

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**BİR BEKTÂŞÎ DEDEBABASI OLARAK BEDRİ NOYAN'IN
İSLÂM ALGISİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hatice MUT

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

EYLÜL-2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ




BİR BEKTÂŞÎ DEDEBABASI OLARAK BEDRİ NOYAN'IN
İSLÂM ALGISI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hatice MUT

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm

“Bu tez 20/09/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof.Dr.Hülya ALPER	Başarılı	
Doc.Dr.Süleyman AKKUŞ	Başarılı	
Yrd.Doc.Dr.M.Mücahid DİNDAR	Başarılı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hatice MUT

20.09.2016

ÖNSÖZ

Bilindiği gibi Bektâşîlik, çeşitli bakış açılarıyla tahlil edile gelmiştir. Sünnileştirme çabasıyla yapılan değerlendirmelerin yanında gayrı İslâmî bir çizgide olduğu şeklindeki tanımlamaların varlığı, ön yargısız bir bakışı gerekli kılmaktadır. Bedri Noyan, Bektâşîliğin en üst mertebesine yükselmiş, bu yola hizmet etmenin yanında akademik kariyeri, sanatçı kimliğiyle yakın dönemde Bektâşî camiasına hizmet etmiş birisidir. O, İslâm tasavvuf kültürüne hâkim, Bektâşî tarihi ve kimliğini araştırmaya ve yazmaya kendini adanmış bir şahsiyettir. Bektâşîliğin yazılı kaynaklarına hâkim olan Noyan'ı tahlil etmek Bektâşîlik hakkında doğru bilgiye ulaşmada önemlidir. İslâm tasavvufunun bir rengi olan bu yolun, Bektâşî olanların yanı sıra Sünnilerce de bilinmesi önyargılardan arınmanın önünü açacaktır.

Çalışmalarım esnasında hiç çekinmeden yardım isteyebildiğim, bana cesaret veren, kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Süleyman Akkuş'a, konu tespiti çabalarım esnasında mail yoluyla yardım talebime cevap verme nezaketini de esirgemeyen, tezimde katkıları bulunan Prof. Dr. Hülya Alper'e, özellikle tezin başlığı konusundaki uyarıları ve yapıcı eleştirileri için Yrd. Doç. M. Mücahid Dünder hocama, ayrıca Doç. Dr. Recep Ardoğan'a, tecrübelerinden istifade ettiğim arkadaşım Ayşe Erduran'a teşekkürü bir borç bilirim.

Hatice MUT

20.09.2016

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: HAYATI ve ESERLERİ	5
1.1. Doğumu ve Ailesi	5
1.2. Eğitim ve Meslek Hayatı.....	5
1.3. Bektâşîliğe İntisabı.....	6
1.4. Bektâşîliğe Katkıları.....	7
1.5. Hakkında Yazılan Makaleler.....	8
1.6. Eserleri	8
1.6.1. Bektâşîliğe Dair	8
1.6.2. Dinî-Tasavvufî Nitelikli.....	10
1.6.3. Neşirleri.....	11
1.6.4. Çeviri	12
BÖLÜM 2: DÜŞÜNCE YAPISI ve İSLÂM ALGISI	13
2.1. Evren ve İnsan.....	13
2.2. Bilgi Anlayışı	18
2.2.1. Zâhir ve Bâtın İlmi.....	20
2.2.1.1. İlm-i Ledün.....	23
2.2.2. İlmin Dereceleri	25
2.3. Tasavvuf Hakkındaki Görüşleri	26
2.4. Velâyet İnancı	35
2.5. Vahdet-i Vücûd Anlayışı	41
2.5.1. Allah İnancı.....	44
2.5.1.1. Allah'ın Sıfatları	46
2.5.1.2. Esmâ-i Hüsnâ ve İsm-i A'zam	51
2.5.1.3. Tevhid Anlayışı.....	52

2.6. Bektâşîlik ve Din Türkçülüğü	55
2.6.1. Bektâşîlik Tanımı	55
2.6.2. Din Türkçülüğü	64
2.6.3. Türk Milletini Yüceltmesi ve Türkler'in Eski Dinine Verdiği Önem.....	70
2.6.4. Bektâşîliğin Başka Din ve Akımlardan Etkilenmesi İddiaları Hakkındaki Düşünceleri	74
SONUÇ	78
KAYNAKÇA	81
ÖZGEÇMİŞ	91

KISALTMALAR

A.Ü	: Atatürk Üniversitesi
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
C.Ü	: Cumhuriyet Üniversitesi
Çev.	: Çeviren
Dğr.	: Diğerleri
H.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
Haz	: Hazırlayan
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Nu.	: Numara
Ö	: Ölümü
S.	: Sayfa
S.a.s	: Sallahu Aleyhi Vesellem
Sdlş	: Sadeleştiren
S.D.Ü	: Süleyman Demirel Üniversitesi
Sy.	: Sayı
Şerh.	: Şerh eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Ty.	: Tarih yok
Yy.	: Yayın yeri yok

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Yüksek Lisans Tez Özeti**

Tezin Başlığı: Bir Bektâşî Dede babası Olarak Bedri Noyan'ın İslâm Algısı

Tezin Yazarı: Hatice MUT

Danışman: Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

Kabul Tarihi: 20/09/2016

Sayfa Sayısı: v (ön kısım) +91 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimler

Bilim Dalı: Kelâm

Bektâşî câmiasının önemli şahsiyetlerinden biri olan Bedri Noyan, Bektâşî kültürünün tanınmasında önemli bir rol oynamış kanaat önderidir. Onun İslâm algısını vahdet-i vücud nazariyesince insan ve evrende sıfatları zuhur eden, sevgi ve merhamet sıfatları merkezinde bir Allah inancı, Tanrı sıfatlarının tecelli ettiği nazarla insana atfettiği değer, bâtinî bilgi ve İslâm'ın özü demek olan tasavvufî bilgi anlayışı teşkil etmektedir. Bektâşîliği tüm insanları sevgi ve hoşgörüde birleştirecek bir tasavvufî yapı olarak, çeşitli düşüncelerden etkilenmiş olmakla birlikte Ehl-i beyt sevgisi merkezli Türk İslâm'ı olarak görmektedir. Din dilinin Türkçe olmasına vurgu yapmış, ümmetçiliğe karşı çıkararak tarihî ve kültürel benliğiyle yüce bir millet olduğuna inançla Türk milletinin kendine özgü bir İslâm anlayışıyla Bektâşîliği değerli görmüştür.

Anahtar Kelimeler: Bedri Noyan, Vahdet-i Vücûd, Bektâşîlik

Sakarya University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis: Perception of Islam of Bedri Noyan as an Bektâşî Dede Baba

Author: Hatice MUT

Advisor: Assoc. Prof. Süleyman AKKUŞ

Date: 20/09/2016

Nu. of pages: v (pre text) + 91 (main body)

Department: Fundamental Islamic Sciences

Subfield: Kalam

Bedri Noyan who is one of the important persons from Bektashi community, is an opinion leader who plays a role in the acknowledging of Bektashi culture. His Islam perception constitutes an Allah belief in the center of love and compassion determinants that appear on human and universe within the context of unity of existence, the value attributed to the people along with the view that is manifested by the attribution of God, sufistic knowledge understanding that is evaluated as core of Islam and esoteric knowledge. He considers the Bektashism as being a sufistic structure that reunites all people under love and tolerance as Turkish Islam based on the love of family of the house as well as effected by various thoughts. Noyan has emphasised that the language of the religion must be Turkish; repugnated against panislamism then considered the Bektashism as valuable along with the Islam understanding that is specific to Turkish nation by the belief of great nation along with historical and cultural personality.

Keywords: Bedri Noyan, Unity of Existence, Bektashism

GİRİŞ

İslâm, Kur'ân ve sünnet merkezli, dünya ve âhiret vurgusuyla müslümanları “tevhid” inancında birleştiren bir dindir. İlâhî vahyin tek olmasına karşın tarihî süreçte meydana gelen farklı düşünce ve mezhepler ise kimi zaman bir ötekileştirme tavrıyla İslâm dünyasında bölünmelere sebep olmuştur. Her düşünce ve mezhep sahibinin en doğrusunu savunduğu savını ispatlamasından ziyade bu tarz söylem sahiplerinin karşıt fikri yine İslâm çatısı altında ilmî ve İslâmî kıstaslarla çürütebilme ferâsetini göstermesi konusu önemli bir noktadır. Bir diğer husus da vahyi yorumlayanın bizzat insan olduğu gerçeğiyle birlikte nasların duygusallıktan uzak ele alınması gerekliliğidir. İşte tüm bu anlayış ve yorumlama faaliyetlerinde temel nokta İslâm'ın bilgi anlayışı olduğu kadar kullanılan “biz” dilidir. Oysaki yüce Allah, tüm farklılıklarına rağmen insanları İslâm çatısı altında birleştirmek ve kardeş kılmak için son peygamberini göndermiştir. Bu ideali güden son din, müntesiplerinin biz'leştirme çabalarının çok üstünde bir evrensellelikle tüm insanları tevhidde birleştirecek bir güce sahiptir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, tüm bu “biz” söylemlerinde aslında bir çerçeve oluşturabilmenin güçlüğüdür. Zira her düşüncenin karşı olduğunu iddia ettiği grupla ortak inanç, düşünce ve söylemleri ortadayken, aynı din mensuplarının farklılıkları dile getirirken de bu bağı unutmadan hareket etmeleri gerekmektedir. Şüphesiz İslâm'ın hoşgörü dili önce bizzat müslümanların kendi aralarında kullanması gereken bir önceliğe sahiptir. Bir diğer önemli husus da taraf oluştururken karşı zihin yapısını kendi kaynaklarından ve doğru kaynaklardan etüt etmesinin gerekliliğidir. Yalnız “taraf” ifadesini biz kendi tercihimizden dolayı değil, realiteden dolayı kullanıyoruz. Kısacası yorum farklılıklarını anlamak, değerlendirmek için ilk önce doğru bilgiye ulaşmak önemlidir. Biz de bu araştırmamızda en doğru İslâm'ı temsil ettiği iddiasında olan Bektâşîlik düşüncesi çerçevesince Bektâşî kanaat önderi Bedri Noyan'ın İslâm anlayışını betimleme ve tahlil etme çabasında olacağız.

Tezimize konu olan yakın dönem Bektâşî ileri gelenlerinden biri olan Bedri Noyan, tıp alanındaki kariyerinin yanısıra, sanatçı kişiliği ve Alevî-Bektâşî çalışmalarıyla tanınmış velûd bir yazardır. Yine o, kendi ifadesiyle tasavvuf edebiyatına “ene'l aşk” kavramını kazandıran ve dünyada ilk kez Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının manzum meâlini yapan

kişidir. Bektâşîliğe dair bilinmeyenleri dış dünyaya açıklamasıyla bu yolun hakikatlerinin bilinmesine de katkıda bulunmuş bir toplum adamıdır.

Tezin Konusu

Tezimizin konusu Bektâşî Dede babası olan Bedri Noyan'ın İslâm algısıdır. Bilindiği gibi İslâm; Allah, peygamber ve âhiret inancı merkezli bir inanç sistemi ortaya koymuştur. *Usûl-i selâse* olarak da ifade edilen bu sistem, *asl'u-l usûl* olan Allah inancına indirgenebilmektedir. Noyan'ın İslâm algısını çalışırken İslâm'ın en temel rûknü olan Allah inancına dair görüşünü ve onun din anlayışının temelini oluşturan “*din Türkçülüğü*” anlayışını betimlemeye çalıştık. Şüphesiz Allah inancı, Tanrı-insan-evren ilişkisini belirleyen, yaşamı ve ölümü anlamlı ve amaçlı kılan merkezî bir öneme sahiptir. Biz de İslâm deyince Bedri Noyan'ın ferdî ve içtimâî bakışını; Allah tasavvurunu meydana getiren vahdet-i vücûd ve tecelliyât nazariyesini, özellikle de içtimâî yönüne yaptığı vurguyla Türkçülüğünü ele aldık.

Tezin Amacı

Ülkemizde özellikle son yıllarda Alevî-Bektâşî çalışmaları önem kazanmaya başlamıştır. Dinler arası diyalogun rahatça konuşulabildiği bir dünyada Türkiye’de yaşayan, aynı dine mensup insanların birbirini incitmeden, birbirini tanıma, eksikliklerini giderme, birbirini tamamlama, farklılıkları zenginlik olarak değerlendirme, değer kazandırma fırsatına çevirme mecburiyeti olduğu muhakkaktır. Bedri Noyan gibi çok yönlü bir şahsiyetin, bir tasavvuf muhibbinin, Alevî-Bektâşî çalışması yapanlar için başvurulması gereken bir kaynak olduğu âşikârdır. Bilebildiğimiz kadarıyla hakkında tez yapılmamış velûd bir araştırmacı ve kanaat önderinin ilim dünyasınca derinlemesine incelenmesi gerektiği inancıyla, tezimizin, birçok dergide yayımlanmış makaleleri ve yazdığı eserlerle ömrünü yazmaya adanmış bu ilim adamının daha kapsamlı bir araştırmasının yapılması yönünde bir başlangıç olmasını arzuladık.

Tezin Önemi

Bedri Noyan, Alevî ve Bektâşî kültürüne hâkim, zengin kütüphanesiyle ve bu konuda yaptığı çalışmalarla öne çıkmış bir isimdir. O, Alevî ve Bektâşîliğin bilinmeyen

yönlerinin izharını gerekli görmüş, bu konuda hacimli bir eser meydana getirmiştir. Tezimiz doğrudan bir Bektâşilik araştırması değildir. Bununla birlikte Bektâşî kimliğini, Bektâşî düşüncesini anlamaya çalışmaktır. Alevîlik-Bektâşilik çalışmalarında saha çalışmaları kadar bu yolun kanaat önderlerinin bilgisine başvurmanın da önemli olduğu muhakkaktır. Bedri Noyan'ı anlamaya çalışırken öncelikle ilâhî aşk merkezli bir evren anlayışı, “ene'l aşk” kavramı ve *vahdet-i vücûd* felsefesi, mistik yönü, *din Türkçülüğü* anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Noyan, *din Türkçüsü* tanımlamasını Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271?)¹ için yapmakla birlikte âdeti dini anlama ve yorumlamada temel olarak kabullenmiş ve hatta dünya görüşü olarak benimsemiş gözükmektedir. Bu ifadenin ne anlama geldiği özel bir başlık altında ele alınacaktır.

Özellikle vahdet-i vücûdu bilmeden onun İslâm algısını anlamak imkânsızdır. Bu yüzden Noyan'ın asla bir panteizm olmadığını iddia ettiği bu felsefeyi, evren ve insanı yorumlayışını başlıklar halinde değerlendirmeye çalıştık.² O, Bektâşîliği, Arap ve Fars istilasını olarak tavsif ettiği dil ve kültür baskısı karşısında *Türk'ün İslâm'ı* olarak görmüş; sevgi ve ahlâk düsturlarının egemen olduğu dinler üstü yorum olarak ifade etmiştir. Ümmetçiliğe karşı çıkararak, dinde, dilde, kültürde, ahlâkta Türk kalma tavrı olarak *din Türkçülüğü* kavramını sıklıkla dile getirmiştir. Dinin anlaşılması gerektiğine olan inançla Arapça dua ve Kur'ân-ı Kerîm yerine Türk dilinin din diline hâkim olmasını ısrarla savunmuş ve dünyada ilk kez manzum olarak Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını Türkçeleştirmiştir. Bektâşî sırrı diye bilinen ve aslında her mistik akımda mevcut olduğunu belirttiği bu sırrın iftiralara varan karalamalara sebep olduğunu belirterek Bektâşilik hakkında bilinmeyenleri yazan Noyan, Alevîlik-Bektâşilik alanında yapılan çalışmalarda başvurulması gereken önemli bir isimdir. Tezin önemi de bu doğrultuda Noyan'ın çalışmalarına müracaat edilmesi gerektiğinde yatmaktadır.

Tezin Yöntemi

Araştırmamızda *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik* isimli eserin birincil kaynak olarak kullanıldığını belirtmemiz gerekir. Noyan'ın bu eseri yılların birikimi olarak, binlerce kaynağın incelenmesiyle meydana gelmiş olup, farklı zamanlarda sunmuş

¹ Doğum ve ölüm tarihleri ihtilafıdır. Dede Baba'nın vermiş olduğu bilgileri göz önünde bulundurursak h. 646-738 yılları arasında yaşamıştır. bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik**, C. 1, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006, s. 75.

² Noyan'ın vahdet-i vücûdun panteizmden farklı olduğu iddiaları için bk. s. 44-45.

olduğu tebliğleri ve makaleleri de içeren zengin bir kaynaktır. Yine evren-insan-Allah'a bakışının anlamı ve aslında Noyan'ın İslâm algısının merkez noktası diyebileceğimiz ilâhî aşkı yorumlayışını görebildiğimiz *Aşk Risalesi* adlı eserinden de iktibaslarda bulduk. Ancak temelde *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik* isimli eserinde onun İslam algısını belli ölçülerde betimlemeye çalıştık. Bektâşî düşüncesi ve Noyan'ın düşüncesini zikretmenin yanı sıra kimi yerde konuyla ilgili önemli isimlerle birlikte mezheplerin genel kanaatlerini de verdik, karşılaştırdık ve kimi zaman da eleştirilerde bulduk. Her konu başlığı, aslında müstakil araştırma konusu olacak derinliğe sahip olduğundan bazen yalnızca kaynaklara işaret ederek sınırlarımızı aşmamaya çalıştık. Ayrıca Bektâşî kanaat önderi oluşuyla tahlil etmeye çalıştığımız Bedri Noyan'ın "Dedebaba" ünvanını kullanmakta sakınca görmediğimizi belirtmeliyiz. Kısaca tezimiz kaynakçaya dayalı teorik bir çalışmadır.

BÖLÜM 1: HAYATI ve ESERLERİ

1. 1. Doğumu ve Ailesi

Bektâşîliğin Babagân kolunun³ otuz altıncı dedebabası, “*Âşık Noyan*” mahlasıyla şiirler yazmış olan Bedri Noyan,⁴ 1960’dan 1997’de ölümüne kadar Bektâşî toplumu içinde en yüksek mevki olan *Dedebabalık*⁵ makamına ulaşmış hekim, araştırmacı-yazar, sanatçı, inanç ve toplum adamıdır.⁶

Babası Samsunlu emekli subay İsmail Hakkı Noyan ve annesi İstanbullu Refia Noyan’dır. 1912 yılında babasının ordu hizmetinde bulunduğu Serez’de doğmuştur. Ancak bir aylıkken Anadolu’ya göçmüşlerdir.⁷ Aile adı Serzâde iken Soyadı Kanunu çıkınca, Serdar adını almak istemişler ancak Türkçe olmadığı gerekçesiyle bu istekleri geri çevrilmiş ve aynı anlamı ihtiva eden Noyan soy ismini almışlardır.⁸

1.2. Eğitim ve Meslek Hayatı

Babasının görev yeri yüzünden sık sık yer değiştirdikleri için ilkokulu farklı şehirlerde okuyarak tamamlamış ve onun albaylıktan emekli oluşuyla da Samsun’a dönmüşlerdir. Ortaokul ve liseyi bu şehirde okumuştur. 1931’de Samsun Lisesini bitirmesinin ardından girdiği İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi’den 1937 yılında mezun olmuştur.⁹ Ankara Numune Hastanesi’nde Max Meyer’in asistanı olarak kulak-burun-boğaz ihtisası yapmış ve doçent olmuştur. 1951’de üniversiteden ayrılarak eşi Semiha Noyan Anabacı ile serbest hekimlik yapmıştır. Elli yıl süren meslek hayatının ardından Bedri Noyan, Türk Kültür Derneği, Türk Musiki Derneği, Rotary Kulüp ve Tabip Odası

³ “*Ruhani başkan olarak Dedebaba ünvanı ile Hacı Bektâş Veli hazretlerinin postunda oturan ve yaşadığı devirde, Hz. Pîr’e vekâlet ediyormuş sayılarak, onun adına kendisine bağlı toplumun gönül yönünü idare eden kimseye bağlı olan koludur.*” Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006, s. 297.

⁴ İlyas Üzüm, “Bedri Noyan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 214.

⁵ “*Dedebabalık; Balım Sultan’ın dervîşi Sersem Ali Baba tarafından başlamış, hayat boyu süren, Hacı Bektâş-ı Veli’nin temsilcisi, Halife Babalar tarafından kendi aralarından seçimle başa gelen Bektâşîlik’te en üst mertebedir.*” Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 1, s. 317-319.

⁶ **Wikipedia**, “Bedri Noyan”, [\(11.12.2014\)](http://ar.wikipedia.org/wiki/ (11.12.2014))

⁷ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 1, s. 350.

⁸ Ayhan Aydın, *Alevîlik-Bektâşîlik Söyleşileri*, 1. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2009, s. 445.

⁹ Üzüm, “*Bedri Noyan*”, s. 214.

başkanlığı, Aydın Lisesi doktorluğu ve okul aile birliği başkanlığı, Aydın Sanat Derneği gibi birçok dernekte görev almıştır.¹⁰ Edebiyat, müzik, resim, hat ve ebru ile ilgilenen Noyan, İslâm'ın ilk dönemlerinde kullanılan bir yazı çeşidi olan ma'kılî yazı tarzında Latin harfleriyle örnekler vermiştir.¹¹

1.3. Bektâşîliğe İntisabı

Kültürlü bir aile ortamında yetişen ve küçük yaştan beri edebiyata ilgi duyan Noyan, lise çağlarından itibaren şiirle meşgul olmuştur. Türk tasavvuf büyüklerinin divanlarını okumuş, Yunus Emre (ö. 720/1320?), Hataî (ö. 930/1524) ve Kaygusuz Abdal'ın (ö. 848/1444?) şiirlerine nazîreler yazmıştır. Ayrıca Hasan Ragıp Baba'dan uzun süre mânevî eğitim almış ve 1958 yılında ikrar vererek Bektâşîliğe intisap etmiştir.¹² Noyan, Ali Naci Baykal Dedebaba'dan nasip almıştır.¹³ Bektâşîliğe girişinden sonra derece derece derviş, baba, halife baba ve mürşidinin vefatıyla da Dedebabalığa seçilmiştir.¹⁴

Bedri Noyan, dedebaba oluşunu şu şekilde anlatmıştır:

“Ben yola girdim, iki sene sonra dedebaba oldum. O taraftan rekor bende! Hatta o çok mertebeler verişini dedebabamın benim yanımda kınadılar. Dedebabamın verdiği cevap şuydu: “Bedri bey sizin gibi mürid-i tarikat değil, murad-ı tarikat olarak gelenlerdir.” O'nun ifadesi böyledir. Doğruydu söyledikleri, çünkü beni daha evvel Atatürk'ün doktoru olan Hasan Ragıp Baba yetiştirdi. İki arkadaş giderdik, birisi göz asistanı Niyazi Çalışkan, bir de fakir, köşkün sırasında bahçe içinde bir evdi. Çok ehl-i keyf bir insandı. Ben geldiğim zaman (evratları) kendim söyledim. Rehberim Kazım Baba kolumdan tuttu, hiç ağzını açmadı. O kadar hazırdım. Altı ay sonra derviş oldum, altı ay sonra da baba oldum. Ondan sonra da dedebabanın ayağı rahatsızlandı. Erken dedebaba oluşumu hazırlayan buydu. Dedebaba kangren oldu. Çok gider gelirdim. Ameliyat da pek fayda etmedi. O zaman da bir gün telefon geldi, dedebabanın bir kızı

¹⁰ Aydın, s. 446.

¹¹ Laifer Balibeyoğlu, “Geleneksel Türk Süsleme Sanatları Açısından Bedri Noyan Dedebaba”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 1998, s. 6.

¹² Üzümlü, “**Bedri Noyan**”, s. 234.

¹³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1, s. 350.

¹⁴ Aydın, s. 446.

vardı Azra hanım, o “Ne olur babam gelmenizi istiyor” dedi. Ben atladım uçağa gittim. “Bir tabaka iyi cins kâğıt al, hilafetnâmeni yaz” dedi. Onu yazdım, mühürledi. Cevdet İşçimen diye bir Bektâş vardı, arabası vardı. Ona telefon etti. “Yarın bizi Hacı Bektâş’a götürür müsün” diye. Yine rehberim Kazım Baba, kendisi, ben, Cevdet ve bir kişi daha, Fehmi Bey gittik. Orada koyun satıyorlardı. On iki koyun aldık, tığlattık, dağıttık, şehre geldik... Sonra ben Aydın’da toplantı yaptım. Dede Baba öleceğini anlamıştı. Fakiri hazırladı. O senenin Muharrem ayıydı. Muharrem ayında vefat etti, cenaze işlerini ben yaptım...’¹⁵

1.4. Bektâşîliğe Katkıları

Bedri Noyan, posta oturanların esasen hiç evlenmeyen Hacı Bektâş Velî’nin bel evladı değil yol evladı olduğunu öne süren Babagân kolunun Dede Babası olmakla birlikte sadece bu kola değil genel anlamda Bektâşîliğe hizmet etmiştir. Pîrevî’nin Kalender Çelebi’den sonra bir müddet sahipsiz kalmasının ardından posta oturan Sersem Ali Dede Baba’dan itibaren en uzun süreli “Dede Babalık” görevinde bulunmuştur. Tarikat faaliyetlerinin yasak olduğu bu uzun dönemde yoğun bir gayret gösteren Noyan, mensubu olduğu geleneğin kültürel mirasının meydana çıkarılması, belli konuların yeni yorumlara tâbi tutulması ve bu gelenekle Türk kültürü arasındaki bağlara dikkat çekilmesi gibi hususlarda faaliyette bulunmuştur.¹⁶

Sabahaddin Noyan’ın ifadesiyle; “O, Bektâşîliğin sadece tasavvufî bir yol olmadığı, tam bir Türk İslâmiyeti olduğu düşüncesinde, bu yolun bütün dünyanın insanlarını bir araya getirecek ve dünya cennetini gerçekleştirecek nitelikte sağlam esasları olduğunu söylediler. Ney üfleyen, keman ve Türk sazı çalan Dede Baba’nın birçok şiiri Nebil oğlu Hakkı, Hayri Yenigün, Ali Rıza Avni, Sabri Akçagül, Tanburî Lâika Karabey gibi besteciler tarafından bestelenmiştir. Besteci Necip Celal Andel’in bütün bestelerinin sözleri Noyan’a aittir.”¹⁷

¹⁵ Belkıs Temren, “Ene’l Aşk Menziline Eren Bedri Noyan Dede Baba”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 1998, s. 2.

¹⁶ Üzüm, “**Bedri Noyan**”, s. 214.

¹⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1, s. 352.

Bedri Noyan, gerek kendi gayretleriyle elde ettiği gerekse konumu dolayısıyla kendisine intikal eden kitap, yazma ve belgeler ışığında, yolun bilhassa erkânına dair özgün bilgiler vermiştir. Bektâşîlik'te “yola girme, nasip alma” gibi adlarla da anılan ikrar cem’i, “süfyansüreği” olarak da anılıp Alevîlik’te buna tekabül eden musâhiplik erkânı, doğum, nikâh, ölüm gibi vesilelerle icra edilen erkân konusunda temel kaynaklara dayalı sağlıklı açıklamalar ortaya koymuştur.¹⁸ Ayrıca dünyada ilk kez Kur’ân-ı Kerîm meâlinin tamamını şiirleştirerek yayımlamıştır.¹⁹ Yine Noyan, Bektâşîlik düşüncesi ve inanışlarını bilimsel yönden sistemli bir şekilde inceleyip, ortaya koymak gibi bir çalışmayı başlatmış²⁰ oluşuyla Bektâşîliğe dair bilinmeyenleri aydınlatmaya hizmet etmiştir.

1.5. Hakkında Yazılan Makaleler

Dergi ve gazetelerde makaleler kaleme almış olan Bedri Noyan hakkında da sanatçı, araştırmacı ve dinî kimliğine dair pek çok makale kaleme alınmıştır. Burada daha önce zikrettiğimiz Belkıs Temren’in, Abdurrahman Güzel,²¹ Yaşar Kalafat,²² Laifer Balibeyoğlu²³ gibi isimlerin makalelerini örnek olarak verebiliriz.

1.6. Eserleri

1.6.1. Bektâşîliğe Dair

1. *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*

Dokuz cilt olan eser, yılların birikimi ve binlerce eserin harmanlamasıyla yazılmış olup Alevî-Bektâşî kültürünün dış dünyaya açılmasına hizmet etmede önemli bir yere sahiptir. Eserin *ilk cildi*; toplam beşyüz altmışbir sayfalık hacimde ve dokuz bölümden

¹⁸ Üzüm, “**Bedri Noyan**”, s. 214.

¹⁹ Gülağ Öz, **Öz Kaynaklarından Alevîlik-Bektâşîlik Araştırmaları**, Ankara: Can Yayınları, 1995, s. 31-32.

²⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1, s. 354.

