığı ibadetten daha değerlidir.¹⁴⁷

Fazlullah, Cuma namazına bildiğimizin dışında ayrı bir önem atfeder. Cuma namazının farzının 2 rekât olmasından dolayı 28 ve 32 kelime-i ilahîye delil getirmeye çalışan Fazlullah, bundan dolayı Hz. Muhammed (s)’in Cuma gününün namazını kısalttığı kanaatindedir. Diğer günler kılınan öğle namazının farzı 4 rekât iken Cuma namazının farzı 2 rekâttir. Bu tespiti yapan Fazlullah, böylece bir günde kılınan farz namazlarının rekât sayılarında üç farklı sonuca ulaşmıştır. Bunlar; yolculuk sırasında kılınan 11 rekât, Cuma günü kılınan 15 rekât ve mukîmken

¹⁴¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 59a.

¹⁴² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 98a.

¹⁴³ “*Yevmü’l-mezid*” kavramı hadisin metninde “*Allah tarafından cennette müminlere istediklerinden de fazla nimetlerin verildiği gün*” olarak açıklanmasına rağmen, Fazlullah hadisin bu kısmını görmezden gelerek bu kavrama kendi görüşünü desteklemek amacıyla yeni bir anlam yüklemiştir. Hadisin tam metni için bkz. Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs, **Müsned**, Beyrut, trz., Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, s. 70, hadis no: 308; İbn-i Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, **Musenef**, (thk. Kemâl Yûsuf el-Hûd), Riyad 1409, Mektebetü’r-Rüşd, c. I, s. 477, hadis no:5517.

¹⁴⁴ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 920, vr. 419a.

¹⁴⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 59a

¹⁴⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 35a.

¹⁴⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 296a.

kılınan 17 rekât farz namazlardır. Fazlullah, bu üç sayıyı kullanarak (11+17=28 ; 15+17=32) 28 ve 32 sayılarına ulaşmaktadır.¹⁴⁸

Cuma namazı, ona göre, “*Namazları ve orta namazı koruyun, gönülden bağlılık ve saygı ile Allah’ın huzûruna durun*”¹⁴⁹ ayetinde geçen “orta namaz”dır. Fazlullah, bunu ispatlamak için ilginç bir yöntemle başvurur. Çeşitli durumlarda bir günde kılınan farz namaz sayılarını ele alır. Bu durumda 11, 15 ve 17 olmak üzere üç sayı ortaya çıkar. Bu dizilişte ortada olan rekât sayısı Cuma günü kılınan rekât sayısı olduğundan, ona göre orta namaz Cuma namazıdır.¹⁵⁰

2.3.2.4. Mirac

Fazlullah, miracın Hz. Peygamber’e sırrın verilmek için gerçekleştiği kanaatindedir. Bu sır 28 ve 32 kelime-i ilahîdir. Çünkü miracda 28 ve 32 kelime-i ilahînin göstergesi olan namaz farz kılınmıştır. Önce 50 vakit (28 harf+22 nokta)¹⁵¹ olarak farz kılınması da bunun göstergesidir.¹⁵²

Onun anlatımına göre; Cebrail, Hz. Peygamber’in -hatt-ı istivanın ortaya çıkması için-¹⁵³ göğsünü yarmış, mübarek kalbini zezem suyuyla yıkamış ve hikmet ile doldurmuştur. Daha sonra Hz. Âdem’in yüzü ve başının makamı olan Ka’be’den, onu alarak Mescid-i Aksa’ya (ki bu da Hz. Âdem’in sırtıdır¹⁵⁴) götürmüştür.¹⁵⁵ Buradan, ulvî âlemin anahtarı olan Hz. Âdem¹⁵⁶’i göreceği birinci semâya yükselen Hz. Peygamber, sırasıyla diğer 6 semâdaki¹⁵⁷ 6 peygamberle

¹⁴⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 35a.

¹⁴⁹ Bakara, 2:238.

¹⁵⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 296a.

¹⁵¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 36b.

¹⁵² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 37a.

¹⁵³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 103a.

¹⁵⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 39a.

¹⁵⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 13b.

¹⁵⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 84a.

¹⁵⁷ Ferišteoğlu, Ortaçağ İslam kozmolojisine uygun olarak bu yedi feleği ve yedi peygamberi şöyle sıralar: 1- Felek-i Kamer’de Hz. Âdem, 2- Felek-i Utârid’de Hz. İsa ve Hz. Yahya, 3- Felek-i Zühre’de

görüşmüş ve nihayet Sidretü'l-Münteha'da, *Kâbe Kavseyn* esnasında, ona 50 vakit namaz farz kılınmıştır. Namazın 50'den 5 vakite indirilmesi de 28 ve 32 kelime-i ilahînin sırrının ortaya çıkması içindir. Fazlullah bunu ispatlamak için -daha sonra geniş olarak açıklayacağımız- 5 vakitte kılınan farz namazların rekât sayılarını kullanır. (11+17=28 ; 15+17=32)¹⁵⁸

Fazlullah, namazın müminin miracı olduğundan hareketle¹⁵⁹, namaz içinde saklı olan 28 ve 32 kelime-i ilahî sırrını, herkesin, Hz. Peygamber'in miracda keşfettiği gibi keşfetmesi gerektiğini ileri sürer. Şu halde mümin kişi bu sırrı, Hz. Peygamber açıklamadığına göre nasıl keşfedecektir? Bu sorunun cevabını aslında Fazlullah, yaptığı açıklamalarla vermeye çalışmaktadır. Hz. Peygamber'in, bu sırrı öğrendiğini fakat açıklanmasını daha sonraya bıraktığına inanan Fazlullah, aslında gizlice kendini işaret etmeye çalışmaktadır.¹⁶⁰

2.3.2.5. Abdest ve Misvak

Fazlullah, abdest almanın ve misvak kullanmanın aslında ne demek olduğu üzerinde durur. Abdest ona göre de namazın şartları arasındadır ve Kur'an'a dokunabilmek için abdestli olmak gerekir.¹⁶¹ Abdest almanın asıl amacı, abdest sırasında yıkanan yüzün 32 kelime-i ilahînin makamı olmasıdır. Böylece Hz. Peygamber de abdest alarak, Hz. Âdem'in mazharı olduğu 32 kelime-i ilahîye dikkat çekmektedir.¹⁶² Ayrıca namaz sırasında 32 dişin misvakla temizlenmesi de Hz. Peygamberin 32 kelime-i ilahîye verdiği önemi gösterir.¹⁶³

Hız. Yusuf, 4- Felek-i Şems'de Hız. İdris, 5- Felek-i Merrih'de Hız. Harun, 6- Felek-i Müşterî'de Hız. Musa, 7- Felek-i Zühal'de Hız. İbrahim. (Keyvan). Arıkoğlu, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 90-92; ayr. krş. Kurnaz, Cemal, "Felek (Edebiyat)", **DİA**, c. XII, s. 306.

¹⁵⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 13b.

¹⁵⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 178a.

¹⁶⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 14b.

¹⁶¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 82a.

¹⁶² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 49a-b.

¹⁶³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 43a

2.3.2.6. Ezan ve Kâmet

Fazlullah, ezan ve kâmeti, eseri Cavidannâme'de kelime kelime iktibas etmiş ve harflerini sayarak yeni yorumlar ortaya koymaya çalışmıştır. Ezan ve kâmetin cümlelerine kendisi herhangi bir ekleme veya çıkartma yapmamasına¹⁶⁴ rağmen, kendinden sonraki takipçileri ezana ve kâmete yeni eklemelerde bulunmuşlardır. Takipçileri tarafından sözleri değiştirilen ezanın yeni şekliyle Türkçe anlamı şöyledir:

“Allah en büyüktür Allah en büyüktür (2 defa)

Şehadet ederim ki Fazlullah'dan başka ilah yoktur (2 defa)

Şehadet ederim ki Âdem Allah'ın halifesidir (2 defa)

Şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın peygamberidir (2 defa)

Haydi namaza (1 defa)

Haydi kurtuluşa (1 defa)

Namaz uykudan daha hayırlıdır (2 defa sadece sabah ezanında)

Allah en büyüktür Allah en büyüktür (2 defa)

Fazlullah'dan başka ilah yoktur (1 defa)¹⁶⁵

Değişikliğe uğramış kâmetin Türkçe anlamı da şöyledir:

“Allah en büyüktür Allah en büyüktür (1 defa)

Şehadet ederim ki Fazlullah'dan başka ilah yoktur (1 defa)

Şehadet ederim ki Âdem Allah'ın halifesidir (1 defa)

Şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın peygamberidir (1 defa)

Haydi namaza (1 defa)

Haydi kurtuluşa (1 defa)

Namaz vakti gelmiştir (2 defa)

¹⁶⁴ bkz. Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça, no: 1000, vr. 26b, 27a.

¹⁶⁵ Aksu, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi** (metin), s. 211, 212.

Allah en büyüktür Allah en büyüktür (1 defa)

*Fazlullah'dan başka ilah yoktur (1 defa)*¹⁶⁶

Altı çizili satırlarda görüleceği üzere ezan ve kâmete yapılan ekleme Hz. Âdem ve Fazlullah'dır. Muhtemeldir ki Fazlullah'ın eserlerinde kendine yaptığı gizli ve Hz. Âdem'e yaptığı açık vurgudan dolayı onun takipçileri bu eklemeleri yapmıştır.

Fazlullah, birçok şeyde olduğu gibi ezan ve kâmeti de sayılarla yorumlama yoluna gider. Nitekim bu sefer diğerlerinde yaptığı gibi harfleri saymak yerine ezan ve kâmetin cümlelerini sayar ve 77 sayısına ulaşır. Bunun için sabah ezanı hariç diğer ezanların 15 cümlesini ve sabah ezanının da 17 cümlesini alarak hesaplama yapar. Fazlullah, $(4 \times 15) + 17 = 77$ şeklinde verdiği hesaplama sayesinde ezanla huruf-ı mukattaa arasında ilişki kurmaya çalışır. Bunu da, huruf-ı mukattaa'nın okunduğu gibi yazıldığında ortaya çıktığını iddia ettiği sayı sayesinde yapar. Ancak 77 sayısını tutturabilmek için bazı huruf-ı mukattaa harflerini, harf-i nidâ olarak kabul etmek zorunda kalır.¹⁶⁷

2.3.2.7. Namaz

Fazlullah, namaza ibadet olması hasebiyle büyük önem atfeder. Namazın erkânında herhangi bir değişiklikten bahsetmeden onun ne anlam ifade ettiği üzerinde duran Fazlullah'a göre; zaman içinde güneşin deveranı devam edip gökyüzünde güneş her burca, her dereceye ve her dakikaya girdikçe namaz kılmak gerektir ve bunun için namaz bütün ümmetlere farz kılınmıştır.¹⁶⁸ Namazın başlangıcı öğle vaktidir. Hz. Âdem'in yaratıldığı günde kılınan Cuma namazı da bu vakittir. Güneş doğudan çıkıp, göğün *istivası*'na (ortasına) geldiği vakitte kılınır. Güneşin böylece istiva makamına gelmesi, Ka'be'ye doğru yönelmiş olduğu anlamına gelir. Güneşin doğuşu ve batışı sırasında namaz kılmak yasaklanmıştır. Çünkü bu vakitlerde güneş, Hz. Âdem'in toprağından yaratıldığı yeryüzünün -yani Ka'be'nin- karşısında değildir.¹⁶⁹ Güneş gece vakti ise yeryüzünün altına Allah'a

¹⁶⁶ Aksu, *Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdi ve İstivanâmesi* (metin), s. 212.

¹⁶⁷ Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr. 37a-b.

¹⁶⁸ Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr. 112b.

¹⁶⁹ Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr. 27b-28a.

secde etmek için gitmektedir.¹⁷⁰ Ayrıca farz namazların rekâtlerini eksik veya fazla kılan kâfir olduğu¹⁷¹ gibi namazı terk eden de kâfirdir ve öldürülmesi gerekir.¹⁷²

Fazlullah'ın, namaza verdiği bu önemin altında aslında Hz. Âdem'le namaz arasında kurduğu ilişki yatmaktadır. Ona göre meleklerin, güneşin ve yıldızların secde ettiği Hz. Âdem'e, Müslümanlar da secde etmeli ve bunun için namaz kılmalıdır. Böylece Müslüman kişi, şeytana muhalefet etmiş olur. Çünkü şeytan, Hz. Âdem'in yüzündeki ilahî kitabeti (hatt-ı ebiyye ve hatt-ı ümmiyye) görmemiş- okumamış ve ona secde etmemiş, neticede ebediyen mağlup olup lanetlenmiştir.¹⁷³

Fazlullah, Şeytanın fark edemediği, namaz ile Hz. Âdem arasındaki ilişkiyi üç ayrı yolla fark eder ve açıklar. Bu üç yolda da kullandığı temel öge günlük namazların rekât sayısıdır. Namazları isim isim zikretmeyen Fazlullah, sadece günlük olarak üç ana grupta ele alır. Bunlar, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi seferi iken kılınan günlük farz namazlar, Cuma günü kılınan farz namazlar ve mukîmken kılınan günlük farz namazlardır. Sırasıyla bu namazların rekât sayılarını 11, 15, 17 olarak veren Fazlullah, bu sayılarla Hz. Âdem arasında ilişki kurmaya çalışır. Hatta Cuma günü neden 17 değil de 15 rekât namaz kılındığı sorusuna verdiği cevapta, sırf bu ilişki ortaya çıksın diye böyle bir kısaltma yapıldığını iddia edecek kadar ileri gider.¹⁷⁴

Fazlullah'a göre, Hz. Âdem'in yüzü Ka'be toprağından yaratıldığından dolayı Müslümanların seferde 11 rekât, Cuma gününde 15 rekât ve mukimken 17 rekât namazla Ka'be'ye yüzlerini döndürüp Allah'a münacat etmeleri Hz. Âdem'i tazim içindir. Çünkü o, azam-ı mahlûkat ve cemel-i kibriyâdır.¹⁷⁵ 32 kelime-i ilahînin

¹⁷⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 28b.

¹⁷¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 307a.

¹⁷² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 262b.

¹⁷³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 21a.

¹⁷⁴ Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 48a.

¹⁷⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 12a-b

mazharı olması hasebiyle ahsen-i takvim olarak yaratılan Hz. Âdem'e¹⁷⁶ işaret etmek için Hz. Peygamber namazı 11, 15 ve 17 rekât olarak kılmıştır.¹⁷⁷

Fazlullah, Hz. Âdem ile namaz arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullandığı birinci yolda, günlük namazların rekât sayılarını kullanarak Hz. Âdem'in yüzünde - hatt-ı ebiyye ve hatt-ı ümmiyye sayesinde- ortaya çıkan 28 ve 32 kelime-i ilahîye ulaşmaya çalışır. Buna göre $11+17=28$ kelime-i ilahîye; $15+17=32$ kelime-i ilahîye işaretir.¹⁷⁸

İkinci yolda Fazlullah, namazda yapılan hareketlerin Hz. Âdem'e işaret ettiği iddiasındadır. Mesela, namaz sırasında el el üstüne koymak veya rükû sırasında elleri dizlere koymak Hz. Âdem'in 360 olan eklem sayısına dikkat çekmek içindir.¹⁷⁹ Zira Hz. Âdem'in 360 eklemi, $(28+32) \times 6 = 360$ denklemi sayesinde, 28 ve 32 kelime-i ilahîye işaretir. Yine elleri tekbir sırasında yüzün kenarına kadar kaldırmak da Hz. Âdem'in yüzünün önemini gösterir.¹⁸⁰

Üçüncü yolda Fazlullah, ilk önce huruf-ı mukattaayı kendi anlayışı içinde yeniden yorumlayarak toplam 14 olan bu harflerin sayısını, 17'ye çıkarır ve bunlara da huruf-ı muhkemât ismini verir. Alfabenin geriye kalan 11 harfi ise huruf-ı müteşabihâttir. Böylece seferi iken ve mukîm iken kılınan farz namazlarının rekât sayıları olan 11 ve 17'ye ulaşmış olur. Geriye kalan, Cuma günü kılınan farz namazlarının rekât sayısını da huruf-ı müteşabihâta eklediği Farsça'daki 4 harf [پ، چ، ژ، گ] sayesinde ulaşır ($11+4=15$).¹⁸¹ Buradan Hz. Âdem'le kurduğu ilişkiye gelince, Fazlullah'a göre kılınan namaz harfler sayesinde gerçekleştirilebilmektedir. Allah harfler sayesinde kendinden haber vermiş, emir ve yasaklarını bildirmiştir. Hz.

¹⁷⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 12b.

¹⁷⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 35a.

¹⁷⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 11b.

¹⁷⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 300b.

¹⁸⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 301a.

¹⁸¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 32b.

Âdem de bu harflerin mazharı olduğuna göre namaz rekâtlerinin huruf-ı mukattaanın sayısı ile mutabık olması gerekir.¹⁸²

2.3.2.8. Felekü'l- Burûc ve Ayın Menzilleri

Sayıları kullanmaktaki ısrarından dolayı Fazlullah, kozmolojiye de ilgisiz kalmamıştır. Kullandığı bilgiler çağının karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Bu bilgilere Fazlullah'ın herhangi bir katkısı olmamasına rağmen onun yaptığı elinde olan bilgileri yeniden yorumlamak olmuştur. Fazlullah'ın bu yorumlarla yapmaya çalıştığı aslında Hz. Âdem'le kâinatı aynileştirme gayretidir.

İslam kozmolojisinde *felek*¹⁸³ ve *burç*¹⁸⁴ ayrı ayrı kullanıldığı gibi 12 burç anlamında *Felekü'l-Burûc* terimi de kullanılmıştır.¹⁸⁵ Fazlullah da burçlar için Felekü'l-Burûc kavramını kullanırken, felek yerine çoğunlukla *semâ* kavramını tercih etmiştir.

Eski çağlardan beri birçok kültürde yer alan burçlar kuşağı, Batlamyus'un *e/Mecistî*'sindeki şekliyle benimsenerek, İslâm astronomi literatüründe güneş ve diğer gezegenlerin hareketini açıklamada daima başvurulan bir merhaleler düzeni olarak aynı geleneği sürdürmüştür. Güneşin gökyüzündeki hareketi sırasında belli tarihlerde girdiği burçların isim ve sıraları Latin kültüründe de benzer şekillerde benimsenmiştir. 360 derecelik dairevî kuşağın 30'ar derecelik on iki bölüme ayrılması sonucu oluşan burçlar, Arapça ve Latince karşılıkları ve güneşin burca girdiği tarih itibarıyla şu şekilde sıralanmaktadır: Koç (Hamel, Aries: 21 Mart), Boğa (Sevr, Taurus: 20 Nisan), İkizler (Cevzâ, Gemini: 21 Mayıs), Yengeç (Seretan, Cancer: 22 Haziran), Aslan (Esed, Leo: 23 Temmuz), Başak (Sünbüle, Virgo: 23 Ağustos), Terazî (Mîzan, Libra: 23 Eylül), Akrep (Akreb, Scorpius: 22 Ekim), Yay

¹⁸² Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr. 299b.

¹⁸³ Ortaçağ İslam kozmolojisinde bir astronomi terimi olarak felek, "yıldızların döndüğü yer" anlamını taşımaktadır. İslâm astronomları güneşle ay dâhil yedi gezegenin hareketini açıklamak üzere iç içe geçmiş yedi saydam halka tasavvur etmişler ve her halkaya birer gezegenin bindirildiği, felek denilen bu halkaların Allah'ın izniyle döndüğü fikrini benimsemişlerdir. Sistem, burçlar feleği ve nihayet yıldızsız Atlas feleğiyle tamamlanmaktadır. Bkz. Kutluer, İlhan, "Felek", *DİA*, c.XII, s. 303.

¹⁸⁴ Güneşin bir yılda takip ettiği düşünülen yörüngenin içlerinden geçtiği belli sembollerle gösterilen on iki takımyıldızdan her birine burç denir. . Demirci, Kürşat, "Burç", *DİA*, c. VI, s. 421.

¹⁸⁵ Kutluer, İlhan, "Burç (İslam Literatüründe Burç)", *DİA*, c.VI, s. 422.

(Kavs, Sagittarius: 22 Kasım), Oğlak (Cedî, Capricornus: 22 Aralık), Kova (Delv, Aquarius: 20 Ocak), Balık (Hût, Pisces: 19 Şubat).¹⁸⁶

Fazlullah, burçların daha çok rakamsal yönüyle ilgilenmiştir. 12 burçtan meydana gelen Felekü'l-Burûc toplamda 360 derecedir ve her bir derece 60 dakikaya, her bir dakika 60 saniyeye, her bir saniye de 60 sâliseye ayrılır. Günümüzde de kabul edilen bu sıralamayı Fazlullah yine 28 ve 32 kelime-i ilahîye bağlar. Bu ölçü birimlerinden basamaklarını oluşturan 60 sayısı ona göre, Hz. Âdem'in yüzünde yazılı olan, 28 ve 32 kelime-i ilahînin toplamından ibarettir. Ayrıca Felekü'l-Burûc'un 360 derece olmasının sebebi Hz. Âdem'in eklemelerinin 360 tane olmasıdır.¹⁸⁷

Fazlullah'a göre ayın menzillerinin sayısı da aslında Hz. Âdem'i göstermektedir. Toplamda 28 tane olan bu menzillerin, yarısı dünyanın üstünde yarısı da dünyanın altındadır. Menzillerin sayısının 28 olması, Hz. Âdem'in yüzünde yazılı olan 28 kelime-i ilahîye işarettir. Ne var ki birçok görüşünde 28 ve 32 kelime-i ilahîyi bir arada zikreden Fazlullah, burada ay ile ilgili başka sayı bulamamasından olsa gerek 32 kelime-i ilahîden hiç bahsetmez. Fakat Fazlullah'ın görüşlerine topluca bakıldığında bu durum aslında bir eksiklik gibi gözükmemektedir. Çünkü ona göre 28 kelime-i ilahî de 32 kelime-i ilahî de aslında birdir.¹⁸⁸

Ortaçağ İslam kozmolojisindeki dokuz felek anlayışına uygun yorumlar yapan Fazlullah özellikle dünya merkezde olmak üzere ilk yedi feleği ele alır. Bunu sebebi, ulaşmak istediği sonucu 7 sayısıyla çok kolay elde edebilmesidir. Yedi felek üzerindeki yedi gezegen onun hesaplamaları için bulunmaz bir fırsattır. Bunun için Hatt-ı istiva kavramını da kullanan Fazlullah, böylece 14 sayısına ulaşır. Bu sayıda Hz. Âdem'in yüzündeki çizgiler (Hatt-ı Ümmiyye ve Hatt-ı Ebiyye) sayısına eşittir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Bkz. Kutluer, "Burç (İslam Literatüründe Burç)", **DİA**, c.VI, s. 422.

¹⁸⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 16a.

¹⁸⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 16a.

¹⁸⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 142b.

Fazlullah, Hz. Âdem'le Felekü'l-Burûc ve Semâlar (felekler) arasında böyle bir ilişkinin olma sebebini Allah'ın Hz. Âdem'in -Allah'ın arşı olması hasebiyle-suretini yeryüzünde gösterdiği gibi göklerde de göstermek istemesine bağlar.¹⁹⁰

2.3.3. Kur'an

Fazlullah'a göre Kur'an, tartışmasız kutsal bir kitaptır ve Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed (s)'e indirilmiştir. Ne var ki Fazlullah, Kur'an'ın sadece indirilmiş olmakla kalamayacağını ve anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Onun da yapmaya çalıştığı Kur'an'ın doğru şekilde anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktır. Kur'an'ın doğru şekilde anlaşılması tamamen onun görüşleri doğrultusunda olmalıdır. Ona göre Kur'an ahirette insan suretini alacak,¹⁹¹ konuşacak ve kendisini okuyup, anlamayıp, amel etmeyenler hakkında şikâyetle bulunacaktır.¹⁹²

Fazlullah, görüşlerini ispatlamaya çalışırken Kur'an ayetlerini zaman zaman kullanmıştır. Kendisinden sonraki takipçilerinin ona verdikleri *sahib-i te'vil* isminden¹⁹³ de anlaşılacağı üzere onun yapmaya çalıştığı tefsir değil tamamen te'vildir. Zaten daha önce hiç söylenmemiş yorumları yapabilmek için başvuracağı yegâne yöntem te'vil olmalıdır.

Fazlullah'ın yaptığı kendine has yorumlar, daha Kur'an'ın indiriliş sürecinde kendini göstermektedir. Allah, Kur'an'ı önce kendi eliyle –Felekü'l-Burûc âleminde Hz. Âdem olan-¹⁹⁴ levh-i mahfuz üzerine yazmıştır.¹⁹⁵ Cebrail de buradan okuduklarını Hz. Muhammed (s)'e getirip bildirmiştir.¹⁹⁶ Görüleceği üzere Fazlullah'ın diğer görüşlerinde olduğu gibi Kur'an hakkındaki yorumların merkezinde yine Hz. Âdem bulunmaktadır.

Hz. Âdem ile Kur'an arasındaki ilişkiyi iki ayrı kavrama bağlayan Fazlullah, böylece her ikisini birbirine benzeştirmeye çalışmaktadır. Bu kavramlardan *kelâm-i*

¹⁹⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 112a.

¹⁹¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 229b.

¹⁹² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 208b.

¹⁹³ Arıkoğlu, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 72.

¹⁹⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 114a.

¹⁹⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 210b.

¹⁹⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 231a.

sâmit (susan söz) Hz. Âdem'e, *kelam-ı nâtık* (konuşan söz) da Kur'an'a denk gelir.¹⁹⁷ Her ikisi de "söz"dür ve Allah'ın sıfatları olan kelime-i ilahîden meydana gelmişlerdir. Hz. Âdem'in yüzünde yazılı olan 28 ve 32 kelime-i ilahî, Kur'an'da ise kendisinin alameti olan harflerin herhangi birinde mevcuttur.¹⁹⁸ Kur'an'ı herkes okuyabildiği halde, Hz. Âdem'i herkes okuyamamaktadır. Fazlullah'ın yapmaya çalıştığı bir manada Hz. Âdem'in de okunmasına katkı sağlamaktır.

Fazlullah'a göre Kur'an'ın bir zâhiri ve yedi de bâtını vardır.¹⁹⁹ Yedinci bâtını, yaratılışın en sonunda gerçekleşen Hz. Havva'nın yüzündeki çizgiler demektir. Bu yedi batn birbirlerine muhalif olmadıkları gibi birbiriyle de iç içedir.²⁰⁰ Fazlullah'ın bu ayrımı yapması, onun önünde bir problem olarak duran Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunu açıklamaya yardımcı olmak içindir. Fazlullah'a göre, Kur'an'ın lafzı da manası da mahlûk değildir. Burada Fazlullah'ın lafızdan kastettiği, sesle ifade edilen şeydir, yani insanın ağzından çıkan söz, lafızdır. O, bu manada kâğıt üzerinde yazılı olan harflerden oluşan yazıyı lafız olarak kabul etmez. Ona göre, lafız ve mananın herhangi birine mahlûk diyen kişi kâfir olmuştur ve Hz. Muhammed (s)'in şeriatına göre katli vaciptir.²⁰¹

Fazlullah, Kur'an'ın mahlûk olmadığını ispat etmek için Kur'an'ın zahiri ve bâtını olduğu görüşünü ustaca kullanır. Kur'an'ın zahiri, kâğıt üzerinde yazılı olan ve harflerden oluşan Mushaftır.²⁰² Daha sonra açıklayacağımız üzere kelime-i ilahînin

¹⁹⁷ Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 298a.

¹⁹⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 34b.

¹⁹⁹ Bu görüşe kaynaklık eden hadisin metni şöyledir: "Kur'an yedi harf üzerine indirildi. Her ayetin zâhiri ve bâtını vardır." İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, **Sahihu İbn Hibban**, (thk. Şuayb el-Arnaut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, c. I, s. 243; Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, **el-Mu'cemü'l-Evsat**, (thk. Mahmûd b. Ahmed Tahhan), Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1985/1405, c. I, s. 433; Ebû Ya'la el-Mevsili, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna, **Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsili**, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk, 1986, c. IX, s. 81-83; 278; Sadreddin Konevî, vahdet-i vücud düşüncesinin tam anlaşılabilmesi için aklın yeterli olmadığı, keşfi bilginin gerekliliğini ispat etmek adına bu hadisi zikreder. Keşfi bilgiye ulaşmayan kimsenin Kur'an'ın yedi veya yetmiş bâtını bilemeyeceğini kaydeder. Bkz. Konevî, Sadreddin, **Fatiha Suresi Tefsiri**, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, 2002, İz Yay., s. 192.

²⁰⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 67b.

²⁰¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 67b.

²⁰² Fazlullah, Mushaf kavramını da iki ayrı anlamda ele almıştır. İnsanların yazdığı okuduğu Mushaf, ona göre mecâzîdir. Mushaf-ı hakiki değildir. Harflerden oluştuğu için 28 kelime-i ilahînin alemidir.

alameti olan harfler mahlûk olduğu için bu harflerden oluşan Mushaf da mahlûk olmak zorundadır. Bunun dışında kalan Kur'an'ın lafzı ve manası, onun yedi batnı içindedir ve kelime-i ilahîden oluştuğu için mahlûk değildir.²⁰³ Kur'an'ın bir harfine veya noktasına yapılan muhalefet, bunlar Allah'ın konuşmasına delil oldukları için, küfürdür.²⁰⁴

Fazlullah, Kur'an'ın önemini vurgulamak için onu *kudsî hadis*²⁰⁵ ve diğer semavî kitaplarla karşılaştırır. Kur'an Cebraîl vasıtasıyla indirilmişken kudsî hadis ve diğer semavî kitaplar vasıtasız indirilmiştir. Ayrıca Kur'an'da huruf-ı mukattaa varken kudsî hadis ve diğer semavî kitaplarda yoktur. Bundan dolayı Kur'an, kudsî hadis ve diğer semavî kitaplardan üstündür. Dolayısıyla diğer semavî kitapların Fazlullah nazarında değeri kudsî hadis mesabesinde dir.²⁰⁶ Kur'an namazda okunulabildiği halde kudsî hadis namazda okunmaz. Aynı şekilde Kur'an'a abdestsiz dokunulamamasına rağmen kudsî hadise abdestsiz dokunulabilir.²⁰⁷

Mushaf-ı hakiki ise insan-ı kâmil (Hz. Âdem)'in yüzüdür ve kelime-i ilahî ile yazılmıştır. İnsan-ı kâmilin yüzündeki bu yazı hiçbir zaman silinmemesine rağmen Kur'an'ın kağıt üzerindeki yazısı silinebilir. İnsan-ı kâmil kitab-ı mübin-i hakiki ve "وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" (Yasin 36:12) ayetindeki "imam-ı mübin" dir. Bundan dolayı eşyanın tamamı bir araya gelerek 32 kelime-i ilahînin mazharı olmuşken, İnsan-ı kâmil ise tek başına 32 kelime-i ilahînin mazharıdır. Allah insan-ı kâmilî yaratmasıyla kitab-ı ilahiyi kendi yed-i kudretiyle yazmıştır. Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 206a-b.

²⁰³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 68b-69a.

²⁰⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 204b.

²⁰⁵ Kudsî hadis, Allah tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber'e bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslûbu ile Allah'a nisbet edilerek rivayet edilen Kur'an'la herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi i'câz vasfı da olmayan hadis demektir. Yılmaz, Hayatî, "Kudsî Hadis", **DİA**, c. XXVI, s. 318.

²⁰⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 271a.

²⁰⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 250b.

Fazlullah'ın Tevbe suresi ²⁰⁸ ile ilgili yorumları da kendine has özellik taşımaktadır. Bu surenin başında besmele olmaması Fazlullah'ın oldukça dikkatini çekmiş ve kendi görüşlerini ispata çalışmak adına ona yeni fırsatlar vermiştir. Fazlullah, bu surenin başında besmele gelmemesinin sebebini, bu surede müşriklerden bahsedilmesine bağlar.²⁰⁹ Fakat bismelenin yerine bu sure, Fatıha suresi hariç, diğer surelerin hiç birinde olmayan bir özelliğe sahiptir. Bu sure besmelede olduğu gibi [ب] harfiyle başlamakta ve [م] harfiyle bitmektedir. Bu özelliğinden dolayı Fazlullah, bu sure ile Hz. Ali arasında ilişki kurar. Daha sonra üzerinde duracağımız Hz. Ali'nin "... *ben ba'nın altındaki noktayı*" sözünü, bu görüşüne delil olarak ileri süren Fazlullah, tefsir kaynaklarında geçen, Hz. Ali'nin bu sureyi müşriklere okumakla görevlendirilmiş olmasını da onun bu sözüne bağlar.²¹⁰

2.3.4. Hz. Muhammed (s)

Fazlullah, Hz. Muhammed (s)'in son peygamber olmasını apaçık şekilde kabul etmektedir. Kendi görüşlerinin tutarlılığı açısından elzem olan bu kabul, kimi zaman onu, Hz. Muhammed (s)'in peygamberler arasındaki önemini ve konumunu yeniden yorumlamaya sevk etmiştir. Fazlullah bunu da Hz. Muhammed (s)'in bilinen bazı özelliklerini kendine göre yaptığı te'villerle sağlamaya çalışmıştır.

²⁰⁸ Tevbe sûresi, 9. suredir. 129 âyettir. 128 ve 129. âyetler Mekke'de, diğerleri Medine'de inmiştir. 104. âyet tevbe ile ilgili olduğu için sûreye bu isim verilmiştir. Sûrenin bundan başka birçok ismi olup en meşhuru Berâe'dir. Bu sûrenin Enfâl sûresi'nin devamı veya başlı başına bir sûre olup olmadığı hakkında ihtilâf olduğu için başında Besmele yazılmamıştır. Hicretin dokuzuncu yılında Hz. Ebu Bekir, hac emîri olarak tayin edilmiş ve müslümanlar hacca gönderilmişti. Bu sûre inince Resûlullah (s), Allah'ın emirlerini hacdaki insanlara tebliğ etmesi için Hz. Ali'yi görevlendirdi. Hz. Ali hac kafilesine ulaştığında Hz. Ebu Bekir, "Amir olarak mı geldin, yoksa memur olarak mı?" diye sordu; Hz. Ali, sadece sûreyi Mekke'de hacılara tebliğ ile me'mûr olduğunu bildirdi. Hz. Ali bayramın birinci günü Akabe Cemresi yanında ayağa kalkarak kendisinin Peygamber tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu bildirdi ve bir hutbe okudu, sonra da bu sûrenin başından 30 veya 40 âyet okuyarak dedi ki: "Dört şeyi tebliğe memurum: 1. Bu yıldan sonra Kâbe'ye hiçbir müşrik yaklaşmayacak, 2. Hiç kimse çıplak olarak Kâbe'yi ziyaret etmeyecek, 3. Müminden başkası cennete girmeyecek, 4. Müşrik kabileler tarafından bozulmamış antlaşmalar, antlaşma süresinin sonuna kadar yürürlükte kalacak." Bkz. **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi**, (haz. Ali Özek, Hayreddin Karaman vd.), Medine, 1987, s. 186.

²⁰⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 253a.

²¹⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. Bkz. 251b-253a.

Fazlullah, Hz. Muhammed (s)'in "ümmî" olmasını iki farklı şekilde yorumlar. Bunlardan birincisine göre, "ümmî" lafzının Âdem'in yüzünün yaratıldığı yer olan Ümmü'l-Kurâya, yani Mekke'ye, nisbete işaret ettiğini ileri sürer.²¹¹ Bu kavram hakkında yaptığı ikinci yorum daha da ilginçtir. Hz. Muhammed (s)'in harfleri okuyamaması, onun kelime-i ilahînin özelliği olan şekilden, suretten, hey'etten münezze olmasını bildiğini gösterir.²¹² Zira harfler, kelime-i ilahînin, kendisi değil sadece alametidir. Harfler sayesinde, her şeyin özü olan kelime-i ilahîye erişmek mümkün olur.

Fazlullah'a göre, Hz. Muhammed (s)'in "*bana Kur'an ve onun misli verildi*"²¹³ demesi, 28 kelime-i ilahîye ek olarak ona verilen 4 kelime-i ilahîyi işaret etmektedir. Bu 4 kelime-i ilahînin alameti; Fars alfabesinde bulunan, fakat Arap alfabesinde bulunmayan [پ، چ، ژ، گ] harfleridir. Hz. Muhammed (s)'in *cevâmiu'l-kelim*²¹⁴ olması, verilen bu 4 kelime-i ilahînin sayesinde, onun aslında 32 kelime-i ilahî ile konuşmasını göstermektedir.²¹⁵

Fazlullah, bu 4 kelime-i ilahînin verilmesine somut delil getirmeye de çalışır. Bunun için [لا] harfini kullanır. İlk önce bu harfin, bilinenin tersine, müstakil bir harf olduğunu ispatlaması gerekmektedir. Bunu da naklettiği şu rivayet ile sağlamaya

²¹¹ Şeybî, Kâmil Mustafa, **el-Fikru's-Şî'yyü ve'n-Nezeâtü's-Sûfiyye hatta Matla'l-Karni's-Sâni Aşera el-Hicrî**, Bağdat, 1966, Mektebetü'n-Nahda, s. 219-220.

²¹² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 82a.

²¹³ Bkz. İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **el-Müsned**, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), (el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kahire 1313'den tıpkı basım), Tunus-İstanbul, 1992, c. IV, s. 30; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, **es-Sünen**, (thk. İzzet Ubeyd ed-Da'âs – Âdil es-Seyyid), Hattâbî'nin Meâlimü's-Sünen'i ile birlikte, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), Tunus-İstanbul, 1992, c. II, s. 610, hadis no. 4604.

²¹⁴ Toplayıp bir araya getiren" anlamındaki cami' ile "söz" anlamındaki kelimenin çoğul şekillerinden meydana gelen bu tamlama daha çok veciz sözleri ifade etmekle beraber hadis ilminde Hz. Peygamber'in az sözle çok mâna ifade etme özelliğini belirtmekte ve az da olsa câmiu'l-kelâm ve câmiu'l-kelim şekillerinde de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber, diğer peygamberlerden farklı olarak sadece kendisine verilen özellikler arasında kendisinin cevâmiu'l-kelim olmasını da saymıştır. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Cevâmiu'l-Kelim", **DİA**, c. VII, s. 440.

²¹⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 32b

verilen kelime-i ilahînin sayısı Fazlullah'ın konuştuğu ve yazdığı 32 kelime-i ilahî sayısına eşitlenmiş olur.²¹⁹

Fazlullah'ın görüşlerine topluca bakıldığında öne çıkan Hz. Âdem, Hz. Muhammed (s)'den daha önemli bir mevkide gözükmektedir. Bunun farkında olan Fazlullah, Hz. Âdem ile Hz. Muhammed (s)'i karşılaştırmak zorunda kaldığı durumlarda önce Hz. Âdem'i öne geçirir sonra Hz. Muhammed (s)'i yaptığı zayıf yorumlarla Hz. Âdem seviyesine çıkarmaya çalışır. Bunu da sık kullandığı "*çocuk babasının sırrıdır*" sözüyle destekler.²²⁰ Fazlullah'ın bundan kastettiği, Hz. Âdem'de bulunan sırların/hakikatlerin aslında Hz. Muhammed (s) olduğudur. Bu söz gereği Hz. Muhammed'in Hz. Âdem'e benzemesi doğaldır.²²¹

Ka'be'nin neden Hz. Muhammed (s)'i değil de Hz. Âdem'i temsil ettiği sorusuna verdiği cevapta bahsettiğimiz tavrı görmek mümkündür. Fazlullah'a göre Allah'ın evi olan Ka'be'nin karşılığı ancak 32 kelime-i ilahî sahibi olmalıdır ve sidretü'l-müntehâ olan Hz. Âdem bu özelliğe haizdir. Çünkü Hz. Muhammed (s) miracda siretül-müntehanın altında dört ırmak görmüştür. Bu dört ırmak aslında Hz. Âdem'in konuştuğu 32 kelime-i ilahîyi tamamlayan 4 kelime-i ilahîdir. Ka'be, Hz. Muhammed (s)'i temsil etse bile bu ancak, onun bu 4 kelime-i ilahîden haber vermesi sayesinde mümkündür.²²²

Fazlullah, Hz. Âdem ve Hz. Muhammed (s)'in kemâlini açıklarken de ikisini birbirine eşit göstermeye çalışır. 32 kelime-i ilahî bütün insanların yüzünde yazılı olmasına rağmen sadece Hz. Âdem, 32 kelime-i ilahî ile konuşmasından dolayı öne çıkmıştır. Hz. Muhammed (s) zahirde 28 kelime-i ilahî ile konuşmakla beraber ona verilen asl-ı kelâm olan huruf-ı mukattaa veya [۷] sayesinde 32 kelime-i ilahî ile konuşmuş sayılmalıdır. Böylece ilk ve son peygamberler 32 kelime-i ilahî ile

²¹⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 33a.

²²⁰ Bu rivayeti İbn Arabî de kullanır. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem'in Şit Fassında*, Şit peygamberin babasının sırlarının taşıyıcısı olarak anlatırken söz etmiştir. İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, (çev. ve şerh. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, Kabcacı Yayınevi, s. 52; İbn Arabî bu rivayete ve bu rivayetten türettiği çeşitli düşüncelere sıkça yer verir. Bütün bunlar onun, birlik ve çokluk ilişkisini açıkladığı örneklerdir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 78.

²²¹ Bkz. Şeybî, **el-Fikru's-Şii'yyü**, s. 220.

²²² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 123a.

konuşmuşlardır ve birbirine eşit sayılabilirler. Ancak bu iki peygamber haricindeki peygamberler bu seviyeye ulaşmamışlardır.²²³

2.3.5. Hz. Ali

Fazlullah, kendisinin insanlık için ne kadar önemli olduğunu ispatlamak adına sırasıyla birbiri üzerine bina ettiği üç ayrı misyonla Hz. Ali'yi tanımlar. Bu üç misyon aynı zamanda Fazlullah'ın kendi sistematiğini de pekiştirmektedir. Buna göre Hz. Ali: birincisinde kâmilliğin kaynağıdır; ikincisinde önce Hz. Muhammed (s)'den öne geçip sonra onunla aynileşmektedir; üçüncüsünde de Hz. Muhammed (s)'le beraber Fazlullah'ın görevini ve önemini anlatmak için kullanılacak bir seviyedir.

a. Hz. Ali ve İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı kâmil kavramının açıklanmasında Hz. Ali önemli bir örnektir. Çünkü o, kemal sahibi²²⁴ ve kâmilliğin kaynağıdır.²²⁵ Bunun göstergesi Hz. Ali'nin insanın yüzünde yazılı olan sırrı (28 ve 32 kelime-i ilâhî) bilmesidir. Hz. Ali, *“Allah'ın sırlarının tamamı semavî kitaplardadır; semavî kitaplarda bulunan her şey, Kur'an'da mevcuttur; Kur'an'da bulunan her şey, Fatihâ'da mevcuttur; Fatihâ'da bulunan her şey, bismillah'da mevcuttur; bismillah'da bulunan her şey, bismillah'ın 'ba' harfinde mevcuttur; 'ba' harfinde bulunan her şey, 'ba' harfinin noktasında mevcuttur. Ben de 'ba' harfinin altındaki noktayım”* demekle kastettiği bu sırdır. Çünkü bütün harflerin başlangıcı ve özü noktadır. Bir harf yazılmaya başlandığında ilk önce bir nokta ortaya çıkar. Daha sonra ortaya çıkan noktaların birbirine birleşmesiyle harf meydana gelir. İlk nokta asıldır diğerleri ise tekrardan ibarettir. Böylece 32 kelime-i ilahi aslında zatında birdir. O da noktadır.²²⁶ Zira Hz. Ali'ye göre ilim, aslında bir noktadır ve onu cahiller çoğaltmıştır.²²⁷ Bu sırrı bilmekle ilmin başlangıcı olan Hz.

²²³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 141b-142a.

²²⁴ Arıkoğlu, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 114.

²²⁵ Bayat, Fuzuli, “Hurûflük Merkezleri ve Anadolu'da Hurûflük”, **Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezler Kongresi Bildirileri**, Ankara, 2004, Tüksev Yayınları, s. 268.

²²⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 346a.

²²⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 155a.

Ali,²²⁸ cümle semavî kitaplar adedince amel eylemiş ve onların cümlesinin sevabına nail olmuştur.²²⁹

Hız. Ali'ye göre her bir harf, Allah'ın bir ismine denk düşer.²³⁰ Hız. Ali'nin bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum demesi, onun harfe verdiği önemi gösterir. Bir gecede 51 rekât namaz kılması da [لا] 'i harf olarak kabul etmesinden dolayıdır.²³¹

Çünkü 51 rekât=28 harf+22 nokta + [لا] ' dir.²³²

Hız. Ali "ben Allah'ın konuşan kelamıyım"²³³ demekle, Allah'ın kelam sıfatına erişmiştir. Fazlullah'ın sistematiğinde *sıfat*, *zât* tan ayrı olamayacağından²³⁴ dolayı Hız. Ali Allah'ın zatından ayrı düşünülemez.²³⁵ Fazlullah bu görüşünü Hız. Peygamber (s)'den naklettiği "Ali, Allahın zâtına divane olmuştur"²³⁶ hadisiyle destekler.²³⁷

b. Hız. Ali ve Hız. Muhammed (s)

Hız. Ali'nin bu özelliklerini ortaya koyan Fazlullah, bundan sonra onunla Hız. Hız. Muhammed (s) arasındaki ilişkiyi, kendi görüşlerini destekler mahiyette kurar.

²²⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 276b.

²²⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 214a.

²³⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 280a.

²³¹ 'لا' Fazlullah için çok önemlidir. Zira Arap alfabesi ile Fars alfabesindeki harf sayılarının eşitlenmesi bu harfe bağlıdır. Bu harf okunduğu gibi yazılırsa gayr-ı mükerrer dört harf (ل، ا، م، ف) hükmüne geçer. Böylece iki alfabe de 32 sayısında eşitlenmiş olur.

²³² Derviş Murtaza, Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 226a.

²³³ Muhammed Bâkir el-Meclisi, **Bihâru'l-Envar**, Daru'r-Rıda, Beyrut, c. XXX, s. 546.

²³⁴ Arıkoğlu, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 245.

²³⁵ Arıkoğlu, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 247.

²³⁶ Hadisin tam metni Albanî'de "لاتسبوا عليا فإنه ممسوس في ذات الله تعالى" olarak geçmekte ve zayıf olduğu bildirilmektedir. Albânî, Muhammed Nâsiruddîn, **Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyi' fi'l-Ümme**, Riyad 1992, c. II, s. 299, hadis no. 895; Heysemî de hadisin zayıf olduğunu, sebep olarak da raviler arasında bulunan Süfyân b. Bişr'in tanınmadığını (meçhul) kaydetmektedir. Heysemî, Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1982, c. 9, s.176.

²³⁷ Fazlullah-ı Hurûfî, **Cavidannâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1000. Farsça, No:1000, İstanbul, vr. 246b.

Bunu yaparken merkeze Hz. Ali'yi alır. İlk önce ikisi arasındaki görev farklılığını, “*ben tenzil ile mücadele verdim, Ali de te'vil ile mücadele verecektir*” sözünü Hz. Peygamber (s)'e isnad ederek belirler.²³⁸ Daha sonra da Hz. Ali'nin görevi olan te'vili, tenzilin önüne geçirir. Çünkü tenzilin hakikati te'vildir.²³⁹ Hz. Ali bu görevi içindir ki, Allah onu her peygambere sır olarak bildirmiş ve Hz. Muhammed (s)'le izhar etmiştir.²⁴⁰ Hz. Ali'yi *sahib-i te'vil* olarak niteleyen Fazlullah, Hz. Muhammed'in neden hakikati açıklamak yerine şeriatı ikame ettiği sorusuna; Hz. Muhammed'in hakikati ahir zamanda gelecek olan Mehdi'ye bıraktığını iddia ederek cevap verir.²⁴¹

Fazlullah, Hz. Ali ile Hz. Peygamber (s) arasındaki ilişkinin ikinci bir yorumunu da ortaya koyar. Bu yoruma göre Hz. Ali ve Hz. Peygamber (s) aslında, Hz. Âdem'in yaratılmasında 14 bin yıl önce yaratılmış tek bir nurdur.²⁴² İkisi de bir olmasından dolayı ikisi de ehli cennet, seb'ul mesâni sahibi ve Allah'ın konuşan kelimadırlar.²⁴³ “*Kendini bilen rabbini bilir*”²⁴⁴ sırrına ikisi de erişmiştir.²⁴⁵ “*Ben ve Ali mahlûkat üzerine Allah'ın hüccetiyiz*”²⁴⁶ hadisiyle ikisi beraber hilkatın gayesidirler ve onların yaratılmasıyla hilkat tamamlanmıştır. Bunun için ikisini birbirinden ayırmak doğru olmayacağı gibi,²⁴⁷ kelam sıfatına eriştiklerinden dolayı onları Allah'tan ayırı

²³⁸ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 246b.

²³⁹ Arıkoğlu, **Ferîsteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 245.

²⁴⁰ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 247b.

²⁴¹ Arıkoğlu, **Ferîsteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 251-2.

²⁴² Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 248a; Benzer bir hadis metni için bkz.:İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımeşkî, **Târîhu Medîneti Dımeşk**, (thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî – Ali Şîrî), Beyrut 1995-2001, c. 42, s. 67.

²⁴³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 343a-343b.

²⁴⁴ el-Meclisi, **Bihâru'l-Envar**, c. II, s. 32.

²⁴⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 151a.

²⁴⁶ İbn Adiyy, hadisin senesinde bulunan Matar (İbn Ebî Matar el-İskâf)'ı “münkeru'l-hadis” bir ravi olduğunu söylemekte ve bu yüzden onun, Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği bu hadisi de “münker” yani muteber olamayan saymaktadır. İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah (b. Adiyy) b. Abdullah b. Muhammed el-Cürcânî, **el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl**, (thk. Yahyâ Muhtâr Ğazzâvî), Beyrut 1988,c.VI, s. 397, hadis no. 1883.

²⁴⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 340a.

düşünmekte mümkün değildir.²⁴⁸ Fazlullah, Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarını da delil göstererek, Hz. Muhammed (s) ve Hz. Ali'nin birliğini ispatlamaya çalışır.²⁴⁹

Fazlullah, hadis olarak rivayet ettiği “*ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır*”²⁵⁰ sözünü yorumlarken hem Hz. Ali'yi hem de Hz. Muhammed (s)'i birer sembol olarak alır ve *huruf-ı mukattaa*²⁵¹'nın, Kur'an'ın kapısı olduğu sonucuna varır. Hz. İsa'nın *kelime* olması gibi, bütün peygamberler kelimedir. Hz. Muhammed de kelimedir, yani Kur'an'dır. Böylece Kur'an ilmin şehri Hz. Ali ise onun kapısıdır. Hz. Ali de “*ben ba'nın altındaki noktayım*” dediğine göre, Kur'an'ın kapısı da ba'nın noktası olur. Nokta bütün harflerin hakikati olmasından dolayı kastedilen harflerdir. Acaba bu harfler hangi harflerdir? “*Ben ve Ali Âdemin yaratılmasından 14 bin yıl önce bir nur idik*”²⁵² hadisindeki 14 de huruf-ı mukattaa olduğuna göre ba'nın noktasından kasıt bu 14 huruf-ı mukattaaadır. Sonuç olarak huruf-ı mukattaa Kur'an'ın kapısıdır.²⁵³ Huruf-ı mukattaaanın sırrını bilebilmek çok önemlidir. Zira, Hz. Ali bu sırrı bilenlerdendir. Çünkü onlardan bazılarını, Allah'ın isimleri yerine söyleyerek dua etmiştir.²⁵⁴

Fazlullah, huruf-ı mukattaa ile ilgili yaptığı bir yorumunda [يس]’deki [يا]’nın harf-i nida olduğunu,[س]’nin ise Hz. Muhammed (s)'in ismi olduğunu belirtir.²⁵⁵ Böylece, farklı bir bilgi veren Fazlullah, huruf-ı mukattaaanın sırrını bilen diğer bir kişinin de kendisinin olduğu ispatlamaya çalışır gözükmektedir.

²⁴⁸ Arıkoğlu, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 247.

²⁴⁹ bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 253a-b.

²⁵⁰ el-Aclunî , İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-Elbâsi**, Beyrut, 1351. c. I, s. 202.

²⁵¹ Fazlullah'a göre Kur'an'ın sırrı, yirmi dokuz sürenin başında bulunan *hurûf-ı mukattaa*'dadır. Bunların tamamı, tekrarlardan çıktıktan sonra, 14 harften ibarettir. Bu harfler söylendiği gibi yazılırsa sayı 17'ye çıkar. Bu on yedi harfe "muhkemât" denir. İnsan günde farz olarak 17 rek'at namaz kılar. Muhkemât buna işarettir. 17 harfin dışındaki 11 harfe "müteşabihât" denir. Seferi birinin kıldığı 11 rek'at namaz da müteşabihât sayısındadır. Aksu, “Fazlullah-ı Hurufî”, **DİA**, XXII, s. 278.

²⁵² İbn Asâkir, **Târîhu Medîneti Dimeşk**, c. 42, s. 67.

²⁵³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 345a-346a.

²⁵⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 203a.

²⁵⁵ Usluer, Fatih, **Hurûflik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, İstanbul, 2009, Kabalıcı Yayınevi, s. 303.

c. Hz. Ali / Hz. Muhammed (s) ve Fazlullah

Hurûflük'in sistematüğinde *devir nazariyesi*²⁵⁶ yeni bir Şekil olarak ortaya çıkar. Bu görüşün, klasik İsmailî düşüncesinden deęiŐtirerek alındığı açıktır. Yapılan deęiŐiklik; Hz. Ali'nin bu sistematik içindeki yeri ve Fazlullah'ın da yeni bir devir baŐlatıcısı olarak eklenmesidir.

İsmailiyye'deki ilk altı devri birleŐtiren Hurûfler, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (s)'e kadar geöen zamana *nübüvvet devri* demektedirler. İsmaililere göre Hz. Ali, altıncı devrin vasîsidir. Ondan sonra gelen altı imam da sâmit imamdır. Ancak bunlar kendi başlarına bir devir oluŐturamazlar. Hurûfler ise, Hz. Ali ile baŐlattıkları *imamet devri*'ni İsmailiyye'den farklı olarak onbirinci imama kadar uzatırlar. Onbirinci imam Hasan el-Askerî'yle biten imamet devrinden sonra *gaybet devri* gelir. Bundan sonra, son imam olan Mehdi'nin gelmesiyle *uluhiyyet devri* başlar. Son ve en önemli devri baŐlatan Mehdi, tabii ki Fazlullah'tır.²⁵⁷

Fazlullah da kendi önemini ortaya koymak için, Hz. Ali ve Hz. Muhammed'le kendini karşılaştırır ve onların hakikatlerine eriŐebilmek için kendisinin ya onların seviyesinde ya da onlardan daha üstün olması gerektiğini açıklar.²⁵⁸

* * *

Fazlullah'ın eserleri incelendiğinde, onun sistematüğü içinde Hz. Ali'nin önemli bir yere sahip olduğu görülecektir. Fazlullah, kendinin mehdiliğini aslında yaptığı/yapabildiği te'villerle ispatlamaya çalıştığı görülüyor. Ona göre te'vil, tenzilden daha önemli olmalıydı ki, ortaya koyacağı yeni görüşler tamamıyla orijinal olup, kabul görebilsin. Böylesine te'vil merkezli bir sistematik kurarken, Fazlullah'ın

²⁵⁶ İslam Mezhepleri Tarihinde özellikle ilk dönem İsmailiyye'sine göre insanlık tarihi, ayrı ayrı Őeriattlar tebliğ eden *nâtik* nebilerden sonra bir vasî ve altı *sâmit* imamın meydana getirdiği, her birine devir adı verilen yedili hiyerarŐik silsileden meydana gelir. bkz. Yurdagür, Metin, "Devir", **DİA**, c. IX, s. 232; İsmailîlik'e göre ilk altı devrin natıkları Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s)'dir. Yedinci devir Mehdi'nin gelmesiyle baŐlayacaktır. İlk altı vasî ise sırasıyla; Şit, Sam, İsmail, Harun, Şam'un el-Sefa ve Hz. Ali'dir. İslamiyet döneminde, son derece önemli bu ruhani görev ilk olarak Hz. Ali'ye atfedilmiŐtir. bkz. Defteri, Ferhad, "Klasik İsmailî İnançında Hz. Ali'nin Yeri", **Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali**, Ankara 2005, s.60.

²⁵⁷ Bkz. Gölpinarlı, **Hurufilik Metinleri Katoloğu**, s. 20, 84.

²⁵⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 318a-b.

İsmailiyye'nin te'vil görüşünden etkilenmemesi düşünülemezdi. İsmailiyye'ye göre Hz. Muhammed (s) tenzil ile, Hz. Ali ise te'vil ile görevliydi. Hz. Ali bu yüzden *sahib-i te'vil* olarak isimlendiriliyordu.²⁵⁹ Fazlullah da Hz. Ali'yi aynı isimle anmıştır. Ne var ki kendisinden sonraki takipçilerinin, Fazlullah hakkında *sahib-i te'vil* ismini de kullandıklarını görmekteyiz. Bu da bize göstermektedir ki Fazlullah aslında, Hz. Ali'nin özelliklerini anlatırken, daha sonra kendisine izafe edilecek bu görevin önemine vurgu yapmaya çalışmaktadır.

Fazlullah'ın eserlerine topluca baktığımızda, Fazlullah ile Hz. Ali'nin görev noktasında birleşmeleri, daha sonra bir ayrışmaya doğru gitmektedir. Bu ayrışmanın temeli, Fazlullah'ın Hz. Ali'den daha önemli bir mevkide durmasına dayanır. Hz. Ali, Fazlullah'ın ortaya koyduğu görüşleri te'vil yoluyla bilmesine rağmen açıklamamış, Fazlullah ise bu sırları faş etmiştir. Böylece te'vilin açıklanıp yayılması Fazlullah'ı Hz. Ali'nin önüne geçirmiştir.

2.3.6. Hz. İsa ve Mesih-Mehdî

Fazlullah, görüşlerinin temelini oluşturan 28 ve 32 kelime-i ilahîyeye dayanak noktası bulmuş olması hasebiyle, Hz. İsa'nın kelime olması²⁶⁰ hususu üzerinde oldukça fazla durur. Ona göre Hz. İsa da dâhil olmak üzere bütün peygamberler "Allah'ın kelimesi" yani sözüdür. Hz. İsa, ise Mesih olması ve yaratılış olarak Hz. Âdem'e benzemesi²⁶¹ nedeniyle özel bir yere sahiptir.²⁶²

Hz. İsa her ne kadar Allah'ın ruhu ve kelimesi olsa da, Hz. Meryem'in rahminde ete kemiğe bürünmüştür ve Hz. Âdem suretindedir. Böylece Hz. İsa,

²⁵⁹ Defteri, "Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", s. 62.

²⁶⁰ "Ey Kitap ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allâh hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allâh'ın elçisi, O'nun Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur. Allah'a ve elçilerine inanın, (Allâh) üçtür demeyin. Kendi yararınıza olarak buna son verin. Çünkü Allah, yalnız bir tek tanrıdır. Hâşâ O, çocuk sâhibi olmaktan yücedir. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter." Nisa, 4:171.

²⁶¹ "Allah'a göre İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir: Onu, topraktan yarattı, sonra ona "Ol!" dedi, artık olur..." Ali İmran, 3:59.

²⁶² Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 205a.

Allah'ın sözünün suret bulmuş halidir.²⁶³ Nasıl ki harfler kelime-i ilahînin makamı ise Hz. İsa'nın etten bedeni de Allah'ın konuşmasının makamıdır.²⁶⁴

Fazlullah, *"Biz Allâh'ın elçisi, Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük! demelerinden ötürü (belâlara uğradılar). Oysa onu öldürmediler ve asmadılar; fakat (bu iş) kendilerine, benzer gösterildi. Onun hakkında ayrılığa düşenler, ondan yana tam bir kuşku içindedirler. O hususta kesin bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu yakinen öldürmediler (onu öldürdüklerini kesin biçimde bilemediler)."*²⁶⁵ ayetinin açık anlamına yeni bir te'vil getirir. Hz. İsa'yı öldürmeye çalışanlara bu işin benzer gösterilmesinden kasıt, onların kelime'yi bedene benzetip karıştırdıklarından dolayı, bedeni öldürmeleridir, der. Ona göre aslında onlar Hz. İsa'yı öldürememişlerdir. Çünkü Allah'ın ruhu ve kelamı olan Hz. İsa'yı hiç kimse öldüremez.²⁶⁶ O, daha sonra tekrar yeryüzüne gelecektir.²⁶⁷

Fazlullah, Hz. İsa'dan bahsederken İncil'den de alıntı yapar.²⁶⁸ Onun anlatımına göre Şem'un²⁶⁹ rüyasında yedi boynuzlu bir koç görür. Bu koç hayat kitabını (mushaf-ı hayat) önce bir kürsüye kor ve okur, sonra da yedi mühürle mühürleyip yutar. Daha sonra koç kurban edilir. Şem'un rüyasını Hz. İsa'ya anlatınca, Hz. İsa "yedi boynuzlu koç benim ve yedi mühürü ben açacağım" der. Fazlullah, bunu şöyle yorumlar: Hayat kitabı, kelime-i ilahînin yazılı olduğu Hz. Âdem'in yüzüdür ve bu özelliğinden dolayı canlıdır. Bu kitabı okuyabilen de hayat sahibi olmuştur. Hz. İsa bu kitabı okuduğu için hayat bulmuş ve Allah'ın kelimesi

²⁶³ Usluer, **Hurûfilik**, s. 358.

²⁶⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 202a.

²⁶⁵ Nisa, 4:157.

²⁶⁶ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 144a-b.

²⁶⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 202b.

²⁶⁸ Kitab-ı Mukaddes'in Vahiy bölümünde, Yuhanna tarafından anlatılan olay, Fazlullah'ın ele aldığı olayın geniş şeklidir. İki anlatım arasında oldukça farklar olmasına rağmen "taht-kürsü, tomar-hayat kitabı, kuzu-koç ve yedi mühür" gibi ortak kavramlar hemen göze çarpar. Bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, Vahiy, 4:1-8:2.

²⁶⁹ Bu isim, ilk bakışta Şem'un peygamber gibi gözükse de rüyanın Hz. İsa'ya anlatılışından dolayı aslında ilk havarilerden biri olması gerekmektedir. Fazlullah, Cavidannâme'nin (İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1000) 241b. varlığında aynı rüyadan bahsederken "Fatus" ismini kullanmıştır. Böylece "Şem'un Fatus" olarak ortaya çıkan isim aslında Hz. İsa'nın ilk havarisi Simun Petrus olması daha muhtemeldir.

olması hasebiyle de hayat kitabı olmuştur.²⁷⁰ Hayat kitabının yedi mühürle mühürlenmesinden kasıt ise Hz. Meryem'in yüzündeki yedi çizgi (hatt-ümmiyye)'dir. Bu yedi çizgi dört unsurla çarpılırsa 28 kelime-i ilahîyi gösterir.²⁷¹ Bu mühürleri açmak, Fazlullah'ın yaptığı gibi, insan yüzündeki çizgilerin ne anlama geldiğini bilerek hayat kitabı olan Hz. Âdem'in yüzünü okumaktır.²⁷²

Fazlullah, Hz. İsa'nın kelime olmasını pekiştirmek için "*Baba kuvvet-i ezelfidir, Ruh-u'l-Kudüs onun sesidir, ben de onun konuşmasıyım*"²⁷³ sözünü ona atfeder.²⁷⁴ Hıristiyanlıktaki teslis inancını temsil eden bu sözden kastedilenin, kendi görüşlerini destekler mahiyette olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre konuşmayı sağlayan ses ve konuşma aynı şeydir. Ayrıca konuşma, konuşanın da sıfatıdır. Sıfat ve zat ayrı olamayacağına göre, Hz. İsa, bu sözle aslında canlı ve cansız her şeyin, Allah'ın ihâtası altında olduğunu ifade etmek istemiştir.²⁷⁵ Diğer taraftan Fazlullah, Hz. İsa'nın Allah için "baba" tabirini kullanmasını da yorumlayarak tevhid inancına yaklaştırmaya çalışır. Ona göre, bir oğulun varlığı babasına bağlı olduğu gibi bütün varlık da Allah'ın zatıyla kâimdir. Hz. İsa'nın bu sözle kastettiği de Allah'ın oğlu olduğu değil kendi varlığının onun zatına bağlı olduğudur.²⁷⁶

Fazlullah yine Hz. İsa'ya atfettiği "*size söylediğim her şeyi işaretle ve kapalı söyledim bir daha geldiğimde açıkça söyleyeceğim*"²⁷⁷ sözünü esas alarak onun tekrar geleceğini ileri sürer. İlk gelişinde Hz. İsa'nın kapalı konuşmasının sebebinin, Fazlullah, kendisinin beklenen Mesih olduğuna delil teşkil edecek şekilde açıklar. Bu sebep, Hz. İsa'nın konuştuğu dille alakalıdır. İlk gelişinde 32 kelime-i ilahî ile konuşmayan Hz. İsa, istese de bunu yapamazdı. Zira her şeyin açıkça anlatılabilmesi için 32 kelime-i ilahînin mazharı olmak gerekmektedir. Hz. İsa ikinci

²⁷⁰ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 240b; Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 334a-b.

²⁷¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 332a-b.

²⁷² Usluer, **Hurûfilik**, s. 360.

²⁷³ İncil'de bu sözün tam karşılığını bulmak mümkün olmasa da aynı anlamı çağrıştıracak yakın ayetler bulunabilir. Mesela "Çünkü konuşacak olan siz olmayacaksınız, Babanızın Ruhu sizin aracılığınızla konuşacak", Matta, 10:20.

²⁷⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 102a.

²⁷⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 220a.

²⁷⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 330a.

²⁷⁷ "Size bunları örneklerle anlattım. Öyle bir saat geliyor ki, artık örneklerle konuşmayacağım; Baba'yı size açıkça tanıtacağım" Yuhanna, 16:25.

gelişinde, Fazlullah gibi, 32 kelime-i ilahî ile konuşacak ve her şeyi açıklayacaktır.²⁷⁸ Bu açıklama sayesinde kendi görevi olan “*din-i enbiyayı tamam eylemek*” i gerçekleştirmiş olacaktır.²⁷⁹

2.3.6.1. Mesih- Mehdi ve Fazlullah

Buraya kadar, Hz. İsa'nın ilk gelişi ve peygamberliği hakkında Fazlullah'ın görüşlerini anlatmaya çalıştık. Buradan itibaren ise Fazlullah'a göre Mesih ve Mehdi'nin gelişi, yapacakları işler ve kim oldukları üzerinde duracağız. Ancak konuyu ele almadan önce bir hususa dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Fazlullah'ın Cavidannâme-i Sağir adlı eserinin sonlarındaki konuyla ilgili babları incelediğimizde onun, kendisinden üçüncü tekil şahıs olarak bahsettiğini görürüz. Oysa diğer bablarda hiçbir şekilde kendisine atıfta bulunmamaktadır. Bu bakımdan sözkonusu ibarelerin, Fazlullah'ın takipçileri tarafından metne eklenmiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Konuya açıklık getirmesi açısından burada Cavidannâme'nin tercümesi olan Dürr-i Yetim'den kısa bir alıntıya yer veriyoruz:

*“... ol kimse ki ilm-i kitab ânun yanındadır ve Muhammed aleyhi's-selamın risaletine şehîddir ve çün ol güzîde-i âlem ve âdem gele ki Fazlullah'dur...”*²⁸⁰

Fazlullah, Mehdi ve Mesih'in aynı kişi olduğu görüşündedir. Buna delil olarak da “*İsa b. Meryem'den başka Mehdi yoktur*”²⁸¹ rivayetini delil gösterir.²⁸² Bu sayede hem Mesih hem de Mehdi'nin özelliklerinden kendine uyanları rahatça iktibas etme fırsatını elde eder.

Fazlullah, neden diğer peygamberler değil de Hz. İsa'nın tekrar geleceği sorusuna verdiği cevapta, onun aşağıdaki özelliklerini sayarak cevap vermeye çalışır:

²⁷⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 202a.

²⁷⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 332a.

²⁸⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 320b-321a.

²⁸¹ Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c. IV, s. 488, hadis no: 8363. hadis alimlerince zayıf sayılan bu hadisin metin ve senet yönünden tahlili için bkz. İlhan, Avni, **Mehdilik**, İstanbul, 1993, Beyan Yayınları, s. 142-144.

²⁸² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 318b.

1. "Size söylediğim her şeyi işaretle ve kapalı söyledim bir daha geldiğimde açıkça söyleyeceğim" sözüyle bunu vaat etmiş olması.

2. Hz. İsa'nın ve gelmesinin kıyamet alameti olması.

3. Hz. İsa'nın, "İsa bin Meryem" olarak annesine nisbet edilmesi. Bu özelliğiyle kadın yüzüne dikkat çekmesi sayesinde erkek ile kadın yüzü arasındaki farkın (hatt-ı ümmiyye - hatt-ı ebiyye) ortaya çıkması. Hz. İsa'nın, ikinci gelişinde bu farkı ortaya koyarak 28 ve 32 kelime-i ilahîyi açıklayacak olması.

4. Kur'an'da zikredildiği üzere,²⁸³ Hz. İsa'nın üflemesiyle kuşun canlanması ve onun hastaları iyileştirmesi.²⁸⁴

5. Allah'ın onu Kur'an'da "kelimetullah" olarak okuması.²⁸⁵

Görüleceği üzere yukarıdaki özelliklerden üçüncüsü adeta Fazlullah'ın kendisini tarif etmektedir. Buradan hareketle Fazlullah, Beytül-Makdis'e incek olan²⁸⁶ Mesih'in, geldiğinde yapacağı işlerden olarak bildirilen,²⁸⁷ bütün dinleri İslam üzerine birleştirmesini, kendi sistemini örnek göstererek ispat etmeye çalışır. Böylece kendinin beklenen Mesih olduğuna da işaret etmiş olur.

Fazlullah'a göre, Mesih'in dinleri birleştirmesi iki yöntemle gerçekleşecektir. Bunlardan birincisi, onun her dinde ortak olan mevzuları açıklamasıdır. Bu mevzular şunlardır: a) Hz. Âdem'in, rahman suretinde yaratılmış olmasından dolayı büyüklüğü, b) Felekül-Burûc'un on iki tane olması, c) bir yılın on iki ay olması, d) her

²⁸³ "Allâh demişti ki: "Ey Meryem oğlu İsbâ, sana ve annene olan ni'metimi hatırla, hani seni Ruhul-Kudüs ile desteklemiştim; beşikte ve yetişkin iken insanlarla konuşuyordun; sana Kitabı, hikmeti, Tevrât'ı ve İncil'i öğrettim. Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratıyor, içine üflüyordun, benim iznimle kuş oluyordu; anadan doğma körü ve alacalıyı benim iznimle iyileştiriyordun; benim iznimle ölüleri (diriltip kabirlerden) çıkarıyordun ve İsrâil oğullarını da senden savmışım; hani sen onlara açık deliller getirdiğin zaman, içlerinden inkâr edenler: "Bu açık bir büyüden başka bir şey değil!" demişti." Maide, 5:110.

²⁸⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 310a-b.

²⁸⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 45b.

²⁸⁶ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr.208a-b.

²⁸⁷ Bkz. Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **Sunen-i Ebu Davud**, Melahim, bab 14, hadis no: 4324. Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.s., c. 2, s. 520.

ayın 30 gün olması, e) bir yılın 360 gündüz ve 360 gece olması, f) yerin ve göklerin 6 günde yaratılması.²⁸⁸

Mesih bu ortak yönleri açıkladıktan sonra asıl yapması gereken şeye girecektir. Bütün dinleri ve milletleri birleştirebilmesi için önce onun bütün dilleri birleştirmesi gerekmektedir. Fazlullah'ın bundan kastettiği, Mesih'in herkesin konuşacağı ortak bir dil getireceği değildir. Mesih'in yapacağı, bütün dillerin ortak noktasını açıklayarak dillerin özünde bir olduğunu ispatlayıp insanların bunun farkına varmasını sağlamaktır. Buradaki ortak nokta, Fazlullah'ın kendi sistematiğini üzerine bina ettiği *kelime-i ilahî* kavramıdır. Zaten ona göre hangi dilde olursa olsun bütün sözcükler temelde kelime-i ilahînin alameti olan harflerden oluşmaktadır.²⁸⁹ Bu kavramı en güzel şekilde anlatacak kişi de 32 kelime-i ilahî ile konuşmalıdır. Mesih de ikinci gelişinde, Hz. Âdem'e yaratılmasının hemen arkasından öğretilen 32 kelime-i ilahî ile konuşacaktır.²⁹⁰ Böylece Mesih, Allah'ın "ol" demesiyle "olan" *mevcudat*'in, Allah'ın konuşmasının sonucu olması hasebiyle özünde bir olduğunu açıklayabilecektir. Dilden başlayıp varlığın birliğinde nihayet bulan bu sürecin, bütün insanlar tarafından farkına varılması sayesinde bütün milletler ve dinler birleşmiş olacak, Mesih de bunu başarmasından dolayı bütün dinleri tamamlama görevini ifa etmiş olacaktır.²⁹¹

Fazlullah, Mehdi'nin özelliklerini ve yapacağı işleri tarif ederken kendisine telmihte bulunduğu gibi nadiren de olsa adını zikretmekten çekinmez. Mehdi'nin en önemli özelliği, onun "şehîd-i hakîkî" yani gerçek şahit olmasıdır. Müslümanlar kelime-i şehadet getirmekle şahit olmaktadır. Fakat onların şahitliği "şehîd-i mecâzî" seviyesindedir. Fazlullah bu ayırımı "...benimle sizin aranızda Allâh'ın ve yanında Kitap bilgisi bulunanların şahid olması yeter"²⁹² ayetini zikrederek gider. Ayette zikredilen "yanında Kitap bilgisi bulunanlar"dan kastın gerçek şahit olan Mehdi olduğunu ileri süren Fazlullah, Mehdi'nin şahitliğinin, *taklid*'den çıkıp *tahkik*'e ulaştığı görüşündedir. Müslümanların şahitliği ise hâlâ taklid seviyesindedir.²⁹³ Mehdi

²⁸⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 322b-325a.

²⁸⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 70a-b.

²⁹⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 202a.

²⁹¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 332a.

²⁹² Ra'd, 13:43.