²¹ bk. Abdurrahman Güzel, “Türk Kültürü, Hacı Bektaş Velî ve Tanıdığım Yönleriyle Bedri Noyan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 1998.

²² bk. Yaşar Kalafat, “Bedri Noyan Dede Baba ve Balkanlar’da Bektâşîlik ”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, 1998.

²³ bk. Laifer Balibeyoğlu, “Geleneksel Türk Süsleme Sanatları Açısından Bedri Noyan Dede Baba”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 1998.

müteşekkildir. *Hacı Bektâş Velî'nin Hayatı ve Eserleri, Çelebiler, Yeniçeri ve Bektâşîlik, Dedebabalar, Hacı Bektâş Velî Vilâyetnâmeleri, Hacı Bektâş Velî Dergâhu* gibi bölümlerden oluşan bu cilt, Bektâşîliğe ismini ve hüviyetini kazandırmış olan Hacı Bektâş Velî hakkındadır diyebiliriz.²⁴ Serinin **ikinci cildi**; üçyüz altmış yedi sayfa ve dört bölümdür. Kitap; *Tasavvuf, Ruh, Bektâşîlik-Alevîlik'te Ölüm ve Aş Töreni, Hurûfîlik, Aşk ve En'e-l Aşk, Bilim ve Bektâşîlik* bölümlerinden oluşmaktadır.²⁵ **Üçüncü cilt**, serinin Bektâşî-Alevî edebiyatına dair ilk kitabıdır. On dört bölümden oluşmuş olup, “*Nefesler*” başlığı altında alfabetik olarak şairlerin nefeslerine yer verilmiştir. Eserde Bektâşî-Alevî edebiyatı hakkında genel bilgi ve edebî türler mevcuttur.²⁶ **Dördüncü Cilt**, edebiyata ayrılmış ikinci kitaptır. Soyadı B-Z ile başlayan ozanların bilgilerinden sonra ise ikinci bölümde *Kadın Bektâşîler*, üçüncü bölümde *Ebced Hesabı*, dördüncü bölümde *Bektâşî ve Alevî Sanatı*, son bölümde ise *Bektâşîlikte Müzik, Sema* konuları işlenmiştir.²⁷ **Beşinci cilt**; dergâhlara ayrılmıştır. Dergâhların kapatılması, dergâhların toplumsal işlevleri hakkında verilen bilgilerden sonra alfabetik olarak bulunduğu yere göre dergâhlar hakkında bilgi verilmiştir.²⁸ **Altıncı cilt**; soyadları alfabetik olarak verilmiş ünlü *Bektâşîler ve Bektâşî fikrallerinden* oluşmuştur.²⁹ **Yedinci cilt**; serinin en hacimli eseridir. Bazı İslâmî akımlar hakkında bilgi verilerek başlayan eser; *Hz. Ali ve Ehl-i Beyt, Velâyet ve Nübüvvet, Âl-i Aba, On Dört Mâsum-u Pak, On Yedi Kemer, Yetmiş Üç Fırka, Bektâşîliğin Diğer Kolları, Ahiler, Bektâşîlik, Bektâşî Ahlâkı, Hukuk Düzeni, Atatürk, Bektâşîlik ve Din, Dem, Masonluk, Başka Mistik Kollar ve Softa başlıklarını* içeren kapsamlı bir eserdir.³⁰ **Sekizinci cilt**; Bektâşîliğin hiç yararı olmayan ayrıntılardan temizlenmesi gerektiği inancının belirtildiği bir önsözle başlamış ve eserde Alevî-Bektâşîliğin erkânına yer verilmiştir. Noyan mukaddimesinde, Hz. Peygamber'den (s.a.s) bu yana İslâm'ın özüne dair gerçeklerin yalnızca seçkin insanlara

²⁴ bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1.

²⁵ bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 1999.

²⁶ bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 3, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2000.

²⁷ bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 4, Ankara: Ardıç Yayınları, 2001.

²⁸ bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 5, Ankara: Ardıç Yayınları, 2002.

²⁹ bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 6, Ankara: Ardıç Yayınları, 2003.

³⁰ bk. Bedri Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.

anlatıldığını iddia etmiş, Alevî-Bektâşîlik'te var olan gizliliğin, yabancı ve bilgisizlerce gayr-ı ahlâkî olarak yaftalanışına tepki göstererek, bu saldırıları durdurmak için erkânın insanlara gösterilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle eserde bu yolun erkânını ele almıştır. Eserde *Ayn-ül Cem, Koşullar, Meydan Odası, İkrar Törenine Hazırlık, İkrar Töreni* gibi erkân işlenmiştir.³¹ *Dokuzuncu cilt* ise erkâna ayrılan ikinci kitaptır. *Sıradan Akşamlarda Namaz (Niyaz), Çocuğa Ad Verme, Ölüm Erkânı, Yatır, Dergâh, Kurban Tığlama, Aşûre ve Mâtem, Nevruz, Sofra* gibi erkânlar anlatılmıştır.³²

2. Türk Millî Kültüründe ve Kurtuluş Savaşında Bektâşîler

Millî Kültür ve Türk Kültürü isimli iki başlıktan oluşan *Giriş* bölümüyle başlayıp, *Bektâşîlik, Hacı Bektâş-ı Velî, Türk Millî Kültüründe ve Kurtuluş Savaşında Bektâşîlik* başlıklarıyla devam eden eser, belge ve metinlerle zenginleştirilmiştir.³³

3. Hacı Bektâş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyaret Yerleri

Noyan eserinde, Hacı Bektâş-ı Velî'nin yatır ve dergâhını betimlemektedir.³⁴

1.6.2. Dinî-Tasavvufî Nitelikli

1. Aşk Risalesi

Bu eser Noyan'ın ifadesiyle aşk, âşık, maşuk ve aşkın çeşitli yönlerini karaladığı notlarının bir araya getirilmiş halidir. Eserde tasavvufî kavramların şiirsel bir anlatımla ele alındığı görülmektedir. Noyan, Hallâc-ı Mansûr'un "*ene'l-Hak*" ifadesi yerine "*ene'l-aşk*" demesinin daha uygun olacağını belirttiği eserde ilâhî aşkı yorumlamıştır.³⁵

³¹ bk. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 8, Ankara: Ardıç Yayınları, 2010.

³² bk. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 9, Ankara: Ardıç Yayınları, 2011.

³³ bk. Bedri Noyan, *Türk Millî Kültüründe ve Kurtuluş Savaşında Bektâşîler*, Ankara: Kemalist Atılım Birliği Yayınları, 1990.

³⁴ bk. Bedri Noyan, *Hacı Bektâş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyaret Yerleri*, İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1964.

³⁵ bk. Bedri Noyan, *Aşk Risâlesi*, Ankara: Ardıç Yayınları, 2013.

2. *Ene'l-Aşk*

Tasavvufî nitelikli manzumelerden oluşan eserin ilk bölümünde şiirler, ikinci bölümünde nefesler bulunur.³⁶

1.6.3. Neşirleri

1. *Demir Baba Vilâyetnâmesi*

Rumeli topraklarında Türklerin birliğini sağlamada etkin rol almış müridlerden biri olarak nitelendirilen Demir Baba Pehlivan Vilâyetnâmesi, Süleyman Saltuk erenler tarafından daha önce istinsah edilmiş olup Noyan tarafından neşredilmiştir.³⁷

2. *Firdevsî Rûmî Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâmesi*

Farklı kütüphanelerden ve kendisinde bulunan nüshalardan yararlanarak hazırladığı eserde, *Vilâyetnâme ile İlgili Bilgiler, Yazma Nüsha, Kadıncık Ana, Kara Donlu Can Baba, Ahi Evren, Sarı Saltuk* gibi başlıklar yer almaktadır.³⁸

3. *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı*

Merdivenköy Şahkulu Sultan Dergâhı'nın Aşevi babası olan Hilmi Dedebaba'ya ait olan *Divan*, aslıyla birlikte açıklamalı olarak ve sadeleştirilerek neşredilmiştir.³⁹

4. *Seyit Ali Sultan Vilâyetnâmesi*

Hacı Bektâş-ı Velî'den sonra Pîrevi'ne Post-Nişin olan Seyit Ali Sultan'ın vilâyetnâmesinin neşridir.⁴⁰

5. *Garipnâme*

Âşık Paşa'nın ünlü eserinin günümüz Türkçe'siyle neşredilmiş halidir.⁴¹

³⁶ Üzümlü, “**Bedri Noyan**”, s. 215. bk. Noyan, **Ene'l-Aşk**, İzmir: Gayret Basımevi, ty.

³⁷ bk. Bedri Noyan, **Demir Baba Vilâyetnâmesi**, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1976.

³⁸ bk. Bedri Noyan, **Firdevsî Rûmî Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâmesi**, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, ty.

³⁹ bk. Bedri Noyan, **Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı**, İstanbul: Merdivenköy Şahkulu Sultan Külliyesini Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği, ty.

⁴⁰ bk. Bedri Noyan, **Seyit Ali Sultan Vilâyetnâmesi**, Ankara: Ayyıldız Yayınları, ty.

Ayrıca Bedri Noyan'ın *Ata Armağanı Türk Klasik Musikisi, Usuller, Makamlar, Ali Naci Dede Baba, Türk Türkçe İnsan Adları, Asım Kerimî Baba Şiirleri, Haydar Cemil Baba* adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir.⁴²

1.6.4. Çeviri

1. *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâl*

Meâl, Kur'ân-ı Kerîm hakkında bilgi verilmesiyle başlamaktadır. *Kur'ân-ı Kerîm Dili, Kur'ân-ı Kerîm'de Temel İnanışlar, Ahlâkî Öğütler* başlıklarından sonra Kur'ân-ı Kerîm'in toplanması, yayılma süreçleri ele alınmakta, yabancı dilde basılan Kur'ân-ı Kerîm mealleri hakkında bilgi verilerek Türkçe Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe ibâdet konusundaki iddialar dile getirilmektedir. Meâl, manzum olarak Kur'ân-ı Kerîm'in şiirselleştirilmesi ve zengin dipnotlarıyla dikkat çekmektedir.⁴³ Meâl ile ilgili İzmir Kur'ân-ı Kerîm Meâlleri Sempozyumunda bir tebliğ sunulmuştur.⁴⁴

⁴¹ bk. Bedri Noyan, *Garipnâme*, Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.

⁴² Üzüm, “**Bedri Noyan**”, s. 215.

⁴³ Bedri Noyan, *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâl*, 2. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2007.

⁴⁴ bk. Hüseyin Elmalı, “Bedri Noyan ve Kur'ân-ı Kerîm Adlı Manzum Meâli Üzerine Değerlendirme”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, İzmir, 24-26 Nisan 2003.

BÖLÜM 2: DÜŞÜNCE YAPISI ve İSLÂM ALGISI

Bedri Noyan'ın İslâm algısının merkezinde, sürekli vurguladığı Allah-insan-evren ilişkisi yer alır. Onun dünya görüşü; aşk eksenli bir Allah inancı, şeriatın yumuşak ve esnek yorumlanması gerektiği iddiası, insana ve bilgiye verdiği önem kadar irfan anlayışı gereğince tasavvufun insan hayatında elzem oluşu gibi inançlar etrafında şekillenmiştir. Şüphesiz Dedebaba'nın bakış açısının temelini *vahdet-i vücûd*, İslâm'ın Araplaşmak demek olmadığı teziyle bir Türk dini olarak gördüğü Bektâşî düşüncesi oluşturmaktadır.

Noyan, Tanrı'nın tecellî ettiği insanı değerli görmektedir. Amacı aslına dönmek olan insan, evren ve kendisindeki Tanrı tecellîlerini görecektir, *insan-ı kâmil* olarak vahdete erecektir. İnsana düşen, bu nefis tezkiyesi gerektiren yolda bâtın ilmine vakıf olmak, bunun için de mutlaka bir mürşide bağlanmaktır. Mürşide intisapla kemâle eren insan Tanrı'da fenâ bulacaktır. Bu süreci anlamada Noyan'ın evren ve insana bakışını, tasavvuf ve bilgi anlayışını, vahdet-i vücûd nazariyesini değerlendirilmesini başlıklar halinde aktarma gayretinde olacağız. Yine Dedebaba, İslâm'ın anlaşılacak üzere gönderildiği vurgusuyla dua ve ibadetlerde Türkçe'nin kullanılmasına verdiği önemle dikkat çekmektedir. Bedri Noyan, Türk milletinin müslüman olmadan önce de yüce bir millet olarak dili, edebiyatı, kültürü ve dinini değerli görmekte, Arap ve Fars etkisinden kurtarılmasında kurtarıcı olarak gördüğü Bektâşîliğin pozisyonuna işaret etmektedir. Noyan Türk dili, müziği, edebiyatına verdiği değeri Türkler'in eski dinine de vermiştir.

2.1. Evren ve İnsan

Bu bölümde Dedebaba'nın vahdet-i vücûd anlayışıyla insanda var olduğuna inandığı ilâhlık yönüne yaptığı vurgular çerçevesince insanı değerli kılışını betimlemek gerekecektir.

Muhammed İkbâl'in de (1877-1938) ifade ettiği gibi bütün büyük dinî sistemlerin başlangıcı, insanın ve kâinatın mahiyetiyle ilgili belli başlı nazariyelerle oluşmuştur.⁴⁵ Bedri Noyan'ın düşüncesi de evren ve insan eksenli bir Allah inancına dayanmaktadır. İlerleyen satırlarda belirteceğimiz gibi, insan ve Allah ilişkisini değerlendirirken

⁴⁵ Latif Ahmed Şirvanî (haz), *İkbâl'in Konuşma ve Yazıları*, Can Ceylan (çev), İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2011, s. 120.

Allah'ın insana ihtiyacı olduğu şeklinde bir inançla bu ilişkiye tartışılacak bir zeminden bakmaktadır.

Bedri Noyan, insanın bu dünyadaki varlık amacının kendini yaratanı tanımak olduğu vurgusuyla, Allah'ın sıfatlarının tecellîlerini görerek Tanrı'nın her şeyde zuhur ettiğini ifade eden vahdet-i vücûd bakış açısıyla ve insanın eşref-i mahlûkat oluşunu temel alan bir bakışla insan ve evreni yorumlamıştır.⁴⁶

Bilindiği üzere özellikle tek tanrılı dinler insan merkezli bir evren tasavvuru ortaya koymuştur. Alevî-Bektâşî düşüncesinde de var olan *ademperestlik*; insanın en şerefli mahlûk oluşu, emanete muhatap kılınışı ve Allah'ın halifesi olması gibi sebeplere dayanır. Öyle ki insana saygı ve hatta ona secde Allah'a secde anlamına gelir.⁴⁷ Bütün bu etkenlerden ziyade Noyan, insana Allah'ın tecellî etmesi sebebiyle değer vermektedir. İnsan yüzü zât nurlarının tecellî ettiği yerdir. Bu nedenle melekler insana secde ettirilmiştir. Âdem'e edilen secde Tanrı'ya edilmiştir.⁴⁸ İnsan yaratılmış olması bakımından hâdis, fakat kendini meydana getiren öğelerin birleşiminden önceki haline bakılınca kadîmdir. Değişme ve bozuluşunda fâni ise de aslı Hakk'ın zâtındandır.⁴⁹ İmam Gazzâlî de (ö. 505/1111) her şeyin iki yönü olduğunu belirtmiştir: Her şey kendi yönü bakımından yok, Allah yönü bakımından vardır. Buna göre Allah'ın vechinden başka var olan yoktur.⁵⁰

Dedebaba, Rahman Sûresi'nde “*Yıldızlar ve ağaçlar ona secde ederler.*”⁵¹ âyetinde geçen secde edilen mef'ulu *insan* olarak yorumlamakta ve insana edilen secdenin Tanrı'ya edildiğini belirtmektedir.⁵²

Ehl-i sünnet'in, eşya ve evreni Allah'tan ayrı, bambaşka ve sadece Allah'ın yarattığı olarak görmesine karşı Noyan, her şeyde Tanrı tecellîsi olduğunu, Tanrı'nın insanı

⁴⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 95, 122, 185.

⁴⁷ Ethem Ruhi Fıçlalı, **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006, s. 307.

⁴⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 143.

⁴⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 8.

⁵⁰ Ferit Kam, **Vahdet-i Vücûd**, Yüksel Kanar (haz), 1. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, s. 117.

⁵¹ **Kur'ân-ı Kerîm**, Rahman Sûresi, Âyet 6.

⁵² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 142.

kendi şeklinde yaratıp⁵³ ruhundan üflediğini belirtmiştir.⁵⁴ Öyle ki insanın esmâ ve sıfatlar bakımından Tanrı'ya benzemesinden şekil birliğine varılmıştır.⁵⁵ Âyet ve hadislerdeki *antropomorfik* ifadelerin birer simge olarak da düşünülebileceğini ifade eden Noyan,⁵⁶ “*Ben gizli bir hazineydim, ancak tanınmamı, bilinmemi istedim de, tanınmak ve bilinmek için halkı yarattım*”⁵⁷ hadisini “*halk*” nazariyesince sıklıkla yinelemiştir. Tecellî nazariyesince şâyet yaşamak için dünyanın Allah'a ihtiyacı varsa, Allah'ın da tecellî etmek için dünyaya ihtiyacı vardır şeklindeki bir tasavvur ise Sünnîlik'te tepkiyle karşılanmıştır.⁵⁸

Burada Dede Baba'nın Âşık Veysel'e ait dizeleri yorumlarken kullandığı ifadeleri örnek olarak vermek istiyoruz:

“Güzelliğin para etmez

Bu bendeki aşk olmasa

Eylenecek yer bulamam

Gönlümdeki köşk olmasa...”

⁵³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik**, C. 2, s. 92. *Hadis şöyle rivayet olmuştur: “Yüzü kötülemez. Çünkü Ademoğlu Aziz ve Celil olan Rahman'ın sûretinde yaratıldı.” Bu da zayıftır.*” Aliyyü'l- Kârî, **Vahdet-i Vücûd Risâlesi**, Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza (thk), Harun Ünal (çev), 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013, s. 125.

⁵⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik**, C. 2, s. 67.

⁵⁵ “*Ben Rabbimi, Mirac gecesinde şâb-ı emred (bıyksız bir mahub delikanlı) suretinde gördüm*” hadisini zikreden Dede Baba şekil birliği düşüncesini delillendirir. Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik**, C. 2, s. 99. Eröz, bu hadisin Bektaşılık'teki varlığını Hurûflilik etkisi olarak yorumlamıştır. Mehmet Eröz, **Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık**, 3. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014, s. 59. Ayrıca “*Rabbimi bol saçlı bir genç suretinde-bir başka rivayette- sakalsız bıyksız bir genç suretinde gördüm*” şeklinde Suyûtî'de yer alan rivayetin uydurma oluşu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Aliyyü'l- Kârî, **Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler**, Abdülfetteh Ebu Gudde (thk), Halil İbrahim Kutlay (çev), 4. Baskı, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2012, s. 141-142.

⁵⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik**, C. 2, s. 99.

⁵⁷ Hadisin sıhhati ve tartışmaları için bk. Aliyyü'l- Kârî, **Vahdet-i Vücûd Risâlesi**, s. 33-34. Hadisin keşif yoluyla sabit olduğunun reddi için bk. Aliyyü'l- Kârî, **Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler**, s. 201-202.

⁵⁸ Henry Laoust, **İslâm'da Ayrılkçı Görüşler**, Ethem Ruhi Fıçlalı ve Sabri Hizmetli (çev), 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s. 263. Tanrı'nın insana olan ihtiyacı iddiasının belki de en çarpıcı ifadelerinden biri olarak şu cümleleri alıntılıyoruz: “*Tanrı düşünmeyi insanlara bırakır, bilgiyi insana Tanrı vermez, tersine insan Tanrı'ya bilgi verir. İnsan-ı kâmil, bilgisini Tanrı'ya taşıyarak Tanrı'nın kendini keşfetmesine yardım eder. Bu kapsamda insan Tanrı'ya değil, Tanrı insana gereksinim duyar.*” Esat Korkmaz, **Ansiklopedik Alevilik-Bektaşılık Terimleri Sözlüğü**, 4. Basım, Anahtar Kitaplar, ty, s. 424. Bu iddiaya karşılık olarak şu ifadeleri vermek yerinde olacaktır: “*Tanrı kemâle ermek için değil mükemmelliğinin taşmasıyla âlemi yaratmıştır. Zâtın kemâli âleme muhtaç olmamaktır, fakat niteliklerin kemâli, ortaya çıkmak ve görünmekle tamamlanır*” Ekrem Demirli, **İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, 1. Baskı, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012, s. 24.

Bu dizelerin ilâhî bir aşkla yazılmış olduğunu açıklarken Noyan, yukarıda zikredilen hadisi zikretmiş ve hadisin insana bir kişilik kazandırdığını şu ifadelerle açıklamıştır: “Yüceler yücesi Tanrı kendi güzelliğini insan aynası ile seyretmektedir. O ayna olmasa Tanrı'nın salt güzelliği on para bile etmez.”⁵⁹ Dede Baba, Tanrı'nın yalnızken Bektâşîliğin O'nu yalnızlıktan kurtardığını belirtirken Allah'ın eksikliklerden münezzehe oluşunu göz ardı etmiş olmaktadır.⁶⁰ Oysaki Allah'ın isimlerinin otoritesinin ortaya çıkması için evrenin yaratıldığı şeklindeki bir izah tenzih ruhuna daha uygun düşmektedir.⁶¹

Noyan, *eşref-i mahlûkat* vurgusuyla insan ve kemâle ermesi hakkında tasavvuf kültürünü yansıtan görüşler ileri sürmüştür. Noyan'a göre, yaratılış insanla tamamlanmıştır. İnsan yeryüzünde yaşayan Tanrısal bir ruhtur. Evren, insan için yaratılmıştır.⁶² İnsanın amacı insanlığın mutluluğu ve yükselmesidir.⁶³ Bu dünyaya geliş gayesi ise nefsini temizleyerek kemâle erişmek, aslî makamına ve ilk menziline kavuşmaktır.⁶⁴ Kendini bilmenin nihai amacı, Hakk'ı bulmaktır.⁶⁵ Yine Hakk'ı yani gerçeği aramak, ona yönelmek ve ulaşmak yaratılışın nedenidir.⁶⁶ İnsanın bu dünyaya gelişinin bir deneme olduğunu ifade eden Noyan, *tevellâ* ve *teberrânın*⁶⁷ gerçek anlamını insanın nefsi ile mücadelesi ve savaşı olarak görür. Bu mücadele, nefsini düşman bilip, onun isteklerini yerine getirmemek, onu temizleyinceye değin uğraşmak,

⁵⁹ Noyan, *Aşk Risâlesi*, s. 45.

⁶⁰ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 1, s. XVIII.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye (Âlemlerin Yaratılışı)*, Ekrem Demirli (çev), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 40.

⁶² Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 185.

⁶³ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 118-119.

⁶⁴ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 83.

⁶⁵ Tahir Galip Seratlı (haz), *Vahdet-i Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale*, 1. Basım, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006, s. 51.

⁶⁶ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 100.

⁶⁷ “*Tevellâ; Allah'ta, Hz. Muhammed'i, Ehl-i beyt'ini ve onların sevdiklerini sevmektir. Teberrâ ise Hz. Peygamber ve O'nun Ehl-i beyt'ine düşman olanları sevmek ve onları lanetlemektir.*” Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 1. Basım, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997, s. 717. “*Hâl ehli sadece Hakk'a tevellâ eder, mâsivadan teberrâ eder.*” Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1995, s. 532.

sürekli olarak savaş ve hesaplaşma içinde olmaktır.⁶⁸ Noyan, bu mücadelede bir mürşide bağlanmayı önemli görmekte ve tasavvufun İslâm düşüncesindeki yerine vurgu yapmaktadır.

‘‘Tasavvuf ehli, insanları üç bölüme ayırmıştır:

a. Allah’ın mutlak varlığını bilmeyen, Kur’ân-ı Kerîm ve şeriatın dış yüzünü görüp, içine eremeyenlere avam adını vermişlerdir.

b. Hakikat yoluna düşmüş, nefisleriyle savaşan ve kendilerini bilmeye çalışan ve bilenlere havâs yani seçilmişler denilmiştir.

c. Gerçeğe ermiş, Allah’ı bulmuş ve gerçek olmuşlara ise hass-ül-has yani ermişlerin ermişi adı verilmiştir.’’⁶⁹

İnsan, nefisini bilerek, Rabb’ini bilir. Bu nedenle, insan melekten daha üstündür. Zira melekte nefis yoktur. İnsan-ı kâmil ilâhî bir kitaptır, Tanrı ruhu üfürülmüş yaratıktır.⁷⁰ Varlık ve güzellik, kâinatta en tam ve mükemmel şekilde, sıfatlarının tümünün tecellisiyle insanda görülmektedir.⁷¹ Açıkçası insan, Tanrı’nın bir numûnesidir.⁷² Bütün dinlerde bir ademperestliğin (insanseverlik) var olduğunu belirten Noyan’a göre tapılan Âdem’in sıfatı değil, zâtıdır, ruh-u küllîsidir. Bu kavranamayınca Tanrı’nın çok sayıda oluşu gibi bir neticeye varılacağından, bu konu bir sırdır.⁷³ Dede Baba’nın da sıklıkla belirttiği gibi vahdet-i vücûd nazariyesinin avam tarafından anlaşılamayacağı, öğüdün ehil olana verilmesi gerektiği inancı bu felsefe taraftarlarınca daima vurgulanmıştır. Noyan, insanın kemâle ermesi mücadelesine vurgu yapan biri olarak Ahzap Sûresi 72. âyette⁷⁴ geçen emaneti; el, ayak, göz, kulak, dil, burun (ruh) ve şehvet olarak yorumlamaktadır. İşte bu yedi emanet kapısı kötü huylara giden yollara açılır. O halde

⁶⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik**, C. 2, s. 43.

⁶⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik**, C. 2, s. 36.

⁷⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik**, C. 2, s. 146.

⁷¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik**, C. 2, s. 163.

⁷² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik**, C. 7, s. 490.

⁷³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik**, C. 7, s. 368.

⁷⁴ Âyetin meâli şöyledir: *‘‘Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar. Zira sorumluluğundan korktular, ama onu insan yükledi. İnsan cidden çok zalim, çok cahildir.’’*

insan olan, aldığı emaneti korumalı onunla kötülüğe değil, iyiliğe, yükseklığe ulaşmalıdır. Bunun için de şehvetine söz geçirebilmeli, onlara tutsak olmamalıdır.⁷⁵ Dede Baba'nın etkilendiği önemli isimlerden biri olan İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) mahlûkat içinde yaratılış bakımından en yetkin varlığın insan olduğu üzerine herkesin mutabık olacağını belirtmekle birlikte yetkinliği insan-ı kâmil olmakla sınırlamış ve bu üstünlüğü yalnız Allah'ın bileceğini vurgulamıştır.⁷⁶ Öyle ki insan-ı kâmil ismi-â'zamın mazharı olmuş, tüm zâhir-bâtın, sûret ve mâna kendisinde meydana çıkmıştır.⁷⁷ İbnü'l-Arabî felsefesinde, kâmil insan düşüncesi nazariyenin merkezindedir. Eşref-i mahlûkat olan insanın yükselerek ilâhî varlık düzeyine çıkma yolculuğu vahdet-i vücûdun temel noktasıdır.⁷⁸

Noyan'a göre insan aslında küçük âlemdir.⁷⁹ Evren *asıl*, insan ise *fer*'dir. İnsana karşı gösterilen saygı, Bektâşîlik⁸⁰ ve bazı İslâmî yolların erkânına yansımıştır ki bu saygının temelinde Tanrı'nın secdeyi kendisine değil de insana yapılmasını isteme yatmaktadır. Bu secdenin anlamı aslında Tanrı'nın kendisine ibâdet anlamı taşıyor olmasıdır. Bu secde de saygı ile eğilmektir.⁸¹ Yine cenaze namazı, insanın yüceliğinin İslâm tarafından kabul edildiğinin bir göstergesidir. Cenaze namazı kılanlar, Tanrı'nın zâtına özgü olan ruhun, insanda bir süre konaklaması sebebiyle ona saygı göstermektedirler.⁸²

2.2. Bilgi Anlayışı

Bilgi, herhangi bir bakış açısına bağlanmadan, tüm avantajlarından bağımsız olarak da değerli olmakla birlikte⁸³ görüleceği üzere Noyan'ın bilgiyi bir araç olarak

⁷⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 98-99.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Velîler)**, Ekrem Demirli (çev), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 82-83.

⁷⁷ Seratlı, s. 149.

⁷⁸ Kevser Yeşiltaş, **Ârif İçin Din Yoktur**, 1. Baskı, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2012, s. 33.

⁷⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 89.

⁸⁰ "Namaz yerine Âdem'e niyaz (insan insana secde ederek, yüz yüze ibadet etmenin) anlamı Allah'ın insanı kendi suretinde yarattığıdır." Eröz, s. 174.

⁸¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 92.

⁸² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 135.