²⁹³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 316a.

tahkik seviyesine “sidretü'l-münteha”, “seb'al-mesani”, “ka'be”, “arş”, “levh-i mahfuz”, “Hz. Âdem” ve “Hz. Havva” nın hakikatlerini açıklaması sayesinde ulaşmıştır.²⁹⁴

Fazlullah, Mesih ve Mehdi'yi aynı kişi olarak ele aldığı için Hz. İsa'dan bahseden *“beşikte ve yetişkinlikte insanlara konuşacak ve iyilerden olacaktır”*²⁹⁵ ayetindeki yetişkinlik anlamına gelen [كَهْلًا] ibaresinin 33 yaş anlamına geldiğini söyleyerek, Mehdi'nin de geldiğinde 33 yaşında olacağı sonucuna varır.²⁹⁶

Fazlullah, Mehdi yerine “imam” tabirini de kullandığı görülür. Hz. İsa'nın kelime olmasından dolayı, imam da kelime olmalıdır. [وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ]

[مُبِينٌ]²⁹⁷ ayetindeki “mübin” den kasıt “kelime”dir. Bir kimse kelime olan imamı bilmeden ölürse cahiliye üzerine ölmüş olur ve kâfirdir.²⁹⁸ Ayrıca ayetin bu bölümünden hareketle Fazlullah, “imam-ı mübin”in insan-ı kâmil olduğunu söyler. Çünkü her şeyin onda kaydedilmesi demek, Allah'ın bütün varlıklara parça parça olan tecellisinin, bütün olarak insan-ı kâmilde gerçekleşmesi demektir.²⁹⁹

Fazlullah, Mesih ve Mehdi olduğunu, yine kendi görüşlerini delil olarak kullanmak suretiyle ispat etme gayretindedir. Onun takipçileri ise buradan yola çıkarak Mesih ve Mehdi hakkında bilinen rivayetleri kendilerince yorumlarlar ve böylece onun hem Mesih hem de Mehdi olduğu görüşünü pekiştirmeye çalışırlar.³⁰⁰ Bu takipçilerden, Feriştioğlu'nun konuyla ilgili rivayetleri yorumlamasından örnekler vererek konuyu tamamlayabiliriz.

Onun, İşknâme adlı eserinde, Fazlullah'ın Mehdi olduğunu ispat için ele aldığı ilk rivayet, *“Horasan taraflarından gelen siyah bayraklar gördüğünüzde emekleyerek bile olsa onlara gidin. Onların arasında Allah'ın halîfesi Mehdi vardır.*

²⁹⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 315b.

²⁹⁵ Âli İmran, 3:46.

²⁹⁶ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 230a.

²⁹⁷ “...Zaten biz, her şeyi apaçık bir kütüğe ayrıntılı olarak kaydetmişizdir.” Yasin 36:12

²⁹⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 207a.

²⁹⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 206b.

³⁰⁰ Bkz. Usluer, **Hurûfilik**, s.363-374.

*Zulüm ve cevr ile dolu yeryüzünü eşitlik ve adaletle dolduracaktır*³⁰¹ rivayetidir. Ferišteoğlu, bunun Fazlullah'ın Horasan'da çıkacağına işaret ettiğini ileri sürer. Mehdi hatt-ı istivayı açıklayarak yeryüzünü adaletle ve eşitlikle dolduracaktır. Çünkü hatt-ı istivayı bilmemek, Allah'ı gerçek manada bilmemek demektir. Bu da zulüm ve cevir anlamına gelmektedir.³⁰²

Ferišteoğlu yine sahib-i te'vil olan Hz. İsa'nın, hicretten 800 yıl geçtikten sonra geldiğini ve görevini yaptığını bildirmektedir.³⁰³ İkinci gelişinde bir kısım kimselerin ona inanmamalarının sonucu kâfir olmalarını, Mesih hakkındaki bilgilerin yanlış anlaşılmasına bağlayan Ferišteoğlu, bu bilgilerin kendince doğru yorumlarını verir. Mesela Mesih'in gökten gelmesinden kasıt, ona verilen bâtın ilmidir.³⁰⁴

Yine rivayette geçen,³⁰⁵ Hz. İsa'nın elleri meleklerin kanadında Şam'da beyaz bir minareye inmesini Ferišteoğlu şöyle yorumlar:

“İsâ kelimedür ki mecmû‘-ı eşyâyı ihâta itmişdür kelimenün sırrı bâtın idi âsmân bâtından kinâyetdür ‘İsâ Fazl-ı ilâhînün zühûrından kinâyetdür ve ol ağ minâre kinâyetdür yigirmi sekiz ve otuz iki kelimededen ki altmış olur âdemün boyı altmış arşındur ki bâtında pes minâre âdemden kinâyetdür ağ olduğu kinâyetdür kelimededen ki kelime nûrdur ve dağı elleri melâ’ike kanadında olmak kinâyetdür on dört hurûf-ı muqatta‘anın i‘lâmını elleri hilâkatinde bulmağdan kinâyetdür ve dağı zuhr vaqtinde nâzil olmak kinâyetdür hatt-ı istivâdan ve dağı ‘İsâ otuz üç yaşında nâzil olmak

³⁰¹ Aclunî, **Keşfu'l-Hafâ**, c. I, s. 90; Hâkim, **Müstedrek**, hadis no: 8531, c. IV, s. 547; Benzer rivayetler ve değerlendirilmesi için ayr. bkz. İlhan, **Mehdilik**, s. 111-118.

³⁰² Arıkoğlu, **Ferišteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s.79, 81.

³⁰³ Burada Ferišteoğlu'nin kastettiği h. 8. asır olmalıdır. Zira h. 800 yılında Fazlullah hayatta değildir.

³⁰⁴ Arıkoğlu, **Ferišteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 80.

³⁰⁵ “...Allah (c.c.), Mesih b. Meryem'i gönderecektir. Mesih, Dımeşk'in doğusundaki Akminare'ye (el-Menâratü'l-Beydâ) iki boyalı elbise içinde, elini iki meleğin kanatları üzerine koymuş olarak incek ...” Bkz. Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, **es-Sahîh**, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.s., c. II, s. 2250, hadis no: 2937; İbn Mâce, Ebu `Abdillah Muhammad b. Yezid el-Kazvinî, **es-Sünen**, Dâru'l-Fikr, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut t.s., c.2, s. 1356, hadis no. 4075,

kinâyetdür Fazl-ı Yezdândan ki ‘ilm-i te’vîl ki feyz olındı otuz üç yaşında feyz olındı Һazret-i risâlete nübüvvet ü tenzîl kırk yaşında geldi altmış üç yaşında vefât itdi yigirmi üç yıl tenzîl yazıldı Fazl-ı Yezdâna dahı te’vîl otuz üç yaşında zühür itdi elli altı yaşında vefât itdi yigirmi üç yıl zamân-ı te’vîl yazıldı zamân-ı tenzîl zamân-ı te’vîle muṭâbık oldı”³⁰⁶

2.3.7. Hz. Musa

Fazlullah, Hz. Musa hakkındaki düşüncelerini Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da geçen kavramlar çerçevesinde açıklar. Bu kavramların özellikle sayılarla olan ilişkisini çok iyi kullanarak kendi görüşlerini ispat etme çabası içindedir. Bu kavramları ve Fazlullah'ın bunlar hakkındaki yorumlarını şöyle sıralayabiliriz.

a. Hayme-i Mi'ad

Fazlullah, Hz. Musa ile ilgili görüşlerinin başlangıcında, Kitab-ı Mukaddes'te özellikleri anlatılan,³⁰⁷ mişkan veya toplanma çadırı da denilen “Tabernacle”³⁰⁸dan bahseder. Ona göre, Allah, Hz. Musa'ya her birinin boyu 28 arşın, eni 4 arşın olmak üzere 11 tane parça kumaştan bir çadır yapmasını ve her iki tarafında bulan an 50 direğe 50'şer ipe bağlamasını emretti. Bu çadır, Tevrat'ta “Hayme-i Mi'ad” (vaad edilmiş çadır) olarak isimlendirilmiştir. Hz. Musa, bu çadırı yaptıktan sonra, içine levhaları ve sandığı koymuştur.³⁰⁹ Daha sonra Hz. Davud Hayme-i Mi'ad'ın yerine Beytü'l-Makdis'i yapmıştır.³¹⁰

Kitab-ı Mukaddes'le mutabık olan bu ölçüleri veren Fazlullah için, ortaya çıkan sayılar kullanmak oldukça kolaydır. Bu sayıları kullanarak vardığı ilk sonuç, çadırdan asıl kastın Hz. Âdem'in vücudu olduğudur. Buna göre çadırın bir tarafına

³⁰⁶ Arıkoğlu, **Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme**, s. 168-169.

³⁰⁷ Bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, Çıkış, bab. 26.

³⁰⁸ “Bu kelime “toplanma çadırı” anlamına gelen lâtince taber-naclum kelimesinden gelmektedir. Tabernakl, Mısır'dan arz-ı mevûda doğru uzun yolculuk sırasında Tanrı'nın milleti ile karşılaşmayı vaadettiği randevu çadırıdır.” Aydın, Mehmet, **Ansiklopedik Dinler Sözlüğü**, Konya, 2005, Damla Ofset, s. 736.

³⁰⁹ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 29b-30a.

³¹⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 36b.

bağlanan 50 ip, Hz. Âdem'in sağ eli ve ayağındaki 28 eklemi gösterir. Şöyle ki, bu 28 eklem aslında Hz. Muhammed'in konuştuğu 28 harfi gösterir. Bu 28 harf 22 noktasıyla beraber 50 olunca aradaki denklik sağlanmış olur. Aynı denklik Hz. Âdem'in sol el ve ayağıyla çadırın diğer tarafındaki direkler arasında da mevcuttur.³¹¹

Ayrıca, çadırın dikildiği 11 parça kumaş, yolculukta iken kılınan 11 rekâtlık farz namazın karşılığındadır. Her bir parça kumaşın boyunun 28 arş olması, her bir kelime-i ilahînin, kendi zatında 28 kelime-i ilahîyi ihtiva ettiğini gösterir. Her parçanın eninin 4 arşın olması $-28+4=32$ hesabı sayesinde- 32 kelime-i ilahîyi işaret eder.³¹² Yine bu parçaların 4 arşınlık eni, Hz. Musa'nın Hayme-i Mi'ad'a koyduğu sandığın 4 halkasını gösterir ki bu da aslında insan yüzündeki hatt-ı istivanın saç ve bıyığı ikiye bölmesiyle ortaya çıkan 4 hattın makamıdır.³¹³

Fazlullah'a göre, Hz. Musa, Hayme-i Mi'ad'ı mahşer yeri olan aynı zamanda da Hz. Âdem'in gövdesinin makamı olarak tanımlanan Beytü'l-Makdis'in yerinde kurmuştur.³¹⁴ Hz. Musa, Ka'be'yi ilk defa yapıp ona yüzünü çeviren Hz. İbrahim'den sonra yüzünü Beytü'l-Makdis'e çevirmiştir. Böylece Hz. Musa yüzünü, Hz. Âdem'in yüzünün makamından sırtının ve göğsünün makamına çevirmiştir. Hz. Muhammed (s) ise önce sırt makamına doğru yüzünü çevirmişken sonra yüz makamına yüzünü çevirerek, Hz. Âdem'in yüzüne dikkat çekmiştir. Böylece Hz. Muhammed (s) tam bir manasıyla yüzünü döndürmüştür.³¹⁵

b. Tur-ı Sina

Fazlullah, Hz. Musa'nın Sina Dağında Allah'la konuşması hakkında da kendine ait yorumları sürdürür. "*Andolsun Tur'a, yayılmış ince deri üzerine, satır satır yazılmış kitaba*"³¹⁶ ayetinden hareketle, Tur'un Hz. Musa'nın vücudu olduğunu söyleyen Fazlullah'a göre "satır satır yazılmış kitab" da Hz. Musa ve Hz. Âdem'in

³¹¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 29b.

³¹² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 45b,46a,b.

³¹³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 29b.

³¹⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 29a.

³¹⁵ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 208b.

³¹⁶ Tur, 52:1-3.

yüzündeki çizgilerdir. Zira ayette ince deri üzerine yazılmış olduğunun bildirilmesi buna işaret etmektedir.³¹⁷

Hız. Musa çölde iken ateş yakamayınca Tur dağı tarafından bir ateş görür ve oraya yönelir. Kur'an'da "mübarek" olarak vasıflanan o vadiye gidince, ağaçtan gelen "Ey Musa! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım"³¹⁸ sesini duyar. Fazlullah burada Hız. Musa'nın, sesi duyduğu ağaçtan kastın Hız. Âdem olduğu görüşündedir. Ağaçtaki ateş ise Hız. Âdem'in vücudunun oluştuğu anâsır-ı erbaadan biridir.³¹⁹ Yani Hız. Musa, insanın yüzünde bulunan 32 çizginin unsurlarından biri olan 32 ateşten "muhakkak ki ben Allah'ım" sözünü işitmiştir. İnsanın yüzündeki 32 çizgi dört unsurdan oluşmuştur ki Hız. Musa bu çizgilerden ateş unsurundan Allah'ın bu nidasını duymuştur.³²⁰

c. Elvah-ı Musa

Hız. Musa'ya verilen levhalar hususunda Fazlullah, "Öğüte ve her şeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Mûsâ için levhalara yazdık...."³²¹ ayetini yorumlarken 10 levhaya yazılmış olan 10 emirden söz eder. Ona göre bu levhalar, Tevrat'ta gelen tüm isimlerin alemi olan, Hız. Musa ve Hız. Âdem'in yüzündeki çizgilerdir. Bu 10 levhaya Allah kendi eliyle 10 ayet yazmıştır, İşte Yahudilerce kabul edilen 10 emir bundan ibarettir. Bu 10 ayette aslında insan yüzündeki şu 10 çizgidir: Birbirine bitişik olan saç ve sakalın oluşturduğu 1 çizgi, 2 bıyık çizgisi, 1 enfeka (dudak altı kılı) çizgisi, 2 kaş çizgisi ve 4 kirpik çizgisi. Fazlullah daha önce dile getirdiği 2 burun kıllarını burada saymamıştır. Söz konusu 2 çizginin burada gizli olarak geldiğini çünkü Allah'ın iki eline karşılık geldiği şekilde, bize göre tutarsız bir açıklamayla geçiştirmeye çalıştığı görülür.³²²

³¹⁷ Fazlullah, **Muhabetnâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Farsça, no: 824, vr. 26b.

³¹⁸ Kasas, 28:30.

³¹⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 57b.

³²⁰ Usluer, **Hurûfilik**, s. 350.

³²¹ A'raf, 7:145.

³²² Usluer, **Hurûfilik**, s. 351.

2.3.8. Diğer Peygamberler

Fazlullah, "... Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allâh'ın elçisi, O'nun Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur..."³²³ ayeti ile Hz. İsa'nın kelime olmasından yola çıkarak başlattığı görüşünü bütün peygamberlere teşmil eder. Ona göre bunun delili, Kur'an'da 28 kelime-i ilahî karşılığı 28 peygamberden³²⁴ bahsedilmesidir.³²⁵ Böylece her bir peygamber kendine verilen bir kelimenin mazharı olmuştur.³²⁶ Fazlullah, her bir peygamberin 28 kelime-i ilahîden birisine karşılık gelmesini Yasin suresinin başındaki huruf-ı mukataayı ele alarak ispatlamaya çalışır. Ona göre, [يس]’deki [يا] harf-i nida, [س] ise Hz. Muhammed (s)’in ismidir. Yani Allah, ona "ey sîn" diyerek hitap etmiştir.³²⁷

Fazlullah, Peygamberlerin Allah'ın kelimesi olmasını iki şekilde açıklar. Birincisinde bütün mahlûkat gibi Allah'ın konuşmasının ("ol" demesinin) bir sonucu olması hasebiyle peygamberler kelimedir. Bu açıklamasına göre mahlûkat tamamıyla kelimedir. İkincisinde ise, her bir peygamberin, 28 kelime-i ilahînin birisine karşılık gelmesinden dolayı, özünde bir olan 28 kelime-i ilahînin bütününün tam mazharı olmaları hasebiyle, peygamberler kelimedir.³²⁸

Fazlullah'a göre enbiya ve evliyanın vuslat makamına ermeleri insanın yüzündeki sırrı keşfetmelerine bağlıdır. Bu makamda onlar, kendilerini 32 kelime-i

³²³ Nisa, 4:171.

³²⁴ Kur'an'da adı geçen peygamberler için bkz. Köksal, M. Asım, **Peygamberler Tarihi**, Ankara, 1995, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. I, s. 10-11.

³²⁵ Fazlullah, **Muhabbetnâme**, vr. 44a.

³²⁶ Peygamber-kelime ilişkisini İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem adlı eserinde de görmekteyiz. Eserde bulunan 27 fas'sın her birinde bir peygamber kelime olarak zikredilmiştir. Mesela birinci fas'sın başlığı "Âdem Kelimesindeki İlahîlik Hikmeti"dir. İbn Arabî'nin eserinde yapmaya çalıştığı; önceki peygamberleri ve getirdikleri dinleri, yerel ve göreceli olmalarına rağmen, değişmez ve mutlak bilgiyi içeren İslam vahyinin gözüyle değerlendirmektir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, (çev. ve şerh. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, Kabalcı Yayınevi, s. 12; Her bir fas, "kelime" olarak isimlendirilen bir peygamberin hakikatı etrafında dönmektedir. Böylece o fasda konu edilen peygamber, Hakk'ın sıfatlarından birisini temsil etmektedir. Bkz. Affî, Ebu'l-Alâ, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, İz Yayıncılık, s. 46.

³²⁷ Usluer, **Hurûfîlik**, s. 303.

³²⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 53b.

ilahî olarak ve Hakk'ın zatıyla bir olarak görürler. Ona göre, “Onlar ki Allâh'ı ve elçilerini inkâr ederler, Allâh ile elçilerinin arasını ayırmak isterler...”³²⁹ ayetinde bu birliği yok saymanın, inkâr edenlerin isteği olması da bunu ispatlar mahiyettedir.³³⁰ Fazlullah, bunu aslında Allah'ın zatıyla sıfatlarının bir olduğu görüşüne dayandırmaktadır. Peygamberlerin, Allah'ın kelimesi yani konuşması olmaları, onları Allah'ın sıfatı durumuna getirmektedir. Sıfat ile zat birbirinin aynı olduğu için de peygamberle Allah'ın birliği kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkar.³³¹

Fazlullah, Kur'an'da 28 peygamberin isminin zikredilmesinin dışında, 4 peygambere de işaret edildiği görüşündedir.³³² O bunun sebebinin, Hz. Muhammed (s)'e 28 harfin açıkça 4 harfin ise kapalı olarak verilmesine bağlar.³³³ Bu sayede peygamberlerin sayısını, 32 kelime-i ilahînin sayısına eşitlemiş olur. Bu 32 peygamberle beraber, gönderilen bütün peygamberlerin sayısı da onun dikkatinden kaçmamıştır. Rivayete göre³³⁴ 124 bin olan peygamber sayısını Fazlullah, $124 \text{ bin} = (3 \times 32 \text{ bin}) + (1 \times 28 \text{ bin})$ denklemiyle açıklamaya çalışır. Bu denklemde o, çarpan durumundaki 3 ve 1 sayılarını ele alarak iki ayrı yorum yapmıştır. Birinci yorumda 3 sayısının hikmeti Arapça'daki çoğulun başlangıcına bağlanmış,³³⁵ ikinci yorum da ise 3 ve 1 sayılarının toplamından dolayı anâsır-ı erbaaya dikkat çekilmiştir.³³⁶ 3 sayısı hava, su ve ateş unsurlarını temsil ederken, 1 sayısı tek başına toprak unsurunu temsil etmektedir. Ona göre Hz. Âdem'in temelini oluşturmasından dolayı

³²⁹ Nisa, 4:150.

³³⁰ Fazlullah, **Muhabbetnâme**, vr. 44b.

³³¹ Bkz. Usluer, **Hurûflik**, s. 304.

³³² Fazlullah Cavidannâme'de, Kur'an'da adı geçmeyen fakat işaret edilen bu dört peygamberin adlarını zikretmezken, Cavidannâme'nin tercümesi olan Dürr-i Yetim'de Derviş Murtaza bu peygamberleri şöyle sıralar: İsmûîl (Şamuyel), Sûmân, Bâlûs ve Şem'un. Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 345b.

³³³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 194b.

³³⁴ Ahmed İbn Hanbel'in Müsned'inde yer alan bir rivayete göre peygamberlerin sayısı 124 bin olup bunların içinden 315'i rasuldür. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, İstanbul, 1992, Çağrı Yayınları, c.V, s. 178-9.

³³⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 35b-36a.

³³⁶ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 205b.

önemine rağmen, toprak unsurunun 28, diğer unsurların ise 32 ile çarpımı, 32'nin 28'den büyük olmasındandır.³³⁷

Fazlullah, peygamberlerinin genel özelliklerini açıklamaktan başka Kur'an'da geçen peygamber kıssalarından da bahseder. Bu kıssalardaki sayıları kullanmakla kalmaz aynı zamanda çeşitli kavramlara kendini sistematığıne uygun yeni anlamlar ve yorumlar da katar. Bu kıssaları ve onun yorumlarını şöyle sıralayabiliriz.

a. Hz. Yusuf Kıssası

Fazlullah, kendine has yorumlarına Kur'an'da zikredilen Hz. Yusuf'un gördüğü rüya³³⁸ ile başlar. Hz. Yusuf'un, rüyasında gördüğü 11 yıldız + 1 güneş + 1 ay + 1 Hz. Yusuf = 14'dür. Bu da 28 kelime-i ilahînin yarısıdır. Yine kıssada geçen³³⁹ hükümdarın gördüğü rüyadaki 7 besili inek+7 zayıf inek+ 7 yeşil başak+ 7 kuru başak = 28'dir. Bu da 28 kelime-i ilahîye işarettir. Fazlullah'a göre bu kıssadan Kur'an'da "en güzel kıssa"³⁴⁰ olarak bahsedilmesinin sebebi kıssada 28 kelime-i ilahîye atıfta bulunulmasıdır.³⁴¹

Yine ona göre Hz. Yusuf'un rüyasında yıldızlar, güneş ve ayın ona secde etmesi, Hz. Yusuf'un yüzünün 32 kelime-i ilahînin alemi olması sebebiyledir. Üstelik yıldızlar, güneş ve ayda bu 32 kelime-i ilahî zahir değildir. Zaten Felekü'l-Burûc'un yeryüzü etrafında dönmeleri de bu 32 kelime-i ilahînin görüldüğü yüze olan aşklarındandır.³⁴²

Fazlullah, *"Andolsun, kadın ona meyl etmişti, eğer Rabbinin doğruyu gösteren delilini görmeseydi o da ona meyl etmişti. Böylece biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik; çünkü o, ihlâsa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır"*³⁴³ ayetinde geçen Hz. Yusuf'un ve Züleyha'nın meyletmelerinin sebebini 32 kelime-i ilahîye bağlar. Züleyha, Hz. Yusuf'un yüzündeki 32 kelime-i ilahînin güzelliğinden

³³⁷ Bkz. Usluer, **Hurûfîlik**, s. 304.

³³⁸ Yusuf, 12:4.

³³⁹ Yusuf, 12:43.

³⁴⁰ Yusuf, 12:3.

³⁴¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 65a.

³⁴² Fazlullah, **Muhabbetnâme**, vr. 8b.

³⁴³ Yusuf, 12:24.

dolayı gayri ihtiyari bu cismanî meyli göstermiştir. Hz. Yusuf ise onun yüzünde gördüğü 32 kelime-i ilahînin ne olduğunu bilmiş, ki bu ayette bahsedilen Allah'ın delilini göstermedir, ve böyle bir meyilden vazgeçmiştir.³⁴⁴

b. Hz. İbrahim Kıssası

Kur'an'da zikredildiği gibi, Hz. İbrahim Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini öğrenmek isteyince Allah ona: "... O halde kuşlardan dördünü tut, onları kendine çek (kendine alıştır), sonra her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra onları kendine çağır; koşarak sana gelecekler. Bil ki, Allâh dâimâ üstün, hüküm ve hikmet sâhibidir..."³⁴⁵ buyurmuştur. Fazlullah'a göre bu ayet 32 kelime-i ilahîye işaret etmektedir. Zira her bir kuşun yüzünde 2 göz, 2 kulak, 2 burun deliği ve hatt-ı istiva ile ağzın ikiye bölünmesi sonucu 2 ağız deliği olmak üzere 8 çizgi; toplamda 4 kuşta ise $4 \times 8 = 32$ çizgi bulunmaktadır. Ayrıca her bir kuşta bulunan 8 çizgi, 4 unsurla çarpılırsa 32 olur ki bu da 32 kelime-i ilahîyi göstermektedir. Ayrıca bu kuşlar insanın alametleri gibi alametlere sahip oldukları ve insan kelimesine mazhar oldukları için ayette dağın başına konması emredilmiştir. Zira dağdan maksat aslında insandır.³⁴⁶

Fazlullah, Hz. İbrahim ile ilgili diğer bir kıssayı da yorumlar. Kur'an'da, "Üzerine gece basınca (İbrahim) bir yıldız gördü; 'Budur Rabbim' dedi. Yıldız batınca: 'Batanları sevmem', dedi. Ay'ı doğarken görünce: 'Budur Rabbim' dedi. O da batınca: 'Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapan topluluktan olurum.' dedi. Güneşi doğarken görünce: 'Budur Rabbim, bu daha büyük!' dedi. (O da) batınca dedi ki: 'Ey kavmim, ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben O(na) ortak koşanlardan değilim"³⁴⁷ şeklinde anlatılan kıssadaki Hz. İbrahim'in akıl yürütmesini o, bu cisimlerin kaybolmasına değil hareket etmesine bağlayarak yorumlar. Buna göre, yıldız, ay ve güneş kendileri hareket etmiyorlarsa onları Allah hareket ettirmektedir ve gerçek ilah Allah'tır. Fakat onlar kendileri hareket ediyorlarsa bunun iki nedeni olmalıdır. Birincisi, kendilerinden olmayan bir şeye ulaşmak istediklerinden dolayı hareket etmektedirler. İkincisi, bir şeyden kaçıyor

³⁴⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 65b.

³⁴⁵ Bakara, 2:260.

³⁴⁶ Fazlullah, **Muhabetnâme**, vr. 52b; Usluer, **Hurûfilik**, s. 341.

³⁴⁷ En'am, 6:76-79.

olabilirler. Bu iki durum da onlar için eksiklik sayıldığı için onlar gerçek ilah olamazlar. İşte Hz. İbrahim böyle bir çıkarsama ile Allah'ı tanıyabilmiştir.³⁴⁸

c. Hz. Nuh Kıssası

Fazlullah, Nuh Tufanı ve Hz. Nuh'un gemi yapması üzerinde durur. Ona göre, Hz. Nuh'un gemisinden kastedilen şey, aslında kalemdir. Bunu delillendirmek için ikisi arasında benzerlikler kurarak, şöyle sıralar: Öncelikle kalem ve gemi tahtadan yapılmıştır. Kalem, geminin denizde seyretmesi gibi kâğıt üzerinde seyredir. Böylece deniz de kalemin girdiği mürekkebi temsil eder. Hz. Nuh'un gemisi içindekilerle beraber, büyük dalgalar arasında akıp gitmesi³⁴⁹ gibi kalem de yazıyı yazarken aşağı ve yukarı hareket etmektedir. Ayrıca Hz. Nuh, gemiye Allah'ın adıyla binmelerini ve geminin Allah'ın adıyla hareket ettiğini ve durduğunu söylemiştir.³⁵⁰ İşte buna göre aynen, kalem de yazarken 32 kelime-i ilahî sayesinde hareket etmekte ve durmaktadır.³⁵¹

Tufan başladıktan sonra Hz. Nuh, oğluna gemiye binmesini söyleyince, o bunu reddederek, "beni sudan koruyacak dağa çıkacağım"³⁵² demiştir. Fazlullah'a göre, Hz. Nuh'un oğlu, 32 kelime-i ilahînin insanın yüzündeki işaretlerini bilmenin yeterli olacağını söylemek istemiştir. Ancak kalem ve hat olan Hz. Nuh'un gemisine binmeyince o hatları saymanın bir fayda sağlamayacağını bilmeyip tufandan kurtulamamıştır.³⁵³

d. Hz. Süleyman Kıssası

Hz. Süleyman, insanlar, cinler ve kuşlardan oluşan ordusuna bakıp, kuşları teftiş ettiğinde hüdhüdün orada bulunmadığını fark eder ve kızar. Hüthüt çok geçmeden gelir ve şöyle der: "... *senin görmediğin bir şey gördüm ve Sebe'den sana gerçek bir haber getirdim...*"³⁵⁴ Fazlullah'a göre, burada Hz. Süleyman'ın

³⁴⁸ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 88a.

³⁴⁹ Hüd, 11:42.

³⁵⁰ Hüd, 11:41.

³⁵¹ Fazlullah, **Muhabetnâme**, vr. 113a-b; Usluer, **Hurûflilik**, s. 332-3.

³⁵² Hüd, 11:43.

³⁵³ Fazlullah, **Muhabetnâme**, vr. 114b; Usluer, **Hurûflilik**, s. 334.

³⁵⁴ Neml, 27:22.

görmediği, hatt-ı istivadır. Hüdhüd yaratılışı gereği başında bulunan ibiğinden dolayı kendi yüzündeki hatt-ı istivanın farkındadır. Fakat Hz. Süleyman, daha saçlarını ortadan ikiye ayırmadığı için hatt-ı istivayı bilmemektedir. Hüdhüd, aslında insan demek olan “Sebe”den haber getirmekle, insanın yüzündeki hatt-ı istivayı Hz. Süleyman’a bildirmiştir.³⁵⁵

Hz. Süleyman, hüdhüdün getirdiği bu haber üzerine, bir mektup yazıp hüdhüdle Sebe melikesine gönderir.³⁵⁶ Fazlullah, mektupta insan sureti olduğunu söyledikten sonra mektubu götürenin hüdhüd olmasının sebebini onun yüzündeki çizgilere bağlar. Onun yüzündeki 2 kulak deliği, 2 burun deliği, hatt-ı istiva ile 2 ağız deliği ve ibiğinin toplamı 7’dir. Bu da 4 ile çarpılırsa 28 kelime-i ilahîyi gösterir. Bu özellik sadece hüdhüd için geçerli değildir. Bütün kuşlar 28 kelime-i ilahîyi bu şekilde gösterebilir. Ancak hüdhüdün ibiği³⁵⁷ onu diğer kuşlardan ayırır. Bu ibik diğerlerininkinden farklı olarak bazen ikiye de ayrılabilir. İbik ikiye ayrıldığında onun yüzünde ortaya çıkan sayı 8’dir. Bu da 4 ile çarpılırsa 32 kelime-i ilahîyi gösterir. Böylece hüdhüd, diğer kuşlar sadece 28 kelime-i ilahîye mazhar olmuşken, hem 28 kelime-i ilahîye hem de 32 kelime-i ilahîye mazhar olmuştur. İşte bu farktan dolayı mektubu götürme görevi hüdhüde verilmiştir.³⁵⁸

Fazlullah, Hz. Süleyman’ın yanına Belkıs’ın tahtının getirilmesini de kendine has şekilde yorumlar. Ayette geçen taht anlamındaki “arş”dan maksadın Belkıs’ın yüzündeki çizgiler (hatt-ı ümmiyye) olduğunu söyler. Böylece Hz. Süleyman’ın yüzündeki çizgilerin (hatt-ı ebiyye) yanına Belkıs’ın yüzündeki çizgileri (hatt-ı ümmiyye) getiren “yanında Kitaptan bir ilim bulunan kimse”³⁵⁹ dir. Bu kişi de aslında,

³⁵⁵ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 192a; Fazlullah, **Muhabbetnâme**, vr. 50a.

³⁵⁶ Neml, 27:28.

³⁵⁷ *Coraciiformes* takımının *upupidae* familyasının tek üyesi olan hüdhüd, tac şeklindeki taraklı ibiği ile tanınır. Bu ibik, eski İran hükümdarlarında krallığın ve gücün simgesi olarak kabul edilen *ferr-i izedf* olarak da isimlendirilir ve ilahi güç simgesi olarak yorumlanır. Bkz. Yıldırım, Nimet, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul, 2006, Kabalcı Yayınevi, s. 401-4. Fazlullah, hüdhüdün tacının bu özelliğinin farkında olarak, ona kendi görüşleri çerçevesinde yeni yorumlar getirir.

³⁵⁸ Bkz. Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 15b-16a; Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 24a.

³⁵⁹ Bkz. Neml, 27:40.

hatt-ı ümmiyye ve hatt-ı ebiyyeden ilk defa bahsedip 28 kelime-i ilahî ve 32 kelime-i ilahîyi ortaya koyan Fazlullah'tan başkası değildir.³⁶⁰

2.3.9. Allah'ın Varlıklara Tecellisi

Fazlullah'a göre Allah bütün varlığa tecelli etmiştir ve varlık bu tecelli olmadan düşünülemez. O, tecelliyi meydana geliş biçiminden dolayı iki ayrı şekilde ele alır. Bunlardan birincisi, bütün varlıkta meydana genel tecelli; ikincisi ise bu varlık içinde özel yeri olan insanda meydana gelen özel tecellidir.

Allah'ın varlığa tecellisi 28 ve 32 kelime-i ilahî sayesinde gerçekleşir. Her iki tecelli şeklini de açıklayabilmek için Fazlullah, *isim* ve *müsemma*'yı aynı kabul eder.³⁶¹ Buna verdiği örnek ise Arap alfabesinin ilk harfi olan [ا] harfidir. [ا] müsemma iken onun okunuşu olan *elif* [الف] isimdir.³⁶² Bu ikisinin aynı olmasının delili de isimde herhangi bir eksiklik olduğunda, ismin müsemmayı göstermemesidir. Mesela *elif* [الف] isminin, müsemma olan [ا]'e isim olabilmesi için *fe* [ف] harfinin çıkartılmaması gerekir.³⁶³

Fazlullah, isim ve müsemmanın aynı olduğunu böylece kabul ettikten sonra diğer aşamaya geçer. Bu aşamada, “*şüphesiz ben Allah'ım*”³⁶⁴ ve “*ben, mutlak galip ve hikmet sahibi olan Allah'ım*”³⁶⁵ gibi Allah'ın kendini “Allah” ismiyle isimlendirdiği ayetleri değerlendirir. Fazlullah'a göre Allah bu ayetlerde kendini, “Allah” lafzı vasıtasıyla tanıtmış ve bildirmiştir. Eğer Allah, kendini böylece isimleri ve sıfatları ile tanıtmıyorsa onu bilmek mümkün olmayacaktı. İşte burada [الله] lafzını oluşturan

[ه]–[ا]–[ل]–[ل]–[ا] harflerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu harfleri 28 kelime-i

³⁶⁰ Bkz. **Muhabbetnâme-i İlahi**, vr. 50b; Usluer, **Hurûflük**, s. 356-7.

³⁶¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 217a.

³⁶² Fazlullah-ı Hurûfî, **Arşnâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 992, vr. 11a.

³⁶³ Bkz. Usluer, **Hurûflük**, s. 226.

³⁶⁴ Tâhâ, 20:14.

³⁶⁵ Naml, 27:9.

ilahînin birer alameti olarak kabul eden Fazlullah'a göre, 28 kelime-i ilahî de aynı zamanda Allah'ın sıfat-ı kadîmidir. Zira Allah, kendi zatını olduğu gibi sıfatlarını da bu 28 kelime-i ilahî ile okumuş yani insanoğluna bildirmiştir. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarının sayısı, 28 kelime-i ilahî ve onun sureti olan 28 haruf-ı tehecî adedindedir.³⁶⁶

Kelime-i ilahî kavramını böylece Allah'ın sıfatlarına bağlayan Fazlullah, Allah'ın varlığa tecellisini de onun sıfatlarının tecellisi olarak ele alır. Zat-ı ilahinin ve sıfatların tecellisi, kelime-i ilahî sayesinde gerçekleşir. Allah'ın isimleri 28 kelime-i ilahîden, onlar da 28 harften ibarettir. Ona göre harfleri; şekil, uzunluk, derinlik ve arazdan ayrınca 28 kelime-i ilahî ortaya çıkar. 28 kelime-i ilahî, ezeli ve ebedidir. Allah'ın zatiyla kaim olduklarından dolayı bunları ve bunların zatını tahayyül ve tasavvur etmek mümkün değildir. Bunlar, bütün mükevvenatta ve eşyanın zerrelerinde tecelli etmiştir. Farz etmek, tahayyül etmek veya tasavvur etmekle hiç kimse bunları ve bunların zatını mükevvenattan ve eşyadan ayırmaya güç yetiremez. Çünkü bunlar eşyanın özüdür ve bir şey kendi özünden ayrılamaz. Eğer mükevvenat ve eşyadan bunları (kelime-i ilahîleri) tasavvur ve taakkul ile bil-fiil ayırmaya kâdir olursa mükevvenatın vücudunun varlığı kalmaz.³⁶⁷

Fazlullah'a göre 28 kelime-i ilahî (ve 32 kelime-i ilahî) kendi zatında birdir. Zira hepsi Allah'ın sıfatı olması itibariyle bir olmak zorundadır. Fazlullah, bu birliği ifade etmek için, aslında Allah'ın sözü manasında, *kelime* kavramını kullanır. Ancak genel manada onun kelime kavramını kullanımı, daha sonra ikisi arasında ilişkiyi açıklayacağımız, *logos* kavramını çağrıştırmaktadır. 28 ve 32 kelime-i ilahînin zatında bir olması sonuçta âlemdeki varlıkların da birliğini getirmektedir.³⁶⁸

Eşya, kelimenin ihatası altındadır. Eğer kelime eşyayı ihata etmemiş olsaydı Allah bilinemez, onun zatından ve sıfatından bahsedilemezdi. Bu nedenle eşya Allah'ın mazharıdır.³⁶⁹ Fazlullah, burada eşya ve Allah arasındaki ilişkiyi bir örnekle açıklamaya çalışır. Bütün eşya, yazının söze delalet etmesi gibi, *kelimeye* delalet eder. Yani nasıl konuşma yazıya dökülebiliyorsa, Allah'ın kelimesi de eşya olarak

³⁶⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 54b.

³⁶⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 54a-b.

³⁶⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr.70a-b.

³⁶⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 223b.

ortaya çıkmıştır. Böylece eşya, kitabullahtır. Yani bir başka ifadeyle Allah'ın kelamının somutlaşmış halidir.³⁷⁰ Bunun delili Felekü'l-Burûc'un 360 derece olması ve insanın eklemlerinin 360 tane olmasıdır. Zira 360 da, $360=6x(28+32)$ denklemiyle, kelime-i ilahîyi göstermektedir.³⁷¹

Fazlullah'ın bu konudaki görüşleri tetkik edildiğinde Allah'ın eşyaya genel tecelli etme şekli, aynı zamanda da genel tecellinin delili, olarak beş unsur göze çarpar.³⁷²

1. Şekil/Delil: Her bir varlığın mutlaka isminin olmasıdır. Varlığın ismi, 32 kelime-i ilahînin göstergesi olan 32 harfin bir kısmı ile oluşmaktadır. "*Allah her şeyi kuşatmıştır*"³⁷³ ayetiyle kastedilen, Allah'ın isimlerini oluşturan kelime-i ilahîlerin aynı zamanda varlıklarında isimlerini de oluşturmasıdır.³⁷⁴ Böylece Allah'ın vahdaniyetinin gereği olarak 32 kelime-i ilahî bütün eşyada, eşyanın isimleri sayesinde tecelli etmiştir.³⁷⁵ Bunun açıklamasını Fazlullah, şu şekilde yapar; şey'in zatında bil-kuvve var olan isim, insanın zihninde veya hariçte ortaya çıkan sözün medlulünden başkası değildir. Yani her isme mutlaka bir söz delalet eder. Allah'ın isimleri için de bu durum aynıdır. Allah'ın zatında tecelli edip zuhura gelen 32 kelime-i ilahî, bir araya gelip terkip kurarak ıstılahları (kavram) meydana getirir. Bu ıstılahlar da kâinattaki cisimlerin, kendi zatlarında bil-kuvve var olan, isimlerine delalet eder.³⁷⁶

2. Şekil/Delil: Her bir varlığın hakikatini ve ruhunu oluşturanın *savt/ses* olmasıdır.³⁷⁷ Varlığın ilk zuhuru sesle olmuştur. Ses, gayb âleminden şahadet âlemine gelen her varlıkta mevcuttur. Ancak canlılarda bil-fiil, cansızlarda ise bil-kuvve mevcuttur. Cansız bir şey, başka bir cansıza vurulursa, onun cevheri olan ses

³⁷⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 219a.

³⁷¹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 41a-b.

³⁷² Usluer bu unsurları delil şeklinde nitellemektese de bize göre bunlar aynı zamanda tecellinin şeklini de açıklamaktadır. Bkz. Usluer, **Hurûfilik**, s. 236-8.

³⁷³ Fussilet, 41:54.

³⁷⁴ Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 197b.

³⁷⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 55a.

³⁷⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr.206a.

³⁷⁷ Bkz. "Hurûfilik", **İA**, c. V/1, s. 598.

zuhur eder. Canlılarda ses, irade ve ihtiyarla zahir olur. Sesin en mükemmel hali, kelâm yani sözdür. Kelâm ise ancak insanlarda zuhûr eder.³⁷⁸ İşte her varlıkta bulunan bu ses, 32 kelime-i ilahînin dışında değildir.

3. Şekil/Delil: Her bir varlıkta görülebilen hatt-ı istivadır. " ... sonra Arş üzerine istiva etti"³⁷⁹ ve " ... bütün çiftleri yarattı"³⁸⁰ ayetlerinde, yerde ve gökte var olan her şeydeki hatt-ı istivanın varlığına işaret edilmiştir. Hatt-ı istiva daha önce açıkladığımız üzere insanın yüzünde 28 ve 32 kelime-i ilahînin görülmesi için bir alamet, Allah'ın eşyadaki ihatasını gösteren bir delildir. Böylece onu müşahede etmemize imkân tanır.³⁸¹

4. Şekil/Delil: [کن] emrinin karşılığı olarak her bir varlıkta 6 yönün³⁸²

bulunmasıdır. Bu yönler sırasıyla sağ-sol-arka-ön-yukarı-aşağıdır. Bu altı yön, [کن]

emrinin harflerinin bast edildiğinde ortaya çıkan 6 harfe [کاف نون] denk gelir.

Allah'tan ilk sadır olan ve kelime-i ilahîden oluşan bu emir³⁸³ karşısında mahlûkatta 6 yön ortaya çıkmıştır. Allah'ın, 6 yönden varlığı ihata etmesine diğer bir açıklama da "Şüphesiz Rabbiniz Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş üzerine istiva etti"³⁸⁴ ayetinden hareketle yapılır. Bu ayete göre yaratılış, istiva da dâhil olmak üzere 7 günde gerçekleşmiştir. 7 günün saatleri toplamı, 6 kere 28 saate eşittir (7x24=6x28). Bu 6 tane 28 saatten her bir 28 saat, 28 kelime-i ilahîyi gösterir ki bu da kelime-i ilahînin eşyayı 6 yönden ihata etmesi anlamına gelmektedir.³⁸⁵ Ayrıca 12 burcun her biri 30 derecedir, toplamda bunlar 360 derece yapar. Bu da, (28 kelime-i ilahî + 32 kelime-i ilahî) x 6 yön=360 şeklinde formüle edilir ki 6 yönü olan tüm

³⁷⁸ Gölpınarlı, **Hurûfilik Metinleri** Katoaloğu, s. 18.

³⁷⁹ A'raf, 7:54; Yunus, 10:3; Furkan, 25:59; Secde, 32:4; Hadid, 57:4.

³⁸⁰ Yasin, 36:36; Zuhruf, 43:12.

³⁸¹ Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 106b ; Usluer, **Hurûfilik**, s. 237.

³⁸² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 347b.

³⁸³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 196b.

³⁸⁴ Bkz. A'raf, 7:54; Yunus, 10:3; Furkan, 25:59; Secde, 32:4; Hadid, 57:4.

³⁸⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 192b.

mevcudatın üzerine 28 ve 32 kelime-i ilahînin muhit olduğunu dolayısıyla da Allah'ın tecellisini gösterir.³⁸⁶

5. Şekil/Delil: Her bir varlığın sahip olduğu şekildir. Nitekim "*Herkes şekline (mizacına) göre amel eder*"³⁸⁷ ayetinde geçen her varlığın şekli, Allah [الله] ismindeki üç harfin, yani elif, lam, he [ه-ل-ا] 'nin düz, kıvrık veya dairesel şekilleri tüm eşyanın mümkün olan şekillerini kapsar. Yani her varlığın şekli, Allah'ın ismindeki harflerin ait olduğu 32 harfin şekillerinden biri olmak zorunda olduğuna göre, Allah'ın ve dahi 32 harfin her şeye muhit olduğu görülür.³⁸⁸

Fazlullah, bütün varlıkta meydana gelen tecelliyi böylece ele aldıktan sonra özel tecelliyi insan üzerinden açıklar. Zaten en çok üzerinde durduğu da bu özel tecellidir. İnsan da ortaya çıkan özel tecelli, genel tecellinin yukarıda bahsettiğimiz beş şeklinden/delilinden 2. ve 3. şeklin/delilin geliştirilmiş halidir. Bu geliştirme, insanın diğer varlıklar arasındaki hususi yerine paralel olarak ortaya çıkar. Fazlullah, insanın diğer varlıklardan farklı olan iki özelliğini (konuşma ve insan yüzü), özel tecelliyi genel tecelliden ayırmak için kullanır. Ancak dikkat edilecek husus, insanın hem genel tecelli hem de özel tecelliyeye mazhar olmasıdır. İnsana has tecelliyi, genel tecelliden ayıran iki özelliği şöyledir:

1. Fazlullah, insanın konuşmasının, onda ortaya çıkan tecellinin göstergesi sayar. Diğer varlıklardan farklı olarak konuşabilen insan, "*biz emâneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, on(un sorumluluğun)dan korktular; onu insan yükledi; (fakat onun ağır sorumluluğunu tam kavrayamadı) doğrusu o, çok zâlim, çok câhildir*"³⁸⁹ ayetindeki "emanet"i yüklenmiştir. İşte bu emanet, konuşmadır.³⁹⁰ Bütün varlıklarda ortaya çıkan genel tecellinin delili kabul edilen ses,

³⁸⁶ Usluer, **Hurûflilik**, s. 238.

³⁸⁷ İsra, 17:84.

³⁸⁸ Usluer, **Hurûflilik**, s. 237.

³⁸⁹ Ahzab, 33:72.

³⁹⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 218b.

insanda en mükemmel şekliyle, konuşma olarak kendini gösterir. Bu mükemmellik, insanda ortaya çıkan özel tecellinin sebebidir.³⁹¹

2. Bütün varlıklarda görülebilen hatt-ı istiva, insana has olarak yüzünde bulunur.³⁹² İnsanın yüzünü iki eşit parçaya bölen bu hayali çizgi sayesinde, 28 ve 32 kelime-i ilahînin alameti olan hatt-ı ümmiyye ve hatt-ı ebiyye belirmiştir. 28 ve 32 kelime-i ilahînin alameti hiçbir varlığın yüzünde belirmezken sadece insanın yüzünde bu özellik vardır.³⁹³ Bu yüzden Fazlullah, insanda tecellinin şekli/delili olan, 28 ve 32 kelime-i ilahînin belirmesini bil-fil; diğer varlıklarda belirmesini de bil-kuvve olarak kabul eder.³⁹⁴

Fazlullah, bu iki madde sayesinde insanda ortaya çıkan özel tecellinin, diğer varlıklarda görülen genel tecelliden daha üstün olduğu görüşündedir. Zira diğer varlıklardaki tecelli parça parça iken insandaki ise bütündür.³⁹⁵ 28 ve 32 kelime-i ilahînin tamamına mazhar olan insan, özellikle de insan-ı kâmil olan Hz. Âdem, varlıklar arasında müstesna bir yere sahiptir.³⁹⁶ Bundan dolayı bütün varlık Allah'ın isimlerinin karşılığında iken ilk insan olan Hz. Âdem onun ism-i âzamıdır.³⁹⁷

³⁹¹ Bkz. Gölpinarlı, **Hurûfluk Metinleri Kataloğu**, s. 18.

³⁹² Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 106b ; Usluer, **Hurûfluk**, s. 237.

³⁹³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 12a; ayr. bkz. Aksu, "Hurûfluk", **DİA**, c. XVIII, s. 409.

³⁹⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 13b.

³⁹⁵ Fazlullah'ın bu görüşünün İbn Arabî etksi altında olduğu açıktır. Zira İbn Arabî, insan-ı kâmilde Allah'ın tecellisini açıklarken, bu tecelli şeklinin en mükemmel şekilde olduğunu söyler. Ona göre insan-ı kâmilde gerçekleşen tecelliden daha mükemmel bir tecelli mümkün değildir. Bunun sebebi ise insan-ı kâmilin "cem etme yeteneği"yle donatılmış olmasıdır. Yani Allah'ın bütün sıfatlarıyla donatılmış olmasıdır. Bkz. İzutsu, Toshihiko, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 2005, Kaknüs Yayınları, s. 317. Fazlullah, İbn Arabî'nin bu görüşünü kendi sistemine uyarlamıştır. İnsan-ı kâmilin cem etme özelliği Fazlullah'ın görüşlerinde 28 ve 32 kelime-i ilahînin tamamına mazhar olma şeklinde ortaya çıkar.

³⁹⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 44b.

³⁹⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 131a.

2.4. FAZLULLAH'IN GÖRÜŞLERİNE TOPLU BAKIŞ

2.4.1. İnsanın Önemi ve İnsan-Âlem İlişkisi

Fazlullah'ın görüşlerinde insan oldukça öne çıkar. Zira, yaratılması ve onda meydana gelen tecelli bakımından varlıklar arasında insanın yeri ayrıdır. O, sistemini dayandırdığı Allah'ın isim ve sıfatlarından en önemlisi kabul edilen *ism-i âzâm*ın ilk insan Hz. Âdem olduğu görüşündedir. Zaten bu özelliğinden dolayı da insan yeryüzünde Allah'ın halifesi³⁹⁸ konumundadır.³⁹⁹ Fazlullah'ın büyük ölçüde yapmaya çalıştığı, insanın önemi ve diğer varlıklara üstünlüğünü sayıların yardımıyla ispatlamaktır. Bunun için en çok başvurduğu yöntem, insanda ortaya çıkan sayısal değerleri, bir şekilde başka bir şeye denk getirip insanı öne çıkarmaktır.

Fazlullah eserlerinde “insan” anlamında daha çok “âdem” kelimesini kullanır. Ne var ki bundan asıl kastettiği genel manada insan mı yoksa ilk insan olan Hz. Âdem mi olduğu mübhemdir.⁴⁰⁰ Konunun siyak ve sibakına göre kastettiği bazen anlaşılabilir da genelde bir karışıklık göze çarpar. Onun görüşlerine topluca bakıldığında ise bu problem çözülmüş gibi görülebilir. O, genel manada “âdem” kelimesinden insan-ı kâmil mertebesini kastederken, özel manada insan-ı kâmil kabul ettiği Hz. Âdem'i kastetmektedir. Fazlullah'ın Hz. Âdem'e bu payeyi vermesi, onun ilk yaratılan insan olması hasebiyle kendine öğretilen isimler⁴⁰¹ (32 kelime-i ilahî) ve bu isimlerin onun yüzünde zahir olması sebebiyledir.⁴⁰²

Fazlullah'ın bu konudaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, kanaatimizce İbn Arabî'nin insan-âlem karşılaştırmasına değinmek gerekir. İbn Arabî'ye göre, Allah'ın, kendini içinde seyredibilsin diye ilk yarattığı şey âlemdir. Bu özel bağlamdaki âleme İbn Arabî *insan-ı kebir* (büyük insan, yani makrokozmos) adını vermektedir. İnsan-ı kebirin en belirgin vasfı ondaki her bir mevcudun Allah'ın özel bir ve yalnızca bir vechesini (ismini) temsil etmesidir. Bu temsilde bütün

³⁹⁸ Bakara, 2:30.

³⁹⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 198a.

⁴⁰⁰ Usluer, **Hurûfilik**, s. 258-9.

⁴⁰¹ Bakara, 2:31.

⁴⁰² Bkz. Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 91b-92a.

isimlerin kesin sınırları ve parçaların birbiriyle belirgin irtibatları bulunmaz. Bunlar görünüş itibarıyla de yalnızca münferit noktaların oluşturduğu gevşek bir küme gibidir. Sanki bir çeşit bulutsu ayna gibidir.⁴⁰³

Buna karşılık Allah'ın kendini içinde seyretmek üzere yaratmış olduğu ikinci şey yani insan ise her bir nesneyi gerçekten olduğu gibi yansıtan iyi cilalanmış kusursuz bir aynadır. Aslına bakılacak olursa insan, âlem denilen bulutsu aynanın bizatihi cilasıdır. Bütün bu ucu bucağı olmayan âleme yayılmış, dağıtılmış olan somut nesnelere ise insan denilen bu noktasal odakta cem ve tevhid edilmektedirler. Bütün girift ayrıntılarıyla tüm âlemin yapısı apaçık ve parçaları birbiriyle iyice irtibatlandırılmış bir minyatür şeklinde insanda yansımaktadırlar. Bu onun âlem-i sağır (mikrokozmos) oluşunun anlamıdır.⁴⁰⁴

İbn Arabî'nin bu bağlamda üstünde durduğu diğer bir husus da insan ve âlemin her ikisinde Allah'ı göstermesine rağmen insanın âleme olan üstünlüğüdür. Âlem-i sağır olan insan, âlemde bulunan bütün sıfatları nefsinde toplar. Bu bakımdan Allah en güzel şekilde insanda tecelli eder. Bu tecelli de ancak insanlardan, insan-ı kâmilde vuku bulur, çünkü o, Allah'ın en mükemmel tecellisinin mazharıdır.⁴⁰⁵ İnsanın âleme olan üstünlüğü onun "cem etme özelliği" sayesinde ortaya çıkar. İnsan-ı kâmil, anâsır-ı erbaadan madenlere, bitkilere ve hayvanlara kadar mevcut ne varsa her şeyi nefsinde cem etmektedir. Ancak burada dikkat edilecek husus, bütün bunların, insanda maddi varlıklarıyla ve suretleriyle değil, yalnızca hakikatleriyle mevcut olmalarıdır. Her şeyin manevi hakikatinin bir sentezi olması bakımından insan, nefsinde âlemde ne varsa hepsini cem eder. İnsan-ı kâmil ise ancak bu özel anlamda âlemin zübdesi (hülasası)'dir.⁴⁰⁶

Fazlullah'ın insan-âlem ilişkisi hakkındaki görüşleri temelde İbn Arabî'nin insan-âlem karşılaştırmasına dayanmaktadır, denilebilir. Fazlullah'ın İbn Arabî'ye ilaveten yaptığı, bu ilişkiyi somut örneklerle ispatlamaya çalışmasıdır. Bu örnekler, 28/32 kelime-i ilahî ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli sayı kombinasyonlarının, hem insan ve hem de âlemde görülen denkliklerinden oluşur.

⁴⁰³ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, s. 293.

⁴⁰⁴ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, s. 293.

⁴⁰⁵ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, s. 297.

⁴⁰⁶ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, s. 300.

Bu denkliğin bulunması aynı zamanda, her iki objenin de yaratılış ve tecelli kaynağının aynı, yani, Allah olmasını gösterir durumdadır. İnsan-âlem arasındaki denklik, Hz. Âdem'in bütün eşyayı kapsamayı sayesinde gerçekleşebilir.⁴⁰⁷ Fazlullah, denkliği ispatlamak için en çok 360 sayısı üzerinde durur. Bu sayı hem Felekü'l-Burûc'un derecesidir hem de insanın eklemlerinin sayısı adedindedir. Ayrıca bu sayı 28 ve 32 kelime-i ilahînin, yani Allah'ın tecellisinin bir göstergesidir $(360=6 \times (28+32))$ ⁴⁰⁸

Fazlullah'ın ispatlamaya çalıştığı diğer bir husus da insanın âlemden üstün olduğudur. Bunu da o, İbn Arabî gibi, insan ve âlemin tecelliye mazhar olmalarındaki farka bağlar. Bu fark, âlemin parça parça tecelliye mazhar olurken insanın bütün olarak tecelliye mazhar olmasıdır.⁴⁰⁹ Diğer varlıklar insanın bu üstünlüğünün de farkındadırlar. Bunun için melekler ilk yaratılışta Hz. Âdem'e secde etmişlerdir. Ayrıca Felekü'l-Burûc da dünyanın etrafında bu yüzden dönmektedir.⁴¹⁰

Fazlullah, insan-âlem arasında kurduğu ilişkinin bir benzerini de insan-Kur'an arasında kurar. İnsanı *kelam-ı sâmit* (susan söz); Kur'an'ı da, *kelam-ı nâtık* (konuşan söz) olarak niteleyen Fazlullah, böylece her ikisini de birbirine benzeştirmeye çalışır.⁴¹¹ Bu benzeşme her ikisinin de "söz" olmasından kaynaklanır. Her ikisi de söz olmasından dolayı kelime-i ilahînin göstergesi kabul edilmişlerdir. Kelime-i ilahî insanın yüzündeki hatlar (ümmiyye ve ebiyye), Kur'an'da ise harfler sayesinde ortaya çıkar.⁴¹²

Son olarak Fazlullah, insan ile Kur'an'ı da karşılaştırmaktan geri durmaz. Bu karşılaştırmaların galibi tabii ki insandır. Zira insanların yazdığı okuduğu Kur'an *mushaf-ı mecazidir*. *Mushaf-ı hakiki* değildir. Mushaf-ı hakiki, insan-ı kâmilin beşeriyet suretidir. İnsan yüzündeki hatlar sayesinde, mushaf-ı hakikin yazısı silinmemesine rağmen, Kur'an'ın harfleri silinebilmesi, insanın önemini gösteren diğer bir örnektir.

⁴⁰⁷ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 114a.

⁴⁰⁸ Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 108a-b.

⁴⁰⁹ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 44b.

⁴¹⁰ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 107b.

⁴¹¹ Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 298a.

⁴¹² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 34b.

2.4.2. Logos/Kelime Nazariyesi

Fazlullah'ın, düşünce sistemin iskeletini teşkil eden 28 ve 32 kelime-i ilahîyi, - Allah'ın isimleri ve sıfatları olması sonucu- zatında bir olarak kabul etmesi, zaman zaman onu yeknesak bir kavram kullanmaya iter. Bu kavram 28 ve 32 kelime-i ilahînin özü mahiyetinde olan *kelime* kavramıdır.⁴¹³ 28 ve 32 kelime-i ilahî soyut bir kavram olmasına rağmen, kelime kavramı daha soyut bir durumdadır. 28 ve 32 kelime-i ilahî, öz olan kelimenin çeşitli şekillerde farklılaşmış halleridir. Ona göre kelime, güneş ışığının güneşe nisbeti gibi Allah'ın zatıyla kaimdir ve kuvvet-i ezeliden 32 kelime-i ilahî olarak ilk o zuhur etmiştir.⁴¹⁴ Kelime, eşyanın hakikati olması hasebiyle aynı zamanda da eşyanın varlık sebebidir. Onun bu özelliği sayesinde Allah'ın zatı ve sıfatları bilinir olabilmiş ve eşya Allah'ın mazharı durumuna gelebilmiştir.⁴¹⁵ Görüldüğü üzere Fazlullah, kelimeyi Allah ile âlem arasındaki her türlü ilişkiyi sağlayan orta/ortak bir kavram olarak ele almaktadır.

Fazlullah'ın kelime kavramına yüklediği anlamı daha iyi açabilmek için, onun bu görüşünün kaynaklarını ele almak gerekir. Fazlullah'ın kelime nazariyesine etki eden iki amil göze çarpar. Bunlardan birincisi İbn Arabî'nin kelime nazariyesi, diğeri de Hıristiyanlık'ın logos nazariyesidir. Bu iki amilin anlaşılması için düşünce tarihi boyunca bu nazariyeyi ele alanlardan kısaca bahsedeceğiz. Kanaatimizce Fazlullah'ın kelime nazariyesinin ana kaynağı, İbn Arabî'nin görüşleridir. Hıristiyanlığın logos nazariyesi ise onun, kendi görüşlerini doğrulamak için hazır bulunduğu bir materyal durumundadır. Zira onun başka görüşlerini de açıklarken, logos kavramının Yeni Ahid'de en çarpıcı şekilde geçtiği⁴¹⁶ Yuhanna İncilinden alıntılar yapması⁴¹⁷ bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.

⁴¹³ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr.70a-b.

⁴¹⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 196b.

⁴¹⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 223b.

⁴¹⁶ Yuhanna, 1:1-18.

⁴¹⁷ Yuhanna İncili, gnostik unsurları fazlaca taşıyan ve bu özelliği nedeniyle Snoptik İnciller diye adlandırılan ilk üç İncilden ayrı tutulan bir metindir. Gündüz, Şinasi, **Din ve İnanç** Sözlüğü, Konya, 1998, Vadi Yayınları, s. 400. Diğer İncillere göre daha çok bâtını öge barındıran bu İncilden Fazlullah, ilk havari Simun Petrus'a atfederek bir rüya almıştır. Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 334a-b.

a. Hıristiyanlık'ta ve Öncesinde Logos Nazariyesi

Köken itibariyle Yunanca olan logosun başka dillerde tam bir karşılığı yoktur. Hatta Yuhanna İncilinin başında geçen bu kavramın diğer dillere çevirisi önemli bir sorun olmuştur.⁴¹⁸ Neredeyse Grek dili kadar eski olan bu kavram zaman içinde yeni anlamları da kazanması nedeniyle oldukça zor anlaşılır hale gelmiştir. Logos kavramının genel anlamı, akla yatkın sebep veya kaynak; özel anlamı, muhakeme veya mantıklı düşünce gücü ve yeteneği; yaygın anlamı ise düşünerek veya muhakeme ederek konuşma ve yazmadır.⁴¹⁹

Logos kavramının ilk defa sistemli olarak kullanılması Herakleitos'ta (M.Ö. 5. yy.) görülür.⁴²⁰ O, bu kavramı haricî varlıktaki her şeyde eseri gözükken *ilahi ruh* anlamında kullanmaktadır. Logos'un Anaxagoras'ın (M.Ö. 500-428) felsefesindeki anlamı, *ilahi akıl (nous)*' dir. Ya da varlığı idare eden kuvvet veya zat-ı ilahi ile âlem arasındaki vasıtaadır. Stoacılarıdaki anlamı ise, âlemi idare eden *Faal Akıl* ya da cüzi akıllara düşünce ve bilgilerini veren *Külli Akıldır*.⁴²¹ Antik dönemde logos kavramını sistemli olarak belirgin bir şekilde kullanan Stoacılar logosu evrenin mantıksal/akılsal düzeni, içkin bir doğa yasası, eşyada gizli ve ona hayat veren bir güç, duyulabilir dünya üzerinde hüküm süren bir kuvvet olarak kabul etmişlerdir. Aslında onlar, özel anlamda, logosu Tanrı yerine kullanmışlardır. Fakat bu Tanrı anlayışı, onu bir zat olarak değil de bir ilke ve kuvvet olarak görür.⁴²²

Kadim Yahudi düşüncesinde *kelimenin* anlamı, eserlerinden birisi de yaratma olan "Tanrının Kelimesi"dir. Tanrı, kelimeyi ifade etmiş ve âlem yaratılmıştır. Sonra da onun nefesi, kelimenin yarattığı şeylere bir defada hayat vermiştir. Yahudiler daha sonraları "memra" kavramını da bu anlamda kullanmaya başlamışlardır.⁴²³

⁴¹⁸ Inge, W.R., "Logos", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, (edi. J. Hastings, T&T Clark), Edinburg, 1994, c. VIII, s. 133.

⁴¹⁹ Pépin, Jean, "Logos", **Encyclopedia of Religion**, second edition, (edi. Lindsay Jones), c. VIII, s. 5501-5502.

⁴²⁰ Avcı, Betül, **Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Logos Doktrini**, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2000, s. 10.

⁴²¹ Affi, Ebu'l-Alâ, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 200, İz Yayıncılık, s. 62.

⁴²² Bkz. Pépin, "Logos", **Encyclopedia of Religion**, c. VIII, s. 5501-5502.

⁴²³ Inge, "Logos", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, c. VIII, s. 133.

Yahudi düşüncesinin Yunan düşüncesiyle karışmasından sonra süratli bir şekilde memra kavramının anlamı değişmiş ve bundan ilahi akıl kastedilir olmuştur. Bundan dolayı Yahudi filozoflarının, Tanrının kelimesi kavramını kâinatı muhafaza eden, onu idare eden şey; vahyin, nübüvvetin ve şeriatların kaynağı anlamında kullandıklarını görmekteyiz.⁴²⁴

Hıristiyan düşüncesinde logos, Allah'ın oğlu ve suretidir. Ya da varlığa yayılan ruh, Mesih suretinde müşahhaslaşan âlemin yaratılmasındaki vasıta. Her şey oğul ile, oğuldan ve oğulda ortaya çıkmıştır. O bütün âlemi kapsayıcıdır. O, hayatın kaynağı, ruhuyla âlemin bütün cüzlerinde zahir olan, onlara her türlü bilgiyi ve marifeti ulaştıran şeydir. Yuhanna İncili'ne bakıldığında logos kavramının neredeyse Yahudi filozof Philo'nun (ö. M.S. 50) tanımıyla aynı olduğu görülür. Ancak Yuhanna logos ile Mesih'i kastederken, Philo ise bununla bir şahsı kastetmez ve genel anlamda kullanır. Aziz Clement (ö. M.S. 98) ise logosu "yönetici akıl kuvveti" olarak kullanmıştır. Böylece Clement'e göre oğul, beşeri surette bedenleşmeden önce varlıkta bulunan akletme kuvvetidir. Bu kuvvet, bilginin ve vahyin kaynağı olduğu gibi, âlemdeki hayatında kaynağıdır. Musa'nın ve diğer peygamberlerin lisaniyla konuştuğu gibi, Yunan filozoflarının vasıtasıyla da konuşmuş, onlara hikmetlerini ilham etmiştir.⁴²⁵

b. İslam Düşüncesinde ve İbn Arabî'de Kelime Nazariyesi

İslam düşüncesinde, Allah'ın kelamının mahlûk olup olmadığı tartışması ile bağlantılı olan bu nazariye hakkında, konumuzla alakası bakımından, ilk ele almamız gereken Eş'arilerin görüşleridir. Eş'ariler, kelamı ikiye ayırmışlardır. Bunlardan birincisi, harfler, telaffuzlar, konuşulan, seslerle ifade edilen, kâğıtlarda yazılan, tertib ve ardılığın bulunduğu kelimedir. Bu çeşit kelimeler, melekler vasıtasıyla peygamberlere indirilen ezeli kelama delalet eden harfler ve ibarelerdir. Bu kelimeler Eş'arilerin büyük çoğunluğuna göre mahlûk ve hâdistir. İkinci manada kelam ise ezelden beri Allah'ın zatıyla kâim; Kur'an, Allah'ın Hz. Musa ile konuşması, emr-i ilahi, tekvin kelimesi gibi kelimelerin kendisinin harici suretleri olduğu kadim

⁴²⁴ Affi, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 63; ayr. bkz. D.E.G., "Logos", **Encyclopedia Judaica**, Keter Publishing House, Kudüs, 1996, c. 11, s. 460-462 .

⁴²⁵ Affi, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 64; ayr. bkz. Inge, "Logos", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, c. VIII, s. 137-138.

nefsi konuşmasıdır. Eş'ariler, Kur'an'da geçen⁴²⁶ “emr” ve “yaratma” kavramlarıyla kastedilenin de ikinci manadaki kelam olduğu görüşündedirler.⁴²⁷

Yine onlar, “O'nun işi, bir şeyi(n olmasını) istedi mi ona, sadece "ol!" demektir, hemen oluverir”⁴²⁸ ve “Biz bir şeyi(n olmasını) istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona "ol" dememizdir, derhal oluverir”⁴²⁹ ayetlerinde geçen “ol” emrinin Allah'ın kadim kelimesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. İki ayeti de, kelamı somutlaştıracak, en azından yaratma sahibi bir “şahsiyet” görünümüyle ortaya çıkacak şekilde yorumlamışlardır.⁴³⁰

Sonuç olarak, Afifi'ye göre Allah'ın kadim sıfatlarından olan bir kelam sıfatı vardır. O birdir, kendisinde çokluk yoktur. Bu sıfat, Allah'ın zatından farklı ve ayrıdır. Allah kendisini izhar etmek istediği için pek çok surette zuhur eder ve bu suretler hâdistir. Bu suretlerden birisi de, Mushaflarda yazılı bulunan Kur'an'dır. Eş'ariler de bu sıfatı cisimleştirmişler ya da Hıristiyanların üç sıfatı müşahhaslaştırdıkları gibi ondan bir şahsiyet meydana getirmişlerdir. Gazalî de buna ihya/diriltme sıfatını ilave etmiştir. Netice itibarıyla, ortaya çıkan bu nazariyeye, kelime/logos nazariyesi demek yanlış olmayacaktır. Ancak bu nazariyenin yol açtığı iki sonuç, üzerinde tartışılması gereken konulardır. Birincisi, bu nazariye iki kadimi (zat ve sıfat) var kabul etmektir. İkincisi ise, âlemdeki yaratmayı Allah'ın dışındaki bir şeye dayandırmaktır. Yani buna göre Allah, âlemi vasita olmaksızın yaratmamıştır ancak bu sıfatı vasitasıyla Allah'tır.⁴³¹

Kelime nazariyesini ele alan diğer bir fırka Şia ise, “Nur-ı Muhammedî” kavramı üzerinde çok durmuş ve nurun nesilden nesile intikal ettiğini, Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve diğer peygamberler suretinde, son olarak da Hz. Muhammed (s) suretinde zahir olduğunu ileri sürmüştür. Bu noktaya kadar bazı Sünnîler de bu fikre katılmışlardır. Fakat Şia, özellikle Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e verdikleri ehemmiyet ile temayüz etmektedir. Bu nazariyeye göre Hz. Âdem'den Hz.

⁴²⁶ “İyi bilin ki, yaratma ve emir O'nundur” Araf, 7:54.

⁴²⁷ Afffi, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 69.

⁴²⁸ Yasin, 36:82.

⁴²⁹ Nahl, 16:40.

⁴³⁰ Afffi, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 68.

⁴³¹ Afffi, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 72.

Muhammed (s)'e kadar bütün peygamberler, Hz. Ali ve onun varisleri, hakikatte tek bir şahsiyettir. Bu görüş daha sonra çeşitli şekillerde kendini göstermiştir. Mesela Karmatîler ve İsmailîler bunu "Masum İmam" olarak isimlendirirken, Suffiler, daha özel bir yorumla, âlemdeki yaratmanın aracı ve bâtinî ilmin kaynağı anlamına gelen "Kutub"⁴³² kavramıyla tanımlamışlardır.⁴³³

Buraya kadar anlattığımız kelime nazariyesini câmî şekilde ele alan ve ona son noktayı koyan İbn Arabî'dir. Kendinden önceki görüşlerden etkilendiği açık olan İbn Arabî, kelime kavramıyla eşanlamda yirmiden fazla ıstılah kullanmıştır. Bu farklı kullanımlar, onun kendinden öncekilerden etkilendiğini ispat ettiği gibi aynı zamanda da vahdet-i vücud düşüncesinin temel özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira vahdet-i vücud görüşü, bir olan varlık hakikati için herhangi bir ıstılahı kullanmaya imkân vermektedir. Çünkü mutlak varlık, her şeydir ve her şey odur. Her şey, bir şeydedir ve bir şey, her şeydedir veya o her şeydir. Buna binaen farklı ıstılahlar, bu özel varlığın hususi yönlerini ifade etmektedirler. Kendisine farklı noktalardan bakılan bu tek hakikat, İbn Arabî'nin *kelime* diye isimlendirdiği şeydir.⁴³⁴

İbn Arabî'nin anladığı şekliyle kelime nazariyesi, farklı açılardan ele alınabilir. Fakat biz burada, Fazlullah'ın görüşlerine kaynaklık etmesi bakımından ikisi üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi onun, kelimeyi, *Hakikat-ı Muhammediye Kutub, Ruhu'l-Hâtem* (yani nebilerin sonuncusunun ruhu ki, o da Hz. Muhammed (s)'dir) olarak isimlendirdiği, diğer peygamberler ve velilerle ilişkilendirdiği görüşüdür. Buna göre kelimenin en önemli vazifesi, her türlü ilahi ilme, yani vahiy ve ilhama kaynaklık etmesidir.⁴³⁵ Bu vazifesi neticesinde kelimedен asıl maksat, bütün peygamberlerin onun suretlerini teşkil ettiği "ruh"dur.⁴³⁶ Ayrıca o, kelimeyi Allah ile

⁴³² Tasavvufta bu terim "velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin manevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî" mânasında kullanılmış, onun işgal ettiği makama da *kutbiyyet* denilmiştir. Ayrıca kutbun yönetimi altında bulunduğu inanılan çeşitli velî gruplarının her birinin başkanına da kutub adı verilir. Bu durumda birinci anlamdaki kutbu öbürlerinden ayırmak için ona *kutbül-aktâb* adı verilir. Fakat tasavvufta mutlak olarak kutub denildiği zaman en büyük velî, *insân-ı kâmil* ve *hakikat-i Muhammediyye* anlaşılır. Bkz, Ateş, Süleyman, "Kutub", **DİA**, c. XXVI, s. 497.

⁴³³ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 77.

⁴³⁴ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 78.

⁴³⁵ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 79.

⁴³⁶ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 83.

âlem arasındaki “berzah” olarak da nitelendirir. Bundan kastettiği, kadîm ile hâdis veya vacib varlık ile mümkün varlık veya fâil ile münfail arasındaki “vasıta”dır.⁴³⁷

Aslında İbn Arabî, kelimenin tecelligahlarından birisi olması itibariyle varlıkların hepsine de kelime der. Çünkü ona göre kâinat, nâtık şeylerin toplamıdır. Buna delil olarak “*de ki: ‘Rabbimin sözleri(ni yazmak) için deniz mürekkep olsa, Rabbimin sözleri tükenmeden önce deniz tükenir.’ Yardım için bir o kadarını daha getirsek (yine yetmez)*”⁴³⁸ ayetini getirir. Bununla beraber o, genellikle sadece peygamberleri ve velileri kelime olarak isimlendirmektedir. Çünkü onlar, ilahi aklın (kelime) en kâmil ve en kapsayıcı mazharlarıdır. Hz. Muhammed (s) (hakikat-ı Muhammediye) ile diğer peygamberler arasındaki ilişki ise, bütünün cüz ile ilişkisine benzemektedir. Zira o, diğerlerinde tecelli eden sıfat ve kemâlleri kendi nefsinde toplamaktadır. İbn Arabî, bu özelliğinden dolayı hakikat-ı Muhammediye⁴³⁹’yi, Allah’ın kendi sureti üzerine yarattığı “Hakikî Âdem” olarak da isimlendirir.⁴⁴⁰ Diğer her bir peygamberleri ise Fusûsu’l-Hikem’de “kelime” olarak isimlendirip ele alır.⁴⁴¹

İbn Arabî’nin kelime nazariyesinde ele alacağımız ikinci yön, onun bu kavramı “insan-ı kâmil” anlamında kullandığı görüşleridir. Ona göre mutlak manada varlıkların en kâmil, “Hak”; Hakın en kâmil mazharı ise, kendi suretinde yarattığı insan-ı kâmildir.⁴⁴² İbn Arabî, insan-ı kâmil kavramını hakikat-i Muhammediye kavramına göre ikincil bir mevkiye yerleştirir. Eş’arilerin kadim kelimeler ile kadim kelimeye delalet eden zahir kelimeler ayrımının mantığı burada da görülür. İbn Arabî’nin hakikat-i Muhammediye diye isimlendirdiği şey, bütün varlıklarda aynı derecede ortaya çıkmaz. Bunun en üstün mazharı olan insan-ı kâmil, kâmil varlığından dolayı

⁴³⁷ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 87.