⁸³ Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, 3. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s. 5.

değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Varlığı ve eşyayı tanımayı, *Mutlak Varlık*'ta fenâ bulmayı⁸⁴ insanın amacı olarak gören Noyan'ın bu süreçte bilgiye verdiği önemin yanısıra aklın yetersizliğine olan inançla özel bir bilgi olarak gördüğü ledün ilmine bakışı dikkat çekmektedir. Ayrıca o, bilginin dünyada terakkideki yerine de işaret etmiş bir isimdir.

İlm-i ledün, ayrı bir başlıkta ele alınacak olduğundan konuyla ilgili mülahazaları zikretmemekle birlikte Kur'ân-ı Kerîm, hadisler, akıl ve keşfi bilgi kaynakları olarak gören Noyan'ın *kudsî hadisleri*⁸⁵ de Kur'ân-ı Kerîm âyetleri mertebesinde görmesi tartışılacak bir husustur.⁸⁶

Bedri Noyan, insanın yücelmesi için bilmediğini öğrenmesi gerektiği vurgusunu yaparak, en soylu yüceliği bilgi ve irfandaki yücelik olarak görmüş bir ilim adamıdır. Bu yüceliğin, ahlâk, fazilet, adâlet ve yiğitlikte birleşmesiyle kutsal bir olgunluk halini alacağına inanması, onun bilgi anlayışı hakkında bilgi vermektedir. O, bilginin insanı, kendisinde Tanrı'nın sıfatlarının tecellî ettiği üstün varlık olarak yüceltmesi gerektiğine inanmakta, bilgisi olup da ne kendine ne de çevresine fayda sağlamayan insanı, üzerine kitap yüklenmiş bir merkep olarak tasvir etmektedir.⁸⁷ Bilginin Allah'ı bilmek için bir vasıta olarak görülmesi Hacı Bektâş Velî'de de görülmektedir. Ayrıca Hacı Bektâş Velî, akla da önem vermiş ve akli imanın koruyucusu olarak ifade etmiş bir isimdir.⁸⁸

Her kötülüğün bilgisizlikten kaynaklandığını belirtirken, halkı ezmek, sindirmek, gözünün açılmasını engellemek isteyenlerin eğitim-öğretim üzerinde durmadıklarını iddia eden Noyan, Tanrı'dan, cehennemden ürksün diyerek câhil bırakılan halkın

⁸⁴ “Fenâ; kulun haz ve arzularından fâni olması, kendinden geçerek temyiz özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fâni olması manasına gelmektedir.” Kelebâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Süleyman Uludağ (haz), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992, s. 82.

⁸⁵ “Kudsî Hadis; Âyet olmamak kaydıyla Hz. Peygamber'in “Allah şöyle buyurmuştur” diyerek Allah'a nispet ettiği hadisler olmakla birlikte, tetkik ve tenkid dışı olan hadis çeşidinin mütevatir haber olduğu bilinmektedir.” İsmail Lütfü Çakan, **Hadis Usûlü**, 6. Basım, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989, s. 106, 114. Mütevatir hadis ise; “Yalan üzerine ittifak etmeleri normal olarak imkânsız olan sayıdaki insanlar tarafından surf akla değil, his ve müşahedeye dayanılarak yapılan rivayettir.” Zafer Ahmed et- Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, Abdulfettah Ebû Gudde (thk), İbrahim Canan (çev), İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, 1982, s. 35.

⁸⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevîlik**, C. 2, s. 92.

⁸⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevîlik**, C. 2, s. 323-324.

⁸⁸ Osman Eğri, **İlimden İrfana Nehirden Ummama Alevîlik- Bektaşılık**, İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları, 2014, s. 110.

uyarılmasını, iyiye, doğruya yöneltilmesi için güzele yöneltmeyi yüksek bir vazife olarak görmektedir. Ayrıca o, milletçe bilgiye muhtaç olduğumuzu ifade etmekte ve çözüm önerileri sunmaktadır. Her köyün bir okulu olmalı, okuma-yazma sorununun çözümünde derneklerden de faydalanılmalı, tarım, ticaret, el işleri gibi kurslarla halk yetiştirilmeli, kahvehane köşelerinden kurtarılıp bir eser meydana getiren, işe yarar insanlar yetiştirilmelidir. Yaşadığı dönemde radyonun eğitimdeki rolüne dikkat çeken Noyan'da teknolojiyi konuya dâhil etme çabası görülmektedir.⁸⁹ Ayrıca Noyan, bildiğini öğretmeyi, çevresine söyleyip anlatmayı olgun insan için bir borç olarak görmüştür.⁹⁰ Ancak bilgisi olmayanların tebliğ görevi için uygun olmadığını da ifade etmiştir.⁹¹ Yine o, bilimde olgunluğa erişmiş ancak amelde geri kalmışları, yücelik mertebesinden geride kalmış olarak görmüştür.⁹² Aslında bilginin genel çerçevede güzel ve iyi olması, bilgili insanın çirkinlik ve kötülükten bilginin mahiyeti itibariyle uzaklaşmış olmasını beraberinde getirmiş olacaktır.⁹³ Görüldüğü gibi Bedri Noyan, bilgi ve cehâleti bireysel ve sosyal olarak değerlendiren biridir. Onun bu tavrı Bektâşîliğin bireysel ve toplumsal rolüne verdiği değerde de göze çarpmaktadır. Kısacası Noyan, bilgiyi değerli kılan şeyi amacı olarak gören ve değerlendiren birisidir.

2.2.1. Zâhir ve Bâtın İlmî

Noyan, genel olarak bilgiyi *zâhir* ve *bâtın* ilmi olarak ikiye ayırmıştır. Bütün nazarî bilgiler, dinde şariat, Kur'ân-ı Kerîm ahkâmı ve söze dayanan bilgiler zâhirî ilimleri oluştururlar. Bâtın bilgisi ise iç temizliğiyle içten duyularak edinilen gerçekler bilgisidir. Bu bilgiye *tasavvuf* adının verildiğini ifade ederken, insanları dağınıklıktan kurtarıp bir arada, kardeşlik ruhu ile birleşmiş olarak iyiliğe ve olgunluğa götüren⁹⁴ yapısıyla da tasavvufun sosyal yönüne dikkat çekmektedir. Bâtın bilgisine *irfan* da denmektedir ki bu bilginin kaynağı ilhamdır. İlhamî bilgi sadece aklın değil gönlün de

⁸⁹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 324.

⁹⁰ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 334.

⁹¹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 338.

⁹² Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 434.

⁹³ Açıkgenç, s. 15.

⁹⁴ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 14.

dâhil olmasıyla elde edilmektedir.⁹⁵ Zâhir bilgisi medreselerde öğrenilir. *İrfan* ise tekkelerde, dergâhlarda *hal ehli* tarafından öğretilir. Zâhir ilmi eksik bir bilgidir. Bu bilgi, sahabenin Hz. Peygamber (s.a.s)’den öğrendiği, tâbiûn ve diğerlerinin edindiği, sünnet, tefsir ve fıkıh eserlerinde görülen bilgilerdir. Bâtınî bilgi ise Hz. Peygamber’in (s.a.s) vasıtasız ulaştığı ilhamdır.⁹⁶ Mârifet kavramı bir şeyi tefekkür ve tedebbürle bilmek olarak açıklanmaktadır ki irfandan maksat Allah’ı bilmektir.⁹⁷ Noyan, insanın varlığı müşahede ederek aslına ulaşmanın vücûbiyetini sıklıkla vurgulamaktadır. İrfan ve mârifet kavramlarına yaptığı vurgu, Noyan’ın bilginin işlevselliği inancıyla irtibatlı olarak değerlendirilebilir.

Bedri Noyan, asıl bilginin zâhiri değil bâtını ve gerçeği bilmek oluşunu yinelemekte ancak okuyan veya okumayan için şart olanı kendini bilmek olarak görmektedir.⁹⁸

Ancak belirtmemiz gerekir ki tasavvuf erbabının ilimleri zâhir-bâtın şeklindeki ayrımı tenkid edilegelmiştir. Örneğin Aliyyü’l- Karî (ö. 1014/1605), Buhârî gibi önemli bir kaynakta yer alan Ebû Hureyre’nin rivâyeti olan “*Hz. Peygamber’den (s.a.s) iki kap ilim aldım. Bu ikisinden birini yaydım, diğer birini ise eğer yaymış olsaydım kesinlikle benim şu boynum vurulurdu.*”⁹⁹ hadisinde işaret olunan, gizlenen ilmin bâtın ilmi olduğu yorumlarını reddetmiştir. Ebû Hureyre’nin “*Kim bir ilmi, bildiği bir gerçeği gizlerse kıyamet gününde ateşten bir gem ile gemlenir*” hadisi mucibince insanlardan gizlediği şeyin bâtın ilmi olmadığını, ölüm tehlikesine binaen Ümeyye oğulları aleyhinde bildiklerini herkese değil, güvendiği insanlara söylediği izahını yapmıştır.¹⁰⁰ İbnü’l-Arabî ise bu ilimlerin inkâr edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Bununla ilgili olarak da İbn Abbas’ın “*Yedi gökleri ve yeryüzünde bulunanları yaratan Allah’tır, emri onların arasına indirir*” âyeti hakkında¹⁰¹ “*Bu âyeti yorumlasaydım, beni taşlardınız*”

⁹⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 326.

⁹⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 327-328.

⁹⁷ Seratlı, s. 93, 95.

⁹⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 7, s. 416.

⁹⁹ Bu hadisin vahdet-i vücûda işaret ettiği iddiası için bk. İsmail Fennî Ertuğrul, **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 121.

¹⁰⁰ Aliyyü’l- Karî, **Vahdet-i Vücûd Risâlesi**, s. 61-64.

¹⁰¹ **Kur’ân-ı Kerîm**, Talâk Sûresi, Âyet 12.

demesini, bu ilmin varlığına delil olarak ileri sürmüştür. İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise zâhir-bâtın kavramlarını değerlendirirken İslâm-iman-ihsan makamına dikkat çekmiştir. Şeriatın esaslarını nakz eden bir bâtın yorumuna şiddetle karşı çıkarak, şeriat koyucunun biri açık diğeri gizli olmak üzere iki hüküm koyduğu şeklinde tahrif manasına gelen bir izahı reddetmiştir.¹⁰²

Zâhir bilgisi, toplumu kurar, insanın insanlık haklarını, özgür düşünmesini, kişisel görüşler yürütebilmesini sağlar. *Zâhir* bilgi sahibi başkaları için değil kendisi için bilgiyi anlamlı hale getirirken *bâtın* bilgisi olan ise bütün insanlık için hayırlı ve faydalı olmayı amaçlar.¹⁰³ Tasavvufçular, sade bir biliş olan ve bundan ileri geçemeyen bilgiye değil de duyuş, anlayış ve oluş demek olan *irfana* değer vermişler ve böyle kimselere *ârif* demişlerdir.¹⁰⁴ Noyan, *irfan* ve *ârif*¹⁰⁵ kavramlarını sıklıkla dile getirmiş, bilgi anlayışını tasavvuf algısı üzerine kurmuştur. Ârif, çok anlayışlı, sezgili, bilgili, irfan sahibi, bilen kişi anlamındadır.¹⁰⁶ Bilgi, insanın varlığını artırır. Ârif olmak tüm bilgilerden geçmeye bağlıdır. Bütün bilgiler kıymetlidir. Ayrıca Noyan'a göre bilgi nedeniyle mağrur olmamak, bilgiyi kendisi ve insanlığın hayrına kullanmak gerekir ki irfan da zaten budur. Yani bu anlayışa göre bilgi araçtır, amaç değildir. Bilgi, insana varlık verir, gururunu artırır. Bilgin, kendisini insanlardan üstün görür. Oysaki irfan, insanın varlığını giderir, insanı yokluğa ulaştırır. Bilgi ile aczini, eksikliğini, yokluğunu bilen kişi âriflik aşamasına ulaşabilir. Ârif olmak için okuma-yazma bilmeye de gerek yoktur. Fakat okur-yazar kişinin irfanı, eğer bildiğinden tamamıyla geçebilir ve Allah'ta fenâ bulursa daha makbuldür.¹⁰⁷ Noyan'a göre İslâm, Allah korkusu değil sevgisi üzerine bina edilmiştir.¹⁰⁸

¹⁰² İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, Süleyman Uludağ (haz), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 96.

¹⁰³ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 14.

¹⁰⁴ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 129.

¹⁰⁵ “*İrfân, yaşamakla öğrenilen bilgidir.*” Cebecioğlu, s. 393. Ârif tanımı için bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 13. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 200.

¹⁰⁶ Yeşiltaş, s. 12.

¹⁰⁷ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 130.

¹⁰⁸ Yeşiltaş, s. 18, 231.

Görüldüğü gibi Noyan için bilgi, bu dünyada terakki için elzem olduğu kadar Allah'a ulaşmada da bir araçtır. Yine o, bilgi ile irfan arasındaki farka dikkat çekerek irfansız bilginin ehemmiyetsizliğinin altını çizmiştir. Çünkü bilmek, nefsinin idrakle tevazuya varmak, arınmak ve Hakk'a erişmek için bir araçtır.

2.2.1.1. İlm-i Ledün

Ledün, zaman ve mekân zarfıdır. Tasavvufta vasıtasız gelen bilgi, ilhamı ifade etmektedir. Zâhiri ilimler melek ve peygamber aracılığıyla edinilirken ilham aracısız olarak Hak'tan gelmektedir. İlm-i ledün; mârifet,¹⁰⁹ keşf olarak da ifade edilmektedir.¹¹⁰

Bilindiği gibi sûfilerin epistemolojisinde bilginin kaynağı ve değeri söz konusu olduğunda önce vahiy, ardından vahyi anlamada mükâşefe ve son olarak da akıl gelmektedir.¹¹¹

Tasavvuf ehlinin bilgi anlayışında bazı şeylerde isabet etmesinin mümkün görülmesine rağmen akla karşı bir güvensizlik söz konusudur. Akıl, Hakk'ı bulmada bir araç olmakla birlikte kıyasa götürmesi sebebiyle dalâlete düşme endişesi vardır.¹¹² Yani varlığı anlamak için akla başvurmakla birlikte akıl ötesi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmaktadır.¹¹³ Ancak bilgilerin açık, kesin, vasıtasız, yani taklitsiz, şüphe ve tereddütten uzak, realiteye uygun olması gerekmektedir.¹¹⁴

Noyan, ilm-i ledünü; '*kâinatta olanı, olacağı Tanrı'nın bildiği gibi bilmek*' olarak tarif etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Kehf Sûresi'nde anlatılan Hz. Mûsa ve Hızır kıssasını bu ilmin delili olarak görmüştür: '*Mûsa'nın tahammülsüzlükleri, O'nun Hızır'dan*

¹⁰⁹ "Marifet; tanımak, aşinalık ve bilgi demektir. İlimle marifet arasında fark vardır. Marifet yaşayarak elde edilen, kaynağı kalp, ruh, sır, ilham ve keşfdir. İlmin kaynağı ise istidlal, duyu organları, nazar ve nakildir." Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 221.

¹¹⁰ Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 76, 129. bk. Seratlı, s. 164.

¹¹¹ Turan Koç, **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 207.

¹¹² Seratlı, s. 208.

¹¹³ Eröz, s. 221.

¹¹⁴ Süleyman Uludağ, **İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler**, 5. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 2002, s. 78.

ayrılmasına, neticede bilgi edinememesine sebep olmuştur.'¹¹⁵ O, bu bilgi türünün Kur'ân-ı Kerîm'de var olduğunu belirtirken ledün ilminin bazı peygamberlere bile nasip olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁶

Tasavvufçular nazarında en ulvî ilim olarak görülen keşf ve ilham taze ve yeni bir bilgi oluşu, yaşanmış ve tecrübe edilmiş olması bakımından özel ve değerli görülmüştür.¹¹⁷ Keşfi bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin bu tavrı İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadisleri keşfen değerlendirmelerine kadar varmıştır.¹¹⁸ Yine bu ilmin varlığını kabul edenlerce ledün ilminin bir diğer vasfı da kesbî değil Allah vergisi oluşu şeklindeki genel kabuldür.¹¹⁹

Vahyin Hz. Peygamber'le (s.a.s) kesilmesiyle ümmetin bilginlerinin ümmet adına peygamberlerin hükümlerini koruduğu inancı tasavvufun bir başka tartışılan konusudur. Öyle ki velîler haklılıkları için delil getirmek zorunda değildirler. Ancak keşf ehli şeriata aykırı bir ilâhî emir de almış olamaz.¹²⁰ Bedri Noyan da tasavvufun şeriata bağlı olduğunu sıklıkla belirtmektedir.¹²¹ İrfan anlayışı dikkat çeken Noyan'a göre mürşide bağlanmak, doğru yolu gösterecek üstada sahip olmak manasına gelmekte; dergâhlar (başlangıçta) ise "*Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır*" diye tanımlanan ledün ilminin kazanıldığı yerler anlamını taşımaktadır.¹²² Burada "*başlangıçta*" ifadesine dikkat çekmek istiyoruz. Zira Noyan, dergâhların ve özellikle de Bektâşî dergâhlarının toplumsal ve kültürel hizmetlerini takdir etmekle birlikte tarihsel süreçte meydana gelen yozlaşmayı tenkid etmektedir. O, şeriat ve hakikat bilgisi ile donanmış, ârif ve sanatkâr kişilerin yerine, Kur'ân-ı Kerîm'i yüzünden bile okuyamayan ilim ve irfan yoksunu kimselerin dergâhların başına geçmesi, Bektâşî dergâhlarında içkinin fazla kullanılması,

¹¹⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 443.

¹¹⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 329.

¹¹⁷ Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 113.

¹¹⁸ Aliyyü'l-Kârî, **Vahdet-i Vücûd Risâlesi**, s. 34.

¹¹⁹ Seratlı, s. 153.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Velîler)**, s. 32, 33, 145.

¹²¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 5, s. 15.

¹²² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 18.

şeriatı değersiz kılma ve yeteneksiz müridlerin varlığı gibi sebeplerin bu yozlaşmayı beraberinde getirdiğinin altını çizmiştir.¹²³

2.2.2. İlmin Dereceleri

Görüldüğü gibi Noyan'ın bilgi anlayışı, kişiyi iyi insan yapan ve Allah'a ulaştırma vazifesiyle benlikten sıyrılma mücadelesinde kula fayda sağlayan bir temele oturmuştur. Herhangi bir konuya en ufak bir şüpheden uzak, tastamam ve dosdoğru bir inanç içinde bilme haline *yakîn* denmektedir.¹²⁴ O, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn olarak bilgiyi derecelendirirken bilginin nihâyette bir amacının oluşuna dikkat çekmektedir. İlme'l-yakîn, akla ilişkin belgelerden oluşan bir bilgidir. Ayne'l-yakîn görüp inceleyerek varılan bilgi, hakka'l-yakîn ise insanın bütünüyle Tanrı'da fenâ bulmasıdır.¹²⁵

Noyan'a göre *yakîn*, apaçık bilgidir. Bilinen, üzerinde hiç kuşkuya düşülmeyen bilgidir. *İlme'l-yakîn* burhan yoluyla, *ayne'l-yakîn* açıklama yoluyla, *hakka'l-yakîn* bizzât görme ile elde edinilen bilgidir. *İlme'l-yakîn* akıl erbabına, *ayne'l-yakîn* bilim erbabına, *hakka'l-yakîn* mârifet sahibi kimselere özgüdür. Asıl bilgi *ilme'l-yakîndedir*. Ayne-l-yakîn görgüdür. Hakka'l-yakîn ise esas oluşturmaktadır. Bektâşîlik'te bunlar sırasıyla *bilmek*, *bulmak*, *olmak* formülü ile gösterilmiştir.¹²⁶ Noyan'ın da ismini zaman zaman zikrettiği bir tasavvuf erbabı olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise, ilme'l-yakîni akıl sahiplerine, ayne'l-yakîni keşf sahiplerine, hakka'l-yakîni ilâhî mârifete ulaşmış kişilere has kılmıştır.¹²⁷

Yakîn ehli de üç türdür:

¹²³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 5, s. 29.

¹²⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 212. Yakîn kavramının hadis, kelâm, tasavvuf literatüründeki anlamlarının ele alındığı, bu konuda birbiriyle çatışan üç grubun tek başlarına ikna etmekten uzak olduğu, buna karşın telifçi bir anlayışın önerildiği makale için bk. Çağfer Karadaş, "Yakîn ve İtikad", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 10, sy, 1, 2001, s. 113-126.

¹²⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 174, 213. Yakîn türleri için bk. Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 222.

¹²⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 214-215. "Akıl ve naklin ifade ettiği bilgi ilme'l-yakîn, dış tecrübe ve müşahedenin verdiği bilgi ayne'l-yakîn, iç duyu ve tecrübenin sağladığı ilim ise hakka'l-yakîndir." Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 4. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2015, s. 346.

¹²⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Süleyman Uludağ (haz), 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 179.

1- Yakîn-i asgar ve avam: Rıza makamına eren ve bildiğine razı olan bu makama gelmiştir.

2- Yakîn-i havâs: Kişi artık yakîn ile iyice sarmaş dolaş olmuştur.

3- Yakîn-i havâs'ul-havâs: Seçilmişler seçilmişine ait yakîndir.¹²⁸

Bilgiyi elzem, Tanrı'ya ulaştırmada araç, insanı insan kılmakta merkez ve yücelik göstergesi olarak gören Dedebaba, ilmin ahlâkla tamamlandığına dikkat çekmiştir. Yalnız ilmi olan milletlerin zalim, yalnız ahlâkı olan milletlerin mazlum, hem ilmi hem ahlâkı olanların ise hâkim ve mutlu olacakları öngörüsünde bulunmuştur.¹²⁹ Dinin şekli kadar özünün, bilginin zâhirî ve irfânî boyutunun da ihmal edilmemesi gerektiğine olan inancın Noyan'ın İslâm tasavvurunun temel dinamikleri olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. Tasavvuf Hakkındaki Görüşleri

Konuya giriş yaparken Dedebaba'nın mürâdif olarak kullandığı iki kavramla ilgili açıklama yaparak onun görüşlerini takdime başlamanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Mistisizm kelimesi Latince kaynaklı olup kökünde gizli olmak, dilsiz olmak gibi anlamlar ihtiva eder. Hem ruhanî hem de felsefî bir düşünceyi içine alan, medeniyet ve kültürler arası ortak yorumlar olan bu hal, özellikle ilk ortaya çıkışlarında cemiyetten tepki görmüştür.¹³⁰

Bedri Noyan da başlangıçta mutasavvıfların, şeriat bilginlerinin tahrıkları yüzünden halk tarafından dinsiz sayıldıklarını, daha sonra Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin başarılı çalışmalarlarıyla mistiklerin, halkın gözünde ün kazanarak saygı görür olduklarını ifade etmiştir.¹³¹ Hicri altıncı yüzyılda tarikatlar tam olarak kurulmuş, tekke ve zaviyeler açılmış, fikirler yayılmaya başlamıştır.¹³² Gazzâlî, *İhyâ* isimli eserinde sûfî âdâb ve

¹²⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 212.

¹²⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 336.

¹³⁰ Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 11-12.

¹³¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 28. bk. M. Fuad Köprülü, **Türk Târîh-i Dînisi**, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 145. Ayrıca konuyla ilgili Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin değerlendirmeleriyle ilgili olarak bk. Süleyman Akkuş, **Bir Kelâmcı Olarak Kûşeyrî**, 1. Baskı, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009, s. 100-102.

¹³² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 28; Noyan, **Aşk Risâlesi**, s. 19.

an'anelerini beyan ederek tasavvuf ıstılahlarını şerh etmiş ve tasavvuf sistematik bir disiplin haline gelmiştir.¹³³

İslâm mistisizmi olan tasavvuf kelimesinin anlamıyla ilgili farklı söylemler mevcuttur. Sûfilerin *Suffe Ashabına* nisbetleri, kalp temizliği demek olan *safa* kelimesinden türetildiği gibi izahların lüzumsuzluğuna dikkat çeken Kuşeyrî, tasavvuf yolcusu sûfleri herhangi bir kelime türetilmesine ihtiyaç duymayacak kadar halleri ve yolları meşhur kişiler olarak görmekte, tasavvufun isim değil bir lakap oluşuna dikkat çekmektedir.¹³⁴ İbn Haldûn ise, tasavvufun sûf'tan gelmiş olacağını, zira sûfilerin genellikle sûf giyerek pahalı elbise giyen halka muhalefetlerini ortaya koyduklarını belirtmiştir.¹³⁵

Tasavvufun tanımı yapılırken insan merkezli bir sistem oluşuna dikkat çekilmektedir. İnsan terbiyesini merkeze alan, dünyada insan bulunduğu müddetçe de devam edecek güzel ahlâk temelli bir yapı¹³⁶ şeklinde tanımlamaların yanında tasavvufa ve sûfilere yönelik ağır tenkidler ve taarruzların da olduğu tarihen vâkidir.¹³⁷ Mutasavvıfların mârifet, zühd, ibaha kavramlarını kullanmaları mütekellim ve fakihlerce tenkid edilmelerine sebep olmuştur.¹³⁸ Ayrıca *Gâliye*¹³⁹ ve *Bâtınî*¹⁴⁰ etkisi altında kaldığı ile ilgili iddia ve bilgiler de söz konusudur.¹⁴¹ Tasavvufî bilgilerin bir diğer özelliği belirtildiği gibi *bâtınî* ve *sırrî* olmasıdır ki gayr-i İslâmî mistik akımlara karşılık İslâm

¹³³ İbn Haldun, **Mukaddime**, C. 2, Süleyman Uludağ (haz), 9. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 852.

¹³⁴ Kuşeyrî, s. 367.

¹³⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, C. 2, s. 850.

¹³⁶ Dilaver Selvi, **Kaynaklarıyla Tasavvuf**, 15. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, s. 21.

¹³⁷ Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 22. Ayrıca İbn Haldun, tasavvufun tarihi sürecini, meydana gelen değişimlerini ele aldığı ve tartıştığı eserinde tasavvufu derecelerine ayırmış ve çıkabilecek sorun ve sapmalara dikkat çekmiştir. bk. İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil**, Süleyman Uludağ (haz), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

¹³⁸ Laoust, s. 410.

¹³⁹ *Gâliye* için bk. Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, Muhammed Fehmi Muhammed (thk), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011, s. 176; el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn**, Helmut Rayter (haz), Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, ty, s. 14-16.

¹⁴⁰ *Bâtıniyye* için bk. Avni İlhan, "Bâtıniyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 190-194.

¹⁴¹ Köprülü, **Türk Târîh-i Dînîsi**, s. 144.

tasavvufu çok az *sırrî* olmakla birlikte, Selef ve kelâmcılara göre bir hayli sırrî olarak görülmüştür.¹⁴²

İslâmî hakikâtlerin zâhirî ve bâtinî anlamları olduğu inancı İslâm düşüncesindeki kırılmalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece fukaha ve fukara yani şeriat ve tekke ehl-i arasında bir kopukluk meydana gelmiştir.¹⁴³ Noyan, şeriatin katı ve değiştirilemez yasalar bütünü olarak ele alışına karşı çıkmakta ve *ıctihad kapısının* kapandığı iddialarını sert bir dille eleştirmektedir. Ona göre tasavvuf, şeriatın şekilci kurallarına bir tepki olarak doğan, kuralları yumuşatıp genişleten, dini dış anlamlardan kurtarıp Kur'ân-ı Kerîm'in gerçek anlamını ortaya çıkartan, kapsamını ve içeriğini zenginleştiren, nefsi temizleyip olgunluğa ulaştıran bir inanış ve düşünüşdür.¹⁴⁴ İctihad¹⁴⁵ kapılarını kapattık diyen ve böylece kendilerine karşı gelinmesini adeta zorbalıkla önlemeye çalışan şeriatçı düşünüş karşısında yer alan tasavvuf; tefekküre, düşünüşe tam bir serbestlik, özgürlük vermektedir.¹⁴⁶ Dede Baba, dinin zâhirden ibaret olduğu, mürşide bağlılığın gereksiz olduğunu savunan medrese ehli ile bâtına vurgu yapan tasavvuf ehli arasındaki tartışmalarda¹⁴⁷ medresenin karşısında olduğunu dillendirmektedir.

Noyan'ın "*serbest düşünüş*" olarak da ifade ettiği bu durum fukaha tarafından eleştirilmiştir. Allah sevgisinin şeriatla disiplin altına alınmadığında tehlikeli olma durumu, bazen ilâhî ile raksı farz namaza üstün görme gibi ibadet sistemini bozma noktasında sûfler tenkide uğramışlardır.¹⁴⁸ Bu ince ve tehlikeli çizgiye tasavvuf erbabınca da dikkat çekildiğini görmekteyiz. Örneğin mutasavvıf-şair Köstendilli

¹⁴² Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 115.

¹⁴³ Laoust, s. 297.

¹⁴⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 13.