⁴³⁸ Kehf, 18:109.

⁴³⁹ Geniş bilgi için bkz. Demirci, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye”, **DİA**, c. XV, s. 179-180.

⁴⁴⁰ İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, **Fusûsu’l-hikem**, (nşr. Ebu’l-Alâ el-Affî), Beyrut ts., Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, s. 47, 55; İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, **el-Fütühâtü’l-Mekkiyye**, nşr. Daru Sadır, Beyrut, ts., c. III, s. 447; c. IV, s. 279; Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 85.

⁴⁴¹ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 84; ayr. bkz. İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, (çev. ve şerh. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, Kabcacı Yayınevi.

⁴⁴² Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 89; ayr. bkz. İbnü’l-Arabî, **Fusûs**, s. 47, 55; İbnü’l-Arabî, **el-Fütühât**, c. III, s. 447; c. IV, s. 279.

“halife”, “sûret”, “kevn-i câmî” ve Hakkın sıfatlarının ve kemallerinin üzerinde yansıdığı “ayna” olarak isimlendirilmeyi hak etmiştir.⁴⁴³

İbn Arabî'nin “Âdem-i hakiki” olarak da isimlendirdiği insan-ı kâmil, sahip olduğu ruh, akıl ve cismiyle –bütün sıfatlarıyla- ilahi mertebeyi ve tabiî âlem mertebesini bir tek hakikatte toplamıştır. Binaenaleyh onun ruhu, Allah'ın ruhunun; akli, külli aklın ve cismi de tabiat âleminin küçülmüş şeklidir.⁴⁴⁴ Aslında her insan, Allah suretinde yaratıldığı için potansiyel olarak insan-ı kâmidir. Bil-fiil insan-ı kâmil ise kemâlini, (keşf halinde) Allah ile olan zatî birliğinin bilincine varan kimsedir. Bu da, sadece bazı insanlarda ortaya çıkar.⁴⁴⁵

c. Fazlullah'ta Kelime Nazariyesi

Fazlullah'ın kelime nazariyesi temelde, yukarıda bahsettiğimiz İbn Arabî'nin görüşünün iki yönüne dayanır. Bunlardan birincisi, bütün peygamberleri kelime olarak kabul etmesidir. Bunu yaparken başladığı nokta ise Hz. İsa'dır. Hz. İsa'nın Kur'an'da geçtiği üzere⁴⁴⁶ kelime ve ruh olmasını bütün peygamberleri de bunun içine dahil ederek yorumlayan Fazlullah'a göre peygamberler kelimenin farklı farklı tezahürleridir. Onların açıkladığı hakikatlerin kaynağı da kelimedir. Ancak Fazlullah, bu peygamberler arasında en câmî olanının hangisi olduğu noktasında İbn Arabî'den farklı düşünmektedir. İbn Arabî, bunun tartışmasız şekilde Hz. Muhammed (s) olduğunu iddia ederken,⁴⁴⁷ Fazlullah, Hz. Âdem olduğu görüşünü benimser. Bunu ispat etmek için de Hz. Muhammed (s) ile Hz. Âdem arasında karşılaştırmalar yapar. Ona göre, Hz. Âdem daha önce de bahsettiğimiz birçok özelliğinden dolayı Hz. Muhammed (s)'in önüne geçer, bütün evliya ve enbiyaları câmî bir makamda durur.⁴⁴⁸

Fazlullah'ın kelime nazariyesinde İbn Arabî'den etkilendiği ikinci yön, kelimenin insan-ı kâmil olarak yorumlanmasıdır. Allah'ın tecellisinin en üstün

⁴⁴³ İbnü'l-Arabî, **el-Fütühât**, c. IV, s. 13; Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 90.

⁴⁴⁴ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 91.

⁴⁴⁵ Affî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 93.

⁴⁴⁶ Bkz. Nisa, 4:171.

⁴⁴⁷ El-Hakîm, Suad, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul,2005, Kabalcı Yayınevi, s. 471.

⁴⁴⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 123a.

derecesinin insan-ı kâmilde ortaya çıkması hususunda İbn Arabî ile hemfikir olan Fazlullah, insan-ı kâmilin kim olduğu hususunda ondan ayrılmaktadır. Yine İbn Arabî burada Hz. Muhammed (s)'i insan-ı kâmil olarak kabul ederken,⁴⁴⁹ Fazlullah'a göre insan-ı kâmil Hz. Âdem'dir.⁴⁵⁰

Fazlullah'ın, kelime nazariyesinde İbn Arabî'den farklı düşünmesi sadece bu iki hususta değildir. Bu iki hususun dışında Fazlullah, İbn Arabî'den farklı olarak, kelime kavramını soyut anlamdan somut anlama doğru yaklaştırmaya çalışır. Bu çaba, aynı zamanda Allah'ın varlıklara tecellisini de ispat etmeye yöneliktir. Bunun için denediği ilk yol kelime-i ilahî kavramını, kelime yerine kullanmasıdır. Fazlullah böyle yapmakla, kelime-i ilahî her ne kadar soyut bir kavram olsa da, 28 ve 32 kelime-i ilahî diye sayılabildiğinden kelimenin somutlaştırılması yolunda ilk adımı atmıştır. Bundan sonra Fazlullah'ın attığı ikinci adım, kelime-i ilahînin alemi olarak harfleri zikretmesidir.

Fazlullah'ın kelime kavramını somutlaştırmaya çalışırken denediği ikinci yol, *savt* (ses) sayesinde gerçekleşir. Fazlullah, kuvvet-i ezeli olmazsa *savt* ve kelimenin olamayacağını; *savt* ve kelime olmazsa da kuvvet-i ezelinin olamayacağını söyler.⁴⁵¹ İlk bakışta bu ifadeleriyle Allah'ın varlıklara tecellisi konusunda bahsettiğimiz gibi, kelimenin –söz anlamında- insanda; *savt*'in –ses anlamında- insan dışındaki varlıklarda ortaya çıkmasını kastettiği anlaşılabilir. Ancak bu ifadeden anlaşılması gereken ikinci husus, aşkın olan varlık (Allah) ile içkin olan varlık (âlem) arasındaki karşılıklı birbirine bağlı olma ilişkisidir. Kurulan bu ilişki esnasında, somut olan ses ve sözün kelime-i ilahîden oluştuğu varsayımından hareketle Fazlullah, başlangıçta soyut olan kelimeyi somut varlık alanına yaklaştırmaya çalışmıştır.

2.4.3. Vahdet-i Vücut ve A'yân-ı Sâbite'nin Karşılığı Olarak Kelime-i İlahî

Fazlullah'ın görüşlerinin, vahdet-i vücut düşüncesiyle olan ilişkisini açıklayabilmek için vahdet-i vücutun anahtar kavramlarından *a'yân-ı sâbite* ile Fazlullah'ın kullandığı *kelime-i ilahî* kavramını karşılaştırmak yerinde olacaktır. Bu karşılaştırmaya, İbn Arabî'nin kullandığı a'yân-ı sâbiteden, diğer kavrama kaynaklık

⁴⁴⁹ El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 370.

⁴⁵⁰ Bkz. Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr. 12a-b.

⁴⁵¹ Derviş Murtaza, *Dürr-i Yetim*, vr. 199b.

etmesi açısından, önce bahsetmek gerekir. Ancak a'yân-ı sâbitenin anlaşılabilmesi için vahdet-i vücud düşüncesinin genel çerçevesini çizmek elzemdir.

Affî, İbn Arabî'nin sistemini ifade etmesi bakımından vahdet-i vücudu bir büyük önerme şeklinde tanımlar. Buna göre; vücudî hakikat, özü ve zatı itibariyle birdir, sıfatları ve isimleri açısından çoktur. Bu hakikatte sadece itibarlar, nisbetler ve izafetler açısından çoğalma vardır. O, ezeldir, kadimdir, ebedidir, kendilerinde zuhur ettiği suretler değişse bile kendisi değişmez. Vücudî hakikat, sahili olmayan coşmuş bir denizdir; hisle idrak olunan mahsus varlık, bu denizin üzerinde zuhur eden dalgalardan ibarettir. Zatı itibariyle bu denize bakıldığında, “bu Hakk'tır” denilir; sıfatları ve isimleri açısından, yani mümkünlerin “ayn/hakikat”larına zuhuru açısından bakılırsa, “bu halk” veya “bu âlem”dir denilir. Bu hakikat; Hakk ve halk, bir ve çok, kadîm ve hâdis, evvel ve ahir, zahir ve bâtın gibi müellifin tekrarlamayı sevdiği tezatlardan ibarettir. İşte varlığı bu şekilde anlamaya yarayan sistemin adı “vahdet-i vücud”dur.⁴⁵²

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere varlığı anlamaya yarayan üç tane kavram ortaya çıkar. “Hakk (Allah)”, “ayn” ve “âlem”. İbn Arabî, bu üç kavramdan *a'yn*'i daha çok iki lafız şeklinde *a'yn-ı sâbite* (çoğulu a'yân-ı sâbite) olarak kullanır. İbn Arabî kendi rengini katmakla beraber genellikle bu kavramı, Mutezîlenin madûm, felsefecilerin mümkün terimleri ne karşılık olarak kullanmıştır. İbn Arabî eserlerinde mümkün kavramını da yer vermesine rağmen “*varlığı ve yokluğu*” farz edilebilen anlamını “*ayân- sabite*” kavramı ile ifade etme yolunu tercih eder.⁴⁵³ O, “ayn” ile hakikati, zatı ve mahiyeti kastederken, “sübût” veya “sabit” ile de insan mahiyetinin veya geometrik bir şekil olan üçgenin zihindeki varlığı gibi, zihnî veya aklî varlığı kasteder. Söz konusu zihnî varlık, insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin (tikel üçgenlerin) dıştaki varlığı gibi, zaman ve mekânda, zihnin dışında gerçekleşmek anlamındaki var olma halinin zıddıdır. O halde, İbn Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve haricî âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mahiyetlerinin bulunduğu duyulur akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur. Dış varlıktan yoksun bu a'yân-ı sâbiteyi İbn Arabî

⁴⁵² Affî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.47.

⁴⁵³ Bkz. el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.90; Karadağ, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul, 1997, Beyan Yayınları, s. 152.

genellikle yok olan şeyler anlamındaki *madûmat* veya *umûr-i ademiyye* diye niteler.⁴⁵⁴

Vahdet-i vücud düşüncesinde bu üçlü kavram silsilesi içinde a'yân-ı sâbite, "arada bulunma" özellikleriyle nitelik kazanan ontolojik bir fitratı haizdir. Yani a'yân-ı sâbitenin düzeyi, mutlaklığı bakımından, Hakk ile âlem (şehadet âlemi) arasında bir konuma sahiptir. Bu özel ontolojik konumlarının bir sonucu olarak a'yân-ı sâbite, hem etken (fâil) hem de edilgen (mef'ul) olmalarını sağlayan çifte bir fitrata sahip bulunmaktadır. Şöyle ki, bunlar kendilerinden daha üst düzeye (Hakk) göre edilgen, kendilerinden daha düşük düzeye (âlem) göre de etkendirler. Bunlar İlahi Zat'da bilkuvve mevcut mümkinattan başka bir şey olmamaları hasebiyle kabul edici ve edilgen (pasif) "kaplar"dır. Bunların fitratı Zat'ın bizatihî potansiyel içyapısı tarafından pasif (edilgen) bir biçimde belirlenmiştir. Fakat sırf kendileri açısından göz önüne alındıklarında, bunlar kendi kendilerini belirleyici bir fitrata sahiptir ve âlemin mümkün nesnelere üzerinde de belirleyici bir güç icra ederler. Bunlar mümkün nesnelere cevherleri yani a'yânıdır. Bütün mümkün nesnelere her birisi de, kevnî âlemde, kendi a'yânının icabına göre uygun olarak kuvveden fiile çıkmaktadır.⁴⁵⁵

Diğer bir deyişle, iki varlık alanı arasında ya da Zat'ın isim ve sıfatları ile bunların eseri olan âlem arasındaki ilişkinin kurucu unsuru olarak a'yân-ı sâbitenin iki yönü olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi a'yân-ı sâbitenin, Zat açısından ilahi bilginin malumları yani isimlerin suretleri olmalarıdır. İkincisi ise a'yân-ı sâbitenin, âlem açısından mümkünlerin ve haricî varlıkların hakikatleri olmalarıdır. Kısaca a'yân-ı sâbite, isimlerin suretleri; âlemin hakikatleridir. Her iki yön de nihayetinde, a'yân-ı sâbitenin isimlerin kendilerine özgü anlamlarının suretleri veya âlemle ilgili olarak ilahi ilmin malumatı anlamına gelmektedir. A'yân-ı sâbite, fenomenal varlık alanındaki şeylerin, duyulur ve akledilir nesnelere haline gelmeden önce Zat'da potansiyel olarak buldukları halin adıdır⁴⁵⁶ ve ilahi isimlerin nasıl yorumlanacağını gösterir.⁴⁵⁷ Bununla beraber bütün bunlar aslında İlahi Bilinç'te

⁴⁵⁴ El-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 90.

⁴⁵⁵ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, s. 216; ayr. bkz. İbnü'l-Arabî, **el-Fütühâtü'l-Mekkiyye**, c. I, s. 302; c. III, s. 47; c. III, s. 193.

⁴⁵⁶ Kartal, Abdullah, **İlahî İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2009, Hayykitap, s. 164-165.

⁴⁵⁷ Kartal, **İlahî İsimler Teorisi**, s. 166.

vuku bulduğundan, a'yân-ı sâbite de Gayb Âleminde ezelden beri mevcut olan gerçekler (hakâik)'dir.⁴⁵⁸

İbn Arabî, ilahi isimlerin Allah'la olan ilişkisinden ziyade ilahi isimlerin âlemle olan ilişkisi üzerinde dururken a'yân-ı sâbiteyi kullanmaktadır. Bu durum aslında onun isimleri ezeli olarak işlevsel görmesinden kaynaklanır. O, ta'til diye isimlendirdiği ve sıfatları işlevsiz bırakan kimseleri (deistleri) şiddetle eleştirir. Ona göre ilahi isimler özü gereği kendilerine ait özel anlamdan yoksun düşünülemezler. Yani Allah'ın ilim adında bir sıfatı varsa, bu sıfat ezeli olarak fâildir ve Allah her an Alîm'dir. Tekvin sıfatı, onun sürekli olarak yaratıcı olmasını gerektirir. Bu noktada İbn Arabî isimlerin ve sıfatların işlevselliği sayesinde, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Bu ilişki aslında ilahi isimlerle mümkünlerin hakikatlerinin ilişkisidir. Bu bakımdan ona göre asıl üzerinde durulması gereken şey a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite fikrini kabul etmek, Zat karşısında Zat'ın isimlerine konu olan hakikatlerin varlığını kabul etmek demektir ki bu da a'yân-ı sâbitenin yaratılmış olmadığı anlamına gelir.⁴⁵⁹

A'yân-ı sâbitenin arada bulunma özelliğinden başka, Fazlullah'ın kelime-i ilahî kavramıyla karşılaştırmak için, bahsedeceğimiz ikinci yönü bunların mevcut olmayan (ma'dum) olmasıdır.⁴⁶⁰ İbn Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite, duyulur ve akledilir varlıkta (haricî âlem veya somut varlıklar) ortaya çıkmalarına rağmen imkân hallerinden ayrılmazlar. Böylece onlar, Allah'ın bilgisinde bulunmaları yönünden ezeli olmakla birlikte, dış (somut) varlık kokusunu koklamış değillerdir.⁴⁶¹ İbn Arabî bu manada a'yân-ı sâbiteyle âlem arasındaki ilişkiyi ispatlamak adına akli deliller ortaya koymaz. Bunun sadece sezgi yoluyla anlaşılabilmesi görüşündedir.

Fazlullah, a'yân-ı sâbite yerine genel olarak kelime-i ilahîyi, özel olarak da her nesnenin ismini oturtmuş gözükmedir. Fazlullah'ın, tamamı Farsça olan eserlerinde isim ve müsemma arasındaki ilişkiyi açıklarken sık sık kullandığı cümle, "*ism a'yn-ı müsemmâ est*" cümlesidir. Bunun Türkçe karşılığı "isim, müsemmanın aynısı/tıpkısıdır" şeklinde olabileceği gibi, "isim müsemmanın özü/hakikatidir"

⁴⁵⁸ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, s. 216.

⁴⁵⁹ Kartal, **İlahî İsimler Teorisi**, s. 167.

⁴⁶⁰ İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, s. 217.

⁴⁶¹ İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-hikem**, s. 83; El-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 92.

şeklinde de olabilir. Cümlelerin ikinci anlamını ele aldığımızda “a’yn” kavramı, İbn Arabî'nin kullandığı a’yn-ı sâbite (çoğulu, a’yân-ı sâbite) kavramını çağrıştırmaktadır. Fazlullah’ın eserlerinin tercümelerinde cümlelerin birinci anlamı tercih edilmiş ve onun takipçileri cümleyi “isim, müsemmanın aynısı/tıpkısıdır” diye anlamışlarsa da ikinci anlamın da muhtemel olmasını göz önünde bulundurarak Fazlullah’ın vahdet-i vücudu anlayış biçimine yol bulabiliriz.

Fazlullah’a göre varlığın birliği kelime-i ilahîde gerçekleşir.⁴⁶² Çünkü kelime-i ilahî Allah’ın isimlerini oluşturduğu gibi, bütün varlığın da isimlerini oluşturmaktadır. Yukarıdaki cümlelerin ikinci anlamını ele alırsak Fazlullah’ın kastettiğinin aslında, a’yân-ı sâbite olduğunu düşünebiliriz. Ancak İbn Arabî’den farklı olarak Fazlullah, bu birliği akli deliller ve somut göstergelerle ispat etme çabasıdadır. Bundan dolayı Ritter onun görüşlerini abartılmış bir realizm olarak niteler.⁴⁶³ Bu akli deliller kimi zaman insanın yüzündeki çizgiler, kimi zaman Felekü'l-Burûc’un 360 derecesi, kimi zaman da her bir varlıkta ortaya çıkan sestir.⁴⁶⁴ Onun çeşitli sayı kombinasyonlarıyla bu kadar uğraşmasının nedeni yeni ve orijinal akli deliller bulma çabasıdır.

Bu çaba, Fazlullah’ı, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesinden farklı bir noktaya götürmektedir. Bu da vahdet-i vücud ile panteizm arasındaki farklardan olan epistemolojik farktır. Zira vahdet-i vücud düşüncesinde gerçek bilgi marifetle (sezgi) elde edilirken panteizmde bilgi mantikî bir determinizme dayanır.⁴⁶⁵ Buradan hareketle Fazlullah’ın eserlerinde salt panteizmi bulmak mümkün değilse de onun görüşlerinin nihâî noktası panteizme yaklaşır gözükmektedir.

2.4.4. Rüya Te’vili

Fazlullah’ın hayatında rüyanın kuşkusuz çok önemli bir yeri vardır. Zira onun hayatındaki değişikliklerin köşe başında hep rüyalar vardır. Fazlullah’ın gördüğü rüyalar ve onun hayatındaki etkilerinden daha önce bahsetmiştik. Burada ise onun

⁴⁶² Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 58a.

⁴⁶³ Ritter, Helmut, “Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurûfî Sekte“, **Oriens**, 1954, vol. 7, No. 1, s. 2.

⁴⁶⁴ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 199b.

⁴⁶⁵ Vahdet-i vücud ile panteizm arasındaki farklar için bkz. Erdem, Hüsameddin, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücud**, Ankara, 1990, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 93-97.

başkalarının rüyalarını yorumlama biçimleri ve buradan hareketle onun ruh halini ortaya koymaya çalışacağız.

Fazlullah'ın rüya yorumlarına, daha önce de zikrettiğimiz gibi, 760/1359 yılında Harizm'de gördüğü bir rüyadan sonra başlar. Özetle, rüyasında Hz. Muhammed (s)'i gören Fazlullah'ın sağ gözüne bir yıldızın ışığı girerek kaybolur. Fazlullah uyanınca, Hz. Süleyman gibi, kuşların dilini anlayabildiğinin ve rüya te'vil ilmine sahip olduğunun farkına varır ve ışığın sol değil de sağ gözüne girmesinden dolayı yaptığı te'villerinin doğru olduğu iddiasında bulunur.⁴⁶⁶ Böylece daha sonra takipçileri tarafından sıkça kullanılacak olan *sahib-i te'vil* ünvanıyla anılmaya başlanmıştır. Bunun için Fazlullah ve takipçileri rüyaları "ta'bir" etmek yerine "te'vil" etmek ifadesini kullanmışlardır. Bundan kastettikleri aslında Fazlullah'ın rüyadan elde ettiği bilgilerin kesinliğidir. Ayrıca Fazlullah'ın ayet ve hadisleri te'vil etmesi de bu ünvanı ile bağlantılı olarak değerlendirilmelidir.

Bu ünvanı hak ettiği hususunda Fazlullah, oldukça iddialıdır. Mesela bir gün Yezd şehrinde iken, şehrin valisine haber gönderen Fazlullah, Cuma namazından sonra cami kapısından bir kişinin gelip rüyasını anlatması durumunda bütün şehir halkının geçmişini ve geleceğini söyleyebileceği, meydan okumasında bulunur. Şehrin yöneticileri önce buna izin verme niyetinde iken, bunun gerçekleşmesi halinde kendi siyasi otoritelerinin sarsılacağından korkmuşlar ve onun bunu yapabileceğini bildiklerini, bunun için bir imtihana gerek olmadığını kendisine bildirmişlerdir.⁴⁶⁷

Fazlullah'ın bu kadar iddialı olmasını takipçileri de destekler gözükmektedir. Onlar, Fazlullah'ın rüyaları tevil etme biçimini çok enteresan şekilde anlatırlar. Bu anlatıma göre, kendisine bir rüya anlatılıp te'vili istenince, o alnını koluna koyar, gözlerini kapatır ve yüzünün rengi değişirdi. Tekrar eski haline gelip gözlerini açınca meclisinde bulunanlar anlarlardı ki Fazlullah, rüyanın te'vilini yapacak ve rüyanın te'vilini yapardı. Hatta bazen bir şahıs gelip kendi gördüğü rüyayı anlatmadan Fazlullah'a rüyasını sorardı. Fazlullah da önce rüyayı anlatır daha sonra da te'vilini açıklardı. Bazen ise anlatan şahıs eksik veya yanlış anlatırsa yine Fazlullah düzeltir

⁴⁶⁶ Feriştioğlu Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî, **Terceme-i Hâbnâme** (yazma), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı/ Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No:1821/2, vr. 39b-40a.

⁴⁶⁷ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 85a.

ve te'vilini yapardı.⁴⁶⁸ Hatta Fazlullah, bir kişinin göreceği rüyayı daha o görmeden ona anlattığı da oluyordu.⁴⁶⁹

Fazlullah'ın ruh halini gösteren bu anlatımlar aynı zamanda takipçilerinin ona attığı erişilmez konumu da göstermektedir. Takipçileri, onun rüya te'vil edebilmesini kerametten daha üst düzeyde saymaktadırlar. Zira onlara göre ilm-i te'vil kerameti içine almış durumdadır. Yani bir kimse ilm-i te'vile sahipse keramet-i ilahi ile de desteklenmiş demektir. Ancak keramet sahibi birisinin ilm-i te'vile sahip olması şart değildir.⁴⁷⁰

Seyyid İshak Esterâbâdî'nin Hâbnâme'sinde anlatılanlardan, Fazlullah'ın rüyaları yorumlama biçiminin oldukça farklı olduğu aşikârdır. Bu eserde geçen şekliyle biraz sonra vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi o, rüya yorumlama hususunda oldukça maharetlidir. Bu durum Ritter'in de dikkatinden kaçmamış ve Fazlullah'ın bu maharetini o, "telepatik" olarak nitelendirmiştir.⁴⁷¹

Son olarak, Fazlullah'ın yaptığı rüya yorumlarından bir kaçını özet olarak şöyle sıralayabiliriz:

*"Bir gün mecliste Seyyid Hasan rüyasını şöyle anlatır: Rüyada gördüm ki, H. Resul (a.s.)'ı omzumun üzerine oturtmuşum. O küçük bir çocuk şeklinde. Ben ona dedim ki: ey Allah'ın Rasulü bana şefa'at eder misin? Hz. Mustafa (a.s.) buyurdular ki: etmem. Sonra uyandım. Sahib-i Te'vil'e rüyamı arz eyledim. Buyurdular ki: sen bu rüyayı uzun zamandır defaatle görürsün. Evet dedim. Dedi ki: bir seyyidin kızına talib olmuşsun. Omzunda gördüğün erkek çocuk buna işaretir. Hz. Peygamber'in sana şefa'at etmem demesi, o seyyidin sana kızını vermemesi demektir. Bunun üzerine Seyyid Hasan Hz. Sahib-i Te'vil'in ayağına kapandı ve şöyle dedi: otuz yıldır ben rüyayı görüp dururum. Bir seyyid vardı, ben onun kızına talib oldum. O, bana kızını vermedi."*⁴⁷²

⁴⁶⁸ Bkz. Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 43a-b.

⁴⁶⁹ Bkz. Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 57a.

⁴⁷⁰ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 43b.

⁴⁷¹ Bkz. Ritter, "Die Anfänge der Hurûfî Sekte", s. 23.

⁴⁷² Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr.50b-51a.

“Şeyh Ebu’l-Hasan şöyle anlatır: Rüyada, bir ibrikten abdest aldığımı gördüm. Ancak ibrikten su kirli olarak çıkıyor. İçine temiz su koysam da her seferinde ibrikten çıkan su yine pis olarak çıkıyor. Bir tereddüd ile uyandım. Rüyamı Hz. Sahib-i Te’vil’e arz eyledim. O da şöyle buyurdu: kardeşinin evinde bir ibrikten sen daha önce abdest almışsın. O ibriğe hamr koymuşlardı fakat hamr konulana epey zaman geçmişti. Ben bunu araştırdığımda o ibriğe hamrın iki yıl önce konulduğunu öğrendim”⁴⁷³

“Bir şahıs İsfahan’da muhtesib (vergi memuru) idi. Sahib-i Te’vil’in meclisine gelerek şöyle dedi: rüyamda gördüm ki bir ziyaretgâh var imiş. Ben o ziyaretgâha girmek istediğimde kapısında duran birisi bana hamle edip beni engelliyor. Ben de ondan korkuyorum. Böylece bana üç kere mâni oldu. Uyandım. Sahib-i Te’vil’e bu rüyayı anlatınca, o durdu ve bir şey demedi. Rüya gören ısrar edince, Sahib-i Te’vil şöyle dedi: biz bu şehre geldiğimizden beri sen meclisimize gelmek kastıyla yola her çıktığında şehrin Yahudilerinden bir şahıs seni engeller. Ta seni üç kere engellemiştir. Bu sefer geldiğinde ise ondan gizli geldin. Bunun üzerine muhtesib ayağa kalkıp onun ellerinden öptü ve onu tasdik etti.”⁴⁷⁴

2.4.5. Farsça’nın Önemi

Fazlullah’ın hayatı incelendiğinde onun, iyi bir medrese tahsili gördüğü ve Farsça’nın yanında Arapça’yı da bildiği anlaşılır. Buna rağmen o, verdiği bütün eserleri Farsça olarak yazmıştır. Kendi anadili haricinde eser vermeyen Fazlullah’la, bu konuda onun ilk takipçileri mutabıktır. Bunun sebebi sadece onların anadillerinde yazma sevdalarıyla açıklanamaz. Bunun yanında Farsça’daki harf sayısının, Fazlullah’ın kurduğu sistem içindeki yeri daha önemlidir.

Fazlullah, Arapça’daki 28 harf ile Farsça’daki 32 harfi ustalıkla kullanarak sistemini oluşturmuş ve fikirlerini bunlar sayesinde ispat etmeye çalışmıştır. Bu beraber kullanım ilk bakışta Arapça ile Farsça’nın eşit önemi haiz olduğu izlenimi verse de, Fazlullah’ın özellikle kendi konumuna vurgu yaptığı yerlerde Farsça doğal olarak Arapça’nın önüne geçmektedir.

⁴⁷³ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 60b.

⁴⁷⁴ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 64b-65a.

Fazlullah, aslında genel olarak bütün dilleri birbirine eşit tutuyor gibi gözükmektedir. Bunun nedeni bütün dillerdeki sözcükleri oluşturan seslerin karşılığı olarak kelime-i ilahînin aslında bir olmasında⁴⁷⁵ yatmaktadır. Mesela Fazlullah, bu konuda farklı dillerdeki “su” anlamına gelen sözcükleri sıralayarak, bunları oluşturan seslerin, -bunun da yazı dilindeki karşılığı olan harflerin- kelime-i ilahî dışında olamayacağını söyler.⁴⁷⁶ Ancak buradaki problem bir dilde bulunup da diğer dilde bulunmayan seslerin ne olacağıdır. Bu konuda bariz örnek Farsça ile Arapça arasında ortaya çıkar. Zira iki alfabe arasında dört harflik bir fark vardır. Fazlullah bu problemi halletmek için [ﻻ] harfini kullanır. Bu harfi bast ederek ortaya çıkan dört harfi Arapça alfabesine ekleyen Fazlullah, böylece Arapça ile Farsça arasındaki farkı kaldırmış, iki alfabeyi eşitlemiş olur.

Bütün bunlara rağmen Fazlullah Farsça'nın önemine iki yerde vurgu yapar. Bunlardan birincisi, kendisinin Mehdi/Mesih'liğini ve bunun gereği olarak sırları açıklayabilmesi için 32 kelime-i ilahînin mazharı olduğunu anadili Farsça sayesinde ortaya koymaya çalışır.

İkincisi ise daha karmaşıktır. İnsan-ı kâmil kabul ettiği Hz. Âdem'in önemine vurgu yapmaya çalışan Fazlullah, ilk önce “Âdem'e isimlerin tümünü öğretti...”⁴⁷⁷ ayetinde geçen bütün isimlerden kastın, 32 kelime-i ilahî olduğunu ileri sürmekle işe başlar. Hz. Âdem'e bütün isimlerin öğretilmesini Fazlullah, onun 32 kelime-i ilahînin tamamına mazhar olması şeklinde yorumlar.⁴⁷⁸ Fazlullah'a göre diğer varlıklar ise 32 kelime-i ilahîye parça parça mazhar olmuştur. O, Allah'ın varlıklara tecellisi hususunda kendi sistematiği içinde, Hz. Âdem'e verdiği değeri ifade etmek için bu ayeti yorumlamış gözükmektedir. Ne var ki Hz. Âdem'in, mahlûklar arasındaki önemini anlamak için, önce 32 kelime-i ilahînin farkına varılması gerekmektedir. Bu da en iyi şekilde, 32 kelime-i ilahînin alemi olan 32 harfle konuşan biri tarafından yapılabilirdi. Bize göre, Fazlullah bu manada, Hz. Âdem'in 32 kelime-i ilahîye mazhar olduğunu açıklayabilmekle, kendi konuştuğu dil olan Farsça'nın önemine de vurgu yapmaya çalışmaktadır.

⁴⁷⁵ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 16a.

⁴⁷⁶ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 70a.

⁴⁷⁷ Bakara, 2:31.

⁴⁷⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 38b.

Burada üzerinde durmamız gereken diğer bir husus, Hurûfîlik üzerine çalışmalar yapan çağdaş araştırmacılardan Shahzad Bashir'in, Fazlullah'ın sistematiğini bir dilin kendisini anlatmak için kullanılan araç dili anlamına gelen *üstdil* (*metalanguage*)⁴⁷⁹ kavramıyla ilişkilendirmesidir. Buna göre, Fazlullah için bütün somut varlıklar aslında ilahi üst dilin dışı vurumudur. Kâinata ortaya çıkan bütün sesler ilahi üstdil somutlaşmasıdır. Fazlullah da bu dili anlayabildiği için kâinatı gerçekten duyabilmekte, okuyabilmekte ve onu anlamlandırabilmektedir.⁴⁸⁰

Bashir'in burada kullandığı üstdil kavramının dil felsefesindeki üst dil kavramının aynısı olduğunu söylemek güçtür.⁴⁸¹ Bashir, bunun farkında olacak ki, "ilahi üstdil" kavramını kullanıma sürmüştür. Biz bu kavramın tam olarak bu şekilde kullanılmasına katılmadığımız gibi, Bashir'in deyiimiyle, Fazlullah'ın anlayabildiği şeyin, –kendince- varlığın birliğine götüren somut deliller olduğunu söyleyebiliriz.

2.4.6. Ulemâ, Hükemâ, Hıristiyanlık ve Yahudîlik'i Eleştiri

Fazlullah, sistemini oluştururken farklı birçok kaynaktan yararlandığı gibi bunları tenkit etmekten de geri durmamıştır. Bu eleştiriler daha çok, sözkonusu görüşün Fazlullah'ın sistematiği içerisinde yeniden yorumlandıktan sonra, ona göre doğrusunun ne olduğunun ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Unutulmamalıdır ki, Fazlullah'ın bu eleştirilerinin kaynağı sadece kendi sistematiğidir. Ancak, bunun yanında onun eleştirilerinin tamamının orijinal olduğunu söylemek de mümkün değildir. Fazlullah'ın eleştirilerinin en güzel örneklerini medrese ehline yani ulemâyâ

⁴⁷⁹ Genel olarak, dilsel olmayan nesnelere değil de, dilsel nesnelere, bir nesne dilinden söz etmek için kullanılan dil veya dile ilişkin ikinci düzey araştırmaya üstdil denir. Buna göre, nesne dili hakkında konuşmak, nesne dili üzerine yazmak işinde kullanılan, dolayısıyla nesne dilini varsayan dil olarak üstdil, nesne dili ya da doğal dili inceleyip betimleyebilmek için oluşturulmuş olan araç dilini, dili anlatan dili tanımlar. Üst dile nesne dilinde geçen bütün deyimlerden fazla olarak, nesne dilini niteleyen bazı deyimleri de içine aldığından, nesne dilinden daha zengin bir dildir. O, başka bir dilin deyimlerini, ifadelerini konu aldığı, başka bir dili incelediği için, aynı zamandan söz eden dil olarak da bilinir. Üstdil inceleme altındaki dilin, bir nesne dilinin özelliklerini ortaya koymayı amaçlar. Yani, nesne dilini betimlemek için geliştirilen formel bir semantik teori olarak üstdil, nesne dili için bir aksiyomatik veya sistematik anlam teorisi sağlama amacı güder. Buna göre üstdil, nesne dilinin sembol ve fonksiyon kurallarını belirleyip, cümlelerine hangi koşullar altında nasıl anlam yüküneceğini tespit etmek için kullanılır. Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 2005, Paradigma Yayıncılık, s. 1681.

⁴⁸⁰ Bashir, **Fazlullah Astarabadî and Hurufis**, s. 64.

⁴⁸¹ Krş. Ulaş, Sarp Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, 2002, Bilim ve Sanat, s. 1502.

yönelik olduğunu görebiliriz. Genelde Fazlullah'ın ulemâyı eleştirirken, tasavvufî bir tavır içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Fazlullah'ın ulemâyâ yönelttiği eleştiriyi, bir takipçisinin anlattığı rüyayı te'vil ederken görmekteyiz. Buna göre, takipçisi rüyasında; yanında oturan beyaz bir ayı görür ve bunu Fazlullah'a anlatır. Fazlullah, bunun üzerine ona, “*ey inananlar niçin yapmayacağınız şeyi söylüyorsunuz*”⁴⁸² ayetine telmihen, yapmadığı şeyi söyleyen bir medrese ehlinin ertesi gün yanına gelip oturacağını söyler.⁴⁸³

Fazlullah'ın kendi sistematüğünü delil getirerek eleştirdiği diğer bir konu da İslam filozoflarının, Allah'ın cüz'iyâtı bilemeyeceğine dair görüşleridir. Yine onun takipçilerinin anlattığına göre, birgün meclise hükemâdan Mevlana Mahmud Rüşenâyî gelir ve bu konuyu tartışmak için Fazlullah'a bir şart ortaya sürer. Fazlullah da ona başka bir şartla cevap verir. Buna göre konu tartışılırken Fazlullah, ayet ve hadisten delil getirmeyecek; Mahmud da Eflatun ve Aristo'dan delil getirmeyecektir. İki taraf da ileri sürülen şartlarda mütabık olduktan sonra söze Fazlullah başlar. O, Mahmud'un daha önce başından geçen, kendi parasını korkudan dolayı saklamasını anlatır. Olayı genelden özele doğru anlatan Fazlullah'a, Mahmud her bir aşamada itiraz eder ve Fazlullah'ın olay hakkında söylediklerini herhangi birinin de tahmin edebileceğini ileri sürer. Nihayette Fazlullah, Mahmud'un sakladığı paranın cinsini de bilince, Mahmud pes eder. Fazlullah'ın bâtin ilmine sahip olduğunu kabul edip, bunların tartıştıkları mesele ile ne alakasının olduğunu sorar. Fazlullah ise meseleye kendine has bir delillendirme getirir. Ona göre, Mahmud'un parasının cinsi cüz'iyâttan olmasına rağmen bir insan olarak kendisi bunu bilmiştir. Peki bunu bilmesi nasıl gerçekleşmiştir? İşte burada Fazlullah bilgi kaynağının Allah olduğundan hareketle bilgiyi verenin de bilgi sahibi olması gerektiğini dolayısıyla Allah'ın cüz'iyâtı bildiği sonucuna varır. Mahmud böylece ikna olmuştur.⁴⁸⁴

Fazlullah'ın meclisinde bulunup, kendisiyle tartıştığı diğer bir kişi de Hıristiyan papazıdır. Tebriz şehrine gelen bu papaz, bir iddia ile ortaya çıkar. Bu iddiaya göre, şehirde bulunan İslam âlimlerinden biri, sadece Kur'an'dan yola çıkarak Hz. Muhammed (s)'in Hz. İsa'dan daha üstün olduğunu kendisine ispatlarsa,

⁴⁸² Saff, 61:2.

⁴⁸³ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 53a.

⁴⁸⁴ Feriştioğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 89a-90b.

papaz müslüman olacaktır. Şehirde çeşitli meclisler kurulur, tartışmalar yapılır, fakat papazın Arapça bilgisinden ve tefsir ilmine olan vukûfiyetinden dolayı hiç kimse onu ikna edemez. Bunun üzerine bu meclislerin en sonuncusuna şahit olan Fazlullah'ın takipçilerinden biri, onu Fazlullah'a götürmeyi teklif eder, zira onun deyimiyile Fazlullah, İncil'in ayetlerinin kapalı ifadeleri kendine sorulduğunda yine İncil'den ayetlerle cevap verebilmektedir. Bu teklif üzerine papaz, Fazlullah'ın meclisine getirilir. Papaz aynı şartı ona da koşar. Bunun üzerine Fazlullah, semavî kitapların çeşitlerinden bahsederek söze başlar. Önce İncil ile Kur'an'ı karşılaştırır. Bu karşılaştırmada Kur'an'da bulunan fakat İncil'de bulunmayan huruf-ı mukataadan söz eder. Kur'an bu özelliğinden dolayı *asl-ı kelâm-ı ilahi* iken, İncil *furu'-i kelâm-ı ilahidir*, der.⁴⁸⁵ Böylece Kur'an'ın üstünlüğünün ispatlanmasıyla Hz. Muhammed (s)'in de üstünlüğü ispatlanmış olur. Papaz ikna olmasına rağmen hemen müslüman olmaz. Bir gün mühlet ister ve ertesi gün gördüğü rüyayı Fazlullah'ın te'vil etmesi üzerinde müslüman olur.⁴⁸⁶

Fazlullah'ın Yahudilik'e yaptığı eleştiri yukarıda verdiğimiz örneklerden biraz daha farklıdır. Diğer örnekler Fazlullah'ın kendi eserinde bahsetmeyip, onun hayatını anlatan takipçileri tarafından yazılmış eserlerde geçer. Oysa Yahudilik'e karşı olan eleştirisini bizzat kendi eserinde ortaya koymuştur. Fazlullah'ın Yahudilik'e eleştirisi yaratılış konusundadır. Yahudi inancına göre Allah yaratılışı altı günde tamamlamış ve yedinci günde istirahat etmiştir.⁴⁸⁷ Fazlullah burada herhangi bir kelâmî tartışmaya girmeden adeta bir yanlış bilgiyi düzeltme tavrı içinde görünür. Ona göre Allah, kâinatı altı günde yaratmış, yedinci gün olan Cuma günü ise Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın ruhlarının üflenmesiyle yaradılışı tamamlamıştır.⁴⁸⁸

2.4.7. Fazlullah'ın Hurûflik'i

Fazlullah'ın görüşlerine bakıldığında onun kurduğu sistematigi tanımlamak ve çerçevesini çizmek oldukça zordur. Bunun nedeni onun görüşlerinin eklektik bir yapıda olduğu kadar orijinal taraflarının da bulunmasıdır. Kanaatimizce, Fazlullah'ın

⁴⁸⁵ Fazlullah'a göre Kur'an'ı diğer semavî kitaplardan ve kudsî hadisten ayıran diğer bir özellik, Kur'an'ın Cebrail vasıtasıyla indirilmesine karşılık diğerleri vasıtasız indirilmiştir. Bkz. Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 271a.

⁴⁸⁶ Bkz. Feriştöoğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 71b-73a.

⁴⁸⁷ Bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, Tekvin 1:1-2:3.

⁴⁸⁸ Derviş Murtaza, **Dürr-i Yetim**, vr. 59a.

Hurûfîlik'ini tanımlamak ve çerçevesini çizebilmek için bu iki unsurun (eklektik-orijinallik) yanında, Fazlullah'ın görüşlerinin pratik sonuçları manasında kullanacağımız işlevsellik yönüyle beraber topluca bir bakış açısı gerekmektedir. Ayrıca Fazlullah'ın öldürülmesinden sonraki süreçte takipçilerinin onun görüşlerine yaptıkları eklemeler de onun sistematığının anlaşılmasının zorluğuna, zorluk katmış denilebilir. İşte bu saydığımız nedenlerden dolayı Hurûfîlik üzerine çalışan araştırmacıların yaptığı tanımlar oldukça farklı arz etmektedir. Hatta aynı araştırmacının değişik zamanlarda yaptığı tanımlar bile birbirine uymamaktadır.

Mesela Köprülü, Hurûfîlik hakkında *"İslam tasavvufu mukaddimatı üzerine oldukça acemice kurulmuş ve bu yüzden mütecanis bir felsefe sistemi halinden çıkarılarak, hiçbir felsefi ve ahlaki kıymeti ihtiva edememiş çocukça bir akideler mecmuası sayabiliriz"*⁴⁸⁹ demiştir.

Gölpınarlı, Hurûfîlik'ten *"Nusayrîlik, Dürzîlik, Yezidîlik gibi esas inançlarında İslamî hükümlerden tamamiyle ayrılmış uydurma bir din"*⁴⁹⁰ derken başka bir yerde Fazlullah ile alakalı *"Hurûfî mezhebinin, daha doğrusu dininin kurucusu..."*⁴⁹¹ cümlesini kullanarak bu konudaki kararsızlığını izhar etmiştir.

Alparslan, Hurûfîlerin ezana yeni cümleler ilave etmelerinden hareketle, Hurûfîlik'i, *"yeni bir din gibi gösterirse de hakikatte o bir din olmaktan uzak olup ancak bir mezhep olarak mütalaa edilebilir"*⁴⁹² şeklinde değerlendirmiştir.

Norris, Hurûfîlik'in her ne kadar İsmailî gelenekten beslense de, asıl rengini Sûfî gelenekten aldığını söylemiştir.⁴⁹³

Bashir ise, Fazlullah'ın kurduğu sistemin İmamiyye, İsmailiyye ve Ğulat ile yakından ilişkili olduğu görüşündedir.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ Köprülü, Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 330.

⁴⁹⁰ Gölpınarlı, Abdülbâkî, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, İstanbul 1969, Gerçek Yayınevi, s. 143.

⁴⁹¹ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 2.

⁴⁹² Alparslan, **Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri**, s. 3.

⁴⁹³ Norris, H. T., "The Hurûfî Legacy of Fadlullah of Astarabad", **The Heritage of Suftsm II: The Legacy of Medieval Persian Suftsm (1150-1500)**, 1999, s. 87.

Yapılan farklı tanımlarından bazı örnekleri böylece sıraladıktan sonra, bu tanımları da içine alan yeni bir tanımlı sentezle oluşturmadan önce yukarıda bahsettiğimiz üç unsur üzerinde durmamız gerektiği kanaatindeyiz.

a. Eklektik Unsur

Fazlullah eserlerinde hiçbir kaynağa atıfta bulunmamasına rağmen, dikkatlice tedkik edildiğinde düşüncelerinin önemli bir kısmının farklı görüşlerden alındığı ortaya çıkmaktadır. Bu farklı görüşleri biz, beş grupta ele alacağız. Bunlardan ilk üçü olan Ehl-i Sünnet, İmamiyye ve vahdet-i vücud, Fazlullah'ın görüşlerinin içeriği üzerinde etkili olurken; diğer ikisi İsmailiyye ve Hıristiyanlık-Yahudilik ise onun görüşlerini açıklarken kullandığı, usul açısından hazır bulunduğu materyal durumundadır.

Fazlullah'ın görüşlerinin içeriğine etki eden üç unsuru kısaca şöyle özetleyebiliriz. İbadetler konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle mutabakat; varlığı anlama ve yorumlama da vahdet-i vücud düşüncesi temeline dayanan zorlama yorumlar; ehl-i beyt ve imamlar hususunda İmamiyye'nin kullandığı 12'li sistem.

Fazlullah'ın, namaz, abdest, ezan vb. konularda düşünceleri, Ehl-i Sünnet'inkilerle neredeyse birebir örtüşmektedir. Hatta Arafat'ta yapılan vakfeden bahsederken “...*bu cihetten ehl-i sünnet mezhebinde kırk kimseyi anmak gerektir...*” diyerek açıkça Ehl-i Sünnet'e atıfta bulunmaktadır.⁴⁹⁵ Vahdet-i vücud düşüncesi ise onun sisteminin temelini oluşturmaktadır. Vahdet-i vücud düşüncesinin anahtar kavramı olan a'yân-ı sâbite yerine, kelime-i ilahî kavramını ikame eden Fazlullah'ın, harfler ve sayılarla yaptığı bütün yorumlarda varlığın bu manada birliğini ispatlamak adına yapılmış zorlama delil bulma girişimidir. İmamiyye'nin kabulüne göre sayısı 12 olan imamlara da zaman zaman atıfta bulunan Fazlullah, daha spesifik bir kavramı,

⁴⁹⁴ Bashir, Shahzad, **Fazlullah Astarabadî and Hurufis**, s. 62.

⁴⁹⁵ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 165a.

14 Mâsum⁴⁹⁶ kavramını kullanmakta ve 14 Mâsum'un aslında bir olduğunu söylemektedir.⁴⁹⁷

Diğer taraftan Fazlullah'ın, ayet ve hadisleri yorumlarken Bâtınîlerin metotlarını da benimsemiş olduğu açıkça görülür.⁴⁹⁸ Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten yaptığı alıntılar ise onun sistematiği oluşturduktan sonra hazır bulduğu materyaller durumundadır. Fazlullah, Kitab-ı Mukaddes'de geçen ve kendi kullandığı hesaplamalara uygun olan sayıları alarak yaptığı yorumlarla kendi görüşlerinin ispatına uğraşmıştır.

b. Orijinal Unsur

Fazlullah'ın yukarıda bahsettiğimiz düşüncelerden etkilenmesinin yanında kendine ait orijinal diyebileceğimiz görüşleri de yok değildir. Ne var ki onun görüşlerinin orijinalliği, eklektik unsur üzerine bina edilmiş yeni yorumlardan oluşmaktadır. Bu konuda verebileceğimiz en güzel örnek, vahdet-i vücud düşüncesinden hareketle oluşturduğu kelime-i ilahî kavramıdır. Bu kavram onun sistematiği içerisinde, varlığın birliğinin gerçekleştiği merkezî bir konumdadır. Zira ona göre, kelime-i ilahî bütün varlığın özü mahiyetindedir. Fazlullah'ın, bu kavramın nasıl olup da varlığın özü olduğunu verdiği somut örneklerle açıklamaya çalışırken yaptığı yorumlar, bizce onun görüşlerinin orijinal tarafını oluşturmaktadır.

c. İşlevsel Unsur

Fazlullah'ın yaptığı orijinal yorumlarının pratik bazı faydaları da ortaya çıkmıştır. Bunlar, Fazlullah'ın etrafında Hurûfî bir topluluğun oluşmasını kolaylaştırdığı gibi, onun yokluğu sırasında da Hurûfî topluluğun devamını sağlamıştır. Mesela onun rüyaları te'vil etmedeki mahareti veya namaz rekatleri ile insan yüzü arasında kurduğu ilişki veyahut da insanın eklem sayısıyla Felekü'l-Burûc'un derecesi arasında kurduğu ilişki, bu pratik faydalara örnek olarak verilebilir. Bunlar sayesinde Fazlullah, daha önce hiç kimsenin açıklamadığı veya üzerinde bile

⁴⁹⁶ Ondört Mâsum-u Pâk: Safevî Şiiliğinde, Hz. Muhammed (s), Hz. Fatıma ve 12 İmam'dan oluşan ismet sıfatını haiz 14 kişiye verilen ortak isim. Bkz. Fiğlalı, Ethem Rûhi, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, İzmir, 2004, İzmir İlahiyat Vakfı, s. 351.

⁴⁹⁷ Fazlullah, **Cavidannâme**, vr. 193a.

⁴⁹⁸ Bkz. Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 17.

durmadiğı konuları yorumlayarak ve taraftarlarını bu konuda ikna ederek, kendini sırları açığa çıkaran bir Mehdi/Mesih olarak tanıtmaya çalışmıştır.

Sonuç olarak Fazlullah'ın Hurûfilik'ini, temelde vahdet-i vücud düşüncesine dayanan, içinde Ehl-i Sünnet ve Şiiilik'ten unsurlar barındıran, örnek aldığı Bâtınî metotlar sayesinde varlığın birliğini ispat etmek için harfleri ve sayıları kullanarak orijinal yorumlar yapan, mehdici/mesihçi bir fırka olarak tanımlayabiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAZLULLAH-I HURÛFÎ'DEN SONRA HURÛFÎLİK

Fazlullah öldürülmeden önce hapiste iken vasiyetnâme yazdığını biliyoruz. İki ayrı versiyonu bulunan vasiyetnâmesinden birincisi olan kısasında¹ o, kendi dostlarından ayrılmaktan başka hiçbir şeye ehemmiyet vermediğini, bu yazısının dostlarına ulaşacağını umduğunu bildirmekte, özellikle gecelerinin çok zorlu geçtiğini yazmakta; Şirvan'ı Kербela'ya, bütün günlerini âşurâya, ehil olmayanları Şimr ve Yezid'e, kendisini de Hz. Hüseyin'e benzetmektedir.²

Vasiyetnâmesinin ikinci versiyonu ise birincisine göre daha uzun olup Gölpınarlı tarafından yayınlanmıştır.³ Fazlullah, bu vasiyetnâmesini büyük kızı Fâtıma'ya hitaben yazmıştır. Diğer iki kızıyla birlikte Fâtıma'yı müridlerinden güvendiği üç ayrı kişiye emanet eden Fazlullah, kızlarının bu müridlerle evlenmelerini de tavsiye etmektedir. Bu vasiyetnâmede geçen en dikkat çekici husus, Fazlullah'ın kızlarının hayatlarını kurtarmak için yapmaları gerekenleri tavsiye etmesidir. Fazlullah kızlarına, isimlerini değiştirmelerini, uzak ve dağlık bölgelere gitmelerini, derviş kıyafetlerini çıkarıp herkes gibi giyinmelerini ve halkın içine karışıp namaz kılmalarını tavsiye etmiştir.⁴ Bu tavsiyeler vasiyetnâme de sadece kızları için gibi görünse de, onun takipçileri tarafından da tutulduğu anlaşılmaktadır. Zira onun ölümünden sonra takipçileri onun tavsiyeleri doğrultusunda hareket edip, doğuda Hindistan içlerine, batıda ise Anadolu ve Balkanlara kadar giderek onun fikirlerini yaymaya çalışmışlardır.

3.1. FAZLULLAH'IN HALİFELERİ

Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra onun fikirlerini geliştirip yayacak halifelerinin olması doğaldır. Ancak, vasiyetnâmesini kızına hitaben yazması ve Ebu'l-Hasan İsfahani'nin gelecekte yapacağı bir göreve telmihte bulunmasının

¹ Bkz. Kiya, Sadık, **Vejanâme-i Gürғанî**, İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1330, s. 30-31.

² Gölpınarlı, Abdülbâkî, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 8.

³ Bkz. Gölpınarlı, Abdülbaki, "Fadlallâh-i Hurûfî'nin Wasiyyat-nâmesi veya Wâsâyisi", **Şarkiyat Mecmuası-II**, İstanbul, 1958, s. 53-62.

⁴ Gölpınarlı, Abdülbaki, "Fadlallâh-i Hurûfî'nin Wasiyyat-nâmesi veya Wâsâyisi", s. 56-57.

dışında onun açıkça bir halife bıraktığına dair kendi eserlerinden kesin bir sonuç çıkarmak oldukça zor gözükmektedir. Fazlullah'ın rüya te'villerinin anlatıldığı Hâbnâme'de, Ebu'l-Hasan İsfahani'nin bir rüyasına yaptığı te'vilden hareketle, Ebu'l-Hasan İsfahani'nin henüz ilm-i te'vili bilmediği, bunun Fazlullah'a ait olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Fazlullah'ın ölümünden üç yıl sonra Ebu'l-Hasan İsfahani'nin sayesinde Cavidannâme'nin şöhret bulduğu da ilave edilmektedir.⁵ Fazlullah'ın yaptığı te'vilde Ebu'l-Hasan İsfahani'nin daha sırası gelmediğini kastettiği anlaşılmaktadır.

Bunun dışında, Fazlullah'tan sonraki Hurûfîler, onun halifelerinin isimlerini ve sayılarını farklı farklı vermektedirler. Gölpınarlı, farklı Hurûfî kaynaklardaki isimleri toplayarak, en geniş haliyle onun halifelerini şöyle sıralar: Emir Seyyid Ali, Hüseyin b. Keyâ b. Nâkib/Tâkib, Mevlana Mecdü'd-din, Mevlana Mahmud, Mevlana Kemaleddin Hâşimî, Hâce Hâfız Hasan, Şeyh Ali Mağzayış, Mevlana Bâyezid, Tevekkül b. Dârâ, Mevlana Ebu'l-Hasan, Emir Seyyid İshak, Emir Seyyid Nesimî, Mevlana Hasan b. Haydar, Hüseyin Gazi ve Süleyman.⁶

İşkurt Dede, Fazlullah'ın halifelerini Emir Seyyid İshak, Emir Seyyid Nesimî, Mevlana Hasan b. Haydar, Hazret-i Hüseyin Gazi, Hazret-i Süleyman olarak bildirir ve Fazlullah'la beraber gezen dervişlerin toplam 400 seyyiden oluştuğunu söyler.⁷

Ferişteoğlu ise, Fazlullah'ın halifelerinin sayısının dokuz ve bunların içinde Mecd, Mahmud, Kemaleddin Hâşimî ve Ebu'l-Hasan'ın onun sırlarını bilen, ona en yakın kişiler olduğunu bildirmektedir.⁸ Biz de burada Hurûfîlik'in Anadolu'da yayılmasını sağlamalarından dolayı, Fazlullah'ın iki halifesinden bahsedeceğiz.

3.1.1. Ali el-A'lâ

Ali el-A'lâ (ö. 822/1419), Hurûfî kaynaklarda Fazlullah'ın en gözde halifesi olarak geçer. Ancak onun hayatı hakkında bilgiler oldukça sınırlıdır. Emir Gıyaseddin (ö. 852/1448'den sonra), ondan *"hazret-i halefetullah ve vasiyyullah ve hâdî-i râh-ı yakîn, evvel ve âhirdeki taklitleri mahveden, Fazl-ı rabbü'l-alemin'in*

⁵ Bkz. Ferişteoğlu, **Terceme-i Hâbnâme**, vr. 59b-60a.

⁶ Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, s. 14. ayr. bkz. Usluer, **Hurûfîlik**, s. 45.

⁷ Usluer, **Hurûfîlik**, s. 45.

⁸ Kiya, **Vejanâme-i Gürganî**, s. 26.

Cavidannâme, Arşnâme ve Muhabetnâmesinin sırlarını keşfeden, Aliyyu'l-Kebir ismiyle isimlenen Hazret-i Aliyyu'l-A'lâ salavatullahi aleyh" diyerek bahseder.⁹

Ali el-A'lâ'nın, Ebu'l-Hasan İsfahanî olduğunu söyleyen araştırmacılar¹⁰ olsa da, bu iki şahsın ayrı kişiler olduğu akla daha yatkın gelmektedir. Zira Gölpınarlı da halifelerden bahseden kaynaklardan bu kanaate vardığını söylemektedir.¹¹ Yazarı belli olmayan bir risalede, Fazlullah'ın dört dostu diyerek verilen isimlerde hem Ali el-A'lâ'nın hem de Ebu'l-Hasan'ın ismi geçmektedir.¹²

Emir Gıyaseddin, Nesimî'nin şiirlerinden hareketle nasıl olup da benlik davasında bulunduğunu Ali el-A'lâ'ya sorması üzerine o, indirilmiş olan yüce kitabın (Kur'an) kendi yüksek menzillerinden bahsettiğini, dolayısıyla kendisinin kendi yüceliğinden bahsetmesine gerek olmadığını belirtir. Ona göre Kur'an'da kendinden bahseden ayetler, "o öyle ulu, öyle büyüktür"¹³ ve "çok yüce ve büyük"¹⁴ gibi ifadelerle sahip ayetlerdir.

Emîr Seyyid Ali ismiyle de anılan Ali el-A'lâ, çok genç yaşta Fazlullah'a intisap etmiştir. Onun ölümünden sonra Hurûfluk'i anlatmak için çeşitli eserler yazmış, Şam üzerinden Anadolu'ya geçerek, Hurûfluk'in Anadolu'da yayılmasında baş aktörlerden olmuştur. Uzun süre Anadolu'da kaldıktan sonra İran'a dönen Ali el-A'lâ, Nahcivan yakınlarında Alıncak'ta ölmüş (822/1419) ve Fazlullah'ın yanına defnedilmiştir.¹⁵

Yazarı belli olmayan bir Hurufî el yazmasında (15. yüzyılın sonundan itibaren) geçen Türkçe not, Fazlullah ile onun ilk Halifelerinden olan Ali el-A'lâ'nın kabirlerini içerisinde barındıran yerin altında bir mezar odası olduğunu ifade eder.¹⁶

⁹ Aksu, Hüsametdin, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi** (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1981, (metin) s. 59.

¹⁰ Ritter, Helmut, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurûff Sekte", Oriens, 1954, vol. 7, No. 1, s. 35; Aksu, Hüsametdin, "Ali el-A'lâ", **DiA**, c.II, s. 281.

¹¹ Gölpınarlı, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, s. 15.

¹² Bkz. Usluer, **Hurûfluk**, s. 46.

¹³ Bakara, 2:255.

¹⁴ Nisâ, 4:34.

¹⁵ Aksu, "Ali el-A'lâ", **DiA**, c.II, s. 281.

¹⁶ Bkz. Gölpınarlı, **Hurufilik Metinleri Kataloğu**, s. 62.

Türbenin günlük kullanımı hakkındaki bilgilerimiz sadece, Ali el-A'lâ'nın 810/1407'de tamamlanan Kürsünâme isimli eserinin çeşitli nüshalarından öğreniyoruz. Bu esere göre türbenin bekçisi Musa isimli bir şahıstır. Ayrıca Ali el-A'lâ türbenin daha sonraki yıllarda yıkılmaya başladığını ve cenazenin defninden 6 veya 14 yıl sonra samimi Hurûfîler tarafından yeniden yaptırıldığından bahsetmektedir.¹⁷

Ali el-A'lâ'nın Farsça olarak kaleme aldığı eserlerinin tamamının ana kaynağı, Fazlullah'ın kurduğu ve bir sistem haline getirdiği Hurufîlik'in anlatıldığı Cavidannâme'dir. Çeşitli kütüphanelerde yazmalar halinde ve hepsi manzum olan bu eserler şunlardır:

a. Tevhîdnâme: Şirazlı Ali-şah adlı bir gencin isteği üzerine kaleme alınan bu eser, Cavidannâme'den mülhem olmakla birlikte, müellifi ve Hurufîlik inancı hakkında başka bilgiler de ihtiva etmektedir.¹⁸

b. Firâknâme: Fazlullah'ın kızı ve sonraki Hurûfîler'den Emîr Nûrullah'ın annesi olan Mahdum Zade için yazılmış bir mersiyedir.¹⁹

c. Mersiye-i Birader: Ali el-A'lâ'nın kardeşinin öldürülmesi veya ölmesi üzerine yazılmıştır.²⁰

d. Mersiye-i Seyyid Kemâleddîn Hüseyin: Hurûfî ileri gelenlerinden Seyyid Kemâleddin Hüseyin'in öldürülmesi dolayısıyla yazılan bu mersiyede maktulün nerede ve kimin fetvasıyla öldürüldüğü anlatılmaktadır.²¹

e. Kıyâmetnâme: Fazlullah-ı Hurûfî'nin öldürülmesini anlatan ve 814/1411'de yazılan bu mesnevi Bektaşîlik ve Hurufîlik ilişkisini gösteren "Gülbank"ı da içerir.²²

¹⁷ Bashir, Shahzad, "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallâh Astarâbâdî in Hurûfî Thought", **The Muslim World**, 2000, V. 90, s. 294.

¹⁸ Aksu, "Ali el-A'lâ", **DİA**, c.II, s. 281; bu eserin nüshaları için bkz. Usluer, **Hurûfîlik**, s. 58.

¹⁹ Gölpınarlı, **Hurufîlik Metinleri Kataloğu**, s. 134; bu eserin nüshaları için bkz. Usluer, **Hurûfîlik**, s. 59.

²⁰ Aksu, "Ali el-A'lâ", **DİA**, c.II, s. 281.

²¹ Aksu, "Ali el-A'lâ", **DİA**, c.II, s. 281.

²² Bu eserin nüshaları için bkz. Usluer, **Hurûfîlik**, s. 60.

f. **Kürsînâme:** Fazlullah'ın hayatı, Hurûfîlik'in Anadolu'da yayılmasına dair bilgiler içeren bir mesnevidir.²³

3.1.2. Seyyid İmadud-Din Nesimî

XIV. yy.da yaşamış büyük şairin tam adı Seyyid Ömer İmâdüddîn Nesimî'dir.²⁴ Şiirlerinde "Nesimî" mahlasını kullanan şairin hayatı hakkındaki bilgi oldukça sınırlıdır. Lâtîfî'nin bildirdiğine göre Bağdat yakınlarındaki "Nesîm" kasabasından olması sebebiyle bu adı almıştır.²⁵ Ne var ki böyle bir yerin olmadığı bilinmektedir. Nesimî hakkında bilgi veren diğer kaynaklar arasında onun nereli olduğu hakkında bir ittifak yoktur.²⁶ Aynı belirsizlik onun ne zaman doğduğu hususunda da kendisini göstermektedir. Nesimî'nin yaşadığı çevre genelde, İmamiyye, İsnâaşeriyye ve Caferiyye mezhebi mensuplarından oluştuğu ve bu çevrelerde "Ömer" ismi sevilmediği için olsa gerek, "Ömer" adını kullanmamıştır.²⁷ Bunu yerine mahlasının başına getirilen "Dinin direği" anlamındaki "İmâdü'd-Din" terkibi de onun adı değil, saygı unvanıdır.²⁸ Bununla beraber Seyyid Nesimî olarak halk arasında daha meşhur olması, Hz. Peygamber (s)'in soyundan geldiğine işaretler.²⁹

Şiirlerinde kullandığı kimi kelimeleri söyleyiş tarzlarına bakılınca onun lehçesinin, Türkçenin Oğuz lehçesine oldukça yakın Azerî lehçesi olduğu görülür.³⁰ Mesela onun "gelemem" yerine "gelebilmem", "sığmam" yerine "sığmazam", "demem" yerine "demezem" söyleyiş tarzlarını tercih etmesi bu hususu desteklemektedir. Fakat bunu söylerken yıllar içinde söylenen ve yazılan şiirlerin bazı değişikliklere uğramış olabileceğini de akılda tutmak gerekir.³¹

²³ Bu eserin nüshaları için bkz. Usluer, **Hurûfîlik**, s. 59.

²⁴ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, 1333, Matbaa-i Amire, c.II, s. 433.

²⁵ Kastamonulu Latîfî, **Tezkîratü'l-Latîfî**, İstanbul, 1314, İkdâm Matbaası, s. 332.

²⁶ bkz. Alparslan, Ali, **Câvidân-nâme'nin Nesimî'ye Tesiri** (basılmamış doçentlik tezi), 1967, s. 51.

²⁷ Ünver, Mustafa, **Hurûfîlik ve Kur'an -Nesimî Örneği-**, Ankara, 2003, Fecr Yay., s. 130.

²⁸ Kürkçüoğlu, Kemal Edib, **Nesimî Dîvanı'ndan Seçmeler**, Ankara, 1985, Kültür ve Turizm B. Y., s. I.

²⁹ bkz. Ayan, Hüseyin, **Nesimî -Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni-**, Ankara, 2002, TDK., c. I, s. 3.

³⁰ Ünver, **Hurûfîlik ve Kur'an**, s. 133.

³¹ Bkz. Ünver, **Hurûfîlik ve Kur'an**, s. 133.

Nesimî, Fazlullah ile tanışmadan önce de güçlü bir şairdir. Ancak şiirlerinde kendini tam olarak ifade edememektedir. Lirikmi daha tam bulamamıştır. Hatta mahlası bile tam olarak belli değildir.³² Bu zamanlarda O, tasavvuf tarihinde bâtin ilminden açıkça kürsülerde söz eden sûfî Şeyh Şibli³³'nin müridlerinden biridir.³⁴ Fazlullah'ın Şirvan'a gelişi, o tarihte orada bulunan Nesimî'nin hayatında büyük bir dönüm noktasıdır. Bâtinî inanışlara yakın ilgi duyan Nesimî, *hakk'ı*, *aşk'ı* ve doğru yolu aramaktadır. Fazlullah'ın görüşleri ondaki bu arayışın boşluğunu doldurmuştur. Böylece Nesimî bu heyecanla öğrenmiş olduklarını başkalarına da öğretme vazifesini üstlenmiştir.³⁵

Üstadı Fazlullah'ın 796/1394'de öldürülmesi üzerine, diğer takipçiler gibi Nesimî de üzerine aldığı misyon gereği, hayatının sonuna kadar sürecek olan seyahatlerine başlamıştır. Kaynakların bildirdiğine ve bazı şiirlerinden anlaşıldığına göre Diyarbakır bölgesine yerleşen Türkmenlerden olan Nesimî, Hurufîlik'i yaymak için İran ve civarından başka Irak'ı, Suriye'yi, doğu, batı ve güney Anadolu'yu dolaşmıştır.³⁶

Bununla beraber maalesef Nesimî'nin Anadolu'ya ne zaman geldiği, nerelere gittiği, ne zaman ayrıldığı hakkında bir bilgi ve belge bulunmamaktadır. Ancak II. Murat zamanında Anadolu'ya gelen Nesimî, Bursa ve Ankara'ya gelmiş, burada Hacı Bayram Veli (ö. 833/1430) ile görüşmek istemiştir. Bir dervişin, Nesimî'nin tanrılık davasında bulunduğunu Hacı Bayram'a haber vermesi üzerine Nesimî huzura kabul edilmemiştir.³⁷

Nesimî üzerine aldığı misyonu pervasızca dile getirmekten hiç geri durmamıştır. Nesimî'nin kardeşi Şâh Handan, ona "sırrı ifşa" etmemesini tenbih etmiş, ama Nesimî, mesnevi tarzında yazdığı bir şiirle cevap vererek artık tahammülünün kalmadığını ifade ile sırrını ifşa etmiştir.³⁸ Korkusuzca yaptığı

³² Ayan, **Nesimî**, s. 24.

³³ bkz. Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmî", **DİA**, c.V, s. 188.

³⁴ Latîfî, **Tezkîratü'l-Latîfî**, s. 332.

³⁵ bkz. Ayan, **Nesimî**, s.29.

³⁶ Ünver, **Hurûfilik ve Kur'an**, s. 132.

³⁷ Ayan, **Nesimî**, s.18.

³⁸ Gölpinarlı, Abdülbaki, "Nesimî", **İA**, c. IX, s. 206.

Huruffilik propagandasına bütün benliğiyle dalan Nesimî'nin bu sebepten hayati tehlikesi artmıştır. Defalarca zindana girmesi onu bu yoldan geri çevirememiştir. Zira Nesimî'nin asıl isteği, canından üstün tuttuğu şeyhiyle bir araya gelmektir. Ama onunla vuslata ermenin tek yolu canını feda etmesidir, hatta bu yolda derisinin soyulması bile önemsizdir.³⁹

Nesimî'nin, Hacı Bayram Veli'yle görüşme isteğinin geri çevrilmesi üzerine büyük bir kırgınlık içine girdiği görülmektedir. Bu kırgınlığın etkisiyle Halep'e giden Nesimî, Çerkes Memlûkleri'nin hâkimiyetinde bulunan Halep'te propagandasına devam etmiştir. Bu propagandasını, insan yüzündeki 28 ve 32 harfi okuyarak, Allah'ın insan yüzünde tecelli ettiğini ileri sürdüğü şiirleri sayesinde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Şiirinin verdiği coşkunluk sayesinde, vahdet-i vücuddan yola çıkan onun görüşleri panteizme yaklaşmıştı. Bundan dolayı sünnî ulemâ arasında büyük tepkiye uğrayan Nesimî'ye zındıklık isnad edildi. O tarihlerde bir kişiye zındıklık isnad edildiğinde cezasız kalması mümkün değildi.⁴⁰ Nitekim Halep şehri ulemâsı Nesimî'yi dinledi ve şehrin müftüsü "derisi yüzülmek suretiyle katline" fetva verdi.⁴¹

Hadisenin Halep'te vuku bulduğunda bütün kaynaklar ittifak halinde olmakla birlikte bu acıklı infazın tarihi hakkındaki bilgiler oldukça çelişkilidir. Nesimî'nin halifesi Refî'nin Beşaretnâme'sinde, onun ölümünden bahsedilmektedir. Beşaretnâme'nin telif tarihi 811/1408 olduğundan Nesimî'nin öldürülmesi bu tarihten önce olması gerekir. Verilen bilgiler değerlendirildiğinde en isabetli tarihin 807/1404 olduğu görülür.⁴²

Bu infaz hakkında ilginç bir hadiseden de bahsetmek gerekir. Nesimî'nin yüzülmesine fetva veren müftü, Nesimî yüzülürken sağ elinin şehadet parmağını sallayarak "Bunun kanı da pistir. Kazara bir uzva damlasa, o uzvun da kesilmesi gerekir" dediği sırada Nesimî'nin bir damla kanı müftünün şehadet parmağına sıçramış, meydana bulunanlardan birisi "Müftü efendi! Fetvanıza göre parmağınızın kesilmesi lazımdır" demiştir. Bunun üzerine müftü "Nesne gerekmez,

³⁹ bkz. Ayan, **Nesimî**, s. 290.

⁴⁰ Ayan, **Nesimî**, s. 18.

⁴¹ Gölpinarlı, "Nesimî", s. 206.

⁴² bkz. Ayan, **Nesimî**, s. 19.

biraz suyla temizlenir" demiştir. Bunu duyan Nesimî kanlar içinde şu beyti söylemiştir:

*"Zahidin parmağın kesersin döner Hak'dan çıkar
Âşık-ı miskîni gör serâpâ soyarlar ağlamaz"⁴³*

Nesimî'nin bu acıklı ölümü, onu "erenlerin serdengeçtisi" makamına yükselterek Hallac-ı Mansur ayarında görülmesine neden olmuştur. Nitekim Sohbetnâme adlı eserde Oğlanlarşeyhi İbrahim'in "*Mansur ve Nesimî erenlerin serdengeçtileridir*" sözü yer almaktadır. Hakkında pek çok menkıbe çıkması bu vesileyle gerçekleşmiştir.⁴⁴

Nesimî'nin başlıca eserleri Türkçe ve Farsça divanlarıdır. Farsça Divanı, biri Türkçeye çevrilmiş olarak, Bakü'de iki defa yayınlanmıştır. Türkçe Divanı ise Türkiye'de eski harflerle beş defa, yeni harflerle de iki defa neşredilmiştir.⁴⁵ Bunlardan ilki K. Edib Kürkçüoğlu tarafından seçmeler halinde, diğeri de Hüseyin Ayan tarafından tenkitli tam metin olarak yayınlanmıştır.⁴⁶

Bunların dışında Hurûfilikten bahseden Mukaddimetü'l-Hakâik isimli Türkçemensur bir eser de Nesimî'ye atfedilse de ona aidiyeti şüphelidir.⁴⁷

a. Nesimî'nin Görüşleri

Nesimî, devrini hâkimiyeti altına alan vahdet-i vücud ve buna bağlı tasavvuf düşüncesinin etkisi altında kalmıştır. Nesimî'ye göre tasavvufun nihâî amacı, bekanın Allah'tan başkasına ait olmayacağını kabuldür. Böylece nefis, emmâre seviyesinden yükselerek çıkabilecektir. Ancak bazı insanlar tasavvufta ahlâkî terbiye aramak yerine keşf ve keramet aramakta ve ancak bu şartla mürid olmaktadır. Nesimî'ye göre bu kanaat, kesinlikle yanlıştır. Nesimî, dünyanın makamına,

⁴³ Çiftçi, Cemil, **Maktul Şairler**, İstanbul, 1997, Kitabevi, s. 25.