¹⁴⁵ İctihad, müctehid, ıctihadın şartları için bk. Abdülkerim Zeydan, **Fıkah Usûlü**, Ruhi Özcan (çev), İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s. 375-381. Yine bk. Hayreddin Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, 2. Basım, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996; Mehmet Erdoğan, **İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990; Muhammed Ebû Zehra, **İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi**, Abdülkadir Şener (çev), Hisar Yayınevi, ty, s. 102-120; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 208-219.

¹⁴⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 24.

¹⁴⁷ Eğri, s. 279.

¹⁴⁸ Laoust, s. 465.

Süleyman Şeyhî'nin (ö. 1235/1819-20)¹⁴⁹ *Hülâsat'ul- Estrar'* da Allah'ta fenâ bulunup “*Ben ortada yokum, varlığım mecâzidir. Hakikatte ortada olan Allah'tır.*” şekline varan bir vahdetin haramları helal saymaya götürme tehlikesine karşın var olan ikazı önemlidir. İşte tam bu noktada Köstendilli, bu yolda kâmil bir müşidın gerekliliğine işaret etmiştir.¹⁵⁰

Tezimizin sınırlarını aşacağından tasavvufun meşruluğu tartışmalarına bir parça değinmiş olmakla yetinip Bedri Noyan için Allah'ın gerçek bilgisine varış, iyi bir insan ve kul olmada vazgeçilmez olarak gördüğü tasavvuf kurumuyla ilgili düşüncelerini zikretmeye devamı uygun görüyoruz. O, evreni ve Allah'ı tanımak, bilmek üzere yaratılmış olan insanın tasavvûfî bilgiyle gerçeğe varacağına inanmaktadır. Yine o, otoritelerce tasavvufun bir bilgi olarak ele alındığını belirtmektedir.¹⁵¹ Tasavvufun, yaşam ve gönül bilgisi olduğunu belirten Noyan bu bilgiyi tüm bilgilerden üstün görmektedir. “*Tasavvuf bilgisi olmayan doktor, insanı sadece et ve kemik yığını gibi inceleyerek, insanın kozmozdaki yeri ve anlamını idrak edemez. Bu bilgiye haiz olmayan din bilgini, merasimi gerçek zannederek Allah'ı ters tarafta arar.*”¹⁵² Şeriatla ilgili bu söylemiyle Noyan, Bektâşîliğin *dört kapısının*¹⁵³ ilki olan *şeriat* kapısına verdiği önemi ötelememiştir. Tasavvufun maksadı Allah'ı tanımak, yöntemi ise insanı tanımak¹⁵⁴ olarak görülmüştür ki Noyan âlem ve insana bu gözle bakmanın gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Tasavvufun meşruiyeti ile birlikte tartışılmalı diğer bir husus ise kaynağı meselesidir. İran, Hint, Mısır, Yunan, Hıristiyanlık, Yeni Eflatunculuk menşeli oluşu ile

¹⁴⁹ Köstendilli Süleyman Şeyhî için bk. Semih Ceylan, “Süleyman Şeyhî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 190-194.

¹⁵⁰ Seratlı, s. 137.

¹⁵¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 328. “*Tasavvuf uzun süre bir bilim grubu olarak sayılmamıştı. Ancak sûfîler erken dönemden itibaren hakikate ulaştıran farklı bir yöntemle sahip olduklarının bilincindeydiler. Bunun tam olarak hangi dönemde gerçekleştiğini söylemek zordur.*” Demirli, **İslâm Metafizisinde Tanrı ve İnsan**, s. 147.

¹⁵² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 15.

¹⁵³ “*Bektâşîlikte bu kapılardan her birinin on makamı vardır. Buna kırk makam denir. Hz. Peygamber'in sözü şeriat, hali mârifet, sırrı hakikattır.*” Cevad Meşkûr, **Mezhepler Tarihi Sözlüğü**, “Dört Kapı”, 1. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 153. Alevî-Bektâşîlik düşüncesinde önemli bir yere sahip bu inanç için bk. Ramazan Uçar, **Sosyolojik Açıdan Alevîlik-Bektâşîlik (Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma)**, 1. Baskı, Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006, s. 35; Abdülkadir Sezgin, **Sosyolojik Açıdan Alevîlik- Bektâşîlik**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 113.

¹⁵⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütühât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Veliler)**, s. 22.

ilgili tezlere karşılık İslâm kaynaklı olduğunu savunan ikinci bir grup da mevcuttur.¹⁵⁵ Bedri Noyan'a göre gizemciliğin kaynağı Doğu'dur. İslâm'dan, hatta Hz. İsa'nın doğuşundan çok önceleri Hint'te, Çin'de böyle bir inanış, duyuş ve düşünüş sistemi vardır. Dede Baba özellikle İslâm dünyasında tasavvufu zenginleştirip geliştiren insanların önemli bölümünün Türk soyundan geldiğini belirtirken onun Bektâşîliği bahsinde de üzerinde duracağımız gibi Türk milleti vurgusu özellikle göze çarpmaktadır.¹⁵⁶ İslâm gizemciliği başlangıçta Hint, Çin, Yunan, Hıristiyan gizemciliğiyle ortak özellikler taşımakla birlikte amaçsızlık taşıyan ve yaşamı hiç indiren bu akımlardan farklıdır. İslâm tasavvufunun amacı yokluk olmayıp bekâdir.¹⁵⁷ Tasavvufun bir hal ilmi oluşunu ve şeriat bilgisinden üstünlüğü ifadelerini sıklıkla dile getiren Noyan'a göre "*Şeriat adamı, "bu senindir, bu benim" derken, hakikat yoluna giren, "hem senindir, hem benim", der. Yolun sonunda gerçeğe ulaşılnca da "ne senindir ne benim" kuralı uygulanır. Tasavvuf sadece söz değil haldir, iştir. Düşünceyi yaşamaktır.*"¹⁵⁸ Nefis terbiyesi yolunda bir araç olarak görülen, Hz. Peygamber'in (s.a.s) yaşantısında yer alan bu haller, tekniği ve bilgisiyle sonraki yıllarda tasavvuf adını almıştır.¹⁵⁹ Sıklıkla üstünde durduğu gibi Noyan'a göre tasavvuf, İslâm'ın iç anlamıdır. O, tasavvufun şeriate bağlı olduğunu, iç anlamların dış görünümlü hükümlere aykırı olamayacağını vurgulamıştır.¹⁶⁰ Noyan, şeriatı küçümsemediğini yinelerken kuralların bilgisiz çoğunluğun yetişmesi için gerekli olduğuna inanan biri olarak kâmil insanların kuralların gizli anlamlarını, gerçeklerini çözdüğünü iddia etmiştir.¹⁶¹

Yine Noyan, İslâm'dan önceleri de tasavvufun var olduğunu, İslâmî tasavvufun ise İslâm kurulurken başladığını belirtir. Evren, insan ve Allah'la ilgili gerçekleri bilen Hz. Muhammed, bu özel bilgileri Hz. Ali'ye emanet etmiş ve ondan soy zinciri ve irşad

¹⁵⁵ Eröz, s. 215.

¹⁵⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 15, 27.

¹⁵⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 3, s. 1.

¹⁵⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 14.

¹⁵⁹ Halit Özdüzen, **Tasavvuf Yolcusu**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006, s. 25.

¹⁶⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 5, s. 15.

¹⁶¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 31.

yoluyla günümüze ulaşmıştır.¹⁶² Hatta Dedebaba, Hz. Peygamber'in (s.a.s) daha gençlik çağında tasavvufî hâl üzere yaşadığını ifade etmektedir.¹⁶³

Dedebaba'nın ikilikler üzerinden bir bilgi okuyuşuna sahip olduğunu görmekteyiz. Dinin zâhiri ve bâtını vardır. Bu ayırımı, zâhiri ve bâtını bilecek insanların varlığını zorunlu kılar. Bu insanların Allah'ı ve evreni müşahede edişleri, bilgi edinme yolları ve dereceleri de doğal olarak farklı olacaktır. Öyle ki Noyan, şeriat ve tarikat kapısında olanlar için içki kullanılmasının yanlış olmasına rağmen mârifet makamında olan için günah, hakikat kapısını aşana ise mübah olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁴ Yine o, âyetlerle içkinin yasak kılınış sürecini tahlil etmekte, ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makalât*'ında içkinin yasak olduğu kaydını bildirmektedir. Bektâşî toplantılarına demi (içki) sokanın Akyazılı Sultan,¹⁶⁵ Kızıl Deli Sultan, Hacim Sultan olduğu bilgisini veren Noyan, bu durumun dedikodulara sebep olduğunu ve muhabbet toplantılarında az içki alınması gerektiğini belirtmektedir. “*Dünyada hiçbir din yoktur ki ibadet edilirken içki alınsın*” sözleriyle alınan içkinin erkândan sonra olduğunu ve isteyenin içki aldığını belirtmektedir. Yine o, Hacı Bektâş-ı Velî zamanında içki bulunmadığı düşüncesiyle, ilk üçleme denilen *selâse-i gassâleden*¹⁶⁶ sonra bu uygulamanın tamamen kaldırılması gerektiği düşüncesini zikretmektedir.¹⁶⁷ Görüldüğü gibi, Noyan *demin* bir ibâdet olmadığını altını çizmektedir. Ancak, içkinin kaldırılmasını isterken Kur'an'da yasaklanmış olmasını değil de Hacı Bektâş-ı Velî zamanında alınmamasını gerekçe

¹⁶² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 21.

¹⁶³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 40.

¹⁶⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 636.

¹⁶⁵ Akyazılı Sultan Dede olarak tanınmakta 15. yy'da yaşadığı sanılmaktadır. Hakkında farklı değerlendirmeler olmakla birlikte Hacı Bektâş-ı Velî'nin yolundan giden bir Bektâşî müridi olduğu kabul görmektedir. Evliya Çelebi ise Ahmet Yesevî'ye bağlamakta ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin halifelerinden olduğunu söylemekte, önce Bursa'ya oradan da Rumeli'ye geçtiğini, yüzyıl yaşayıp Sultan Murad zamanında öldüğünü (1421-1451) bildirmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Aynur Koçak, “Akyazılı Sultan ve Tekkesine Folklorik Bir Yaklaşım”, **Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, Yaz 2003/26, s. 4; M. Kamil Dürüst, “Varna'da Akyazılı Sultan Tekkesi”, **Vakıflar Dergisi**, sy, XX, Ankara 1988, s. 445. Akyazılı menkıbeleri ve tekkesi için bk. Evliya Çelebi, **Seyahatnâme**, C. 3, Mümin Çevik (haz), İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011, s. 1595-1599.

¹⁶⁶ “*Bektâşîlik'teki bu üç yudum olarak alınan dem Hz. Ali'nin dağıttığı kevserin simgesidir.*” Noyan bu inancı eski Türk ve Türkmen topluluklarındaki şölenlerin İslâmî şekle bürünmüş hali olarak ifade etmiştir. Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 622-623.

¹⁶⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 622-636.

olarak sunması tutarlı bir yaklaşım değildir ve Kur'ân'ın kademeli olarak içkiyi kaldırdığı hükmüne aykırıdır.¹⁶⁸

Biz burada Muhammed İkbâl'in değerlendirmelerini vermek istiyoruz. İkbâl, sosyal tepkiden kaçınmak için şeriata riâyet edilen bir eğilim olarak gördüğü mistisizmi şu noktalarda eleştirmektedir: Hz. Peygamber'in (s.a.s) öğretilerinde gizemli sayılabilecek hiçbir şey olmadığı gibi İslâm'da seçilmişlerden olmayanlara anlatılmayan gizli şeyler olduğunu söylemek, insan benliğini köleleştirmektedir.¹⁶⁹ Noyan, dedikodu olmasın düşüncesiyle Bektâşî muhabbet toplantılarında az içki alındığını belirtirken, aslında İkbâl'in dikkat çektiği sosyal tepkiden kaçınmayı betimlemiş olmaktadır.¹⁷⁰

Noyan, tasavvufu vahdete erme yolunda mürşid-i kâmil merkezli bir hâl olarak görmektedir. İnsanın en yetkin varlık oluşu, insan-ı kâmil olmak kaydına tabidir.¹⁷¹ Tecelliyat ve vahdet-i vücûd nazariyesinde daha önce de ifade edildiği gibi Allah'ın varlığa tecellî ettiği inancı hâkimdir. İşte bu tecellinin insan-ı kâmilde zâhir, bâtın, sûret, mâna hep birlikte meydana çıktığı, zâtın aynası olduğu iddiası mevcuttur.¹⁷² Tasavvuf, kemâle ermek yolundaki bir hal olarak mürşidi kâmil rehberliğini öngörmektedir. Bu teslimiyet mânevi terbiyenin bir gereği olarak görülmüştür.¹⁷³ İrşad eden anlamına gelen mürşid-i kâmil, peygamberlerin varisi olarak, Hakk'a kavuşmak isteyen talibin öğretmeni olarak görülmekte ve bu konumları sebebiyle kendilerine değer ve önem verilmektedir.¹⁷⁴ Yine tasavvuf erbabına göre din yolunda taklidi bırakıp, *akl-ı meâd* denilen Allah yolundaki perdeyi kaldıran ilmi öğrenmek için kâmil mürşid gereklidir. Mürşid, dünya ve ahiret hastalıklarından emin kılan, zâhir, bâtın âlemi, Hakk'ı bildiren ve mutlak varlığın aynasıdır.¹⁷⁵

¹⁶⁸ Kur'an-ı Kerim'in içkiyi tedrici olarak kaldırdığıyla ilgili geniş bir açıklama için bk. Ramazan Kazan, "Alkollü ve Uyuşturucu Maddelere Karşı İslâm'ın Tavrı", **S. D. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 8, (2001), s. 21-136.

¹⁶⁹ Şirvanî, s. 164-166.

¹⁷⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C.7, s. 628.

¹⁷¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Veliler)**, s. 83.

¹⁷² Seratlı, s. 149.

¹⁷³ Selvi, s. 527-528.

¹⁷⁴ Eğri, s. 104, 145, 327.

Noyan, bir mürşide bağlılığın önemini vurgulamakta, salt kitaptan öğrenmenin yeterli olmadığını düşünmektedir. Tasavvuf, akıl üstü bir bilimdir. Bir ahlâka varıştır. Hakk'a ermek için gönderilmiş olan insanın bu yolda bir mürşid bulup, olgunluk elde etmek için çalışması gerekmektedir. Bunun içi fenâya ermek, fakr ile fahr etmek ve tefekkür etmek, kalabalıktan kendisini çekmek gerekir. Bu, bilgisizler, zâlimler ve dünyanın aldatıcı zevklerine düşkün olanlardan uzak durma anlamında bir çekiliştir. Yani kötü insanlardan uzak durmaktır.¹⁷⁶ Mürşide intisap tasavvufta bir zorunluluk olarak da ifade edilmiştir.¹⁷⁷ Tasavvuf, zikrettiğimiz gibi birçok açıdan tartışılan bir bilgi dalıdır. Bektâşiliğini ele alırken göreceğimiz gibi Şamanizm etkilerini ifade ederken Noyan, tarikat liderlerinin çoğunda İslâmî renk almış bir Şaman kalıntıları olduğu bilgisini vermektedir.¹⁷⁸ Mürşide bağlanmanın Tanrı tasavvuru oluşturmadaki belirleyiciliğine dikkat çeken Noyan, korkmak değil sevmek üzere yetiştirilmeyi bu bağlılıkla mümkün görmektedir.¹⁷⁹

O, kendi gizem anlayışını; aklın, mantığın, düşüncenin, iradenin dışında kalan ve bunlarla açıklanamayan, dayanaksız inançları bulunmayan (hurafelerden arındırılmış) bir sistem olarak ifade etmektedir. Kökünü kendi milletinden alan, ama insanlık sevgisi ile dünya milletlerini saran bir iyilik ve sevgi duygusu oluşu¹⁸⁰ vurgusunda yine Türk milletinin kendine has bir yoruma sahip olduğu iddiası mevcuttur. Dergâhların tarihî süreçte fonksiyonuna dikkat çeken Bedri Noyan, bu kurumların Uzak Doğu'nun mistik kuruluşlarından farkına dikkat çekmektedir. Dergâhlar; tefekküre yönelen, alçak gönüllülüğü, dünya âhret dengesini öğreten, spor aktivitelerinden el sanatlarına, edebiyat, minyatür gibi aktivitelerin yapıldığı, Türk dilinin işlendiği, kervansaray,

¹⁷⁵ Seratlı, s. 16, 21, 64, 70, 160, 176, 272.

¹⁷⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 112.

¹⁷⁷ Fığlalı, **Türkiye'de Alevilik Bektâşilik**, s. 181.

¹⁷⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 5, s. 27. Velî kavramının eleştirisi bahsinde Sarmış, din değiştiren bütün toplumlarda önceki din ve kültürün etkilerinin süreceğine dikkat çekmekte ve İslâm öncesi inançların velî ve kerâmetleri inancında etkili olduğunu izah etmektedir. bk. Sarmış, **Hız Muhammed'i Doğru Anlamak**, s. 499-501.

¹⁷⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 3, s. 2.

¹⁸⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 44.

hastane işlevlerinin görüldüğü, insan ruhunun terbiye edildiği kurumlar olarak Türk milletine özgüdür.¹⁸¹

Sıradan din ile özel olan mistiklik arasında ilk fark, varlık probleminde ve Tanrı kavramı üzerinde odaklanmaktadır. Çok dindar bir kişinin Tanrı'sı ile bir mistiğin Allah'ı mahiyet bakımından çok farklıdır.¹⁸² Bedri Noyan “*ene'l hak*” diyen Mansûr'un, Tanrı'nın bu özel bilgisine sahip olmayan insanlarca şehid edilmesini ifade ederken tasavvufî bakışın farkına vurgu yapmıştır.

Onun tasavvuf anlayışı vahdet birliğine dayanmaktadır. Dinamik, yaşamayı seven, güler yüzlü, neşeli ve özgür yaratılışlı Türk, dine korku ile değil sevgi ile bağlanmayı yeğlemiştir. Şamanlık'tan kalma eski gelenekleri bırakmamış, hem kendini ve hem de bütün insanlığı mutlu kılacak en güzel yolu; Bektâşîliği bulmuştur.¹⁸³ Özellikle Anadolu'da gönüller fatihi dergâhların sevgi ve hoşgörü anlayışıyla cazibe merkezleri oldukları bir vakıadır.¹⁸⁴ Bektâşî Dede babası olan Noyan, tasavvufla ilgili düşüncelerini belirtirken en doğru yorumun Bektâşîlik oluşunu belirtmekle birlikte bir üst kimlikle *İslâm tasavvufu* yorumu yaparak İslâm tasavvufunun temel esaslarını şöyle sıralar:

*“Allah'ın mahiyeti, tamamıyla saf ve her türlü sıfattan münezzehtir. Allah, yegane hakikattir. Mutlak varlıktır. Zaman ve mekânın üstünde ve ötesindedir. Çokluk bir görünüşdür. Hakikatte birlik vardır. Kâinatın ve insanın yaratılışının bir hikmeti ve değeri vardır. İnsanın gerçeği ruhudur. Hakikat, bilgi, güzellik ve iyiliğin temel esasıdır. Yaşamın tek ve en yüksek amacı aslî ruha (Allah') kavuşma, O'nunla birleşmedir.”*¹⁸⁵

Noyan'ın İslâm algısı Tanrı sevgisi üzerine kurulmuştur. O, Tanrı'yı korkulacak değil sevilecek bir zât olarak görmekte tüm tasavvuf anlayışını da bu temele oturtmaktadır. Tasavvuf, ilâhî aşkla nefsini bilmeyi, varlığından geçip yok olarak Allah'ta beka

¹⁸¹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 5, s. 16-17.

¹⁸² Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 23.

¹⁸³ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 17.

¹⁸⁴ Eğri, s. 194.

¹⁸⁵ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 27.

bulmayı (fenâ fillah bekâ billâh) esas almıştır.¹⁸⁶ Bu aşamaya ulaşmak için, öğrenmekle elde edilen *kâl bilgisinden* çok, olgun bir aydınlatıcıya bağlanarak elde edilen *vecd* ve *hâl* bilgisine gereksinim vardır. Onun mistikliğinde “*bir lokma bir hırka*” anlayışı yoktur. Tasavvuf, insana ayağına gelmiş cennet nimetlerine rahatlıkla, gevşeklikle kavuşma hayalini vermez.¹⁸⁷ Amacı, insanı yüceltmek, yükseltmek, olgunlaştırmak ve bu suretle mutluluğa erdirmektir.¹⁸⁸

Noyan, Batı felsefesini İslâm tasavvufuyla kıyaslarken Doğu’da meyve vermemiş hemen hemen hiçbir düşünceye rastlanmadığını belirtmiştir. O, bu yüzyılda mâneviyatsız, gönülsüz, ruhunu kaybetmekte olan insanlar için tasavvufun önemine dikkat çekmektedir.¹⁸⁹ Batılılar’ın tasavvufun bilgi anlayışıyla ilgili olarak öne sürdükleri eleştirileri de değerlendirirken, bu yolun salt vicdan ve duygulara hitap etmediğini belirten Noyan,¹⁹⁰ iyi verim veren düşüncenin değerli olduğuna dikkat çekmekte ve Batı’nın felsefesini insan ruhunda gizli hazineye değer vermemekle itham etmektedir.¹⁹¹

2.4. Velâyet İnancı

Sözlükte “*bir şeye çok yakın olmak, bir kimseyle yan yan yana bulunmak*” anlamındaki *vely* ile “*birinin işini üstlenmek, bir ülkeyi yönetmek, yardım etmek, sevmek*” manalarındaki *velâyet* kökünden türeyen *velî* kelimesi “*yardımcı, dost*” anlamına gelir.¹⁹²

Velî kelimesine Arapça “*feil*” kalıbında mef’ul manası verilir. Buna göre velî; Allah’ın dünya-âhiret her işini üstlendiği kişidir. İkinci manası ise mübalağa ifade eden ism-i faildir. Buna göre velînin anlamı; Allah’a hiç ara vermeden ve isyan etmeksizin bu taat

¹⁸⁶ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 42.

¹⁸⁷ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 100.

¹⁸⁸ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 117.

¹⁸⁹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 3, s. XIX, XXI.

¹⁹⁰ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 190.

¹⁹¹ Noyan, *Aşk Risâlesi*, s. 144.

¹⁹² Bekir Topaloğlu, “Velî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 24.

halini sürdüren kişidir.¹⁹³ Cürcanî ise velîyi şöyle tanımlamıştır: “Mümkiin olduğu kadarıyla Allah’ı ve sıfatlarını bilen, taatlara devam eden, günahlardan kaçan, şehvetlere mübtelâ olmaktan yüz çeviren kişidir.”¹⁹⁴

Velâyet, fıkhıta ise “rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması” demektir. Bir tür şer’î yetki olarak nitelendirilebilen velâyet, İslâm hukukunun değişik alanlarında asıl anlam sabit kalmakla birlikte konunun mahiyetine göre bazı farklılıklar gözetilerek kullanılmıştır.¹⁹⁵

İbnü’l-Arabî’ye göre velâyet; “Allah’ın eşya hakkında sezgiye dayanan bir mârifeti kendilerine ilham ederek insanların rehberleri yaptığı peygamberler, velîler veya imamlar gibi bir takım seçkin insanlarda seyrettiği dostluktur.” Hz. Peygamber’de (s.a.s) mevcut olan risâlet ve velâyet vasıflarından velâyet vasfı üstündür, velâyet daimidir, ebedîdir. Evliyâullah kendilerine özel mârifet verilmeleri bakımından nübüvveti sahip olmakla beraber yeni bir şeriat getiremezler. Velî, bir içtihadı nesh edebilirken Kur’ân-ı Kerîm âyeti veya hadise isnad edilen hükme dokunamaz.¹⁹⁶

Noyan’a göre velâyet deyimi, ister uygun görsün ister görmesin bir başkası üzerine söz geçirmek anlamına gelir. İslâm’da hiç kimsenin bir başkası üzerinde kendiliğinden velâyet hakkı olmadığını vurgulayan Dede Baba, velâyeti ikiye ayırmaktadır: İlki *velâyet-i zâtiyye* dediği babanın evladı üzerindeki velîlik sıfatıdır. İkincisi ise *velâyet-i tefvîz* ki halifenin de haiz olduğu velâyet budur. Bu ancak bir şahıs veya bir topluluk tarafından bu işe seçilmekle; hak tanınmakla olur. Noyan işte bu noktada aydınlatıcılığı soydan gelme bir hak olarak gören Çelebiler’i eleştirmekte, Bektâşîliğin seçimle liyakate dayanan uygulamasına dikkat çekmektedir.¹⁹⁷ Dede Baba’nın *zâtiyye* ve *tefvîz*

¹⁹³ Kuşeyrî, s. 437.

¹⁹⁴ Cürcânî, **Kitâbu’t- Ta’rifât**, Abdülmünim el- Hufna (thk), Kahire: Daru’r- Reşad, ty, s. 282.

¹⁹⁵ H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 16.

¹⁹⁶ Laoust, s. 263-264. Velâyet- nübüvvet ilişkisinde, nübüvvetin daha faziletli oluşuna dair görüşleri için bk. İmâm-ı Rabbanî, **Mektubat-ı Rabbanî**, Abdülkadir Çiçek (çev), C. 1, İstanbul: Çelik Yayınevi, s. 296.

¹⁹⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 31-36.

olarak isimlendirdiği velâyet, *velâyet-i hâssa* ve *velâyet-i âmme* olarak da isimlendirilmiştir.¹⁹⁸

Kâmil insan merkezli bir düşünce yapısına sahip olarak gördüğümüz Noyan'ın velâyet anlayışını betimlemeye çalışırken müslümanlar arasında bir ayırımın söz konusu olup olmadığı ile ilgili tartışmaların vaki olduğunu belirtmek durumundayız. Mu'tezîle ve bazı aşırı gruplar velî olmayı imanla sınırlandırırken, sûfilerin tanımladığı velî kavramı, Ehl-i sünnet'in teorik desteğiyle mü'minler içerisinde kâmil bir sınıfın olabileceği inancı meşrulaşmıştır. Mucize sahibi peygamberlere karşılık evliyanın kerâmeti de hak olarak görülmüştür¹⁹⁹ Ancak belirttiğimiz gibi Mu'tezîle bu konuda da menfi bir tavır ortaya koymuştur. Onlar, kerâmeti kabul etmenin, peygamberlerin mucizelerinin kıymetine gölge düşürme anlamına geleceğini ve insanları peygamberlere karşı soğutacağı gibi sebeplerle karşı tavır almışlardır.²⁰⁰ Ebü'l- Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) ise Mu'tezîle'nin bu reddini dalâlet üzere oldukları iddiasıyla tecrübe etmişleri üzerinden değerlendirmiştir.²⁰¹ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) insanların mucize ve kerâmet arasındaki farkı anlayamayacakları gibi bir iddiayla kerâmetin reddedilmesi durumunda Hz. Meryem ve Hz. Ömer'in kerâmetlerinin inkârına varılacağını belirterek kerâmetin varlığını savunmuştur.²⁰² Bâkîllânî (ö. 403/1013), mucizenin özellikleri bahsinde mucizenin peygambere has olağanüstü bir fiil olması, benzerini getirmeleri için muhataplarına meydan okumakla meydana geleceğini belirterek mucize ve kerâmet arasındaki farka dikkat çekerek kerâmetin varlığına hükmetmiştir.²⁰³ Ömer Neseî de (ö. 537/1142) kerâmetin meydana gelişini

¹⁹⁸ Seyyid Cafer Seccadî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Hakkı Uygur (çev), 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 509.

¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Velîler)*, s. 24, 25.

²⁰⁰ Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el- Muhtasar fî Usûli'd- Din)*, Murat Memiş (çev), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 139. Keramet ile mucize arasındaki farklar için bk. Kelebâzî, s. 106-117. Keşif ve kerâmet için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, 1. Baskı, İstanbul: Sûfi Kitap, 2008. Kerâmetin reddi için bk. Sarmış, *Hiz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, s. 499-522.

²⁰¹ Ebü'l- Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-temhîd li Kavâidi't-tevhîd)*, Hülya Alper (çev), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 79.

²⁰² Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006, s. 255.

²⁰³ Bâkîllânî, *Mu'cemü'l- Bâkîllânî fi kütübîhi's- selase: et-Temhid, el- İnsaf, el- Beyan*, Semire Ferhat (te'lif), Beyrut: el- Müessesetü'l- Arabiyye li'd- Dirasat ve'n- Neşr, 1991, s. 296-298.

peygamberin mucizesi olarak görmektedir.²⁰⁴ Bu konuda Nûreddin Sâbûnî (ö. 580/1184) velînin kerâmetinin hikmetini kulun basiret ve inancını artırmak olarak görmüş ve velînin kerâmet iddiasında bulunamayacağını, böylesi bir durumda kerâmete layık olma vasfından uzaklaşacağını altını çizmiştir.²⁰⁵ Velîlerin kerâmetinin hak olduğu bahsinde Teftâzânî (ö. 792/1390), Hz. Meryem ve Hz. Süleyman'ın vezirinin kerâmetlerinin varlığı itibariyle imkânını ispat etmeye gerek olmadığını belirtmiştir.²⁰⁶

İran asıllı Hâkim Tirmizî (ö. 320/932), “*Allah'ın kendisine ihlâs ve samimiyetle kulluk eden kimselere tahsis ettiği samimiyet ve muhabbet*”in yani velâyetin nazariyecisi olarak tanınır. Bütün müslümanların sahip olduğu umumî velâyetin hususî velâyetle devam etmesi şeklinde anlaşılan velâyet düşüncesi, müslüman cemaatin diğer toplumlar karşısında, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Ehl-i beyt'inin de müslüman toplum tarafından seçkinler zümresi olarak görülmesine hizmet etmiştir.²⁰⁷

Bedri Noyan'ın tasavvufî bilgiye yaptığı vurgularda görmüştük ki o, kemâle ermek için bir mürşide bağlanmanın ehemmiyetine dikkat çekmişti. Allah'ın velî kullarına verdiği önemi nübüvvet kiyasında da görebilmekteyiz. Noyan, *velîyi* sahip, dost, buyruk-buyuran, komutan ve ermiş, Tanrı'ya yaklaşmış anlamlarında kullanılan bir sözcük olarak tanımlamakta, *Velî*'nin Tanrı adlarından biri olduğunu, *velâyetin* ise velîlik demek olduğunu belirtirken tasavvuf ehline göre velîliğin, yalvaçlıktan da üstün olduğu ifadeyle konuya bakışını ortaya koymaktadır. Velî olan kişi halk ile Hakk arasında yaşar. Onun Hakk ile olan ilişkilerine *velâyet* denir. Bu aşama kulun nefsinin yok ettikten sonra kaim olması, durması ve var olarak sürüp gitmesidir. Velâyet, nübüvvetin irfanıdır. Bu kapının bekçisi Hz. Ali'dir. Velî herkes içindir, geneldir. Yalvaçlık ise bir bölük insan için gönderilmiştir. Dış görünüşleri öteki insanlar gibi,

²⁰⁴ Ömer Neseffî, **İslâm Akîdesi**, Bekir Sırmabıyıkoglu (haz), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012, s. 283.

²⁰⁵ Sâbûnî, **Kitabü'l-Bidaye**, Mısır: Daru'l-Asıme, 1998, s. 98-99. Ayrıca evliyanın kerâmetinin hak oluşuyla ilgili yine bk. Eb'ül-Mu'in Neseffî, **Tabsiretü'l Edille fi Usûli'd-dîn**, C. 2, Hüseyin Atay ve Ş. Ali Düzgün (thk), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s. 107.

²⁰⁶ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâidi'n Nesefiyye**, 1. Basım, Beyrut: Dar'ul-Beyrutî, 2007, s. 171-172. Sihir, kerâmet ve mucizeler arasındaki fark için bk. Fahreddin Râzî, **el-İşare fi ilmi'l-keîâm**, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009, s. 318-326.

²⁰⁷ Laoust, s. 173, 174. Velâyetle ilgili bk. Demirli, **İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, s. 52-60. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Faruk Sancar, **Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelâm-Tasavvuf Tartışmaları**, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

içyüzleri ise mâmur, müzeyyen ve ışıklıdır. Velâyetin başı Hz. İbrahim, en yüce aşaması Hz. Ali'dir. Hz. Muhammed'in velîlik yönü Hz. Ali'de meydana vurmuş ve devam etmiştir.²⁰⁸

Yine tasavvuf erbabınca “*Ümmetimin ulemâsı Benî İsrâîl peygamberleri gibidir.*”²⁰⁹ hadisi, velî olarak kabul edilen evliyâ olarak yorumlanmıştır. Velâyet ve nübüvvetin ikisinin bir nur olduğu, nübüvvetin izharının farz, evliyanın ise bu nuru yalnız cezbe halinde ihtiyarsız olarak ortaya koyduğu inancının varlığı bilinmektedir.²¹⁰ Bedri Noyan da velâyetin gizli, yalvaçlık bilgisinin ise apaçık oluşuna dikkat çekmiştir. Ona göre; “*ermişliğin başlangıcı hikmettir. Velîlik makamı ikidir: Birincisi; bütün eşyanın bilgisini bilmek, Hakk sıfatlarının hepsinde sıfatlanarak insanın terhibini bilmektir. İkincisi ise; kişinin temiz bir gidişle Ruh-u Muhammedî'ye erişmesidir. Ermişlerin üç belirtisi olur: Yüksek mevkide iken tevazuda, kudrette iken perhizde, kuvvette iken isafa olmaktır.*”²¹¹

Nebî, yalnız kendine ait bir şeriat için kendisine vahiy gelen bir kimsedir. Bu şeriatı başkalarına bildirmekle görevlendirildiğinde resul adını alır. Velî ise ayrı bir şeriate sahip değildir. İtikad ve amelde peygamberinin şeriatına bağlıdır. Nebîlik ve velîlik dışta ve içte ayrı nitelikte değildir. Noyan'a göre ikisi de birdir.²¹²

Hız. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra nübüvvet sona erdiğine göre, artık velâyet ve imâmet dönemi başlamıştır. Noyan, Hız. Muhammed'in vefatıyla meydana gelen boşluğun bir velî tarafından doldurulması gerektiğine inanmakta ve öngörüsü tartışılmaz gerçek olan Hız. Peygamber'in (s.a.s) yaşarken Hız. Ali'yi kendisine vasi ve imam olarak seçtiğini iddia etmektedir. Hız. Peygamber'in (s.a.s) vefatıyla Hız. Ebû Bekir Arap ulusunun politik başkanlığına, yani bir kavmin devlet başkanlığına hilafet damgası vurarak ikilik yaratmıştır. Bedri Noyan, din ile dünya işlerinin karıştırıldığı eleştirisiyle Hız. Muhammed'in devlet başkanı gibi davranmadığını ve Hız. Ebû Bekir'in bir Arap

²⁰⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 34.

²⁰⁹ Hadisin uydurma olduğu değerlendirmesi için bk. Aliyyü'l- Kari, **Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler**, s. 175.

²¹⁰ Seratlı, s. 255.

²¹¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 32-33.

²¹² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 34.

hükümeti kurarak dinî ve politik başkanlığı birleştirerek kendisini Allah ve Resûlu'nun halifesi olarak tanıtmak sevdasında olduğunu iddia etmiştir. Bu anlamda hilafet, hem din hem de dünya işlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s) yerine geçmek oluyordu. Hz. Ali ise manevî bir başkanlık istemişti. Noyan, hilâfetin dinî bir başkanlık haline getirilmesine ve bu makama gelenlerin Hz. Peygamber'in (s.a.s) vekili olarak görülmesine karşı çıkmaktadır.²¹³

Görüldüğü gibi Noyan, Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonra velâyetin gerekliliğine inanmış, velîlerin sahip olması gereken bazı hasletlere vurgu yapmış, velâyeti imametle ilişkili olarak değerlendirmiştir. Aslında özel bir bilgiye muhatap kılınmış mürşide bağlanmak üzerine bina edilmiş tasavvuf düşüncesi, mistik felsefelerin barındırdığı aşırı yüceltme, insanların kişiliklerini ezme, kurtuluşu aydınlatıcılarda görme olarak va'z edilen bir yapı sunmasıyla da eleştirilmiştir.²¹⁴

*“İyi bil ki, Allah'ın velîlerine korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar ki, iman ediyorlardı ve sakınıyorlardı.”*²¹⁵ âyetinde işaret edilen *“velî kullar”*ı mü'minler olarak yorumlayan Aliyyü'l-Kârî, umumî bir velâyetin varlığına dikkat çekmiştir. Tasavvufçuların riyazetleri, gayretleri, fazlaca ibadetleri ve nefislerinin arındırmalarıyla peygamberlerin ulaşabildikleri dereceye ulaşacakları iddiasını şiddetle reddetmiştir.²¹⁶ Sakınanlar yani takva sahipleri olanları: *“İçten inanan, namazı tam kılan, ellerindeki rızıktan yerli yeterince harcayan, Kur'ân-ı Kerîm'e ve ondan önce inmiş kitaplara inanan, âhireti kesinkes kabul eden kimselerdir”*²¹⁷ âyetinde zikredildiği üzere tüm müslümanlar olarak anlaşılması gerektiğini belirten Abdülaziz Bayındır, dostluğun karşılıklı olduğunu, velînin dost anlamına gelip karşıtının düşman oluşuyla da hiçbir müslümanın Allah'ın düşmanı olmayacağı gerçeğinden hareketle velâyeti umumî olarak değerlendirmiştir.²¹⁸

²¹³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 7, s. 40.

²¹⁴ İbrahim Sarmış, **Şeytan Üçgeni, Bid'at-Tevesül-Şefaât**, 2. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, s. 157.

²¹⁵ **Kur'ân-ı Kerîm**, Yunus, Süresi, Ayet 62-63.

²¹⁶ Aliyyü'l- Karî, **Vahdet- Vücut Risâlesi**, s. 107-108.

²¹⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara Süresi, Âyet 2-4.

2.5. Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Vahdet-i vücûd düşüncesi geçmişte ve günümüzdeki araştırmalarda tasavvufun en dikkat çeken konularından biri olmuştur. Terimin ilk kez İbn'ül- Arabî veya Sadrettin Konevî tarafından kullanılmış olduğu tartışmaları söz konusudur. Bu teori filozoflarla kelâmcıların varlık ve yaratılışla ilgili görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık ve yaratılış görüşü ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi teorisidir. Vahdet-i vücûd kavramı altında dile getirilen düşünceler deizmin çürütülmesini, tenzihin yanında teşbihin savunulmasını, Tanrı-insan irtibâtını ilâhî isimleri ve sıfatları dikkate alarak açıklanmasını hedefler.²¹⁹

Bu teoriye göre âlemde tek bir varlık vardır. Öbür varlıklar bu varlığın değişik tecellileridir.²²⁰ Vahdet-i vücûd, evrenin her ortamında Çalab'ın eserini, hikmetini, kudret ve yapıcılığını görmek ve O'nun varlığına, birliğine işaret saymak, var olanlarda O'nun sıfatlarının tecellisini görmektir.²²¹ Bu felsefeye inananlara göre her şey Tanrı'nın zuhurudur. Bunu bilmek, bilerek bulmak yani *hakk'-al yakîne* ermek cemdir.²²² Noyan, miraç hadisesini vahdet-i vücûdun bir sembolü olarak değerlendirmektedir.²²³

Ehl-i sünnet'in, varlığı *yaratana* ve *yaratılan* olarak ikiye ayırmasına karşılık tasavvuf ehlinin, varlığı bir bütün olarak gördüğünü ifade eden Noyan'ın, Allah'ın hem cümle ile birlikte hem de münezzehe oluşuna vurgu yapması ve doğada görülenlerin Tanrı'nın bir tecellisi olduğunu belirtmesi²²⁴ onun vahdet inancına sadakatının göstergesidir. Bu mevzu, taraftarlarınca âlemdeki tek varlığın Allah oluşu merkezinde değerlendirilmiştir. Süleyman Şeyhî, Allah'ı tam tenzih gayretinde olan zâhir âlimlerini kastederek

²¹⁸ Abdülaziz Bayındır, **Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış**, 7. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2012, s. 28-35.

²¹⁹ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 431.

²²⁰ Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s. 111.

²²¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 176.

²²² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 208.

²²³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 7, s. 358.

²²⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 176-177.

“*Hak’tan gayrı varlık var diyen şirk-i hafiden hâli değildir*”²²⁵ demek suretiyle iki bakış açısındaki uçurumu ortaya koymaktadır.

Dedebaba, mutasavvıfların, algıladığımız cisimlerin aynadaki görüntüye benzediğini, gerçek varlığın Tanrı olduğunu, algıladıklarımızın gölgeden başka bir şey olmadığını²²⁶ belirtirken mümkünât denilen çokluğun varlığının mecazen olduğu inancını teyid etmektedir.²²⁷ Görüldüğü gibi vahdet-i vücûd nazariyesi, konuya âlemin izafî ve hissî olarak var olduğu, tek hakikî mevcudun Allah olduğu nazarıyla bakmaktadır.²²⁸ İbnü’l-Arabî’ye göre Hak Hak’tır, insan ise insandır. Âlemin varlığı *Melik* ismiyle mevcuttur. Allah’ın bizimle olan beraberliği, şanınin gerektirdiği ve şanına yaraşır tarzdadır.²²⁹

Evrenin varlığının gerçekliği üzerine yapılan değerlendirmelerin yanında, bu teorinin yanlış anlaşılma tehlikesine karşı mürşid-i kâmile bağlanmak tavsiye edilmiştir. “*Ben ortada yokum, bütün varlık Hak Teâla Hazretlerindedir. İşleyen ve söyleyen O’dur, her ne dilerse işler, işinden sorulmaz. Ben bir alet ve alametim, benim varlığım mecâzî bir şeydir*” şeklindeki bir anlayış kişiyi, haramları mübah sayan batıl mezhep sahibi yapmaya götüreceğinden konunun inceliğine dikkat çekilmiştir.²³⁰ Bilindiği gibi vahdet-i vücûd düşüncesi zât-sıfat ilişkisi, Allah-evren münasebeti, yaratmanın sebebi gibi konularda tenkid edilmiştir.²³¹ Şüphesiz İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd anlayışı, çeşitli reddiyeler ve tepkilerle karşılaşmış, böylelikle tanınan bir anlayış haline gelmiştir.²³² Vahdet-i vücûd anlayışına yöneltilen eleştirilerden haberdâr olan Noyan’a göre vahdet-i vücûd, *âvama* değil *havâsa* özgüdür.²³³ Alevîler’de bu inanışın çok az bilindiğini,

²²⁵ Seratlı, s. 163.

²²⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 166.

²²⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 161.

²²⁸ Seratlı, s. 134.

²²⁹ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiye (Peygamberler ve Veliler)**, s. 163.

²³⁰ Seratlı, s. 137.

²³¹ Eröz, s. 223, bk. Kadı Hızır Bey, **Dinî Kaynaklar Nasıl Tahrif Ediliyor (Kaside-i Nuniye Örneği)**, Davud el-Karsî (şerh), Harun Ünal (çev), 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2012, s. 30, 31; Aliyyü’l-Karî, **Vahdet-i Vücûd Risâlesi**. Vahdet-i vücûda reddiye kaynakları için bk. Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 342-346.

²³² Laoust, s. 425.

²³³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 186.

yaşam koşullarının bu kuramın bilinip uygulanması için uygun olmadığını ifade etmektedir.²³⁴

Bir diğer ele alınması gereken konu vahdet-i vücûdun tarihidir. Kökeni ile ilgili tartışmalarda Fuad Köprülü, Massignon'un izahıyla Türkmen babalarının yaydıkları "Karamite"²³⁵ itikadından ayrı olmakla birlikte bu nazariyenin, muğlâk timsallerle te'lif edilerek İslâmî bir hüviyet kazandığını ifade etmiştir.²³⁶ Anadolu'da yetişen İslâm ulemâsının gerek İbnü'l-Arabî gerek Mevlânâ'nın cüretkâr nazariyelerini birtakım te'villerle şeriat dairesine sokulduğunu iddia etmiştir.²³⁷ Bu iddiaya karşılık bu anlayışın Kur'an-ı Kerîm kaynaklı olduğu da savunulmuştur.²³⁸

Noyan'a göre ise vahdet-i vücûd düşüncesi Eski Mısırlılar'da da vardır. Onlara göre dünya, yaratılmadan önce her şeyin ruhu bir boşluk ortasında yüzmekte, dolaşmaktadır. Bu boşluğa İlâhî bir ruh işlemiş ve her nesne böylece yaratılmıştır.²³⁹

Gizemcilerin yüzyıllardan beridir kınanmasına sebep olmuş bu anlayışı, *hülul* ve *ittihad*²⁴⁰ diye tanımlamayı doğru bulmayan Noyan, iç içe girme ve birleşmenin meydana gelmesi için Tanrı zâtından başka bir varlığa ihtiyaç duyulduğunu oysaki *vücudiyenin* esasının salt varlıktan başka bir nesne tanımaması olduğunu zikretmektedir. İlim ve akıl burada durmakta keşf ve cezbe devreye girmektedir. Halk bir uğurdan Hakk imiş deyince (Tanrı tecellisi ile evren ve insan) bilinmelidir ki ne kul

²³⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 173.

²³⁵ İsmailî fırkasının bir kolu olan Karmatîler için bk. Hüseyin Atay, **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, A.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 159, s. 111.

²³⁶ M. Fuad Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012, s. 51.

²³⁷ Nergishan Tekin, **Türklük ve Alevîlik-Bektâşîlik**, 1. Baskı, İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2011, s. 419.

²³⁸ Mahir İz, **Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar**, 9. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 16.

²³⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 169.

²⁴⁰ "Gâliyye fırkalarının benimsediği bir itikadî esas olan hulûlün, tenasüh ve enkarnasyon (incarnation) gibi kavramlarla aynı veya yakın anlamlar taşıdığı ileri sürülmüşse de hulûl, genellikle Allah'ın yaratıklarına ve özellikle insanın bedenine intikal etmesi. tenâsüh ise insan ruhunun başka bir insan veya hayvana ait bedene girmesi mânâsında kullanılır." Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 342. "Hulûl; İslâm düşüncesinde özellikle de tasavvufta Tanrı'nın insan biçiminde ortaya çıkması anlamında kullanılan bir terimdir." Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 187.

Tanrı olur, ne de Tanrı kul olur.²⁴¹ Evren, Çalab'ın ad ve sıfatlarının tecellîsidir. Varlıklar O'nun bir tecellîsi olmakla birlikte O'nun kendisi ve bir parçası değildir.²⁴² Vahdet-i vücûdun bir batı felsefesi olan panteizmden²⁴³ çok farklı olduğunu belirten Noyan'a göre, panteizmdeki Allah, evrenin toplamıdır, evrenin dışında Tanrı diye bir şey yoktur, Tanrı bu evrende tecellî etmiştir. Vahdet-i vücûdda ise, Tanrı varlık ve kudretinin bir zerresi kadarının tecellîsi ile bu evren var olmuştur. Bir an için bütünüyle evrenin yok olduğunu düşünsek, panteizme göre artık ne evren ne de Tanrı kalır. Vahdet-i vücûda göre ise O'ndan bir zerre bile eksilmemiş olur.²⁴⁴

Konuyla ilgili görüşlerini zikrettiğimiz Dede Baba, insanın bizzât kendisine ve Allah'ın yeryüzündeki var ettiklerine bakarak, yüce yaratıcının zâtına ulaşabileceğini belirtmesinin yanında, varlıklarda Allah'ın tecellîsini görerek bu derece bir Allah'ı bilişin havâsa has olduğunu ifadesiyle bu bilginin özel oluşuna dikkat çekmektedir. O, ilâhî aşka ulaşmış insanın her şeyde Tanrı'yı görmesini ve bu bilgiyle kemâle ermesini insanın en önemli amacı olarak görmüştür.

2.5.1. Allah İnancı

Bedri Noyan, Salt Güzellik, Salt Varlık, Vücûd-ı Mutlak, Çalab, Hakk,²⁴⁵ Allah, Tanrı²⁴⁶ olarak zikrettiği yüce yaratıcının, sıfatlarıyla âlem ve insanda tecellî ettiğini her fırsatta

²⁴¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 98.

²⁴² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 161.

²⁴³ "Panteizm; kelime ilk olarak 18. Asırda İrlandalı J. Toland tarafından kullanılmış olup Allah ile âlemi bir ve aynı, O'nu âlemin yegâne cevheri sayan felsefî mesleklerle verilen bir isimdir." S. Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, 4. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1987, s. 201. "Panteizm; Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilâhî varlığın farklı açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefî bir doktrindir." Vahdet-i vücûd ve panteizm değerlendirilmesi ile ilgili bk. Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 9. Baskı, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001, s. 186-198. Bu kavramın bir diğer tanımı da şöyledir: "Tanrının dünyaya aşkın değil de içkin olduğunu öne süren Tanrı anlayışıdır. Tanrının dünyayla ve insanla mekanik ve dışsal bir ilişki içinde olduğunu süren deizm dönüşme eğilimi gösterdiğine inandığı teizm karşı felsefî ve dinî bir tepki olarak gelişmiştir." Cevzici, "Panteizm", s. 316.

²⁴⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 159; Noyan, **Aşk Risâlesi**, s. 20.

²⁴⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 1.

²⁴⁶ "İslâm'ı kabul eden Türkler, Tengri veya Tanrı kelimesini Allah kelimesinin yanında kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bazı yerlerde Tanrı demiş (Tanrı misafiri, Tanrı Buyruğu), bazı yerlerde de Allah (ezanda, duada, savaşta) demişlerdir. Ayrıca Türkler, Allah'ı Lafz-ı Celâl olarak görmüş ve bu ismi gelişigüzel kullanmamışlar, başına "Yüce" ifadesi getirerek bu konuda özen göstermişlerdir". Abdurrahman Küçük ve M. Alparslan Küçük, **Türkistan'dan Türkiye'ye Alevîlik-Bektâşîlik**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2011, s. 24, 60.

dile getirmekte, asla bir *panteizm* demek olmadığına inandığı *vahdet-i vücûd* anlayışıyla Tanrı algısını ortaya koymaktadır. Ona göre Allah cümle ile, yine cümleden münezzehtir. İnsan yaratılmadan önce de var olan Allah, kadîmdir ve bâkidir.²⁴⁷ Mutlak Varlık her an suretler tecellî ettirmektedir. Böylece evrende her an bir önceki andan başkadır.²⁴⁸

Noyan, Tanrı kavramını sevgi üzerinden yorumlamaktadır. Allah'ı; iyilik, doğruluk, eşitlik, özgürlük ve erdemlerin tümünü kapsayan, korkulacak değil sevilecek bir kutsal sevgili, kavuşup birleşilmesi özlenen bir *Aslî Ruh* olarak tanımlamaktadır. Evreni meydana getiren tüm güçlerin kaynağı O'dur.²⁴⁹ Kuşkusuz Noyan'ın *Aşk Risalesi* adlı eseri ondaki ilâhî aşkın bir tecellîsi olarak, her şeyde Tanrı'yı görme ve korkuyla değil sevgiyle bağlanacak bir Zât oluşunun kaleme dökülmüş halidir. Araştırmamız boyunca gördük ki Noyan, Ehl-i sünnet'i korkulacak bir Allah tasavvuru ortaya koymakla suçlamıştır. Biz burada Izutsu'nun tespitlerini dikkate alarak bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Izutsu, Kur'an'da merhamet ve gazap Tanrısı olarak var olan Allah tasvirini Tanrı-insan arasındaki etik ilişkiyle irtibatlı olarak ele almıştır. Şükür ve iman yerine küfrü tercih edenlere yani kayıtsız ve gafil insanlara gazap yüzünü gösteren bir Tanrı tasvirinin ve *hüküm günü* kavramının insanları gafletten uzak tutmadaki yerine dikkat çekmiştir.²⁵⁰ Burada üzerinde durmaya çalıştığımız konu Kur'an'ı anlamaya çalışırken bütünlüğünü dikkate alarak hüküm verme gerekliliğine olan inancımızdır. Zira Kur'an'da müjdeleyici-uyarıcı âyetler, cennet ve cehennem tasvirleri, Allah'ın merhamet ve gazap yönlerinin varlığını göstermektedir. Gazap veya merhameti hak etmek ise elbette kulun yapıp ettiklerinin karşılığıdır.

Allah, hiçbir nesneye ihtiyaç duymayan ve O'ndan özge her nesnenin kendisine muhtaç olduğu, hiçbir bağ ile bağlı olmayan, varlığı yine kendinden olan bir tek vücuttur. Tanrı'dan gayri herşey görüntüdür ve şeylerin varlığı gerçek varlığın mevcudiyeti ile kaimdir. Allah'ı "*hüsn-ü mutlak*" olarak ifade eden Bedri Noyan, evrenin var

²⁴⁷ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 7-178.

²⁴⁸ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 9.

²⁴⁹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 132.

²⁵⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 3. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014, s. 339-344.

edilmesini bu güzelliğin tanınması, bilinmesine bağlamaktadır.²⁵¹ Var olan her varlık *Vücut-ı Mutlak* ile mevcuttur. Bütün var olanlar O'nun ışığıdır.²⁵²

2.5.1.1. Allah'ın Sıfatları

Allah inancı, salt Allah'ın varlığına indirgenmeyip sıfatlarıyla varlığı kabul edilen bir inançtır. Allah'ın sıfatlarıyla bilinmesi ve inanılması konusu dinlerin de yapılarını ortaya koymada etkilidir. Ayrıca sıfatların kabulü, çeşidi, muhdesliği tartışmaları, zâtın aynı ya da gayrı oluşları gibi konular İslâm mezheplerinin yapılanmasında etkili olmuştur. Hatta bu farklı bakış müslümanların birbirlerini katletmesine varan süreçlere dahi yol açabilmiştir.²⁵³ Biz öncelikle Dedebaba'nın ifadesiyle sıfatların bilinmesinin önemiyle konuya başlamak ve konu ile genel bilgi verip değerlendirmek istiyoruz.

Kuşkusuz Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak, ilâhiyatın temel konusunu oluşturmakta, tenzih, teşbih, ta'til gibi değerlendirmelerle İslâm mezheplerinin teşkilinde önemli yer işgal ettiği kadar konu diğer ilâhî dinlerde de bir problem olarak yer almaktadır.²⁵⁴

Sıfat, Allah'ın zâtına nispet edilen bir mana, bir kavramdır. Bu tür kavramlar, müspet veya menfî cümlelerle ifade edilebilir.²⁵⁵ Sıfatlar konusunda müslümanlar arasında ilk kez tartışmayı başlatan Cehm b. Safvan'dır (ö. 128/745-46). Cehm, âyet ve hadislerde geçen sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini, Allah'ın vasfolunmaz, herhangi bir sıfat veya fiille bilinemez, akılla idrak edilemez olduğunu iddia etmiştir. Bu görüş Mu'tezile kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadiste bulunmadığı halde sıfatları zât ve fiil sıfatları olarak iki kısma ayırmaya, sonra da bunları Allah'tan

²⁵¹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 160, 163.

²⁵² Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, C. 2, s. 181.

²⁵³ Örneğin Halku'l-Kur'ân ve mihne dönemi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 190-223.

²⁵⁴ Aydın, s. 117. Allah'ın sıfatları konusunda İslâm mezheplerinin tutumları için bk. Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 150. Fırkalaşmada önemli bir etken olan erken dönem tartışma konularından sıfatlar için bk. Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, 2. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 52-58.

²⁵⁵ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, 2. Basım, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 125.

nefyetmeye sevk eden büyük amil, dış tesirler olmuştur.²⁵⁶ Mu'tezîle, Allah'ın ilmi olmadan âlim, kudret sıfatı olmadan da kâdir olduğuna inanmış, Allah'ın ilim sıfatı ile değil, zâtı ile bildiğini kabul etmiştir. Bilindiği üzere Mu'tezîle “tevhid” inancına olan bağlılıklarını isimlerine yansıtmış bir mezheptir. Onlar, *kıdem*’in en özel sıfat oluşunu belirterek diğer sıfatların kadîmliğini reddetmiş, Allah'ın zatı ile âlim, hayy olduğunu ortaya koyarak hayat, ilim gibi sıfatları Allah'a izâfe etmemişlerdir. Mu'tezîle'ye göre sıfatların ezeli olması ilahlıkta müştereklik ortaya çıkarırdı.²⁵⁷

Sıfatlar konusunun bu denli müslümanların gündeminde olması şüphesiz Allah'ın tanınması ve idraki bilincidir. Yüce Allah'ı tanımanın tüm müslümanlar üzerine bir farz olduğu hususunda ittifak söz konusudur. Bu bilmenin riyâzetle, delille, akılla veya belirteceğimiz üzere “*Allah'la bir biliş*” şeklinde mi oluşunda ise ihtilaf vardır.²⁵⁸

İbnü'l-Arabî, Allah'ın zâtının bilinemeyeceğini belirtirken Allah'ın zâtına has olumlu niteliklerin bilineceğini öne süren Eş'ari kelâmcılarını eleştirmekte ve “*Allah'ı Allah bilir*” ifadesiyle konuya bakışını ortaya koymaktadır.²⁵⁹ Allah'ın yalnızca Kitap ve Sünnet'te ve müslümanların sözlerinde kullanılan isim ve sıfatlarla adlandırılması konusundaki ihtilafta Mâtürîdî, en sâlim yolun bu şekilde bir isimlendirme yoluna gitmemek olduğunu belirtirken müslümanların bu sıfatları kullanması cihetiyle bir günahın da mevzubahis olmadığına altını çizmiştir.²⁶⁰

Sıfat ve isimlerle Allah'ın bilinebileceği inancını gördüğümüz Noyan, evren ve insanın yaratılışını Tanrı güzelliği ve bu güzelliğin bilinmesi, tanınması düşüncesi üzerine bir Tanrı-evren-insan anlayışı ortaya koyarken insanın evrene ve kendisine bakarak Tanrı'ya ulaşabileceği iddiasını her fırsatta dile getirmektedir. İnsan, Tanrı'yı bilmek için yaratılmıştır. Fakat O'nun Zâtı bilinemez. Ancak isimleri ve sıfatları bilinebilir ki bunlar da insanda tecellî etmektedir. İsimleri ve sıfatları bilebilmek için doğayı

²⁵⁶ Koçyiğit, s. 133-135.