⁴⁴ Ünver, **Hurûfilik ve Kur'an**, s. 141.

⁴⁵ Ünver, **Hurûfilik ve Kur'an**, s. 141.

⁴⁶ Kürkçüoğlu, Kemal Edib, **Nesimî Dîvanı'ndan Seçmeler**, Ankara, 1985, Kültür ve Turizm B. Y.; Ayan, Hüseyin, **Nesimî –Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni-**, Ankara, 2002, TDK, c. I-II.

⁴⁷ Bilgin, A. Azmi, "Nesimî", **DİA**, c. XXXIII, s. 5.

mevkisine ve ikbaline gönül vermez. Ona göre bu dünya, açıkça imtihan yeridir ve ebedî kalınacak karar yeri değildir.⁴⁸

Hallac-ı Mansur'un (ö. 309/922) uğrunda hayatını kaybettiği "enel-hak" motifi, onun şiirinde oldukça fazla yer alan bir tema olmuş ve tasavvuf algılamasında da önemli rol oynamıştır.⁴⁹ Nesimî'ye göre Allah, gizli hazine halindeyken mutlak ve sonsuz olan güzelliğini görünür hale getirmiştir. Bu ortaya çıkışı -Fazlullah'ın görüşlerinin paralelinde- en güzel şekilde insanda görmek mümkündür. Bu alem içinde insan Allah'ın varlığına girebilme yeteneğine sahip olmuş ve Allah'ın güzelliğini yansıtır hale gelmiştir.⁵⁰ İnsan ahsen-i takvîm ve ahsen-i sûret üzerine yaratıldığından Allah'ın tecelligâhıdır. Hurûfluk'e göre harflerin sakladıkları sırları sayesinde Allah'ın sırrını keşfetmek mümkündür. Nesimî'nin şiiri de bu ilham kaynağından beslenerek gelişmiştir.⁵¹

Sevgilinin boyu, eli, beli, kolu, ayağı, yürüyüşü -Hurûfluk açısından- Nesimî tarafından temaşa olunarak şiire girer. Nesimî'den önceki tasavvufla uğraşan şairler bütün bu tabirleri şiirde kullanmışlardır. Bu bakımdan Nesimî yeni bir kelime, yeni bir deyim getirmeyi. Hatta yeni bir şekil de icat etmemiştir. Fakat vahdet-i vücud anlayışını Hurûfluk'le örerak Türk Edebiyatı'na getiren, yerleştiren ve bu yolda hayatını bile feda edebilen şair Nesimî'dir. O bu inançla şiirlerini yazarken canını verebilecek kadar samimidir. Çok kuvvetli bir imana sahiptir. Bu bakımdan onun birçok şiiri didaktik bir mahiyet taşır.⁵²

Nesimî için te'vil çok önemlidir. Kur'an'ın asıl manası te'vil yoluyla anlaşılabilir. Zira Kur'an'ın zâhirinin yanında asıl önemli olan bâtını vardır. Bu bâtın ancak Hurûfî öğretileriyle yapılan te'vil sayesinde ortaya çıkar.⁵³

Nesimî'nin anlayışına göre Allah'ın zatı ve sıfatları birbirinin aynıdır. Allah'ın varlıklara tecellisi de bu sıfatları oluşturan harfler sayesinde gerçekleşmektedir. Zira Allah'ın zatı ve sıfatlarının ismi bu harflerden oluştuğu gibi, bütün varlıkların isimleri

⁴⁸ Ünver, **Hurûfluk ve Kur'an**, s. 149.

⁴⁹ Ünver, **Hurûfluk ve Kur'an**, s. 151.

⁵⁰ Ünver, **Hurûfluk ve Kur'an**, s. 146-7.

⁵¹ Ayan, **Nesimî**, s. 41.

⁵² Ayan, **Nesimî**, s. 41.

⁵³ Alparslan, **Câvidân-nâme'nin Nesimî'ye Tesiri**, s. 61-62.

de bu harflerden oluşmuştur. Böylece Allah her varlığın ismi sayesinde tecelli etmiş olur. Bu tecellinin ikinci bir açıklaması daha vardır. Nesimî bunu ses'e dayandırır. Bütün varlıklar aslında bir şekilde sesle ilişkilidir. Cansız varlıklarda bil-kuvve var olan ses, canlılarda bil-fiil ortaya çıkar. İnsanda ise en mükemmel noktaya ulaşarak, insanın konuşabilmesi sayesinde, söz olarak meydana gelir. Böylece Allah'ın insana tecelli etmesi diğer varlıklara göre en üst seviyedir.⁵⁴

Nesimî insana verdiği bu önemden dolayı aslında namazda secde edilenin de insan olduğu kanısındadır. Aslında kişi Ka'be'ye doğru yöneldiğinde insana doğru yönelmiş olur. Çünkü Ka'be, özel de Hz. Âdem'in, genel de ise insanın yeryüzündeki makamıdır.⁵⁵

Nesimî, İslam dininin hemen hemen bütün rükûnlarını, üstadı Fazlullah'ın etkisiyle Hurûfî sistematiği içinde yorumlayarak onlara yeni anlamlar katmıştır.⁵⁶

3.2. İRAN VE ÇEVRESİNDE HURÛFİLİK

İsfahan: Fazlullah'ın idamından sonra bir grup Hurûfî ile birlikte İsfahan'a gelen Hacı Surh adlı bir kişi burada propagandaya girişerek taraftar toplamış, 835/1431-32'te bir ayaklanmanın çıkmasına sebep olmuştur. Bu sırada Şâhruh'un kumandanlarından Emîr Abdüssamed'in iki oğlu da öldürülmüştür. Bunun üzerine Hacı Surh derisi yüzülerek katledilmiş ve taraftarları da çeşitli şekillerde cezalandırılmıştır.⁵⁷

Tebriz: Başlangıçta Hurûfîler'le iyi ilişkiler içinde olan Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah zamanında Hurûfîler'in Tebriz'de ayaklandığı bilinmektedir (845/1441). Bu ayaklanma ulemânın da desteğiyle kanlı bir şekilde bastırılmış ve 500 kadar Hurûfî öldürülmüştür.⁵⁸ Kaynaklar, Pîr-i Tûrâbî adında bir kişinin mezarından bahsederken Fazlullah-ı Hurûfî'nin kızı Fatma Hatun'un, eşi Ali el-A'lâ'nın idam edilmesinden sonra Tebriz'e gelip yerleştiğini ve burada Hurûfîlik'i yaymaya çalıştığını, öldürülünce Pîr-i Tûrâbî'nin kabrinin yanına defnedildiğini yazar.

⁵⁴ bkz. Alparslan, **Câvidân-nâme'nin Nesimî'ye Tesiri**, s. 66–70.

⁵⁵ bkz. Alparslan, **Câvidân-nâme'nin Nesimî'ye Tesiri**, s. 82.

⁵⁶ Ayan, **Nesimî**, s. 128-137.

⁵⁷ Aksu, Hüsamettin, "Hurûfîlik", **DİA**, c. XVIII, s. 409.

⁵⁸ Aksu, "Hurûfîlik", s. 409.

Bazıları ise bu kadını cezbeli bir derviş olan Pîr-i Tûrâbî'nin karısı olarak gösterir.⁵⁹ Kara Yûsuf ve oğlu Cihan Şah'ın Şîfî temayülde olmaları, özellikle Cihan Şah'ın dine ilgisizliği Hurûfîler'in faaliyetlerine elverişli bir zemin oluşturmuş, bu durum ulemânın tepkisine, hatta tedbir almadığı takdirde meşruiyetini yitirmiş sayılacağını ima edip hükümdarı tehdit etmesine yol açmıştır. Bunun üzerine başta Mevlânâ Necmeddin olmak üzere ulemâ heyetinin verdiği fetvaya dayanan Cihan Şah'ın emriyle 500 Hurûfî Tebriz'de öldürülmüş, cesetleri yakılmış, bunlarla ilişkileri bulunan çok sayıda kişi de sürgün edilmiştir.⁶⁰

Horasan: Hurûfîler'in Horasan ve Herat'taki faaliyetleri Fazlullah zamanında başlamış ve daha sonra da devam etmiştir. Herat'ta Hurufîlik'i kabul eden kişiler ve bunların akıbetleri hakkında Şâhruh'a düzenlenen başarısız bir suikast dolayısıyla kaynaklarda bilgi verilmektedir. Bu bilgilerden, Şâhruh'un ordusunda Hurufîlik'in tehlikeli boyutlarda yayılmaya başladığı, bu sebeple birçok Hurûfî'nin çeşitli yerlere sürüldüğü, Ahmed-i Lûr ismindeki bir Hurûfî'nin cuma namazını kıldıktan sonra camiden çıkan Şâhruh'a kamasıyla saldırıp onu yaraladığı, fakat hemen yakalanarak öldürüldüğü (830/1427), bu olayın Herat'ta Hurûfîler'e karşı geniş çaplı bir harekâta girişilmesine sebep olduğu ve Fazlullah'ın torunu Adudüddin'in de aralarında bulunduğu birçok Hurûfî'nin öldürüldüğü öğrenilmektedir.⁶¹ Bu olaydan sonra yapılan soruşturmada ünlü şair Kâsım-ı Envâr (ö. 837/1433)'in da Ahmed-i Lûr ile görüştüğü ortaya çıkınca, Kâsım-ı Envâr Semerkant'a sürülmüştür.⁶² Diğer taraftan, Ahmed-i Lûr ile ilişkisi bulunduğu şüphe edilen bazı kişiler, Fazlullah'ın torunu Emîr Nûrullah, hattat Mevlânâ Ma'rûf ve Hurufîliğin önemli kaynaklarından İstivânâme'nin müellifi Emîr Gıyâseddin tutuklanmış, uzun süren yargılamadan sonra serbest bırakılmışlardır. Bazı kaynaklarda Hurûfîler'in Herat'ta takibata uğramalarının gerekçesi olarak bunların Şâhruh'un ordusunda İbâhîlik'i yaymaları gösterilir. Fazlullah'a intisap ederek onun kızıyla evlenen ve Hurufîliğin inanç esaslarını Mahremnâme (Muharremnâme) adlı eserinde anlatan Seyyid Emîr İshak da Hurufîlik'i Horasan bölgesinde yaymak için faaliyet göstermiş, bu sebeple

⁵⁹ Bkz. Ajand, Yakub, **Hurufiyye der Tarih**, Neşr-i Ney, Tahran, 1369, s. 96–97.

⁶⁰ Aksu, "Hurûfîlik", s. 409.

⁶¹ Aksu, "Hurûfîlik", s. 409.

⁶² Algar, Hamid, "Horufism", **Encyclopadia İranica**, New York, 2004, c. XII, s. 486.

Horasan mürşidi diye tanınmıştır. Seyyidü's-sâdât olarak anılan Emîr İshak, Cîlân ve Şirvan'da da Hurûfî propagandası yapmıştır.⁶³

Hindistan: Fazlullah'tan sonra İran topraklarında tutunabilen veya saklanabilenlerin dışında kalan bazı dervişler ülkelerini terk etmiş, bunların bir kısmı Hindistan'a gitmiştir. Hindistan'a gidenler Mahmûd Pesihanî'nin (ö. 831/1427) takipçileridir. İlk başlarda Hurûfî önderlerinden sayılan Mahmûd İran kültürünün hâkimiyetini savunması⁶⁴ ve harfin yerine noktanın önemine vurgu yapmasından⁶⁵ dolayı Fazlullah'ın görüşlerinden ayrılmış ve Merdûd veya Matrûd lakabıyla Hurûfîlerce anılmıştır. Fazlullah'la ters düşen Mahmud'a göre Arap devri bitmiş, Acem devri başlamıştır.⁶⁶

800/1397'de kendisini Mehdi ve yeni ilahi tecellilerin taşıyıcısı ilan eden Pesihanî, Cevâzü's-Sâ'irîn adlı kitabını bitirdiği 818/1415 yılına kadar Esterâbâd'da kalmış ve muhtemelen kendisini Aras nehrine atarak intihar etmiştir. Hurûfî metinleri gibi kısaltma ve şifrelerle yazılan bu eserin anlaşılması oldukça zordur. Yapılan kısaltmalar çeşitli sayılardaki noktalar sayesinde yapılmıştır.⁶⁷

Tenasühe benzer düşüncelere sahip olan Pesihanî kendisinin daha yüksek bir mertebede "*Rabbin seni makam-ı mahmuda yükseltecektir*"⁶⁸ ayetine dayanarak Hz. Peygamber'le, "*ben ve Ali aynı bedeniz*" rivayetine işaretle Hz. Ali ile aynileştiğini iddia etmiş, aynı şekilde Hz. Musa'nın Hz. Hüseyin, Firavun'un da Yezid'le aynileştiğini ileri sürmüştür.⁶⁹

Noktavilik'in diğer temel ilkesi İsmâîlîlik'in etkisiyle oluşan dairevî zaman tasavvurudur. Noktavî zaman anlayışına göre dünyadaki bütün hayat 64000 yıldan ibaret olup her biri 16000 yıllık dört döneme (zuhûr, butûn, sır ve aleniye) ve her dönem de 8000 yıllık iki devreye ayrılmıştır. Bu devrede insanlığın hidayeti mükemmel bir Arap resulün (mürsel-i mükemmel-i Arab) sorumluluğuna verilmiştir.

⁶³ Aksu, "Hurûfîlik", s. 409.

⁶⁴ Aksu, "Hurûfîlik", s. 409.

⁶⁵ Bashir, Shahzad, **Fazlullah Astarabadî and Hurufis**, Oneworld, Oxford, 2005, s.112.

⁶⁶ Aksu, "Hurûfîlik", s. 409.

⁶⁷ Algar, Hamid, "Noktaviyye", **DİA**, c. XXXIII, s. 204.

⁶⁸ İsrâ, 17:79.

⁶⁹ Algar, "Noktaviyye", s. 204.

İkinci devre Fars devresi (devre-i isti'câm) olup mükemmel bir Fars açıklayıcısının (mübeyyin-i mükemmel-i acem) tasarrufu altındadır. Bu devrenin başlangıcı Mahmud-ı Pesihanî'nin ortaya çıkışına delalet eder. Bu Farslılık hamaseti, Gilân ve Mâzenderân şehirlerinin Fars devresinde Mekke ve Medine'den üstün olduğu iddiasını da beraberinde getirmiştir.⁷⁰

Noktavîler, Safevî hanedanından I. Abbas'ı (ö. 1038/1629) kendilerinden biri olarak görmüş ve olgunlaşmama alameti şeklinde değerlendirdikleri kendilerine yönelik düşmanlığına inanmamışlarsa da baskıların sürmesi üzerine Hindistan'a iltica etmek zorunda kalmışlardır. Bir süre burada rahat eden Noktavîler, varlıklarını uzun süre devam ettiremediler.⁷¹

Noktavîlik, İran'da Şah Safî (ö. 1051/1642) devrinde kısa bir süre de olsa yeniden canlılık kazandı. Bu dönemde Kazvin'de Derviş Rıza isminde bir Noktavî Mehdi olduğunu iddia etmiştir. Etrafında toplananlarla isyan etmesi üzerine isyan kanlı bir şekilde bastırılmış ve Derviş Rıza başı kesilerek idam edilmiştir (1041/1631). Bu olay Noktavîlik'in sonunu getirmişse de Safevîler'den sonraki dönemlerde de Noktavîlik'in izlerini görmek mümkündür. Babîlik'in kurucusu Mirza Ali Muhammed Bâb (ö. 1266/1850), Mâku'daki hapsi esnasında Noktavî görüşleriyle tanışmış, Beyan isimli kitabına doğrudan bu doktrinleri dâhil etmiştir.⁷²

Irak-Suriye: Derviş Emîr Ali Keyvân, Derviş Sadr-i Ziya. Derviş Hamd-i Nâtik, Hacı Âsâ Bitlisi, Hasan Haydarî, Hasan Tîr-ger, Seyyid Tâceddin ve Seyyid Muzaffer Hurufîliğin Irak'taki başlıca temsilcileridir. Daha sonra Emîr Nûrullah'la birlikte Azîz-i Cânî ve Muhammed Tîrger de Irak'a gelmiştir.⁷³ Bunlar Bağdat'ta propaganda yapıyor, diğer Hurûfîler'le de ilişkilerini sürdürüyorlardı. Suriye Hurûfîleri'nin önde gelen ismi Seyyid Nesîmî Hurufîlik'i Suriye'de yaymakla kalmamış, Anadolu'da çeşitli yerleri gezerek buralarda da faaliyet göstermiştir.⁷⁴

⁷⁰ Algar, "Noktaviyye", s. 204.

⁷¹ Algar, "Noktaviyye", s. 205.

⁷² Algar, "Noktaviyye", s. 205; ayr. bkz. Browne, Edward G., "Some Notes on the Literature of the Hurûff Sect", *Journal of Royal Asiatic Society*, London, 1898, s. 87-88.

⁷³ Şeybî, Kâmil Mustafa, *el-Fikru's-Şii'yyü ve'n-Nezeâtü's-Sûfiyye hatta Matla'l-Karnî's-Sâni Aşera el-Hicrî*, Bağdat, 1966, Mektebetü'n-Nahda, s. 178.

⁷⁴ Aksu, "Hurûfîlik", s. 410.

Mısır: Memlûkler döneminde Kaygusuz Sultan Tekkesi'nin faaliyete geçmesiyle Hurûfilik Mısır'da da yayılmaya başlamıştır. Sultan Kansu Gavri Nesîmî'nin şiirlerine büyük ilgi göstermiş ve ona hayranlık duymuştur.⁷⁵

3.3. ANADOLU'DA HURÛFİLİK

Hurûfî halifelerinin XV. yüzyılın başından itibaren Tebriz ve Halep yoluyla Anadolu'ya gelerek propagandaya başladıkları; inançlarını tasavvuf, vahdet-i vücud ve ilm-i esrâr-ı hurûf gibi daha önce mevcut olan fikir ve inançlar içinde gizleyerek yaymaya çalıştıkları; Horasan, Azerbaycan ve İsfahan'da olduğu gibi Anadolu ve Balkanlar'da da hem halk hem yöneticiler arasında bir çevre edindikleri ve nihayet Kalenderîler'in arasına sızdıkları bilinmektedir.⁷⁶

Hurûfilik'in Anadolu'ya gelmesi ve burada yayılarak kökleşmesini sağlayan, Fazlullah'ın iki halifesidir.⁷⁷ Bu iki halife sayesinde Hurûfilik Anadolu'da iki ayrı koldan yayılmıştır. Bunlardan birincisi daha çok halk şairlerinin okuduğu coşkun şiirler sayesinde gerçekleşirken, ikincisi daha kitabî bir yolla Fazlullah'ın eserlerinin Anadolu'ya getirilip tercüme edilmesi sayesinde gerçekleşmiştir.

1. Seyyid İmadud-Din Nesîmî ve onu takip eden Halifesi Refîî (ö. ?), Hurûfilik'in Türkler arasında yayılmasını verdikleri Türkçe eserler sayesinde gerçekleştirmişlerdir.⁷⁸ Nesîmî, Hurûfilik'i yaymak için İran ve civarından başka Irak'ı, Suriye'yi, doğu, batı ve güney Anadolu'yu dolaşmıştır.⁷⁹ Halifesi Refîî ise onun ölümünden sonra Hurûfilik'i Balkanlar'da yaymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira Hurûfî kaynaklardan birinde Refîî'nin mezarının Preveze'de olduğunu bildirmektedir.⁸⁰

⁷⁵ Aksu, "Hurûfilik", s. 410.

⁷⁶ Aksu, "Hurûfilik", s. 411.

⁷⁷ Bkz. Bayat, Fuzuli, "Hurûfilik Merkezleri ve Anadolu'da Hurûfilik", **Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezler Kongresi Bildirileri**, Ankara, 2004, Tüksev Yayınları, s. 274.

⁷⁸ Yiğit, Mehmet, **Refîî'nin Beşâret-nâme'si, Dilbilgisi- Karşılaştırmalı Metin- Sözlük**, (basılmamış doktora tezi), Van, 1986, c. I, s. 13.

⁷⁹ Ünver, **Hurûfilik ve Kur'an**, s. 132.

⁸⁰ Bkz. Yiğit, Mehmet, **Refîî'nin Beşâret-nâme'si**, c. I, s. 15.

2. Ali el-A'lâ, Fazlullah'ın Cavidannâme'sini Suriye'den Edirne'ye göndermiş, kendisi de kardeşi ile birlikte "Îl-i Laz" diye tabir ettiği Karadeniz kıyılarına kadar gitmiştir. Muhtemelen kendisiyle birlikte başka Hurûfler de Anadolu'ya geçerek burada Hurûflik'in yayılmasına ve zamanla Bektaşilik'e dâhil olmasına katkıda bulunmuşlardır.⁸¹ Bu yolla Anadolu'ya gelen eserler Türkçe'ye çevrilerek yeni müntesibler bulmakta kullanılmıştır. Bu tercüme faaliyetinin en başında göze çarpan isim Ferišteoğlu Abdülmecid b. İzzeddin et-Tirevî (ö. 864/1459-60)'dir. Ferišteoğlu, Fazlullah'ın halifelerinden Şemseddin veya Şemseddin'in talebesi Bayezid aracılığıyla Hurûflik'e girmiştir.⁸² İşknâme ismini verdiği bu eserini Ferišteoğlu, Fazlullah'ın Cavidannâme-i Sağır ve Muhabbetnâme'sinden bazı bölümleri tercüme ederek oluşturmuştur.⁸³ Tercüme faaliyetinde ikinci kişi ise hakkında hiç bilgi bulunmayan Murtaza isimli bir Bektaşi dervişidir. Çalışmamızda epeyce faydalandığımız Dürr-i Yetim isimli bu eser, Fazlullah'ın Cavidannâme-i Sağır'ının tercümesi olup Anadolu'da yaygın olarak tanınır.

Fazlullah'ın Timurlular tarafından katledilmesinden dolayı sonraki Hurûfler Timurlular'a muhalif olan unsurlarla ilişkiye girme ve onları kendi dini anlayışlarına çekme çabası içine girmişlerdir. Bu faaliyetlerden birinin de Ali el-A'lâ tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Ali el-A'lâ'nın bu anlamda Karakoyunlular ile sıkı ilişki içinde olduğu söylenebilir. Zira onun eserinde geçen Yusuf isimli şahıs, Karakoyunlular'dan Kara Yusuf (ö. 823/1420) olmalıdır.⁸⁴

Zayıf bir ihtimalle, Kara Yusuf ile beraber Anadolu'ya geçen⁸⁵ Ali el-A'lâ 802/1399-1400 yılında Anadolu'dadır.⁸⁶ İshak Efendi⁸⁷'ye (ö. 1310/1893) göre ise o,

⁸¹ Kiya, **Vejanâme-i Gürganî**, s. 282-283; Ajand, **Hurufiyye der Tarih**, s. 46.

⁸² Ahmet Rifat Efendi, **Gerçek Bektaşilik- Mir'âtü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefâsid**, (haz. Salih Çift), İstanbul, 2007, İz Yayıncılık, s. 256; Algar, "Horufism", s. 487.

⁸³ Usluer, **Hurûflik**, s. 88.

⁸⁴ Ajand, **Hurufiyye der Tarih**, s. 46.

⁸⁵ Alparslan, **Cavidannâme'nin Nesimî'ye Tesiri**, s. 41.

⁸⁶ Ritter, Helmut, "Die Anfänge der Hurûfî Sekte", s. 52.

⁸⁷ Bkz. Bursalı Mehmet Tahir Bey, **Osmanlı Müellifleri**, c.I, s. 247-248: Kara, Mustafa, "İshak Efendi (Harputlu)", **DİA**, c. XXII, s. 531.

Hacı Bektâş-i Velî tekkesine gelerek inzivaya çekilmiş ve burada Cavidannâme'yi, "Hacı Bektâş-i Velî'nin yolu" olarak Bektaşilere telkin etmiştir.⁸⁸

Anadolu'da Hurûfilik'in zirve yapması Fâtih Sultan Mehmet dönemine rast gelir. Taşköprizâde'nin ifade ettiğine göre saraya kadar ulaşan Hurûfîler, genç padişahı bile bir ara etkilemeyi başardıkları görülür. Hurûfîler Herat, İsfahan ve Tebriz'de uyguladıkları taktikleri Osmanlı ülkesinde de uyguluyor, bir yandan yeniçeriler arasında taraftar bulmaya, bir yandan da padişahı etkileyerek Hurufîlik'i devletin resmî mezhebi haline getirmeye ve iktidarı ele geçirmeye çalışıyorlardı. Bu durumu fark eden vezir Mahmud Paşa'nın (ö. 879/1474) ulemâyı uyarması üzerine Fahreddîn-i Acemî (ö. 865/1460) Hurûfîler'in cezalandırılması konusunda padişahı ikna etmiş, bunun üzerine yakalanan Hurûfîler Edirne'de öldürülmüştür.⁸⁹

Nişancı Târihi, Hurûfîler'in Kanunî Sultan Süleyman döneminde Osmanlı topraklarından sürüldüğünü bildirmektedir. Yine burada geçtiği üzere, Râfızî-Kalenderî meşrep bu kimseler "*sûreten muvahhid, sîreten mülhidler olup şiarı rafz ve ibâhati izhâr ve âsârı ilhâd ve delâleti aşikâr...*" dır.⁹⁰

Buna rağmen XVI ve XVII. yüzyıllarda Hurufîlik Osmanlı toplumunu etkilemeye devam etmiş, bir yandan Bektaşîliğin temel inançları arasına girerken öte yandan Bektaşîlik'ten bağımsız temsilciler yetiştirmiştir.⁹¹ Muhtelif kayıtlardan, XVI. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'deki çeşitli bölgelerde "*ışık*" adı verilen Hurûfîler'in takip edilmesine, tutuklanıp cezalandırılmasına dair emirnâmeler gönderildiği anlaşılmaktadır.⁹² Bektaşî görünen Hurûfîler, giderek sayıca azalmalarına rağmen daha sonraki asırlarda da faaliyetlerini gizlice devam ettirmişler, ancak hiçbir zaman devlete karşı ayaklanma gücünü elde edememişlerdir. Horasan, Irâk-ı Acem, Azerbaycan ve Suriye'deki Hurûfîler ise daha erken dönemlerde etkinliklerini yi-

⁸⁸ İshak Efendi, **Kâşifü'l-Esrar ve Deafiü'l-Eşrar**, 1291, s. 4-5.

⁸⁹ Taşköprizâde, Ahmed, **eş-Şekâ'ikü'n-Numâniyye fi Ulemâi'd-devletü'l-Osmâniyye**, (thk. Ahmet Subhi Fırat), İstanbul, 1405, s. 60-61; Katip Çelebi, **Keşf'el-Zunun**, thk. Şerefettin Yalıtıkaya, Rifat Bilge, İstanbul 1971, c. II, s. 1132; Gölpınarlı, **Hurûfilik Metinleri Kataloğu**, s. 28-29; Aksu, "Hurûfilik", s. 411.

⁹⁰ Küçük Nişancı Mehmet Paşa, **Târih**, İstanbul, 1279, Matbaa-i Âmire, s. 234-236; Gölpınarlı, **Hurufîlik Metinleri Kataloğu**, s. 29.

⁹¹ Aksu, "Hurûfilik", s. 411.

⁹² Bkz. Gölpınarlı, **Hurufîlik Metinleri Kataloğu**, s. 32.

tirmişlerdir. Halep, Bitlis, Sivas, Akçahisar, Eskişehir, İstanbul gibi merkezler yanında Balkanlar'da Deliorman, Arnavutluk, Ergirikasrı, Filibe, Varna, Tatarpazarcığı ve ayrıca İskenderiye Hurûfîler'in zaman zaman varlıklarını duyurdukları merkezler olmuştur.⁹³

3.3.1. Bektaşîlik'te Hurûfî Etki

Hurûfîlik, Anadolu ve Rumeli'de yayıldıktan sonra bu görüşleri dile getiren çeşitli anlayışlardan bir hayli şair çıkmıştır. Bilhassa Bektaşî şairlerinden pek çoğu Hurûfî görüşlerini dile getirmişlerdir. Alevî ve Bektaşî edebiyatında kabul edilen yedi büyük şair vardır. Bunlar: Nesimî, Hataî (ö. 930/1524), Fuzûlî (ö. 963/1556), Pir Sultan Abdal (XVII. yy.), Kul Himmət (XVII. yy.), Yeminî (XVI. yy.), ve Viranî (ö. ?)'dir.⁹⁴ Bunlardan Nesimî ile beraber, Yeminî ve Viranî'nin Hurûfî oldukları açıktır.⁹⁵ Pir Sultan Abdal ve Bektaşî Tarikatı'nın ikinci kurucusu sayılan Balım Sultan⁹⁶ da (ö.922/1516) ise Hurûfî düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür. Nitekim Balım Sultan, bir nefesinde Hurûfî düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

*İstivayı gözler gözüm
Seb'a'l-mesânîdir yüzüm*

*Ene'l-Hakk'ı söyler sözüm
Mi'racımız dardır bizim*

*Haber aldık muhkemâttan
Geçmeyiz zat û sıfattan*

*Balım nihân söyler Hak'tan
İrşadımız sırdır bizim⁹⁷*

⁹³ Gölpınarlı, **Hurufîlik Metinleri Katalogu**, s.31-32; Aksu, "Hurûfîlik", s. 411; krş. Bayat, "Hurûfîlik Merkezleri ve Anadolu'da Hurûfîlik", s. 274.-275.

⁹⁴ Gölpınarlı, Abdülbaki, **Pir Sultan Abdal Hayatı Sanat Eserleri**, İstanbul, 1963, Varlık Yayınevi, s. 5; Mélikoff, Iréne, **Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe**, (çev. Turan Alptekin), İstanbul, 1999, Cumhuriyet Kitapları, s. 170.

⁹⁵ Mélikoff, **Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe**, s. 170.

⁹⁶ Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, "Balım Sultan", **DİA**, c. V s. 17-18.

⁹⁷ Ergun, Sadeddin Nüzhet, **Bektaşî Şairleri ve Nefesleri**, Kenan Matbaası, İstanbul, 1944, s. 133.

Balım Sultan burada birçok Hurûfî terimi Hurûfîlik'teki anlamlarıyla kullanmıştır. "istiva", "yüzün seb'al-mesani olması", "muhkemât", "zât ve sıfatın aynı olması" şeklinde sıralayabileceğimiz bu terimler, onun Hurûfî terminolojiye hakim olduğunu bize göstermektedir.

Bektaşîlik'teki on iki imam kültü ve "Hak-Muhammed-Ali" şeklinde ifade edilen ulûhiyyet telakkisi ile on iki post erkânının Balım Sultan zamanında düsturlaştırıldığı bir gerçektir. Balım Sultan, XV. yüzyıldan beri tarikat üzerinde etkilerini göstermeye başlayan Şîî ve Hurûfî unsurları Bektaşîlik'in bünyesine uygun bir şekilde ve Safevî propagandası ile politize olmasına imkân vermeden kaideleştirmeyi başarmış bir kişi olarak Bektaşîlik tarihinde büyük bir rol oynamıştır.⁹⁸

Balım Sultan'dan sonra ünlü halk şairi Pir Sultan Abdal da Hurufîlik'e ait görüşler mevcuttur:

*Benim uzun boylu sevi çınarım
Yüreğime bir od düştü yanarım
Kiblem sensin yüzüm sana dönerim
Mihrabımdır kaşlarının arası⁹⁹*

Pir Sultan Abdal'ın son iki mısrasında kastedilenin Hurûfî düşüncedeki hatt-ı istiva olduğu ortadadır. Zira Hurûfî terminolojide, insan bedenini iki simetrik parçaya bölen *hatt-ı istiva*'nın başlangıç noktası iki kaşın arasındadır. Ayrıca burada kıblenin bir insan olarak kabul edilmesi de, Fazlullah'ın Ka'be'yi Hz. Âdem'in makamı olarak kabul ederek, yapılan secdenin –meleklerin Hz. Âdem'in yaratılışından sonra ona secde etmeleri gibi- ona yapıldığı görüşüyle paralellik göstermektedir.

Bektaşî şairlerinden Vîrânî'de de Hurûfî etkiyi görmek mümkündür:

*Ârifâ Fazl-ı Nâim'in kuluyuz kurbanıyız
Mazhar-ı zât-ı kadîmin kuluyuz kurbanıyız¹⁰⁰*

* * *

⁹⁸ Ocak, "Balım Sultan", *DİA*, c. V s. 18.

⁹⁹ Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, s. 307-310.

¹⁰⁰ Alparslan, *Cavidannâme'nin Nesimî'ye Tesiri*, s. 43.

*Fazl-ı Hakkın sırrına herkim ki âgâh olmadı
Kaldı zulmette vücudu şehrine şâh olmadı*¹⁰¹

Viranî'nin bu mısralarından, onun Fazlullah'ın yolunun takipçisi olduğu hemen anlaşılmaktadır. Yine onun yazdığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Alevî-Bektaşî Klasikleri arasında kabul edilerek basılan İlm-i Câvidân¹⁰² isimli eser, -adından da anlaşılacağı üzere- Fazlullah'ın Cavidannâme'sinin şerhi niteliğindedir. Viranî bu eserinde isim vermeden, Cavidannâme'den yaptığı alıntılarla ayet ve hadisleri Hurûfî terminolojisini de kullanarak yorumlamıştır. "Namaz vakitlerinin sayısının, insan yüzündeki çizgilerin sayılarıyla olan denkliği"¹⁰³, "huruf-ı müteşabihât"¹⁰⁴, "huruf-ı muhkemât"¹⁰⁵, "hatt-ı istiva"¹⁰⁶, "Allah'ın Hz. Âdem'i kendi suretinde yaratması"¹⁰⁷, "Hayme-i Mi'ad"¹⁰⁸ gibi örneklerini çoğaltabileceğimiz Hurûfî kavramların bu eserde kullanılması, onu aynı zaman da Hurûfî bir kaynak olarak da ele almayı zorunlu kılmaktadır.

Hurûfîlik'in, Bektaşîlik'i etkilediğini ilk ileri süren İshak Efendi (ö. 1310/1893)'dir. İshak Efendi, *Kâşifü'l-Esrar ve Dafiü'l-Eşrar* adını verdiği eserinde dönemin siyasi ortamının da etkisiyle Bektaşîlik'e nefret derecesine varan eleştirilerde bulunmuştur. Kendi zamanındaki Bektaşîler'i küfür ile itham eden İshak Efendi, bunun asıl kaynağının Hurûfîlik olduğu kanaatindedir. Fazlullah'ı Karmatîler¹⁰⁹den sayarak, onun İbahî¹¹⁰ görüşlerinin Bektaşîler tarafından kabul

¹⁰¹ Ergun, **Bektaşî Şairleri ve Nefesleri**, s. 218.

¹⁰² Vîrânî Baba, **İm-i Câvidân (Alevî Bektaşî Klasikleri-9)**, (haz. Osman Eğri), Ankara, 2008, Türkiye Dyanet Vakfı.

¹⁰³ Vîrânî Baba, **İm-i Câvidân**, s. 237.

¹⁰⁴ Vîrânî Baba, **İm-i Câvidân**, s. 241.

¹⁰⁵ Vîrânî Baba, **İm-i Câvidân**, s. 249.

¹⁰⁶ Vîrânî Baba, **İm-i Câvidân**, s. 253.

¹⁰⁷ Vîrânî Baba, **İm-i Câvidân**, s. 265.

¹⁰⁸ Vîrânî Baba, **İm-i Câvidân**, s. 277.

¹⁰⁹ Karmatîlik, İsamiliyye'nin ibri koludur ve Küfe'de İsmâilî dâisi Hamdan b. Eş'as Karmat (ö.293/906) tarafından kurulmuştur. Bkz. Hizmetli, Sabri, "Karmatîler", **DİA**, c. XXIV, s. 510.