²⁵⁷ Şehristânî, s. 38.

²⁵⁸ Aliyyü'l- Kârî, **Vahdet-i Vücûd Risâlesi**, s. 27-29.

²⁵⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Veliler)**, s. 68.

²⁶⁰ Yörükân, s. 229. “*Ehl-i sünnet kelâmcıları ister sıfat ister mastar sigasındaki kelimeler olsun (şanına layık) bütün sübûtî sıfatları Allah'a nispet etmekte sakınca görmemişler.*” A. Saim Kılavuz, **İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, 18. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 121. Sıfatların ispatı için bk. İsmail b. Abdurrahman Sâbûnî, **Akâidetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs**, Abdurrahman b. Muhammed Cedî, Riyad: Darü'l-Asıme, 1998, s. 161-165.

incelemek insanın kutsal bir ödevi olmaktadır.²⁶¹ Bedri Noyan, ilâhî sıfatların insan sıfatlarında zuhur ettiğini ifade ederken “*insanın Tanrı suretinde yaratıldığı*” inancını dile getirmiştir. Bir nesnenin bir başka nesneye benzemesi ise sevgidendir.²⁶²

Yeri gelmişken İslâm mezheplerinin teşekkülünde çok önemli bir yeri olan haberî sıfatlar konusuna değinmek istiyoruz. Dinî metinlerdeki antropofornik ifade ve sıfatların hakikî mi yoksa mecaz olarak mı anlaşılacağı sorusu farklı bakış açılarıyla cevaplanagelmıştır. Bu meseleye bakış, Ehl-i sünnet tarafından “*Allah hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de Allah’a benzemez*” olarak değerlendirilmiştir.²⁶³ Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye’ye göre bu sıfatlar zahîrî manasıyla, Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu’tezile’ye göre te’vil veya ta’tîl yoluyla, Selefe göre ise isbat bilâ temsil, tenzih bilâ ta’tîl (teşbihe düşmeden ispat etmek, inkâr etmeden tenzih etmek) olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁴ Görüldüğü gibi haberî sıfatları anlama yöntemi olarak zâhirine hamletmek, te’vil etmek ve tevakkuf etmek İslâm mezheplerince tercih edilen yollar olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan konuların gayb âlemi dâhil insanların anlayabileceği beşerî kavramlarla ifade edilerek, aşkın boyutun insanlarca anlaşılması sağlanmış olacağı şeklindeki değerlendirmenin altını çizerek konuyla ilgili Noyan’ın bakışını vermek istiyoruz.²⁶⁵

Noyan, Kur’ân-ı Kerîm’deki Allah’ın arşa istivâ ettiği, kıyamet gününde arşı Tanrı’nın sekiz meleşinin taşıyacağı şeklindeki âyetlerin, zâhiri bilgiye göre, insana benzeyen bir Allah tasavvuru ortaya koyduğunu belirtmiştir. *Bâtın ehli* olarak isimlendirdiklerinin ise bu âyetlerden Tanrı’nın kudret, kuvvet ve hükümranlığının, saltanatının tinsel ifadesini anladığına dikkat çekmiştir. Yine o, bir kısım müslümanlar tarafından bunun Allah’ın insan aklı ile ölçülmesi imkânsız bilgisi olarak görüldüğünü ifade etmektedir.²⁶⁶

²⁶¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 5.

²⁶² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 100.

²⁶³ Ebü’l-Yüsr Pezdevî, **Usûlü’l-d-dîn**, Hans Peter Lins (thk), Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2003, s. 33.

²⁶⁴ Kılavuz, s. 137-142.

²⁶⁵ Ali Akay, “Ebu Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’ân’ı ve Mecâzî Yorumları”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 8. 1, (2013): 183-206, s. 190.

²⁶⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 56.

Dedebaba *Tanrı'nın görür gözü, tutar eli, söyleyen dili, yürüyen ayağı*” gibi ifadeler karşısında ilim ve aklın durduğunu keşf ve cezbenin devreye girdiğini belirtmektedir.²⁶⁷ Dedebaba'nın bu bakış açısı akla duyduğu güvensizliğin bir ifadesi şeklinde de değerlendirilebilir diye düşünüyoruz.

Görüldüğü gibi Noyan, bâtin ehli olarak ifade ettiği kişilerin âyetleri yorumlayışına dikkat çekmektedir. Öte yandan kişinin kendine yararsız olan her nesneden geçmesini, inancının güzel yanı olarak ifade eden Noyan'ın te'vil eleştirisini de görmekteyiz. O'na göre te'vil *“işte şöyleydi, işte böyleydi”* diye bahane uydurmaktır. Oysa insan, şüpheli olandan kaçıp kesin olana bağlanmalıdır.²⁶⁸

Te'vili eleştiren bir önemli isim olarak İbn Rüşd örneğini vermek istiyoruz. İbn Rüşd, bazı âyet ve hadislerde Allah'ın cisim olduğu izlenimini veren ifadelerin te'vilini (Allah'ın cisim olmadığına bilincinde olarak) dinin esasındaki birçok önemli esasın değiştirilmesine sebep olacağından dolayı doğru bulmamaktadır.²⁶⁹ Ancak tarihen vakidir ki İslâmî ilimler ve mezheplerin teşekkül döneminde bütün fırka ve müesseseler meşruiyet zemini oluşturmada âyet ve hadislerden kendi görüşleri paralelince anlamlar çıkarmaya çalışmışlardır.²⁷⁰ Konuyla ilgili fazla ayrıntıya girmeksizin bu konuda Gazzâlî'nin düşüncelerini verebiliriz. Gazzâlî bütün İslâm müçtehitlerinin zorunlu olarak te'vile başvurduklarını, te'vilden en uzak duran Ahmed b. Hanbel'in dahi bu yola başvurmak zorunda kaldığını belirtmiş ve te'vil yapmanın usullerini ortaya koymuştur. Ayrıca o, akaidin önemli prensiplerinde kat'i delillere dayanmadan te'vil yapanları ve nasların zâhirî manalarını tahrif edenleri tekfir etmiştir.²⁷¹

²⁶⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 98. Haberî sıfatların te'vili için bk. İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, Mustafa Saim Yeprem (çev), 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 204-215. Noyan'ın haberî sıfatları bilme konusundaki avam-havas (bâtin ehli) isimlendirmesine karşılık bir başka açıdan avam-ulemâ tanımı için bk. Sabri Yılmaz, **Kelâmda Te'vil Sorunu**, 1. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009, s. 73-78. Ayrıca Allah'ın istivâsı, kelâmı, veçhi, gözleri, görmesi, elleri hakkında karşılaştırmalı bilgi için bk. Eş'arî, **el-İbâne**, 2. Baskı, Haydarâbâd: Dairetü'l-Maarif, 1948, s. 35-44.

²⁶⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 7, s. 329.

²⁶⁹ İbn Rüşd, **Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille Felsefe-Din İlişkileri**, Süleyman Uludağ (haz), 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 54.

²⁷⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, **Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi**, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990, s. 13.

²⁷¹ Gazzâlî, **İslâm'da Müsamaha**, s. 38-48. Kur'an ayetlerinin te'vili için bk. Koçyiğit, s. 230-234

Allah'ı bilmenin önemi ve bu bilişte sıfatların yeri, Allah'a sıfatlar izâfe etmenin imkânı konusu üzerinde durduktan sonra Noyan'ın sıfatlara bakışını ele alacağız. Allah'ın sıfatları çeşitli şekillerde gruplandırılmıştır. Sıfatları; zâtî-sübûtî, zâtî-sübûtî-fiilî, zâtî-sübûtî-haberî, zâtî-sübûtî-fiilî-haberî gibi ikili, üçlü, dördü gruplara ayıran kelâmcılar olmuştur.²⁷² Biz Noyan'ın zâtî-sübûtî olarak ele alışından hareketle konuyu ele alacağız.

Bilindiği gibi zâtî sıfatlar, Allah Teâla'nın zâtına mahsus olan, yaratıklarından herhangi birine verilmesi caiz ve mümkün olmayan sıfatlardır. Zâtî sıfatların zıtları Allah hakkında düşünülemediği, bu sebeple noksanlık, sonluk ve eksiklik ifade eden bu özelliklerden O'nun tenzih edilmesi gerektiğinden bu sıfatlara tenzihî ve selbî sıfatlar da denmiştir.²⁷³ Selbî sıfatlar ismiyle de zikredilen bu sıfatlar, Allah'ı her türlü acizlikten tenzih ettiğinden, ne kadar acz ifade eden kavram varsa o kadar da selbî sıfat var demektir. Bu sıfatların amacı, Allah ve yaratılan arasındaki farkı vurgulamak, tevhid akidesini akıllara ve gönüllere yerleştirmektir.²⁷⁴ Bedri Noyan, zâtî sıfatları şöyle sıralamıştır:

“Tanrı'nın Görünen Sıfatları;

*1- Vücûd; yani var olmak. Buna sıfat-ı nefsiyye de denir.*²⁷⁵

2- Kıdem; yani evvelî, önü olmamak

3- Bekâ; sonu olmamak

4- Vahdaniyet-i Zât; sıfatlar ve işlerinde ortağı ve benzeri olmamak

5- Muhâlefetün li'l-havâdis; eşyadan, mâsivâ denilenlerden hiçbir şeye benzememek

6- Kıyâm bi nefsihî; mekâna muhtaç olmamak.

Allah'ın Sıfat-ı Sübûtîyesi:

²⁷² Kılavuz, s. 112.

²⁷³ Kılavuz, s. 88.

²⁷⁴ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, s. 126.

²⁷⁵ “Bu sıfat, zatî sıfat kategorisi dışında müstakil bir sıfat olarak da ele alınmıştır. Anlamı, Allah vardır, O'nun varlığı başkasından değil Zâtı'nın gereğidir. Allah'ın Zâtı vücûdsuz düşünülemez. Bu sıfat, tüm sıfatların aslı ve dayanağıdır.” Kılavuz, s. 113.

Hayat, İlim, Semi', Basar, İrâde, Kudret, Kelâm, Tekvin'dir. ,²⁷⁶

Dedebeba yaşama, bilgi, duyma, görme, irade, kudret, söz söyleme, yaratma gibi sekiz Tanrı sıfatının insanda görülmesinin Hakk-halk ilişkilerini ortaya koymak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu sıfatlar evren ve insanda meydana çıkacak ve *kanıtlayıcı sıfat* anlamını ortaya koyacaklardır.²⁷⁷ Sübûtî sıfatlar, Allah'ın hangi niteliklere sahip olduğunu anlatan, zıtları Allah hakkında düşünilemeyen,²⁷⁸ ulûhiyyet mefhumunu ana özellikleriyle belirten sıfatlardır. Bunun yanında âlimler, ezberlenip hafızada kalabilecek, eğitim ve öğretimde kullanılacak bir tertiple, tabiatın yaratılış ve işleyişini de yeter derecede aydınlatacak bir seçim yapmak için bu sıfatlardan yedi tanesini incelemeye konu edinmişlerdir. Mâtürîdîler buna bir de fiilî sıfatları bütünüyle ifade eden tekvin sıfatını ilave etmişlerdir.²⁷⁹ Görüldüğü gibi Noyan'ın, sübûtî sıfatları ele alışı Mâtürîdî çizgisindedir.

2.5.1.2. Esmâ-i Hüsnâ ve İsm-i A'zam

Esmâ-i hüsnâ, “*en güzel isimler*” demektir. Bu tâbir âyet ve hadislerde geçmektedir. “*En güzel isimler onundur. O halde ona bu güzel isimlerle dua edin ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın...*”²⁸⁰

İsm-i a'zam “*en büyük isim*” anlamına gelmektedir. Bir grup İslâm âlimi tüm isimleri müsavi görürken bazı âlimler ise isimler arasında fazilet bakımından fark olduğunu belirtmiştir. Ancak hangisinin en büyük isim olduğunu kesin olarak belirlemek mümkün değildir.²⁸¹ İsm-i a'zam'ın varlığını kabul etmeyenler olduğu gibi varlığının yalnızca Allah tarafından bilinebileceğini söyleyenler ve ism-i a'zam'ın insanlar tarafından bilinebileceğini savunan İslâm âlimleri mevcuttur.²⁸²

²⁷⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 138.

²⁷⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 94.

²⁷⁸ Kılavuz, s. 89.

²⁷⁹ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, s. 129. Sıfatların mezhepler açısından ele alınışıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Nüreddin Sâbûnî, s. 49-53.

²⁸⁰ **Kur'ân-ı Kerîm**, Â'râf Sûresi, Âyet 180. Esmâ-i hüsnâ için bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 404-418.

²⁸¹ Kılavuz, s. 85.

Yüce Allah'ın isimlendirilmesi konusunda nasıl bir yol gözetileceği konusunda ihtilaf vardır. İslâm kelâmında “*İlâhî isimler tevkîfî midir? Yoksa kıyasî midir?*” sorusuna Mu'tezîle kanadı aklen caiz isimlerin verilmesini uygun bulurken, Ehl-i sünnet, isimlerin tevkîfî oluşunu savunmuştur. Ancak zamanla Ehl-i sünnet kelâmcıları da prensip olarak isimlendirmenin tevkîfî olduğunu kabul etmekle birlikte pratikte naslarda geçmeyen Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in ruhuyla ve tenzih inancıyla bağdaşan mevcûd, kadîm, vâcib gibi isimleri Allah hakkında kullanmışlardır.²⁸³

Bedri Noyan, Tanrı'nın birçok adı olduğunu, bunlardan birisine de *ism-i a'zam* dendiğini ifade etmektedir. Büyük mutasavvıfların büyük bir bölümünün *ism-i a'zam* olarak Hz. Ali'yi olarak kabul ettiklerini ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Dehr Sûresi'nin Hz. Ali için indirildiğini iddia etmektedir. Noyan'ın , “*İnsan Ali'dir, ism-i a'zam insandır.*” şeklindeki ifadesi daha önce üzerinde durduğumuz gibi, insanı kâinatın üstün varlığı olarak değerlendirmesinin bir başka boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁴

2.5.1.3.Tevhid Anlayışı

İslâm, kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın var ve bir olduğu bilgisini ortaya koyan “*tevhid*” merkezli bir inanç ortaya koymuştur. Tevhid, “*birlemek, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek, onu böylece bilmektir.*”²⁸⁵

İslâm dininin, insanları davet ettiği ilk mühim akide, Allah'ın tevhidi akîdesidir. “*Senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki, ona; benden başka ilâh yoktur, yalnız bana ibadet ediniz, diye vahyetmiş olmayalım*”²⁸⁶ âyetinde görüldüğü gibi bu akîde İslâmiyet'in ilk rûknü olmuştur.²⁸⁷ Dedebaba tevhidi; “*bir bilmek, Çalab'ın varlık ve birliğini olgunlukta, eksiklikten arı, eşsiz ve benzersiz olarak bilmek, inanmak*” olarak

²⁸² Bekir Topaloğlu, “İsm-i A'zam”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s. 75. Esmâ-i hüsnâ şerhi için bk. Beyzâvî, **Münteha'l-münâ fi şerhi esmâillâhî'l-hüsnâ**, Halid el-Cündî (thk), Beyrut: Darü'l-Marife, 2011.

²⁸³ Kılavuz, s. 101-102. Esmâ-i hüsnâ için bk. Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, s. 115-125.

²⁸⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 134.

²⁸⁵ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, s. 75.

²⁸⁶ **Kur'ân-ı Kerîm**, Enbiya Sûresi, Âyet 25.

²⁸⁷ Koçyiğit, s. 113. bk. Mevlüt Özler, “Tevhid”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 18-20. Tevhid akîdesinin politik çağrışımları için bk. Mehmet Evkuran, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, 3. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 214-219.

ifade etmektedir.²⁸⁸ Tek tanrılı dinler, vahdet esasına dayanmakla beraber, insanlar arasında kültür farklılıkları, din anlayışı ve düşünce gelişimlerine göre tevhidin çeşitli dereceleri vardır. Ama Çalab'ın birliğini kabul etmek konusunda bir farklılık yoktur.²⁸⁹

“*Tevhidin Bölümleri:*

1. *İmanda Tevhid: Allah'ı zâtında, sıfatlarında, fiillerinde bir ve tek kabul etmek, bu noktalarda O'na ortak koşmamaktır.*

a) *Allah'ın zâtında tevhid: O'nun bir ve yegâne olduğunu kabul etmektir.*

b) *Allah'ın sıfatlarında tevhid: O'nun sıfatlarının mahiyeti ve iç yüzünün aslî özellikleri bakımından hiçbir yaratığa benzememesi demektir.*

c) *Allah'ın fiilerinde tevhid: Allah'tan başkasını yaratıcı, yoktan var edici kabul etmemektir.*

2. *İbadette Tevhid: Tapılmaya, boyun eğilmeye, en çok sevmeye, son noktasına kadar tâzim edilmeye layık olanın sadece Allah olduğuna inanmaktır.*²⁹⁰

İslâmî kavramlara bir tasavvuf erbabı nazarıyla bakan Noyan'ın tevhid inancı da İslâm algısının merkez noktasını oluşturan vahdet-i vücûd ve ilâhî aşk eksenlidir. Noyan'a göre *tevhid-i ef'âl*'de âşik her işini Tanrı işinde yok eder. Her iş, O'nun işidir. *Tevhid-i sıfat*, işlerin Allah'ın sıfatlarından olduğunu ve bunların Çalab'ın sıfatlarının tamamı olduğunu anlamak, *tevhid-i zât* ise her nesnenin mecâzî ve izâfî olduğunu, sıfatların Çalab'ın sıfatlarının tecellîsi olduğunu bilmek, görmektir. Böyle olunca da her nesne kişinin gözünde yok olur.²⁹¹

²⁸⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 176.

²⁸⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 159.

²⁹⁰ Topaloğlu, Yavuz ve Çelebi, s. 79-90. Ayrıca tevhid; tevhid-i hâlikîyet ve tevhid-i ma'bûdiyet olarak da iki şekilde tanımlanmıştır. Tevhid ve tevhidin karşıtı olan şirk ve çeşitleri için bk. Uludağ, **İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler**, s. 154-157. Tevhid ve çeşitleri için bk. İbn Teymiyye, **Tevhid Risalesi (er- Risâletü't-tedmürîyye)**, Ulvi Murat Kılavuz (çev), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 119-131.

²⁹¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 2, s. 6. Tasavvuf ehlinin tevhid anlayışı için bk. Süleyman Uludağ, “Tevhid”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 21-22.

Dedebaba *tevhid* mefhumunu tasavvufta son merhale olarak gördüğü vahdet-i vücûd teorisi kapsamında da zikretmiştir. *Vahdet-i vücûd*; işleri, sıfatları ve zâtı birleştirme olarak görülmüştür. *Tevhid-i ef'al* her yapılanı Tanrı işi bilip öyle kabul etmek, *tevhid-i sıfat* tüm sıfatları Tanrı sıfatı olarak görmek, *tevhid-i zât* her şeyin izafî, gerçek varlığın ise ancak evrene hâkim olan Tanrı varlığı olduğunu, öteki varlıkların ancak O'nun varlığında zuhur ettiğini bilmektir.²⁹² Yine tasavvufta amaç olarak gördüğü *tevhid* kavramını Tanrı'da fenâ bulmak olarak gören Noyan, konuya bakışını vahdet-i vücûd algısıyla ortaya koymuştur. Bilindiği gibi zâhir ehli, tasavvuf ehlinece Hak'tan gayrı varlık var demeleriyle *şirk-i hafî* içinde olmakla itham edilmiştir. Allah'tan başka varlık kabul etmemek üzere bir *tevhid* inancı bina etmiş olan tasavvuf erbabı, bu ilmin bir mürşide bağlanmakla elde edilebileceğine inanmışlardır.²⁹³ İmam Gazzâlî ise tevhidin dört aşama olduğunu belirtmiştir: İlk mertebe gafil veya inkâr eden bir kalple, ikinci mertebe kalple de yapılan bir tasdikle yani avamın tevhidi, üçüncü mertebe keşif yoluyla gerçeği müşahade etmek, dördüncüsü ise mevcud olarak yalnız "bir"i görmektir ki buna *fenâ fi't-tevhid* de denmektedir.²⁹⁴

Vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiş olan Noyan'a göre avam ve havâsın tevhidi farklıdır. Avamın tevhidi: "*lâ ilâhe illallah*", havâsın tevhidi ise "*lâ mevcûde illâ hû*"dur.²⁹⁵ Yine Tanrı bizde mündemiç olmakla birlikte daima müteâldir.²⁹⁶ Ayrıca Noyan, *zâhirler* olarak isimlendirdiği Bektâşî olmayanların tevhidinin "*lâ ilâhe illallah*", Bektâşîler'in tevhidinin ise "*Bu evrende Tanrı'dan başka bir şey yoktur.*" şeklinde olduğunu belirtmiştir.²⁹⁷ Bu tanımlamadan ise Noyan'ın Bektâşî olmayanları *avam* olarak nitelendirdiği sonucuna varabiliriz. Sözlükte "*halk, sıradan insanlar*" anlamına gelen ve âlimler, filozof ve mutasavvıflar hatta idareci gibi zümrelerce kendilerinden olmayanlar için kullanılan bir terim olan *avam*, kuşkusuz en çok mutasavvıflarca kullanılmaktadır.²⁹⁸ Bedri Noyan da vahdet-i vücûdu anlamayanlar²⁹⁹

²⁹² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 173-174; Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 486-487.

²⁹³ Seratlı, s. 162, 179.

²⁹⁴ Gazzâlî, **İhyâu ulûmi'd-dîn**, C. 4, Ahmed Serdaroğlu (çev), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, s. 451.

²⁹⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 186.

²⁹⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 136.

²⁹⁷ Noyan, **Aşk Risâlesi**, s. 70.

ve Bektâşî olmayanları avam olarak görmektedir. O, havâsa mahsus olan gerçeklerin avama açılmayacağını, “*Boncuk çarşısında inci satılmaz*” şeklinde vurgulamış, Hallâc-ı Mansûr’un hakikat sırrını ifşa etmesi sebebiyle şehit edildiğini iddia etmiştir.³⁰⁰ Oysaki İslâm’da seçilmişlerden olmayanlara anlatılmayan gizli şeyler olduğunu söylemek, Hz. Peygamber’in (s.a.s) öğretisinde gizemli sayılacak şeyler olduğunu iddia etmek anlamına gelir.³⁰¹

2.6. Bektâşîlik ve Din Türkçülüğü

Alevîlik-Bektâşîlik, Türklerin İslâm’ı kabul ediş süreci tahlil edilerek anlaşılabilir bir yapıdır. Türk din tarihi ile ilgili ilmî araştırmaların yetersizliği,³⁰² müşterek terminolojinin olmayışı gibi sebepler³⁰³ bu konuda söz söylemeyi zorlaştırmaktadır. Bu yolun kaynaklarına sahip bir kanaat önderinin vereceği bilgiler bu yüzden oldukça önemli gözükmektedir.

Bu bölümü iki ayrı başlık halinde ele almayı bizim Dedebaba’nın Bektâşîliği bir “*Türk İslâmı*” olarak yorumlarken, bu yolun Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisi merkezli olduğu kadar Türk benliğini korumadaki yerine verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden iki farklı konu gibi gözükmekte olan başlık altında, aslında bir Türk İslâm’ı olarak tavsif ettiği Bektâşîliği kısaca ele almaya çalışacağız.

2.6.1. Bektâşîlik Tanımı

Kurucusu Hacı Bektâş-ı Velî olan, her ne kadar 736/1336 yıllarına doğru ortaya çıksa da teşkilatlanması XVI. yüzyılın başlarında olan Bektâşîlik,³⁰⁴ Küçük Asya, Balkan Yarımadası, Irak ve Mısır’da taraftarlara sahip bir tasavvufî yapıdır.³⁰⁵ *Tarîk-i Nâzenîn*

²⁹⁸ Süleyman Uludağ, “Avam”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 105

²⁹⁹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 186.

³⁰⁰ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 326.

³⁰¹ Şirvanî, s. 165.

³⁰² Fıglalı, *Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik*, s. 309.

³⁰³ Sezgin, s. 82.

³⁰⁴ Laoust, s. 302; Bektâşîlik tanımı için bk. Korkmaz, “Bektâşîlik”, s. 129.

³⁰⁵ Tekin, s. 273.

olarak isimlendirilen bu yapı irfan birikimi, vahdet-i vücûd anlayışı, ilim, edep düsturuyla Anadolu’da birlik ve dirliğin hâkim olmasında etkili olmuştur.³⁰⁶

Bektâşîliğin Babagân kolunun en üst mertebesine yükselmiş olan Noyan için Bektâşîlik, Türk’ün İslâm yorumudur. O, mürşide bağlanmanın önemine inanmış, bilginin irfan boyutunu ihmal etmeyen, ahlâk vurgusu yüksek, kurallarda esnek bir din anlayışının savunucusu olarak, Bektâşîliği tüm dinleri de kapsayacak bir tasavvufî yapı olarak değerlendirmiştir.³⁰⁷ Bu, bütün dünya insanlarını birleştirici bir evrensel kardeşlik yaratma inancıdır.³⁰⁸ Dedebaba, Bektâşîliğin asla bir tarikat olmadığını belirtirken,³⁰⁹ bu anlayışı bazen bir mezhep,³¹⁰ çoğunlukla da bir tasavvuf kurumu³¹¹ olarak görmektedir.

Noyan, yetmiş üç fırka³¹² hadisinde bahsi geçen en doğru yolda olan zümreyi Bektâşîler olarak değerlendirmekle birlikte³¹³, hadisin “İslâm’ın yetmiş üç fırka teşkil edeceği, bunlardan bir tanesinin cehennemlik olacağı” şeklindeki varyantının da bulunduğunu belirtmiştir.³¹⁴ Hafif Bâtînî inançlara yer veren,³¹⁵ Ehl-i beyt bağlısı, Allah’ı korkulacak değil, sevilecek bir varlık olarak gören,³¹⁶ hurafelerden arınmış, hümanist,³¹⁷ sevgi dilini ön plana çıkaran, nefis terbiyesi merkezli, hassas, ince düşünüşlü insanlar yetiştiren

³⁰⁶ Eğri, s. 353.

³⁰⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 311.

³⁰⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 288.

³⁰⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 192.

³¹⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 298, 301.

³¹¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 145.

³¹² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 141, 142. İftirak hadisi olarak da isimlendirilen hadis için bk. Muammer Esen, **Ehl-i Sünnet**, 3. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 172-176. Hadisin değerlendirilmesi için bk. İmâm-ı Rabbanî, **Mektubat-ı Rabbanî**, C. 3. s. 240-246. bk. Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı**, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996. “Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacak. Bir fırka dışında hepsi cennete girecektir.” şeklindeki rivayeti ve uydurma oluşuyla ilgili bk, Aliyyü'l- Kârî, **Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler**, s. 111.

³¹³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 301.

³¹⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 138.

³¹⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 339. Bu ifade tezin ilerleyen böümlerinde ele alınacaktır. bk. s. 75-76.

³¹⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 387.

³¹⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 336.

(zümre-i nazenin)³¹⁸ bir tasavvufî kurum olarak nitelendirdiği Bektâşîliği, Türk dili ve kültürünü merkeze alan bir sistem olarak değerli görmektedir. Dede Baba'nın da belirttiği gibi Türkiye'deki Alevi-Bektâşî zümrelerde bu sistem dâhilinde resmî İslâm'ın tespit ettiğinin dışında serbest yorumlar göze çarpmaktadır.³¹⁹

Noyan'ın da vurguladığı gibi Türkiye'deki Alevi-Bektâşîlik, İran ve Arap Alevîliğinden farklıdır.³²⁰ O, Bektâşî-Alevîliğini Türk Şia'sı olarak tanımlarken, Ca'ferî mezhebinin İran'da olduğu gibi uygulanmadığını, hiçbir zaman İran Ca'ferîleri gibi olunmadığını ifade etmektedir.³²¹ Türkler'in İslâm'ı Araplar'dan değil Acemler vasıtasıyla almış olmaları, Şîlik kanalıyla müslüman oldukları anlamına gelmez. Zira onlar Şaman kültürünü İslâm'la harmanlamışlardır. Böyle bir durumu Araplar'ın câhiliyye inançlarının muhafazasında görebiliriz.³²² İlk dönemlerde Anadolu'da görülen sûflük cereyanlarında yabancı harslara lakâyde ve kavmî geleneklere kuvvetle bağlı Türkmenler'in İslâmî yorumunda milli unsurların olması olağandır.³²³ Eski Türk dininin etkilerinin varlığını sürdürdüğü Bektâşîlik, Allah'ı korkulacak değil sevilecek bir zât olarak görmüştür. Eski harsın milletlerin din değiştirmesine rağmen etkisini devam ettirmesiyle ilgili olarak Türkler'in Tanrı tasavvuru örneğini görebiliriz. Dede Baba'nın Allah tasavvurunda göreceğimiz gibi, o, Allah'a sevgi ve aşk nazarıyla bakmaktadır. Nihâyetinde Türkler'de görülen muhabbetullahın üstün gelmesi eski geleneğin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.³²⁴ Noyan'ın Allah sevgisine yapmış olduğu vurgu açık olmakla birlikte, dinin bir diğer boyutu olan ibadetlere bakışında aynı açıklığı görmek pek mümkün gözükmemektedir. Noyan'a göre şeriat, dinin değişmez yasaları, hükümleridir. Bunlar Kur'ân-ı Kerîm'de buyrulmuştur. Bunları yaşanılan hayatta tatbik ederek ömür sürmek ve bunlar sayesinde kimseye zarar vermeden, kendi ruhî ve manevî varlığını yücelten bir insan haline gelmek gerekir. Bektâşîlik'teki dört

³¹⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 396.

³¹⁹ Fıçlalı, **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, s. 227.

³²⁰ Küçük, s. 110, 138.

³²¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 156, 301. "Alevîlik, Sünnîliğe ne kadar uzak ve yakınsa, Şîliğe de o kadar uzak ve yakındır." Tekin, s. 201.

³²² Fıçlalı, **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, s. 311.

³²³ Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, s. 26.

³²⁴ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2014, s. 36.

kapının ilki *şeriat kapısı*dır ki bunda zorunluluk vardır. Bektâşîler'in karşı çıktığı dine sonradan katıştırılmış olan hurafelerdir.³²⁵ Dede Baba, İslam'da ibâdetin riyasız, gösterişsiz olduğunu belirtirken, Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde bile herkesin kendi evinde ibadet ettiğini, cami olmadığını iddia etmektedir.³²⁶ Ona göre Hz. Muhammed zamanında Mescid-i Nebevî denilen ufak bir oda vardı. Burası Hz. Peygamber'in (s.a.s) ve yakınlarının oturdukları yerlerden girdikleri, bir kapısı bulunan ibâdet yeri idi. Yani Mescid-i Nebevî bir cami değil, bir evin içinde bulunan ve o ev halkının ibâdetine ayrılmış bir yerdi.³²⁷ O, namaz ibâdetine riya cephesinden değil ziya cephesinden bakılması gerektiğine inanmaktadır.³²⁸ Ancak şeriatın önemini zikretmekle birlikte yapılan ibadetleri riyâ gözüyle değerlendirmesi anlaşılması güç bir durumdur. O, Bektâşîler'in sevgi ve hoşgörüsünden bahsederken “*İsterse namaz kılar, bütün şeriat ahkâmına uyardı. Bunları yapanı da hoş görür, yapmayı da.*” demekle ahkâmın varlığını ikrar etmekle birlikte riâyet etme noktasındaki tavrını ortaya koymuş olmaktadır.³²⁹

Burada bir parantez açarak Bektâşîliğin itikadda Mâtürîdî, amelde ise Hanefî olduğu iddialarına karşı³³⁰ Dede Baba'nın, Bektâşîliği “*Ca'ferî mezhepli gerçek İslâm dini*” olarak tanımladığını belirtmeliyiz.³³¹ Ancak zikrettiğimiz gibi Noyan, Ca'ferîliğin İran Ca'ferîliğinden farklı olduğunu belirtmektedir. Burada Bedri Noyan'ın Ca'ferî mezhebiyle ilgili söylemlerini vermek istiyoruz. O, bu mezhebin temel esaslarının tevhid, nübüvvet, meâd, adl ve imâmet olduğunu zikretmiştir. Dinin fer'i ise oruç, namaz, hac, zekât, cihad, emr, nehy, humus, tevellâ ve teberrâdır. Ca'ferî mezhebinde harp olmadığı zamanlarda günde onyedî rekât namaz kılındığını belirten Noyan, Bektâşîlerin “*namaz, niyaz bilmez insanlar olarak*” tanınmasına karşı çıkmaktadır.³³²

³²⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 318.

³²⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 711.

³²⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 319.

³²⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 676.

³²⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 316.

³³⁰ Küçük, s. 108; Sezgin, s. 85, 117.

³³¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 192; C. 1, s. 104, 142; Eröz, s. 196.

³³² Bedri Noyan, **Bektâşîlik Alevîlik Nedir**, 3. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, s. 69, 70.

Ancak buradaki çelişkiyi ortaya koyması bakımından Nuriye Akman'la gerçekleştirilen bir röportajdaki ilgili bölümü vermek istiyoruz:

Akman: *“Bektaşiler namaz kılar mı?”*

Noyan: *Kurân'da namaz kelimesi yok, “salât” kelimesi vardır. Salât, Türkçeye dua, anma, esenlik şeklinde çevrilmelidir.*

Akman: *Zaten namaz da Allah'ı anma, ona dua etme ve esenlik dileme değil mi?*

Noyan: *Ama “Tanrı'nın salât ve selâmı efendimiz Muhammed ve onun soyu üzerine olsun” derken “Tanrı, Hz. Muhammed ve soyuna namaz kılsın mı diyoruz?”*

Akman: *Namazın Kuran'da olmaması, işin ayrıntılarını sünnetin belirlemesinden değil mi?*

Noyan: *Fakir, Ehl-i sünnet yanlısı değil ki sorunuza evet desin. Peygamber'in namaz kıldığını gören var mıymış? Sonradan uydurulmuştur namaz.*”³³³

Bu konu detaylı bir karşılaştırmayla ortaya konulabilecek olduğundan ve sınırlarımızı aştığından dolayı yalnızca konuya dikkat çekmiş olmakla kalıp Bedri Noyan'ın şu ifadeleriyle devam etmek istiyoruz: *“Anadolu Aleviliği ile İranlı Şiîler arasında Hz. Ali (r.a) ve Ehl-i beyt sevgisi dışında hiçbir ilgi yoktur.*”³³⁴

Bedri Noyan aralarında inanç olarak fark görmediği Alevîleri³³⁵ bazı noktalarda eleştirirken,³³⁶ özellikle soy gütmeye dayanan sisteme karşı çıkmıştır. Oysa Bektaşîliğe girmek gönül işidir ve şeyhlik, seyyidlik gibi mertebeler yoktur. Aynı zamanda Bektaşîlik'te müşîd ile yol evladı arasında hiçbir maddi bağ ve yükümlülük de

³³³ Nuriye Akman, “Bedri Noyan: Kur'an'ı Şiirleştiren Adam”, **Sabah Gazetesi**, 26 Ocak 1997.

³³⁴ Noyan, **Bektaşîlik Alevîlik Nedir**, s. 18.

³³⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 145. *“Alevî; Ali'ye ve soyuna candan bağlı anlamında olup genel anlamı ise, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin halîfeliği ve imamlığını tanıyanlar anlamındadır.”* Noyan, **Bektaşîlik Alevîlik Nedir**, s. 17. Alevîlik ve Bektaşîlik arasındaki farklar için bk. Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 156. *“Alevîlik, Bektaşîlik'ten ayrılmaz. Bektaşîler gibi Alevîler de Hacı Bektaş-ı Veli'den himmet umarlar. Aralarındaki fark, sosyal farktır. Eski göçebeler olan Alevîler, yabancılar olarak kalırken, Bektaşîler kent merkezlerinde toplanarak, müritleri okumuş çevrelerden gelen bir tarikat oluşturmuşlardır.”*, Irene Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, Turan Alptekin (çev), 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları, 2011, s. 29. Eröz ise *“köy Bektaşîleri”* olarak isimlendirildiğini belirttiği Alevîler'le Bektaşîler arasında, bağlı oldukları makam dışında, usûl, erkân ve temel felsefelerinde oldukça farklılıklar olduğunu belirtmiştir. Eröz, s. 63-64.

³³⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 146, 148, 151, 158, 167.

yoktur.³³⁷ Çelebîler'e yönelik eleştirilerini sık sık dile getiren Noyan, bu yolun gönüllülük esasına dayandığını, maddi çıkar gütmenin karşısında durduğunu her fırsatta dillendirmiştir. Bu konu tezimizin sınırlarını aştığından üzerinde durmayacağız.³³⁸

Noyan, Bektâşî ve Alevîler'i sadece Hz. Ali ve on iki imam sevgisi bakımından değil, bir de asıl amaç yönünden incelemek gerektiğinin üzerinde durmuştur. Örneğin âyin ve erkânın Oğuz töresine, bir Şaman mâbedi ile Bektâşî dergâhının benzerliği Bektâşîliğin Türk milletinin tarihî kimliğinin korunmasındaki yerini göstermektedir.³³⁹

Yine ona göre Bektâşîlik, ulusal-ahlâki değerlerden esinlenmiş bir olgun insan yetiştirmeyi amaçlayan bir dinsel ve toplumsal kuruluştur. Bu yol Anadolu'nun Araplaşmasını ya da Farslaşmasını önlemek istemiş ve önlemiştir. Bektâşîlik, İslâmiyet'i Türk ulusunun dini şekline sokmuştur.³⁴⁰ Bu yol, bir tarikat değil, Türk'ün gerçek İslâmiyet'idir.³⁴¹

Noyan'a göre Bektâşîlik, Anadolu'yu Arap ve Acem'in her türlü baskısından kurtarmaya çalışmış, Türkçülüğü ve milliyetçiliği elden bırakmamıştır.³⁴² Amacı ise geçmişte ve bugün Türk dilini, Türk ülküsünü korumak, sadece katıksız Türk kalmaktır.³⁴³ Türk dilinin yaşatılmasında Alevî-Bektâşî deyişleri, duaları/gülbanklarının önemli rolü olduğu kabul edilmektedir. Hacı Bektâş Velî'nin ibâdet, ilâhî, gülbanklarda, düvezlerde Türkçe'yi kullanması, Süleyman Çelebî'nin (ö. 825/1422) Mevlid'ini Türkçe yazıp gelenekselleştirmesi Türk dilinin günümüze ulaşmasında etkili olmuştur.³⁴⁴ Bektâşîlik, Arap'inkinden daha evrensel, insanlık tarafından daha kolay

³³⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 248.

³³⁸ Noyan, Hacı Bektâş'ın evlenmediğini savunmuştur. Hacı Bektâş'ın soyundan geldiğini iddia eden Çelebi ailesini kınamaktadır. Onun torunu olma iddiasını çıkar ve kazanç olarak değerlendirir. Alevîler'in tümü Hacı Bektâş'a bağlı, halis müslüman ve Bektâşîler'dir. Ancak yalancı Çelebilik kurumu çıkar merkezli bir ikilik yaratmaktadır. Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1, s. 101-116.

³³⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 163.

³⁴⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 3; Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 333.

³⁴¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 192, 686.

³⁴² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 155.

³⁴³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 162.

³⁴⁴ Küçük, s. 16, 107.

benimsenir hale gelen³⁴⁵ bir İslâm yorumu ortaya koymuştur. Yine Bektâşîlik, sanatta, müzik ve edebiyatta Türkçü olduğu gibi ahlâkta da, dinde de Türkçüdür.³⁴⁶

Noyan, en soylu yüceliği bilgi ve anlayışta (ilim ve irfanda) yücelik olarak tanımlarken Bektâşîliğin bilim ve çalışmayı daima ön sırada tuttuğunu belirtir. Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesini, bilginin ibâdet karşısındaki üstünlüğü olarak değerlendirir. İnsan bilgi sayesinde üstün, onurlu, erdemli sayılmıştır.³⁴⁷ Bilginin önemini daima vurgulayan Dede Baba, Bektâşîliğin insan yetiştirmedeki önemine dikkat çekmektedir. Bedri Noyan bilginin irfan boyutunu önemseyen biri olarak tasavvufun insana göz, gönül açıklığı, bir ahlâka varış kazandırdırmasına karşın batı felsefesinin bu yönünün eksik kalışını eleştirmektedir.³⁴⁸ Bektâşîliğin, köylerde yeterli bilgi birikimine sahip olmayan insanlar içinden irfanı çok canlar yetiştirmesiyle övünç duymaktadır.³⁴⁹ Bilim, kupkuru kalıp halinde kalmayacak, insana irfânî bir anlayış verecektir.³⁵⁰ Bektâşî dergâhları okulsuz kalmış Türk halkının bilgi ve irfan kazandığı okullar olmuştur.³⁵¹

Genel olarak Bektâşîliğin önemli vasıfları şunlardır: Vatanseverlik, iyi huyluluk, şahsı için değil toplum için var olma, yaşamın maddî-manevî her yönünde Türk dili, Türk şiiri ve Türk sazı ile işlemedir. Bunun yanında zamanla bu dili, edebiyat ve müziği dünyanın bütün insanların ortaklaşa sorunlarını dile getiren bir sanat heyecanı haline getirmek, müspet bilim ile uygar dünyaya ayak uydurmak ve bütün bunlarla birlikte dünyayı yaşamak da genel ilkelerdendir.³⁵² Bektâşî'nin birinci ödevi incelemek, bilmediğini öğrenmek, bildiğini başkalarına öğretmek için durmadan çalışmaktır.³⁵³

³⁴⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 284.

³⁴⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 288.

³⁴⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 323.

³⁴⁸ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 19.

³⁴⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 331.

³⁵⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 414.

³⁵¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 414.

³⁵² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 313.

³⁵³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 420.

Hacı Bektâş-ı Velî, Mevlâna (ö. 672/1273) ve Yunus Emre'ye muhabbet ve hayranlığı açıkça görülen Bedri Noyan'ın Hacı Bektâş-ı Velî ve Mevlâna ile ilgili söylemlerinde Fars dilini kullanan Mevlana'yı eleştirdiği müşahede edilir.³⁵⁴ Aynı eleştiri Noyan'ın sıklıkla iktibasta bulunduğu bir isim olan Ziya Gökalp'ta (1876-1924) da mevcuttur. Noyan'ın da Arap ve Fars kültürlerinden bağımsız bir millet kalmanın önemine dair *hars* ve *medeniyet* kavramları üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünceye göre kültür (*hars*) ile medeniyet arasında hem ortak, hem farklı yönler vardır. İkisi de bütün sosyal hayatları içine almasıyla ortakken kültür, millî oluşuyla medeniyetten ayrılmaktadır. Millî kültür, yöntemle yapılamayan hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygulardır.³⁵⁵ Noyan, İslâm'ın kabul edilmesiyle ümmetleşmeye bağlı olarak Türk kültürünün eski dini de dâhil olmak üzere bir medeniyet içerisinde kaybolma tehlikesine binaen Türk dili ve kültürünün korunmasına dikkat çekmiş, Türk'ün öz benliğinin kaybolmasına Bektâşîliğin karşı koyduğunun altını çizmiştir. Dilin belirleyiciliğine dair Noyan, Köprülü'nün Mevlânâ'yı Acem saymasını göstermiştir. Türkoğlu Türk olan Mevlâna, dilinden uzak kalınca bilginlerimizce yabancı diye eleştirilmiştir.³⁵⁶ Medeniyet ve kültür konularında yaptığı çalışmalarıyla tanınan çağımızın fikir adamlarından Cemil Meriç (1916-1987) ise *hars* kavramına yönelik bir takım eleştiriler yapmıştır. Meriç, kültür kavramının çok anlamlılığı üzerinde durmuş ve tarif edilmeyen ve edilemeyen bir kelime olduğuna dikkat çekerek medeniyet ve kültürün iki cephesini ifade eden *ümran*³⁵⁷ kavramını tercih etmiştir. O, konuya bakışını "*Çağımızın büyük tarihçileri medeniyet ve kültürün aynı şey olduğu kanaatinde İbn Haldun'la birleşmektedirler.*" şeklinde ifade etmiştir.³⁵⁸

Noyan, tarihi süreçte medrese ve halk arasında mevcut olduğunu düşündüğü ikilikleri eleştirmektedir. Ona göre medrese zâhir ve kâl ehli içinken, tekke bâtin ve hal ehli içindir. Medrese Allah'tan korkmaya, tekke ise melâmete değer verir. Medrese halkın anlamadığı Arapça'yı kullanır, dogmatik ve uydurma bilgilerle, kuru kuruya basmakalıp

³⁵⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1, s. 213.

³⁵⁵ Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2013, s. 17, 26, 27.

³⁵⁶ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 3, s. 32.

³⁵⁷ Ümran için bk. İbn Haldun, **Mukaddime**, C. 2, s. 112-116.

³⁵⁸ Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 35-39.

bilgiler vererek Allah'tan korkmayı öğretir.³⁵⁹ Bu ikiliklerden belki de en çok üzerinde durduğu, kullanılan dilin farklılığı konusudur. Dilin muhafazası konusunda Ziya Gökalp de şu noktaya dikkat çekmektedir: Dilini ve millî kültürünü aydınlar nezdinde kaybeden bir toplumun halkı, harsına sahip çıkmışsa o millet tekrar ayağa kalkabilir. Oysa dili ve kültürü halk nezdinde yitirilmiş bir toplumun şansı kalmamıştır.³⁶⁰

Bedri Noyan, Arap ve Fars saldırısı ile dil ve kültürü, Türklüğü ve Türk benliği unutturulmak istenen bir halkın, öz benliğine sarılmasını sağladığını ifade ettiği Hacı Bektâşî Velî'den ilham alarak, Araplaşmaya karşı bir Türk İslâm'ını savunmuştur. O, Bektâşîliğin Türk'ü ümmetlikten kurtarıp millet olarak muhafaza etmedeki fonksiyonunu değerli görmektedir.³⁶¹ Türklerin kendi kültür ve tarihiyle yorumlanan bir Türk İslâm'ını tercih etmektedir. Noyan, geniş Türk halk toplumu içinde Türkçe dua, Türkçe tören, Türk dili ve Türk sazı ile çok geniş şekilde yayılan bir yolun piri olarak ifade ettiği Hacı Bektâşî Velî'yi *din Türkçüsü* olarak nitelendirmektedir.³⁶²

Bu çok önemli konuda Noyan'ın düşüncelerinin karşısında olarak Muhammed İkbâl'den iktibaslar yaparak kısa bir değerlendirmeye diğer bahse geçmek istiyoruz. Noyan, açık bir dille ümmetleşmeye karşı çıkmakta, Türkler'in tarihî kimliği, millî kültürleriyle kendilerine has bir din anlayışıyla Türk İslâm'ını savunmaktadır. İkbâl ise Kur'ân-ı Kerîm'de "*millet*" ve "*ümme*t" kelimelerinin kullanılmasını değerlendirirken şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Anladığım kadarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de insanlardan müslüman topluma tâbi olmaları ve katılmaları istendiğinde, "millet" veya "ümme*t"

³⁵⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 5, s. 24-25. Medrese-tekke uyumsuzluğu için bk. İz, s. 13; Melikoff, **Uyur idik Uyardılar**, s. 31.

³⁶⁰ Ziya Gökalp, **Kültür ve Medeniyet, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, 3. Baskı, Konya: Gençlik Kitabevi Yayınları, 2013, s. 48. Gökalp, Osmanlı olarak isimlendirdiği üst tabaka diyebileceğimiz kesimle halk arasında mevcut olan ikilikleri ortaya koyan bir isimdir. Noyan'da da aynı tenkidleri görmekteyiz. Gökalp dil, edebiyat, müzik, güzel sanatlar, ahlâk hatta bilginler arasındaki bu ikilikleri betimlemekte ve yalnız ülkemizde mevcut olarak gördüğü bu iki tip Türk'ün, kozmopolit haline gelen Osmanlı'da yöneten ve yönetilen sınıfını ortaya çıkardığını belirtmektedir. Gökalp, bu iki sınıfın birbirini sevmediğini, Osmanlı'dan korkulduğunu ifade ederken Türkler arasında Kızılbaşlığın meydana çıkışını da bu ayrılıkla açıklamaktadır. Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 28-34.

³⁶¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1, s. XXVII

³⁶² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 43. "*Hz. Pîr için din Türkçüsü deyimini kullandım. Bu deyim, Türk milletinin dinini, kendi dil, kültür, ülkü ve uygarlığına uygun bir atmosfer içinde yükseltmek ve Türk milletinin gönül evrenini yücelere çıkararak onu en ileri bir olgunluğa ulaştırmak anlamındadır. Hacı Bektâş-ı Velî de bunu yapmak istediği için, Türkoğlu Türk'tür. O eşsiz velîye bu nedenle din Türkçüsü adını verdim.*" Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 3, s. 73.

kelimeleri kullanılmaktadır. Belli bir ulusa tâbi olmak veya katılmak gibi bir çağrı bulunmamaktadır.” Yine İkbâl, Hz. Peygamber’in (s.a.s) millî akrabalık bağlarını devam ettirmediğine, müşterek ırk ve toprak zemininde bir Arap birliği oluşturmadığına vurgu yapmaktadır. Ayrıca o, dünya milletlerinin kendi kendilerine icat ettikleri üstünlük ve farklılık komplekslerini ortadan kaldıran ve “müslüman ümmet” ifadesiyle tarif edilebilecek bir toplum oluşturan Hz. Peygamber’e (s.a.s) has bu ideale dikkat çekmektedir.³⁶³ Kan bağına dayalı olmayan, sadece aynı dinî inanca dayalı yeni bir sistem ortaya koyan bu yapının (ümmet kavramının) bir diğer vechi ise kâfir ve münafıkların saflarını belirlemesidir. Kitap ehlinde diğer toplulukların temsil ettiği bütün aşırılıklardan uzak “vasat ümmet” olarak bütün insanlık içinde merkezî bir konum vurgusu “ümmet” kavramının önemini ortaya koymaktadır.³⁶⁴

2.6.2. Din Türkçülüğü

Konuya giriş yaparken öncelikle *Türkçülük düşüncesini* sistemleştiren ve Bedri Noyan’ın başvuruda bulunduğu önemli bir isim olan Ziya Gökalp’ın Türkçülüğe bakışıyla ilgili bilgi vermek istiyoruz. Gökalp, *Türkçülüğü*; Türk milletini yükseltmek olarak tanımlarken “*millet nedir*” sorusunun cevabına da dikkat çekmiştir. Milleti; dilce, dince, ahlâkça ve güzellik duygusu bakımından aynı terbiyeyi almış topluluk olarak tanımlamaktadır. Türkçülüğü farklı başlıklarda değerlendirmiş ve konumuzu ilgilendiren *dinde Türkçülük* bahsinde, bir milletin kendi dilinde yazılmış din kitaplarıyla dinin gerçek niteliklerini anlayabileceğini, Kur’ân-ı Kerîm, ibadet ve törenlerde Türk dilinin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Konuya delil olarak da İmâm-ı A’zam’ın namazda Arapça dışında bir dille yapılan kıraati sakıncalı görmediğinin örneğini vermiştir.³⁶⁵ Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe’ye çevrilmesi konusu bu işlemin câiz olup olmadığı meselesinden ibaret olmayıp, Türkçe namazın

³⁶³ Şirvanî, s. 325-331.

³⁶⁴ Izutsu, s. 126-130.

³⁶⁵ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 17, 22, 136. Namazdaki kıraatın dili ile ilgili bk. Zekiyyüddîn Şa’ban, **İslâm Hukuk İminin Esasları (Usûlü’l Fıkh)**, İbrahim Kafî Dönmez (çev), 4. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s. 51, 52. “*İmâm- A’zam’ın bu fetvası milliyetçiliğiyle ünlü İran’da bile karşılığını bulmamıştır.*” Mustafa Özcan, **İslâm’ın Sembolleri Ezan ve İbadet Dili Tartışmaları**, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2003, s. 100. Ayrıca İmâm-A’zam’ın bu fetvasından döndüğü ile ilgili bilgi de mevcuttur. bk. İsmail Karaçam, **Kur’ân-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kıraati**, 2. Basım, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995, s. 37. Türkçe namazın tahlil ve reddi için bk. Sarmış, **H. Muhammed’i Doğru Anlamak**, s. 210-227. Mâtürîdî’nin görüşleri için bk. Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, 2. Baskı, Ankara: Kitâbiyât, 2006, s. 218.

meşrulaştırılması endişesini taşıyordu³⁶⁶ ki Noyan, Türkçe'nin din diline hâkim olması gerektiği inancını açıkça dile getirmiştir.

Biz burada Noyan'ın Türkçe din dili söylemi bağlamında yeri gelmişken ezan konusuna dikkat çekmek istiyoruz. O, bir zamanlar ezanın Türkçe okunduğunu belirtirken “*Hem de ne güzeldi*” şeklinde bir ifadeyle Türkçe ezan özlemini dile getirmiş olmaktadır. Zaten açıkça ezan, dua, namazın Türkçe olabileceğini ve olması gerektiği inancını sıklıkla dile getirmektedir.³⁶⁷

Bektâşîliği tanımlayışında gördüğümüz üzere Noyan, Ca'ferîliği benimsemektedir. Ca'ferîlerin ezanı ise bilindiği gibi Ehl-i sünnet'ten farklıdır. “*Eşhedu enne Aliyyen Veliyullah ve Eşhedu enne Aliyyen Emîru'l-Mu'minîn huccetullah ve Hayye ala hayri'l-amel*” ifadeleri Ehl-i sünnet'in ezanına ilave olarak okunmaktadır.³⁶⁸ Ancak biz yine Noyan'ın minarelerden okunan ezanın rahatsızlık verdiğini, alenen yapılan bu nidanın ise bir baskı unsuru olacağını, hâlbuki isteyenin camiye isteyenin sinemaya gideceği ifadesiyle eleştirdiğini de görmekteyiz.³⁶⁹ Bu ifadeler karşısında değerlendirme yapmakta zorlandığımızı ifade etmeliyiz. Zira okunan söz ve duaların anlaşılması konusuna vurgu yapan Noyan'ın, Türkçe okunan ezanın insanlar üzerindeki baskısının daha fazla olacağını göz ardı ettiğini düşünüyoruz. Şâyet minareler rahatsız edecek kadar gürültülü ise, ezan Türkçe de okunmuş olsa aynı gürültüyü yapması kaçınılmaz olacaktır. Kısacası Noyan'ın Arapça ezana mı yoksa minarelerden hoparlörle okunuşuna mı karşı olduğunun anlaşılmasının zor olduğunu düşünüyoruz.

Türk diline yaptığı vurguyu her fırsatta yineleyen Bedri Noyan'ın konuya ne denli önem verdiğini Kur'ân-ı Kerîm'i manzum olarak çevirmesinde görebiliriz. O, dinin anlaşılması gerektiği düşüncesiyle din dilinde Türkçe'nin hâkim olması gerektiği iddiasındadır. Kur'ân-ı Kerîm'in Araplar'ca anlaşılması ve buyruklarının harfiyen yerine getirilmesi için Arapça olarak indirilmesinden hareketle her müslüman ulusun Kur'ân-ı Kerîm'in sözlerinin anlaşılmasını Tanrısal bir yükümlülük olarak ve bunu da

³⁶⁶ Dücane Cündioğlu, **Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet**, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 26. Türkçe Kur'ân fikrinin reddi için bk. Şevki Saka, “Türkçe Kur'ân Mı”, **A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. 39, 1999, s. 79-106.

³⁶⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 686.

³⁶⁸ Erhem Ruhi Fırlı, **İmâmiyye Şîası**, 2. Basım, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 238.

³⁶⁹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 710.

ana dilde okunmasıyla mümkün görmektedir.³⁷⁰ Yapılan saha çalışmalarında da Alevî cemaatin Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça okunuşunu bilme oranlarının düşük olması, meâl okumayı yeterli görmeleriyle izah edilmiştir.³⁷¹ Bedri Noyan, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçeleştirilmesinin gerekçesi olarak anlaşılması gerekliliğini gösterse de onun Türk diline, milletine atfettiği değer çerçevesince göreceğimiz gibi, Noyan için Türk milletinin dili, tarihi, kültürü her şeyden daha değerlidir.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'in mucize olduğu İslâm âlimlerinin ittifak ettiği bir husustur. İhtilaf konusu hangi yönlerden mucize oluşundadır.³⁷² Örneğin önemli bir Mâtüridî kelâmcısı olan Pezdevî (ö. 493/1099), Kur'ân-ı Kerîm'in nazmıyla mucize olduğunu belirtmiştir.³⁷³ Bedri Noyan, elde mevcut olan Kur'ân-ın metninde bir değişiklik olmadığını belirtmiştir.³⁷⁴ Müslümanların Kur'ân-ı Kerîm metnini Arapça olarak ezberleme, nakletme konusunda titizlik göstermeleri metnin tahrif olmadan günümüze kadar gelmiş olmasında etkili bir unsurdur. Bunun sağlanmasında da Arapça metnin kıymeti aşikârdır. Nihâyetinde Noyan, Kur'ân-ı Kerîm'in titizlikle korunarak bize kadar geldiğini belirtmiştir ki ifade ettiğimiz gibi bu ancak lafzın korunmasıyla mümkündür. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942); *“Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'e isminin verilmesi, özellikle nazmandan dolaydır. Çünkü önce okunan bizzat mâna değil, nazmdır.”* şeklindeki ifadeyle Kur'ân'ın nazmına dikkat çekmiştir. Elmalılı, Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat Arapça olarak dahi bir benzerinin yazılmasının mümkün olmayacağından hareketle, bir başka dilde bunun gerçekleşmesinin imkânsızlığını vurgulamıştır. Tercümeleleri, mütercimlerin Kur'ân-ı Kerîm'den anladıkları olarak ifadelendirmekte ve anlatılan şeylerin Kur'ân hükmünde ve değerinde olmayacağını altını çizmektedir.³⁷⁵ Yine dilin insan yapısı oluşu ve diller arasındaki farklılıklar, vahiy metinlerinin özgün dillerinden başka dillere aktarılmasına engel teşkil etmektedir.³⁷⁶

³⁷⁰ Noyan, **Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâl**, s. 17.