¹¹⁰ İbahîlik, ilke ve görüşleri belli bir mezhep veya bir grup olmayıp dinin emir ve yasaklarına, ahlâkî ve kanunî düzenlemelere karşı çıkan fırkalar için kullanılan ortak bir isimdir. Bkz. Onat, Hasan, "İbahiyye", **DİA**, c. XIX, s. 253.

edilip benimsendiği ileri sürmüştür.¹¹¹ Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1270-1271)'yi mürşid-i kâmil olarak kabul eden İshak Efendi, Bektaşilik'in ondan sonra Hurûfluk'un etkisi altında kalarak bozulduğu görüşündedir.¹¹² A. Yaşar Ocak da Bektaşilik'in doktrin yönünü incelerken buna yakın bir ayırım yapar. Bektaşi doktrinini, Hurûfî ve Şii tesirler önceki devre ve sonraki devre olarak ikiye ayıran Ocak, aradaki çizginin o kadar da keskin olmadığı görüşündedir. Ona göre Balım Sultan'la başlayan Hurûfî ve Şii tesir birdenbire Bektaşilik'i sarmamış, zaten her üç grubun içinde bulunan benzer unsurlar sayesinde Bektaşilik'te kendisini kolayca göstermiştir.¹¹³

İshak Efendi'nin söz konusu eserinde Bektaşilik'i töhmet altında bırakan bilgiler vermesi ve yorumlar yapması devrinin Bektaşilerini rahatsız ettiği açıktır. Bu Bektaşilerin başında Ahmet Rifat Efendi¹¹⁴ (ö. 1293/1876) gelmektedir. Ahmet Rifat Efendi yazmış olduğu *Mir'âtü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefâsid* adlı eserinde, İshak Efendi'nin iddialarını red ve oradaki yanlışlıkları düzeltmek maksadıyla eserini kaleme aldığını açıkça söylemiyorsa da kitabında yer alan bazı ifadeler ve sıklıkla yaptığı vurgulardan onun bu tarz bir rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁵

Ahmet Rifat Efendi'ye göre Hurûfîlerin, Bektaşi olmadığı gibi, Bektaşilerin de Hurûfî olmadığına iki tane delili vardır. Bunlardan birincisi her iki taifenin de silsilesinin birbirinden farklı olması; ikincisi ise Bektaşi âyin ve merasimlerinde Hurûfluk'ten alınan herhangi bir unsur bulunmamasıdır.¹¹⁶ Ayrıca ona göre Hurûfîler, "Allah'ın zatı ve sıfatı, Kur'an, bilinen ve bilinmeyen bütün mevcudat 28 ve 32 harften ibarettir" demekle müşrik olmuşlardır.¹¹⁷

Bütün bu tespitlerine rağmen Ahmet Rifat Efendi, kendi eserinde de Hurûfî temaları işlemekten geri kalmamıştır. İşlediği bu temalar daha çok Fazlullah'ın ismini vermeden farklı yollarla onun görüşlerini ispatlama çabası mahiyetindedir. Mesela

¹¹¹ İshak Efendi, *Kâşifü'l-Esrar ve Deafiü'l-Eşrar*, s. 3.

¹¹² İshak Efendi, *Kâşifü'l-Esrar ve Deafiü'l-Eşrar*, s. 34.

¹¹³ Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektaşilik", *DİA*, c. V, s. 374-375.

¹¹⁴ Bkz. Bursalı Mehmet Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 62.

¹¹⁵ Ahmet Rifat Efendi, *Gerçek Bektaşilik- Mir'âtü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefâsid*, (haz. Salih Çift), İstanbul, 2007, İz Yayıncılık, s. 43.

¹¹⁶ Ahmet Rifat Efendi, *Gerçek Bektaşilik- Mir'âtü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefâsid*, s. 274.

¹¹⁷ Ahmet Rifat Efendi, *Gerçek Bektaşilik- Mir'âtü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefâsid*, s. 275.

Farsça'daki dört harfin Hz. Âdem'in lisanında bulunduğunu ispatlamak adına o, bütün dillerin ve alfabelerinin Hz. Âdem tarafından bilindiğini söylemekle¹¹⁸, Fazlullah'ın, "Hz. Âdem'in 32 kelime-i ilahî ile konuştuğu" görüşünü desteklemektedir. Bunun gibi örneklerin çoğaltılabileceği kitabında Ahmet Rifat Efendi, harfler ilmininin –Hurûflük'ten ayrı olarak- doğruluğunu kabul ederek birçok Hurûfî terimini tekrarlamıştır. Özellikle harflerin derecelerine göre peygamberlerle ilişkili olduğunu söyleyen Ahmet Rifat Efendi ya Bektaşilik'teki derin Hurûfî etkinin farkında değildir ya da geleneksel takiyyeyi uygulamaktadır.¹¹⁹

Her iki durumda da Bektaşilik'in, İran'daki baskıdan kaçan Hurûfler'e büyük bir misafirperverlik gösterdiği kesindir.¹²⁰ Bu yüzden asıl sorulması gereken soru; Hurûflük'in, Bektaşilik'i ne gibi araçlar sayesinde ve hangi yönden etkilediği olmalıdır.

Hurûflük'in, Bektaşilik'e etkisinde en önemli aracın her ikisinde de ortak olan konular olması doğaldır. Bu manada Bektaşilik'in çok az da olsa Şii kimliği (12 imam ve 14 masum) olduğunu farz edersek, bu kimlik zamanla yerini Hurûflük'e bırakmıştır.¹²¹ Hacı Bektâş-ı Velî'nin olduğu kesin olarak kabul edilen, Makâlât isimli eserde, insanın mikrokozmos olduğuna yapılan güçlü vurgular ve anâsır-ı erbaanın yardımıyla insan ile kâinat arasındaki benzerlikleri vurgulamalara rastlıyoruz.¹²² İşte Bektaşilik'in erken döneminden itibaren içinde barındırdığı ve Hurûflük'le de ortak olan bu unsurların, Hurûflük'in Bektaşilik'e olan etkisini kolaylaştıran araçlar haline gelmiş olması muhtemeldir.

İslam dünyasında umumi olarak tasavvufa damgasını vuran vahdet-i vücud düşüncesi Bektaşilik'in tasavvuf anlayışını da etkisi altına almıştır. Ancak bu

¹¹⁸ Ahmet Rifat Efendi, **Gerçek Bektaşilik- Mir'âtü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefâsid**, s. 220.

¹¹⁹ Algar, Hamid, "The Hurûfî Influence on Bektashism", **Bektachiyya- Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach**, (ed. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein), İstanbul, 1995, Les Éditions İsis, s. 51.

¹²⁰ Bkz. Browne, Edward G., "Further Notes on the Literature of the Hurûfis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes", **Journal of Royal Asiatic Society**, London, 1907, s. 539.

¹²¹ Algar, "The Hurûfî Influence on Bektashism", s. 51.

¹²² Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, **Makâlât (Alevî Bektaşî Klasikleri-2)**, (haz. A. Yılmaz, M. Akkuş, A. Öztürk), Ankara, 2007, Türkiye Diyanet Vakfı, s. 44, 98, 101; Algar, "The Hurûfî Influence on Bektashism", s. 51.

düşünce, *hulûl*¹²³ itikadıyla birleşerek esas mahiyetinden uzaklaşmıştır.¹²⁴ Kanaatimizce bunun sebebi yukarıda saydığımız unsurlar sayesinde Hurûflük'in, Bektaşilik'i vahdet-i vücud düşüncesi açısından ciddi manada etkilemiş olmasıdır. Daha önce bahsettiğimiz üzere, Hurûflük'teki panteizme yaklaşan vahdet-i vücud düşüncesinin, Bektaşilik'teki izleri müstakil bir çalışmaya konu olacak mahiyettedir.

3.3.2. Diğer Dinî Gruplarda Hurûfî Etki

Hurûflük'in etkisi, sadece Bektaşilik ile sınırlı kalmamış, başka tasavvufî çevrelerden birçok gruba da sirayet etmiştir.¹²⁵ Ne var ki bu etki, Bektaşilik dışında kalan bu gruplarda derinine nüfuz edememiş belli örneklerle sınırlandırılabilir yüzeysel bazda kalmıştır.

Bu gruplardan örnek olarak verebileceklerimizden ilki, Hamzavîlik'tir¹²⁶. XX. yy. başlarında yaşayan Hamzavî büyüklerinden İbrahim Mihrâbî Baba'nın (ö.1338/1919) bir nefesinde Hurûfî etki oldukça açıktır:

<i>"Kirpiğin kaşın saçın</i>	<i>Yedi hat oldu niçin</i>
<i>Ma'nâ-yı ebced için</i>	<i>Câhilân düştü dâle</i>
.....
<i>Kur'anîdir sözümüz</i>	<i>Rahmanîdir yüzümüz</i>
<i>Hakkı görür gözümüz</i>	<i>Aldanmayız hayâle</i>
<i>Mihrabî cümle âyât</i>	<i>Müteşâbih muhkemât</i>
<i>İşte destimde berât</i>	<i>Sun ey sâki piyâle</i> ¹²⁷

¹²³ Hulûl (enkarnasyon), ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması diye tanımlanabilir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl", **DİA**, c. XVIII, s. 340.

¹²⁴ Ocak, "Bektaşilik", s. 375.

¹²⁵ Gölpınarlı, Abdülbaki, **Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik**, İstanbul, 1953, İnkılap ve Aka Kitabevleri, s. 117, 270; Algar bu grupları şöyle sıralar: Kalendarîye, Haydariyye, Edhemîye ve Halvetîyye. Bkz. Algar, "Horufism", s. 488; krş. Ocak, Ahmet Yaşar, **Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)**, İstanbul, 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 134.

¹²⁶ Hamzavîlik hakkında geniş bilgi için bkz. "Melâmîyye (İkinci Devre Melâmîleri, Bayramîler)", **DİA**, c. XXIX, s. 31-32.

¹²⁷ Alparslan, **Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri**, s. 45.

Bu nefeste göze çarpan Hurûflîk'e ait kavramlar şunlardır: *kirpik, kaş, saç, yedi hat, müteşabih, muhkemât.*

Mevlevîlik'te de Hurûflîk'in izlerine rastlanır. XVI. asırda yaşamış Mevlevî şairlerinden Sultan-ı Dîvânî (ö. 936/1529) tuyuğ tarzında kaleme aldığı ve insan azalarını anlatan şiirinin bir beyti şöyledir;

*“Sî vü dû Hakdan ayândır dişlerin
Dört kitab için beyândır dişlerin”¹²⁸*

Bu tuyuğda ise Hurûflîk'in insana verdiği öneme atıf vardır. 32 kelime-i ilahînin karşılığı olarak 32 dişin gösterilmesiyle burada kastedilen, insanın dört kutsal kitap gibi Allah'ın kitabı olmasıdır.

Hurûfî etkiye verebileceğimiz diğer bir örnek yakın devir Mevlevî Şeyhlerinden, Bahariye Mevlevîhanesi Şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede (ö.1913)'nin aşağıdaki şiiridir:

*“Sî vü dû harfi vech-i Âdem'de
Okuyup sırrına hâbir oldum*

*Fahredersem becâdır ey Fahrî
Pirimin sayesinde pîr oldum”¹²⁹*

Yine burada 32 kelime-i ilahînin, Hz. Âdem'in yüzünde okunabildiği anlatılmaktadır.

Diğer taraftan XVI. yy.'dan itibaren Mevlevî kıyafetlerinde Hurûflîk'in izlerine rastlamak mümkündür. Örneğin bu asırda Mevlevîlerde mânen hilâfet mertebesine erişen şeyhler, Mevlevî külâhı tabir edilen, sikkelerinin üzerine, destârın bir parçasını “elif” harfi gibi yukarıdan aşağıya doğru çekmeğe başlamışlardır ki bu, Hurufîlik terimlerinden olan *istiva* ile isimlendirilmiştir.¹³⁰

¹²⁸ Alparslan, *Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri*, s. 46.

¹²⁹ Aksu, *Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi*, s. 66.

¹³⁰ Alparslan, *Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri*, s. 46.

SONUÇ

Esterâbâd'da Sünnî bir ailenin çocuğu olarak doğan Fazlullah-ı Hurûffî'nin, görmüş olduğu klasik medrese eğitimi sırasında, yöneldiği tasavvufi yol, onu, sonunda kendisinin katline kadar götürecek olan, bir fırka kurucusu haline getirmiştir. Bu süreçte, Fazlullah'ın hayatı, gördüğu rüyalardan hareketle kendine yüklediği üç misyon sayesinde üç ayrı döneme ayrılmıştır. Bunlardan biricisi, kendisinin rüya te'viliyle şöhret bulduğu dönem; ikincisi, özelde huruf-ı mukattaanın genelde ise dini nasların sırlarını anlayabildiği dönem; üçüncüsü de, bu sırları açıklamak suretiyle kendisinin Mehdi/Mesih olduğunu ispatlamaya çalıştığı dönemdir. Özellikle üçüncü dönemde Fazlullah, yüklendiği misyon gereği, siyasi eğilimler göstermiş, fakat bu eğilimlerin dönemin siyasi idarecileri tarafından fark edilmesinden dolayı, siyasi faaliyete geçmeden idam edilmiştir.

Fazlullah'ın, Arapçayı da bilmesine rağmen, eserlerinin tamamını Farsçanın Gürgân lehçesiyle kaleme alması, onun düşünce sistemi içerisinde Farsçaya verdiği önemi göstermektedir. Fazlullah, eserlerinde, birçok dini-tasavvufi terime yeni anlamlar katarak veya kendi icat ettiği kavramlarla, dini nasları te'vil etmek suretiyle görüşlerine dayanak oluşturmaya çalışmıştır.

O, görüşlerinin merkezine oturttuğu kelime-i ilahî kavramı sayesinde, büyük ölçüde etkilendiği vahdet-i vücud düşüncesinden hareketle yeni bir sistem geliştirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken getirdiği en önemli yenilik, varlığın birliğini, somut/akli deliller (harfler ve sayılar) sayesinde ispat etmeye çalışmasıdır. Bu çaba sonucunda, onun görüşleri kaçınılmaz olarak vahdet-i vücuddan ayrılarak panteizme yaklaştırmıştır.

Onun görüşlerinde Hz. Âdem'in ayrı bir yeri vardır. Bundan dolayı o, Fatiha suresi, hac, Ka'be, Hacerü'l-Esved, abdest, namaz gibi dini kavram ve uygulamaları, Hz. Âdem'le ilişkili olarak açıklamak çabası içerisinde.

Fazlullah, Kur'an ile Hz. Âdem arasında bir karşılaştırma yapar. Buna göre Hz. Âdem, kelâm-ı sâmit (susan söz), Kur'an da kelâm-ı nâtık (konuşan söz)'tir. Kur'an'ı diğer semavi kitaplarla da karşılaştıran Fazlullah, onun diğerlerinden üstün olmasını, Cebrail aracılığıyla indirilmesine bağlamıştır. Ona göre, diğer semavi

kitaplar bu özellikten yoksun olmalarından dolayı, ancak hadis-i kudsî ile aynı değerde ele alınmalıdır.

Hz. Muhammed (s), Fazlullah'ın düşüncesinde son peygamber olmasının yanında, Hz. Ali ile beraber onun görevini ve önemini belirleyen bir seviyedir. Hz. Muhammed (s), tenzil ile görevli iken Hz. Ali te'vil ile görevlidir. Hz. Ali bu görevi gereği kemâl sahibi ve kâmilliğin de kaynağıdır. O, Fazlullah'ın ortaya koyduğu görüşleri aslında te'vil yoluyla bilmesine rağmen açıklamamıştır. Bu sırları açıklama görevi ise Fazlullah'a kalmıştır.

Fazlullah, Mehdi ve Mesih'in aynı kişi olduğunu ispat etmeye çalıştıktan sonra bu kişinin neden gelmesi gerektiğini ve yapacağı işleri, Kur'an, hadis ve İncil'den kendince bulduğu delillerle anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre Hz. İsa, ilk gelişinde 32 kelime-i ilahî ile konuşmadığı için sırları açıklayamamış, ikinci gelişinde 32 kelime-i ilahî ile konuşacağı için bu sırları açıklayacak ve kendisinin Mesih/Mehdi olduğunu ispat etmiş olacaktır. Fazlullah, Mesih/Mehdi'nin geldiğinde açıklayacağı sırlardan bahsederken, bu sırların kendi görüşleri olduğunu açıklayarak kendisinin beklenen Mesih/Mehdi olduğuna telmihen işaretle bulunmuştur.

Temelde vahdet-i vücud düşüncesine dayanan, içinde Ehl-i Sünnet ve Şii'lik'ten unsurlar barındıran, örnek aldığı Bâtınî metotlar sayesinde varlığın birliğini ispat etmek için harfleri ve sayıları kullanarak orijinal yorumlar yapan, mehdici/mesihçi bir fırka olarak tanımlayabileceğimiz Hurûflilik, Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra onun halifeleri aracılığıyla yayılmaya devam etmiştir. Fazlullah'ın iki gözde halifesi, Ali el-A'lâ ve Nesimî, tarafından Anadolu'ya geçirilen Hurûflilik düşüncesi, başta Bektaşilik olmak üzere birçok dini grubu etkilemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi**, (haz. Ali Özek, Hayreddin Karaman vd.), Medine, 1987, s. 186.
-“Melâmiyye (İkinci Devre Melâmîleri, Bayramîler)”, **DİA**.
- EL-ACLUNÎ, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-Elbâsi**, Beyrut, 1351.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, İz Yayıncılık.
- **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 200, İz Yayıncılık.
- AHMET RIFAT EFENDİ, **Gerçek Bektaşilik- Mir'âtü'l-Mekasid fî Def'i'l-Mefâsid**, (haz. Salih Çift), İstanbul, 2007, İz Yayıncılık.
- AJAND, Yakub, **Hurufiyye der Tarih**, Neşr-i Ney, Tahran, 1369, s. 96–97.
- AKA, İsmail, “Timurlular Devleti”, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, İstanbul, 1992, Çağ Yayınları.
- “Timurlular”, **Genel Türk Tarihi**, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yayınları.
- AKSU, Hüsamettin, **Amir Gıyas al-Din Muhammed Al-Astarâbâdî ve İstivanâmesi** (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1981.
- “Fazlullah-ı Hurufî”, **DİA**.
- “Ali el-A'lâ”, **DİA**.
- “Cavidannâme”, **DİA**.
- “Hurûffîlik”, **DİA**.
- ALBÂNÎ, Muhammed Nâsiruddîn, **Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daife ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyi' fi'l-Ümme**, Riyad 1992.

ALGAR, Hamid, "Horufism", **Encyclopadia Iranica**, New York, 2004.

----- "Noktaviyye", **DİA**.

----- "The Hurûfî Influence on Bektashism", **Bektachiyya- Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach**, (ed. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein), İstanbul, 1995, Les Éditions Isis.

ALPARSLAN, Ali, **Câvidân-nâme'nin Nesimî'ye Tesiri** (basılmamış doçentlik tezi), 1967.

ÂLÛSÎ, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî, **Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

ARIKOĞLU, Ferišteoğlu'nun **Cavidân-Nâme Tercümesi: 'İşk-Nâme (İnceleme-Metin)**, (Basılmamış Doktora Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Van 2006.

EL-ASKALANÎ, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, **el-Enbâu'l-Gumr fi Ebnâi'l-Umr**, (thk. Dr. Hasan Habeşi), Kahire 1998.

ATALAY, Besim, **Bektaşîlik ve Edebiyatı**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1340.

ATEŞ, Süleyman, **İşârî Tefsir Okulu**, Ankara, 1974, AÜİF Yayınları.

----- "Kutub", **DİA**.

AVCI, Betül, **Erken Dönem Hristiyan Teolojisinde Logos Doktrini**, (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.

AYAN, Hüseyin, **Nesimî -Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni-**, Ankara, 2002, TDK.

AYDIN, Mehmet, "Fal", **DİA**.

AYDIN, Mehmet, **Ansiklopedik Dinler Sözlüğü**, Konya, 2005, Damla Ofset.

BAĞDADÎ, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, **el-Fark beyne'l-Fırak**, (nşr. eş-Şeyh İbrahim Ramazan), Beyrut, 1417/1997, Dâru'l-Maârif.

BASHİR, Shahzad, **Fazlullah Astarabadî and Hurufis**, Oneworld, Oxfort, 2005.

----- “Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism”, **Imagining the End : Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America** (Ed: Abbas Amanat), 2002.

----- “Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallâh Astarâbâdî in Hurûfî Thought”, **The Muslim World**, 2000.

BAUSANÎ, A., “Hurufiyya”, **EI²**,

BAYAT, Fuzuli, “Hurûfîlik Merkezleri ve Anadolu’da Hurûfîlik”, **Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezler Kongresi Bildirileri**, Ankara, 2004, Tüksev Yayınları.

BEYRÛTÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Seyyid Dervîş el-Hût, **Esne’l-Metâlib fî Ehâdîse Muhtelifeti’l-Merâtib**, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Dervîş el-Hût – Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1997.

BİLGİN, A. Azmi, “Nesimî”, **DİA**.

BİRGE, John Kingley, **Bektaşîlik Tarihi**, (çev. Reha Çamuroğlu), İstanbul, 1991, Ant Yayınları.

BİRDOĞAN, Nejat, **Alevi Kaynakları-1**, İstanbul, 1996, Kaynak Yayınları.

BOER, T.J., **İslam’da Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, 2001, Anka Yayınları.

BROWNE, Edward G., “Further Notes on the Literature of the Hurûfîs and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes”, **Journal of Royal Asiatic Society**, London, 1907.

----- “Some Notes on the Literature of the Hurûfî Sect”, **Journal of Royal Asiatic Society**, London, 1898.

----- **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, Cambridge at the University Press, London, 1896, ss. 69-86.

EL-BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, **el-Camiu's-Sahih**, İstanbul, 1992, Çağrı Yayınları.

----- **es-Sahîh**, (Nşr. Şaban Kurt), Dâru't-Tibâati'l-Âmire'den tıpkıbasım, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), Tunus-İstanbul 1992.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı, **Ruhu'l-Beyan**, Matbaa'tü'l-Osmanî, 1307.

BURSALI MEHMED TAHİR, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, 1333, Matbaa-i Amire.

BÜCHNER, V.F., “Serbedârîler”, **İA**.

KARADAŞ, Cağfer, **İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri**, İstanbul, 1997, Beyan Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, 2006, Asa Kitabevi.

----- **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 2005, Paradigma Yayıncılık.

ÇAKAR, Mehmet Sait, **Yezidîlik, Tarih ve Metinler, Kürtçe ve Arapça Nüshalar**, Ankara, 2007, Vadi Yayınları.

ÇELEBİ, İlyas, “Havas İlmi”, **DİA**.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, **Sayıların Gizemi ve Tasavvuf'un Dinamikleri –İhvan-ı Safâ Modeli-**, İstanbul, 2008, İnsan Yayınları.

----- “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi”, **Felsefe Dünyası**, sayı: 37, 2003/1.

ÇİFTÇİ, Cemil, **Maktul Şairler**, İstanbul, 1997, Kitabevi.

D.E.G., "Logos", **Encyclopedia Judaica**, Keter Publishing House, Kudüs, 1996.

DEFTERİ, Ferhad, "Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", **Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali**, Ankara 2005.

DEMİRCİ, Kürşat, "Burç", **DİA**.

DEMİRCİ, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", **DİA**.

DEMİRLİ, Ekrem, "İbn'ül-'Arabî'de Harf Sembolizmi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:17, yıl:2008, İstanbul, 2009.

DERVİŞ Murtaza Bektaşî, **Terceme-i Cavidan-ı Sağır/Dürr-i Yetim**(yazma), Konya Mevlana Müzesi, Abdülbâki Gölpınarlı Kitapları no: 203.

----- **Dürr-i Yetim**(yazma), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Türkçe Yazmaları, no: o.32.

DEVLET, Nadir, "Altın Ordu", **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, İstanbul, 1992, Çağ Yayınları.

----- "İlhanlılar", **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, İstanbul 1992, Çağ Yayınları.

DURMUŞ, İsmail, "Harf", **DİA**.

----- "Lugaz", **DİA**.

----- "Muamma", **DİA**.

EBÛ DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, **es-Sünen**, (thk. İzzet Ubeyd ed-Da'âs – Âdil es-Seyyid), Hattâbî'nin Meâlimü's-Sünen'i ile birlikte, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), Tunus-İstanbul, 1992.

----- **Sunen-i Ebu Davud**, Melahim, bab 14, hadis no: 4324. Dârü'l-Fikr, Beyrut.

EBÛ YA'LA EL-MEVİLİ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna, **Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsili**, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk, 1986.

EBU'L-MUĞİS el-Huseyn b. Mansur (Hallac-ı Mansur), **Ahbâru'l-Hallac** (Arapça metin), (nşr. Louis Massignon), Paris, 1957, Librairie Philosophique J. Vrin.

ERDEM, Hüsameddin, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut**, Ankara, 1990, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ERGUN, Sadeddin Nüzhet, **Bektaşî Şairleri ve Nefesleri**, İstanbul, 1944, Kenan Matbaası.

EL-EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen Ali b.İsmail, **Makalatü'l-İslamiyyin ve'htilafü'l-Musallin**, (thk. Hellmut Ritter), Weisbaden, 1382/1963.

FAZLULLAH-I HURÛFÎ, **Cavidannâme**(yazma), Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 502.

----- **Cavidannâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 920.

-----**Cavidannâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1000.

----- **Divan** (yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 989.

----- **Muhabbetnâme** (yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 824.

----- **Arşnâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 992, vr. 11a.

FERİŞTEOĞLU, Abdülmeccid b. İzzeddin et-Tirevî, **Terceme-i Hâbnâme** (yazma), Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları, No: 2916.

----- **Terceme-i Hâbnâme** (yazma), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı/ Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No:1821/2.

----- **Hidayetnâme**(yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Şer'iyye, no:1350.

----- **İşknâme** (yazma), İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Şer'iyye, no: 1368.

FIGLALI, Ethem Rûhi, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, İzmir, 2004, İzmir İlahiyat Vakfı

GÖLPINARLI, Abdülbaki, "Bektaşîlik-Hurûfîlik ve Fadl Allah'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", **Şarkiyat Mecmuası – V (1963)'den Ayrıbasım**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1963.

----- "Fadl Allah Hurufî", **Eİ²**.

----- "Fazlullah-i Hurûfî'nin Wasiyyat-nama'si veya wasaya'sı", **Şarkiyat Mecmuası**, II, İstanbul 1957.

----- "Nesimî", **İA**.

----- **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler**, İstanbul 1969, Gerçek Yayınevi.

----- **Hurufîlik Metinleri Kataloğu**, Ankara 1973, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

----- **Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik**, İstanbul, 1953, İnkılap ve Aka Kitabevleri.

----- **Pir Sultan Abdal Hayatı Sanat Eserleri**, İstanbul, 1963, Varlık Yayınevi.

GÜNDÜZ, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Konya, 1998, Vadi Yayınları.

GÜRKAN, Salime Leyla, **Yahudilik**, İstanbul, 2008, İsam Yayınları.

HACI BEKTÂŞ-I VELÎ, **Makâlât (Alevî Bektaşî Klasikleri-2)**, (haz. A. Yılmaz, M. Akkuş, A. Öztürk), Ankara, 2007, Türkiye Diyanet Vakfı.

HAIG, T.W., "Kert", **İA**.

EL-HÂKİM, Ebu Abdillah en-Neysâbûrî, **el-Müstedrek ala's-Sahihayn**, Beyrut, 1990.

EL-HAKÎM, Suad, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, Kabalıcı Yayınevi.

- HÂKİM, Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990,
- HANDMİR, Gıyasüddin b. Hümamüddin el-Hüseynî, **Habibü's-Siyer fi Ahbari Efradi Beşer**, (yay. Celaledin Humayi), Tahran 1380.
- HEYSEMÎ, Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid**, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1982.
- HİYAVÎ, Rûşen, **Hurûfiye: Tarih, Akâid ve Ârâ'**, Tahran 1379, Neşr-i Âtiye.
- HİZMETLİ, Sabri, "Karmatîler", **DİA**.
- IDEL, Moshe, "Qabbalah", **Encyclopedia of Religion**, second edition, (edi. Lindsay Jones).
- IFRAH, Georges, **Rakamların Evrensel Tarihi-III- Akdeniz Kıyılarında Hesap**, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2000, Tübitak.
- **Rakamların Evrensel Tarihi-V- Sıfırın Gücü**, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2002, Tübitak.
- **Rakamların Evrensel Tarihi-VII- İslam Dünyasında Hint Rakamları**, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara, 2003, Tübitak.
- INGE, W.R., "Logos", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, (edi. J. Hastings, T&T Clark), Edinburg, 1994.
- IŞIK, Emin, "Fatihâ", **DİA**.
- İBN ADİYY, Ebû Ahmed Abdullah (b. Adıyy) b. Abdullah b. Muhammed el-Cürcânî, **el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl**, (thk. Yahyâ Muhtâr Ğazzâvî), Beyrut 1988.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin, **el-Fütühâtü'l-Mekkiyye**, nşr. Daru Sadır, Beyrut.
- **Fusûsu'l-hikem**, (nşr. Ebu'l-Alâ el-Affî), Beyrut ts., Daru'l-Kitâbî'l-Arabî.
- **Harflerin İlimi**, (çev. Mahmut Kanık), Bursa, 2000, Asa..

- **Fütuhât-ı Mekkiyye** (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, Litera Yayıncılık.
- **Fusûsu'l-Hikem**, (çev. ve şerh. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, Kabalıcı Yayınevi,
- İBN ARABŞAH, **Acaibü'l-Makdur fii Ahbar Teymur**, Farsça Terc. Muhammed Ali Necati, Tahran 1339.
- İBN ARRÂK, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed el-Kinânî (ö. 963 h.), **Tenzihü's-Şeriatî'l-Merfûa ani'l-Ahbarî's-Şeniati'l-Mevdua**, Beyrut, 1981.
- İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimeşkî, **Târîhu Medîneti Dimeşk**, (thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî – Ali Şîrî), Beyrut, 1995-2001.
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991, Dergah Yayınları.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **el-Müsned**, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), (el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kahire 1313'den tıpkı basım), Tunus-İstanbul, 1992.
- **el-Müsned**, İstanbul, 1992, Çağrı Yayınları.
- İBN HİBBAN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, **Sahihu İbn Hibban**, (thk. Şuayb el-Arnaut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.
- İBN MÂCE, Ebu `Abdillâh Muhammad b. Yezid el-Kazvinî, **es-Sünen**, Dâru'l-Fikr, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut.
- İBN MANZUR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, **Lisanü'l-Arab**, Beyrut, 1410/1990, Dâr-u Sâdır.
- İBN-İ TEYMİYYE, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn b. Abdüsselâm, **Mecmûu' Fetâva** (cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed Kâsım el-Âsımî en-Necdî el-Hanbelî), Mektebetü't-Takva.
- İLHAN, Avni, **Mehdilik**, İstanbul, 1993, Beyan Yayınları.

İSHAK EFENDİ, **Kâşifü'l-Esrar ve Deafîü'l-Eşrar**, 1291.

İZUTSU, Toshihiko, **İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, (çev. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul, 2005, Kaknüs Yayınları.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Cevâmiu'l-Kelim", **DİA**.

KARA, Mustafa, "İshak Efendi (Harputlu)", **DİA**.

KARLIĞA, H. Bekir, "Anâsır-ı Erbaa", **DİA**.

KARTAL, Abdullah, **İlahî İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2009, Hayykitap.

KASTAMONULU LATÎFÎ, **Tezkîratü'l-Latîfi**, İstanbul, 1314, İkdâm Matbaası.

KATİP ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, **Keşf'el-Zunun**, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, İstanbul 1971.

KİYA, Sadık, **Vejanâme-i Gürganî**, İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1330.

KONEVÎ, Sadreddin, **Fatiha Suresi Tefsiri**, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, 2002, İz Yayıncılık.

KÖKSAL, M. Asım, **Peygamberler Tarihi**, Ankara, 1995, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

KÖPRÜLÜ, Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı.

----- "Alıncak", **İA**.

KURNAZ, Cemal, "Felek (Edebiyat)", **DİA**.

KURTULUŞ, Rıza, "Muzafferîler", **DİA**.

KUTLUER, İlhan, "Burç (İslam Literatüründe Burç)", **DİA**.

----- "Felek", **DİA**.

- KÜÇÜK NİŞANCI MEHMET PAŞA, **Târih**, İstanbul, 1279, Matbaa-i Âmire.
- KÜRKÇÜOĞLU, Kemal Edib, **Nesimî Dîvanı'ndan Seçmeler**, Ankara, 1985, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- MANZ, Beatrice Forbes, "Miranshah b. Timur", **EI**².
- EL-MECLİSÎ, Muhammed Bâkir, **Bihâru'l-Envar**, Daru'r-Rıda, Beyrut.
- MÉLIKOFF, Iréne, **Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe**, (çev. Turan Alptekin), İstanbul, 1999, Cumhuriyet Kitapları.
- MERÇİL, Erdoğan, "Serbedârîler", **DİA**.
- MEVLÂNA, Celaleddin Rûmî, **Dîvân-ı Kebîr -Seçmeler-**, (haz. Şefik Can) İstanbul, 2000, Ötüken Neşriyat.
- MİNORSKY, V., "Tuga Timur", **İA**.
- MİRHAND, Muhammed b. Havendşah, **Tarih-i Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiya ve'l-Müluk ve'l-Hulefa**, (tashih. Cemşid Kıyanfer), İntişarat-ı Esatir, Tahran, 1380.
- MOLLA ALİ EL-KÂRÎ, **Mirkâtü'l-Mefatih Şerh-u Miskati'l-Mesabih**, ts.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, **es-Sahîh**, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- **es-Sahîh**, (Nşr. Şaban Kurt), Dâru't-Tibâati'l-Âmire'den tıpkıbasım, (Mevsûatü's-Sünne – el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ içinde), Tunus-İstanbul 1992.
- NÂFECÎ, Nasrullah b. Hasan Ali b. Mecdu'd-Din Hasan, **Hâbnâme** (yazma), Vatikan Kütüphanesi Farsça Yazmalar No:17.
- NALLİNO, C.A., "Astroloji", **İA**.
- NEFÎSÎ, Sa'id, **Tarih-i Nazm ve Nesr der İran ve der Zebani Farisî ta Payan-ı Karn-ı Dahum-ı Hicrî**, Tahran, 1344.

NORRİS, H. T., "The Hurûfî Legacy of Fadlullah of Astarabad", **The Heritage of Suftsm II: The Legacy of Medieval Persian Suftsm (1150-1500)**, (haz. L. Lewisohn), Oxfort, 1999.

OCAK, Ahmet Yaşar, **Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)**, İstanbul, 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

----- "Bektaşîlik", **DİA**.

-----"Balım Sultan", **DİA**.

ONAT, Hasan, "İbahiyye", **DİA**.

ÖĞÜT, Salih, "Hacerülesved", **DİA**.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "Mar'aşîler", **DİA**.

ÖZTÜRK, Mustafa, **Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği**, Ankara, 2003, Kitabiyat

PAKALIN, Mehmet Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1983, Milli Eğitim Basımevi.

PÉPIN, Jean, "Logos", **Encyclopedia of Religion**, second edition, (edi. Lindsay Jones).

RİTTER, Helmut, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurûfî Sekte", **Oriens**, 1954, vol. 7, No. 1.

SCHİMMELE, Annemarie, **Sayıların Gizemi**, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul, 2000, Kabbalist Yayınları.

----- **Tasavvufun Boyutları**, (çev. Yaşar Keçeci), İstanbul, 2000, Kırkambar Kitaplığı.

SEHAVÎ, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdırrahman, **ed-Davü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tasi'**, Beyrut.

SİDDİQUİ, İqdidar Husain, "Kert", **DİA**.

SPULER, Bertold, **İran Moğolları –Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri-**, (çev. Cemal Köprülü), Ankara, 1987, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ŞÂFÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs, **Müsned**, Beyrut, trz., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, s. 70, hadis no: 308; İbn-i Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, **Musenef**, (thk. Kemâl Yûsuf el-Hûd), Riyad 1409, Mektebetü'r-Rüşd.

ŞEHRİSTANÎ, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, (thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil), Kahire, 1387/1968.

EŞ-ŞEYBÎ, Kamil Mustafa, **es-Sılatü beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Dar'ü'l-Endülüs, Beyrut, 1982.

----- **el-Fikru's-Şii'yyü ve'n-Nezeâtü's-Süfiyye hatta Matlai'l-Karni's-Sâni Aşera el-Hicrî**, Bağdat, 1966, Mektebetü'n-Nahda.

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Musul, 1983.

----- **el-Mu'cemü'l-Evsat**, (thk. Mahmûd b. Ahmed Tahhan), Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1985/1405.

ET-TAHAVÎ, Ebu Cafer Ammed b. Muhammed, **Şerhu Maani'l-Âsar**, (thk. Muhammed Zehra en-Neccar, Muhammed Seyyid Câdü'l-Hakk), Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, c. I, s. 503.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed, **Mevzûâtü'l-Uiûm**, İstanbul, 1313.

----- **eş-Şekâ'ikü'n-Numâniyye fi Ulemâi'd-devletü'l-Osmâniyye**, (thk. Ahmet Subhi Furat), İstanbul, 1405.

ULAŞ, Sarp Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, 2002, Bilim ve Sanat.

ULUÇ, Tahir, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İstanbul, 2007, İnsan Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman, "Bûnî, Ahmed b. Ali", **DİA**.

USLUER, Fatih, **Hurûfilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, İstanbul, 2009, Kabalıcı Yayınevi.

----- "Hurûfî Metinleri ile İlgili Bazı Notlar", **Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, Ocak 2007, s. 215.

ÜNVER, Mustafa, **Hurûfilik ve Kur'an -Nesimî Örneği-**, Ankara, 2003, Fecr Yayınları.

ÜREKLİ, Muzaffer, "Celâyirliler", **DİA**.

VÎRÂNÎ BABA, **İm-i Câvidân (Alevî Bektaşî Klasikleri-9)**, (haz. Osman Eğri), Ankara, 2008, Türkiye Dyanet Vakfı.

YAKIT, İsmail, **Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme**, İstanbul, 2003, Ötüken Neşriyat.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Hulûl", **DİA**.

----- "İstiva", **DİA**.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, 1979, Eser Neşriyat.

YILDIRIM, Nimet, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul, 2006, Kabalıcı Yayınevi.

YILMAZ, Hayati, "Kudsî Hadis", **DİA**.

YINANÇ, Mükrimin Halil, "Celâyir", **İA**.

YİĞİT, Mehmet, **Refi'î'nin Beşâret-nâme'si, Dilbilgisi- Karşılaştırmalı Metin-Sözlük**, (basılmamış doktora tezi), Van, 1986.

YURDAGÜR, Metin, "Cefr", **DİA**.

----- "Devir", **DİA**.

ZETTERSTÉEN, K.V., "Muzafferîler", **İA**.