³⁷¹ Uçar, s. 134-135.

³⁷² Kur'an'ın hangi yönlerden mucize oluşu için bk. Osman Karadeniz, “Kelâmcılara Göre Kur'ân-ı Kerîm'in İ'cazı Meselesi”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1986, s. 142-144. İ'caz vecihleri için bk. Râzî, s. 344-349; Suat Yıldırım, **Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983, s. 174.

³⁷³ Pezdevî, s. 227.

³⁷⁴ Noyan, **Manzum Meâl**, s. 8.

Bir Kur'ân-ı Kerîm tarifi ile Bedri Noyan'ın düşüncesini tahlil etmek istiyoruz. Kur'ân-ı Kerîm; *“Hz. Muhammed'in gönlüne yansıyan, gönlünde tecellî eden bilgilerin O'nun sezgisel aklı tarafından yorumlanmasıdır.”* Bektâşîlik düşüncesine göre Kur'ân-ı Kerîm üç bölümden oluşur. Dualar, Hz. Muhammed'in yol arkadaşlarına açıkladığı bilgiler ve Hz. Muhammed'in yalnızca Hz. Ali'ye verdiği gizli bilgiler.³⁷⁷ Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Alevî ve Bektâşîlere göre Kur'ân-ı Kerîm 'in zâhir ve bâtın olmak üzere iki anlamı vardır. Asıl olan bâtın yönüdür.³⁷⁸ Noyan da bâtına değer vermek gerektiğine inanan mezhepleri sayarken Ca'ferî, Şia ve Bektâşîleri zikretmektedir.³⁷⁹

Bektâşîlik düşüncesinin temel dinamiklerinden olan nasların bâtın yorumuna dair Ehl-i sünnet'in önemli isimlerinden Ömer Neseffî'nin (ö. 537/1047) şiddetli tenkidini vererek bu iki düşünceyi karşılaştırabiliriz. Neseffî, nasların zahiriyle yorumlanması gerektiğini, nasların zahirî manalarından sapmayı Bâtıniyye mensuplarının iddiası olarak görmüş ve bu tutum sahiplerini küfürle itham etmiştir.³⁸⁰ Keza aynı ifadeyi Tefâtânî'de de görmekteyiz: *“Nasların zahirlerini bırakıp ehl-i bâtının iddia ettikleri manalara sapmak ilhaddır ve küfür ile ittisaf ve ittisaldır.”*³⁸¹ *“Hz. Ali, kendisine Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından din ile ilgili bir sır tevdi edilip edilmediği sorulduğunda, kasem ederek Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de kullarına bahşettiği bir anlayışla bu anlayışı perçinleyen bazı hadislerden başka Hz. Peygamber'in (s.a.s) bir şey bırakmadığını bildirmiştir.”*³⁸²

Biz Alevî-Bektâşî araştırmacısı Esat Korkmaz'ın tanımından hareketle Bektâşîliğin ve Noyan'ın Kur'ân-ı Kerîm'e bakışını bir açıdan değerlendirmek istiyoruz. Noyan, Kur'ân-ı Kerîm sözcüğünün *“toplamak, bir araya getirmek, saygı ile okumak”*

³⁷⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, C. 1, (Mukaddime içinde), İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

³⁷⁶ Montgomery Watt, **Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık**, Turan Koç (çev), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 109.

³⁷⁷ Korkmaz, s. 424. *“Şia'ya göre Hz. Ali, imamette Hz. Peygamber'e varis olduğu gibi ilim bakımından da O'na mirasçı olmuştur. İki türlü ilim vardır; zâhir ve bâtın ilmi. Nebi, bu iki tür ilmi de Hz. Ali'ye öğretmiştir.”* Şaban Karataş, **Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1996, s. 65.

³⁷⁸ Sönmez Kutlu, **Alevilik-Bektâşîlik Yazıları**, 2. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008, s. 163.

³⁷⁹ Noyan, **Manzum Meâl**, s. 9.

³⁸⁰ Ömer Neseffî, s. 333.

³⁸¹ Tefâtânî, s. 192.

³⁸² Koçyiğit, s. 231.

anlamına geldiğini belirtmiştir. Kadir gecesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s) gönlüne indirilerek meydana geldiğini, âyetlerin Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından derhal yazdırılıp ezberlendiğini, bu nedenle de günümüze dek değişmeden geldiğini ifade etmiştir.³⁸³ Korkmaz ise Kur'ân-ı Kerîm'in Sünnîliğin anladığı anlamda bir Tanrı vahyi olmayıp, ne yazılmış söylenmişse insan eseri olduğunu iddia etmektedir.³⁸⁴ Biz Noyan'ın dinin serbest yorumlanması gerektiği inancı ve bâtın yorumunu görmekle birlikte onun ilâhi vahiy anlayışının Sünnî çizgide olduğunu düşünüyoruz.

Yeri gelmişken Noyan'ın Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinin kaybedildiği iddiasını da belirtmeliyiz. Ancak Bedri Noyan, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındaki âyetler üzerinde Hz. Osman zamanında değiştirme, ortadan kaldırma ve hatta bazı eklemeler yapılarak Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edildiği iddialarını verirken kesin bir dil kullanmamıştır. Yine Noyan, Kur'ân-ı Kerîm'i mushaf haline getirenin Hz. Ali olduğunu iddia etmekte, 6666 âyet sayısının galat-ı meşhur olduğunu belirtmenin yanında farklı şahıs ve ekollerce konunun ele alınışını rakamlarla da ifade etmektedir. Âyet sayılarının belirlenmesinde besmelenin sûrelere dahil edilmesi konusunu da dile getirmiş ve 6666 rakamının izafiliğine değinmiş olmasına rağmen Noyan, yine bu rakamı temel alarak 400 kûsür ayetin eksiltilmiş olma olasılığını dile getirmektedir. Noyan, bu çıkarmalar bağlamında "recm" âyeti ve Ahzab sûresinin sayısı ile ilgili kaynaklara atıfta bulunmuştur.³⁸⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de eksiklik olduğunu kesin bir dille ifade etmediğini gördüğümüz Noyan, böyle bir iddiadan söz etmekle de bu konudaki inancını ortaya koymuş olmaktadır. Ancak o, belirttiğimiz gibi Kur'ân-ı Kerîm'in derhal yazılıp ezberlendiğini belirtmekteydi. Bu yazılı nüshalara ilaveten Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının sahabeler tarafından ezberlendiği gerçeği de bu tahrifatı yanlışlamaktadır.³⁸⁶ Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974), Kuleynî'nin (ö. 329/941) Câfer-i Sâdık'a isnat ettiği Kur'ân-ı Kerîm'de eksiklik bulunduğu söylemini Şîfî âlim Şerif Murtaza'nın nakliyle reddetmektedir. İmam Ca'fer'in Kur'ân hakkındaki düşünceleri şöyledir: "*Kur'ân Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında bugünkü gibi bir arada tam olarak mevcut idi. Yani o zaman Kur'ân tam*

³⁸³ Noyan, **Manzum Meâl**, s. 7.

³⁸⁴ Korkmaz, "Kur'an", s. 424.

³⁸⁵ Noyan, **Manzum Meâl**, s. 20-24. Recm âyeti iddialarının reddi için bk. Hayrettin Öztürk, **Ebedî Mucize Kur'ân**, 5. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 176.

³⁸⁶ Öztürk, s. 197.

olarak okunuyor ve ezberleniyordu. Hatta sahabelerden bir topluluk, Kur'ân ezberlemek için vazifelendirilmişti. Kur'ân, Hz. Peygamber (s.a.s)'e arz olunarak huzurunda okunuyordu...³⁸⁷ Bir diğer konu olan âyetlerin sayısı üzerinden eksiklik iddiası ise ilmî hakikatlerle bağdaşmamaktadır. Zira âyetlerin sayısının 6200 küsur olduğunda ittifak olmakla birlikte kıraat ekolleri arasında küsuratta ihtilaf vardır.³⁸⁸ Görüldüğü gibi âyet sayısının 6666 olduğu şeklindeki bir değerlendirme üzerinden tahrif iddiasında bulunmak gerçeklere aykırıdır. Zaten mevcut Kur'an-ı Kerim ayetlerinin besmelesiz 6236 olduğunu ele aldığımızda değerlendirme yapmak kolay olacaktır.

Şîî'lerin yanı sıra Alevî dünyasının da Kur'ân-ı Kerîm'in eksik olduğunu kabul ettikleri bilinmektedir. Alevî dedelerince 1995 yılında *Kur'ân-ı Hakîm* isminde bir Kur'ân-ı Kerîm hazırlanmıştır. Hazırlanan bu Kur'ân-ı Kerîm'e farklı tepkiler olmuştur.³⁸⁹ İlâhî vahyin değiştirilmiş olduğu söylemleri temelde İslâm'ın hüküm kaynağının kesinliği tartışmasını beraberinde getirmiş olmaktadır. Kur'an'ın kesin bilgi ifade etmesi gerekir ki, bu vahye dayalı hükümler ortaya konulup, dinle ilgili yorumlar yapılabilir. Vahyin kesin bilgi olduğu kabul edilmediği durumda ise üzerine bina edilen görüşlerin hiçbir bilgisel değeri olmaz.³⁹⁰ Son olarak İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Kur'ân'ın tevatürü ile ilgili ifadeleriyle fikrimizi ortaya koymak istiyoruz: *“Dünyada lafız ve yapıları bu kadar bilinen ve korunan, tahrif ve değiştirilmeden korunmuşluğu bu kadar gerçek hiçbir söz, hiçbir kitap yoktur ve olmayacaktır.”*³⁹¹

Bedri Noyan'ın Türk diline bu derece önem vermesi dilin bir milleti ebedî yaşatan temel bir değer oluşu olarak önemli görmesine olan inancıdır. Dil; değerlerin taşıyıcısı, düşüncenin anahtarı ve millî kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. Sultan Alparslan ile beraber hatta milattan önceki yüzyıllarda Anadolu'ya yerleşen Türk kavimlerinin

³⁸⁷ Muhammed Ebû Zehra, **İslâm'da Fıkîh Mezhepler Tarihi**, s. 201. Kur'ân'ın cem'i ve yazılışı için bk. Subhi es-Salih, **Kur'ân İlimleri**, Said Şimşek (çev), yy, Hibaş Yayınları, ty, s. 55-73. bk. İsmet Ersöz, **Kur'ân Tarihi**, İstanbul: Ravza Yayınları, 1996; Ziya Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci**, 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

³⁸⁸ Yıldırım, s. 42

³⁸⁹ Tekin, s. 367-373. Şia'nın Kur'ân hakkındaki tahrif ve tağyir iddiaları için bk. Karataş, s. 81-226; Mustafa Öztürk, **Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri**, 2. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 173-273.

³⁹⁰ Mustafa Bozkurt, **“Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”**, C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 12, sy. 1, 2008, s. 254.

³⁹¹ Karataş, s. 230.

Türklüklerini kaybetmiş olmalarında Türkçe'nin korunamamasının büyük bir payı olduğu ortadadır.³⁹² Millî kültürün temel unsuru olan dilin ehemmiyetine yaptığı vurgular Noyan'ın ümmet içerisinde benliğini, harsını korumuş bir millete olan inancı gereğidir. Ziya Gökalp da millî kültürü kuvvetli milletlerin medeniyetçe kuvvetli kavimlere üstün geleceğine inanmıştır.³⁹³

Aşkın dâimî dillendiricisi olan Bedri Noyan'a göre Bektâşîlik, aşkı tamamen doğaya uygun bir anlayışla ele alan,³⁹⁴ aşk üzerine kurulmuş olan evrensel bir din içinde, bütün insanlığı birleştirme amacındadır.³⁹⁵ Bektâşîlik, İslâmî karakter içinde başlamakla birlikte buna Türk halkının geleneklerini yaşatan bir nitelik katan, bunu insanlık duygusunun potasında kutsal bir hale getirerek bütün dünya insanları için geçerli bir sistem meydana getiren inanışlar bütünüdür. Dede Baba, Bektâşîliğin millî bir karakter oluşuna olduğu gibi beşerî tarafına da vurgu yapmaktadır.³⁹⁶

Noyan, dinlerin amacını insanları kötülükten çekip iyiliğe yöneltmek, şu geçici ömür içinde iyilik ve gönül huzuruyla yaşamalarını sağlamak, insanlık şerefini ve insan olarak yaratılmış olmalarının anlamını duyurmak olarak ifade etmiştir. Bazı dinlerin peygamber denilen nadir yaratılışlı büyük insanlar tarafından tebliğ edildiğini, ikinci kısım dinlerin ise filozoflarca düzenlendiğini belirtmiştir. Bektâşîlik bu iki sınıf din niteliklerini bir araya getirmiş, son peygamber ve O'nun en mütekâmil dinini esas alarak ona insan ruhu ve gönlünden duyularla millî bir düşünüş, anlayış ve inanış katmıştır.³⁹⁷

2.6.3. Türk Milletini Yüceltmesi ve Türkler'in Eski Dinine Verdiği Önem

Toptan din değiştiren bir topluluk hatta ferdin, hiçbir zaman eski harsından bütünüyle sıyrılmadığı da bir gerçektir.³⁹⁸ Yine bilinmektedir ki milletler herhangi bir dini, kendi

³⁹² Küçük, s. 105-106.

³⁹³ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 38.

³⁹⁴ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 126.

³⁹⁵ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 2, s. 295.

³⁹⁶ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 299.

³⁹⁷ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 308.

inancı ve kültürünce kabul etmekte ve bu uyum süreci yeni dinleriyle çelişen inançlarını terk etmekle veya yeni dine uydurarak devam etmektedir.³⁹⁹

Noyan, Türkler'in tarihi süreçte farklı dinleri kabul etmesine rağmen hiçbirinin İslâm kadar Türkler üzerinde bu denli etkili olmayışına dikkat çekmiştir. İslâm dininin temel inançları ile Türk inançlarının yakınlıklarının İslâmlaşma'da etkin olduğu⁴⁰⁰ izahına katılan Noyan, Türkler'in, İslâmiyet'i kendi gelenek ve yaşayışlarına tamamen uygun görüp kendiliklerinden İslâm'ı kabul etmiş olduklarını belirtmiştir. Dosdoğru, ahlâklı, yiğit ve kahraman bir insan olan ve *Allah'ın arslanı* lakabı ile anılan Hz. Ali'ye yakınlık ve bağlılık duymuşlardır.⁴⁰¹

Noyan, Türk milleti'nin yüceliğine vurgu yapmakta, İslâm'dan önceki Şaman dinini de önemsemekte, Bektâşî ve Alevîler'in bu dini İslâm'ın içinde yaşatmalarını değerli görmektedir. Sünnî denen grubun Arap nasyonalizmine kapılıp Türk benliğini ümmet olma yoluna feda ettiğini iddia etmektedir.⁴⁰² Bedri Noyan, Türkler'in müslüman olmakla birlikte eski gelenek ve dinlerini unutmadıklarını, İslâm fikhının kendilerine pek karışık ve can sıkıcı gelen sözlerinden çok kendi ozanlarını dinlemiş ve onların etkisi altında kalmış olduklarını belirtmektedir. Yine o, Bektâşî, Kızılbaş, Alevî, Ali-Allâhî gibi adlar altında Anadolu içlerinde hâlâ yaşayan heterodoks⁴⁰³ inançların o günkü Türkler'den geldiğini ifade etmektedir. Türkler'e anladıkları dille, millî motiflerle İslâm'ı anlatan Ahmet Yesevî (ö. 562/1166?) örneğinde olduğu gibi Türkler, İslâm ve Türk kültürüne ait bazı motifleri harmanlayarak bir *Türk İslâmı* ortaya koymuşlardır. Örfün şer'i delillerden sayılması, Alevî-Bektâşîliğin bünyesinde yer alan

³⁹⁸ Fiğlalı, **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, s. 313.

³⁹⁹ Küçük, s. 139.

⁴⁰⁰ Küçük, s. 21, 66.

⁴⁰¹ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 147.

⁴⁰² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 157.

⁴⁰³ "Heterodoxie, Yunanca bir kelime olup, gerçek ve doğru inanç diye kabul edilen Orthodoxie'nin zıttıdır. İslâmiyet'te Kur'an ve hadis hükümlerine uygun düşen gerçek inanç yani Ortodoks akidenin Sünnilik olduğu kabul edilir. Sünniliğe aykırı düşen inançlar ise İslâm'daki heterodoksluğu temsil ederler." Tekin, s. 193. Burada Mustafa Kara'dan bir alıntı yapmak istiyoruz: "Hiçbir ehl-i tarik veya müslüman ben batulum, ben heterodoksum, ben ehl-i bid'atım, ben gayr-ı Sünniyim diye ortaya çıkmaz. Herkes kendi mezhep, tarikat veya meşrebini İslâmî görme eğilimindedir." Kara, heterodoks kavramının tanımının güçlüğüne dikkat çekmiş ve Sünnilik tanımının da ihtilafı olabileceğine vurgu yapmıştır. bk. Mustafa Kara, **Türk Tasavuf Tarihi Araştırmaları**, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 444.

Şamanizm'e ait kalıntıların yorumunun örf olarak kabulü meselesi⁴⁰⁴ fıkha dair bir konu olması nedeniyle burada konuyu detaylandırmak istemiyoruz. İslâm fakih ve mütekellimlerinin uzun ve ince felsefelerinin göçebe Türkmenler'ce anlaşılmayıp, Türkmen boyları arasından çıkan *baba*, *ata* lakaplı sûfilerce Oğuz boylarına anlayacakları dille İslâm'ın anlatılması, eski kavmî örflerinin sürdürülmesi İslâm'ın yayılmasını kolaylaştırmıştır. Göçebe Türkmenler'in hayatında büyük bir mevkiye sahip olan kadının müşterek hayattan soyutlanması, kadın-erkekli, sazlı-şaraplı şöenlerin yasak görülmesi, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin göçebe Türkler için ağır gelmesi gibi konular onların eski kâmların hatırasını gördükleri İslâmî hüviyet kazanmış olan babaları dinlemeye itmiştir.⁴⁰⁵ Bir diğer konu da kadınların Türk inancındaki yeridir. Eski Türkler'in feminist ve demokrat oldukları bilinmektedir. Türkler'in feminizme inanmalarının altında yatan sebep Şamanizm'in kadında gördükleri kutsal güce inanmalarıdır.⁴⁰⁶

Noyan, Bektâşîliğin dinamik ruhuna dikkat çekmiş, pasifizm olarak sunulan bir tasavvuf anlayışını reddederek aslında Arap ve Acem sûflik akımlarından farklı bir tasavvurun takipçiliğinin sözcülüğünü yapmıştır. Zira İslâmiyet'i Anadolu'da intişar eden Türkmen sûfilerindeki cihad anlayışı bu iki akım arasındaki en bariz farktır.⁴⁰⁷

Bektâşîlik'te Doğu'nun eski dini olan Budizm ile Türk'ün eski dini olan Şamanizm'den kalıntılar olduğunu belirten Noyan,⁴⁰⁸ Bektâşîliğin kuruluşunda millî yönün varlığıyla birlikte bütün dünya milletlerini aynı düşünce ve amaçta toplama idealini de ifade etmektedir. Ancak bu evrensel bakış, müslüman olmayanların Bektâşî olabileceği anlamına gelmez, önce müslüman olma şartı gerekmektedir.⁴⁰⁹

O, tarihi süreçte Çinliler'in hileli siyasetinin yanısıra Araplar ve İranlılar'ın da Türkler'e zararı olduğunu, Türk dilinin bir kenara atıldığını, Turan'ın alçaltılıp İran'ın övüldüğünü iddia etmektedir. Selçuklu torunlarının Acem adları alarak Türk

⁴⁰⁴ Küçük, s. 140. Örfün anlamı, kaynak değeri ve geçerlilik şartları için bk. Şa'ban, s. 195-201.

⁴⁰⁵ Köprülü, *Türk Târîh-i Dînîsi*, s. 140-142; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 29, 67. bk. Küçük, s. 113.

⁴⁰⁶ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 128.

⁴⁰⁷ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 68.

⁴⁰⁸ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 1, s. 58, 68, 310.

⁴⁰⁹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 344.

benliğinden uzaklaşmalarına karşın Âşik Paşa, babası Muhlis Paşa, Baba İlyas, Ahî Evren ve özellikle Hacı Bektâş Velî gibi isimlerin Türk töresi ve Türk benliğini canlandırmakta etkin rol oynadıklarına dikkat çekerek Bektâşîliğin konumunu vurgulamaktadır.⁴¹⁰

“Ey iman edenler! İçinizden her kim dininden dönerse, iyi bilsin ki Allah zaman içerisinde onun yerine başka bir topluluk getirir. O onları sever, onlar da O’nu. Mü’minlere karşı alçakgönüllü, kâfirlere karşı onurlu davranırlar.”⁴¹¹ âyetini yorumlayan Dede Baba’ya göre, İslâm mirasını budalalıklarıyla yıkmış olan Araplar’ın yerine Türkler geçmiştir. Noyan, ahir zaman peygamberleriyle aynı makamda olarak gördüğü yüce gönüllü Pîrler’iyle Bektâşîliğin, insanlık tarafından daha kolay benimsenebilir bir anlayış ortaya koyduğunu savunmuştur.⁴¹²

Türk milletinin Haçlı seferlerine siper olarak İslâm’ın kılıcı olduklarını,⁴¹³ Araplar’ın ortaya koyduğu İslâm’dan daha evrensel bir din anlayışı ortaya koyduklarını ifade eden Noyan, Türk milletini yüceltmektedir.⁴¹⁴ Yine o, Türk bayrağındaki ay’ın pala şeklinde, eğri incecik bir kılıçtan ve beş çıkıntılı yıldızın da *pençe-i Âl-i abâ* şeklinden stilize edilerek bugünkü halini aldığını ifade etmiştir. Bu tavır, Türk milleti ve Ehl-i beyt sevgisinin mezc olunmuş bir ifadesi olarak görülebilir. Pençedeki başparmak Hz. Muhammed’e, işaret parmağı Hz. Ali, orta parmak Hz. Fatma, yüzük parmağı Hz. Hasan ve serçe parmağı Hz. Hüseyin’e delâlet etmektedir.⁴¹⁵

Son olarak Dede Baba’nın Türk milletiyle ilgili şu ifadelerini değerlendirerek konuyu sonlandırmak istiyoruz: “Muhterem bir Bektâşî babası ile konuşuyorduk. Fakir’e: “Hz. Muhammed’in ve bunun sonucu Hz. Ali’nin Türk soyundan geldikleri hakkında yazılar var, diyorsunuz. Buna aklım çok yatıyor” demişlerdi. Buna şöyle cevap vermiştim:

⁴¹⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 160.

⁴¹¹ **Kur’ân-ı Kerîm**, Mâide Sûresi, Âyet 54.

⁴¹² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 284. bk. Küçük, s. 91.

⁴¹³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 147.

⁴¹⁴ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 284.

⁴¹⁵ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 7, s. 42. bk. Eröz, s. 42; Korkmaz, “**Pençe-i Âl-i Âbâ**”, s. 555.

“Evet, böyle bir fikir ve buna dayanan çalışmalar ve yayınlar vardır. Yalnız Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Pîr Hacı Bektâş değil, Tanrı da Türk’tür, Türk’ten yanadır ve Türk gibi düşünür.”⁴¹⁶ Dede Baba’nın soy gütmeye iddiasında olan Çelebîler’i ne denli eleştirdiğini, bu iddianın kişilere bir ayrıcalık kazandırmayacağı merkezindeki düşüncelerini ele almıştık. Yine o, Hacı Bektâş-ı Velî’nin soyunun Hz. Ali’ye dayandırılmasının karşısında durmuş, bu soy zincirlerinin yanlışlığını ifade etmiş biridir. Hacı Bektâş’ın kendi kendine yeten büyük bir insan olarak soy bakımından yüceltilmesine gerek olmadığını belirtmiştir.⁴¹⁷ Soyun, kişilere bir yücelik, ayrıcalık kazandırmayacağı inancını gördüğümüz Bedri Noyan’ın yukarıdaki ifadeleri ve Hz. Peygamber’in (s.a.s) Türk olduğuyla ilgili inancını⁴¹⁸ yorumlamakta güçlük çektiğimizi itiraf ederken, bu konuyu duygusallığı çerçevesince değerlendirmeyi uygun gördüğümüzü belirtmeliyiz.

2.6.4. Bektâşîliğin Başka Din ve Akımlardan Etkilenmesi İddiaları Hakkındaki Düşünceleri

Babinger, Jacop, Hasluck, Birge gibi yabancı ilim adamları ve bazı yerli araştırmacılar Hıristiyanlık ile Alevîlik ve Bektâşîlik arasında benzerlikler olduğunu iddia etmişlerdir. *Allah, Muhammed, Ali* üçlemesinin teslisle, on iki imam ve on iki hizmetin Hıristiyan havarilerle ayniyeti iddia edilmiş, vaftiz ve cem ayininden önce alınan abdest gibi inanç ve uygulamalar öne sürülerek bu benzerlik tartışılmıştır.⁴¹⁹ Yine birlikte yemek için ekmek, şarap ve peyniri parçalara bölmek, kadınlar için örtünme yasağı, kadın-erkek arasındaki eşitlik, ruhbanlık ve bekâr yaşamak, Muharrem’den sonra baba katında günah çıkarmak, tenasühe inanma gibi inançlarla Bektâşîliğin Hıristiyanlığa benzediği ileri sürülmüştür.⁴²⁰

⁴¹⁶ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 3, s. 59.

⁴¹⁷ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 1, s. 36.

⁴¹⁸ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 43. Hz. Peygamber’in ecdadı için bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, C. 1, Salih Tuğ (çev), 5. Basım, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995, s. 31; M. Said Ramazan el-Bûti, *Fıkhu’s Siyre*, Ali Nar ve Orhan Aktepe (çev), 10. Baskı, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992, s. 61.

⁴¹⁹ Eröz, s. 199; Tekin, s. 278.

⁴²⁰ Tekin, s. 281.

Dedebaba, Bektâşî edebiyatında Hz. Ali'ye ulûhiyet isnat edildiği,⁴²¹ Bektâşîlerin Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den (s.a.s) daha fazla sevdikleri iddiasına karşı çıkararak, Hz. Ali sevgisinin sebebi olarak Hz. Muhammed sevgisinin varlığını dile getirmektedir. Hz. Ali, onun amcasının oğlu, damadı, vasîsi ve ayrıca kişisel yücelikleri, erdemleri nedeniyle sevilmiştir. Ona ve evlatlarına yapılanları, Hz. Muhammed soyuna reva görülen zulüm oldukları için lanetlemektedirler. Yani Hz. Muhammed'e olan ileri, taşkın sevgilerinden dolayı Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e bağlıdırlar.⁴²² Türk Alevîliği ve Bektâşîlik'te Hz. Ali sevgisinde bir aşırılık asla yoktur.⁴²³

Bektâşîlik'teki *Allah-Muhammed-Ali* üçlemesini değerlendiren Dedebaba, bunun Hıristiyanlık'taki teslisle kıyasını doğru bulmamaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s) ve Hz. Ali'nin (r.a) anaları, babaları, atalarının belli olduğunu, Hz. Muhammed'in, Tanrı'nın bir kulu olduğunu sürekli tekrarladığını vurgulamakta, bu üç sevginin birbirine karıştığını ve birbirinden ayırt edilemediğini ifade etmektedir.⁴²⁴

Allah'ın ilk yarattığı nurun Hz. Muhammed'in nuru oluşu ve bu nurun Hz. Ali'de de görülmesi inancı, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin aynı nurdan olmaları sebebiyle bir görülmelerine yol açmıştır.⁴²⁵ Allah'a ulaştıran kılavuzun Kur'ân-ı Kerîm olduğuna inançla, Hz. Muhammed (s.a.s) kendisine vahiy indirilen, Hz. Ali ise Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir ve te'vilini yapan kişidir. Hak-Muhammed-Ali söyleminin de bu doğrultuda Kur'ân-ı Kerîm tasavvuruyla örtüştüğü kabul edilmiştir.⁴²⁶

Ayrıca Alevîlik-Bektâşîlik'teki bazı inanç ve uygulamalardaki benzerliğe dikkat çekip bundan hareketle diğer dinlerden etkilenmenin söz konusu olduğunu ileri sürmek bilimsel verilere ve dinler tarihi bulgularına aykırı görülmüştür. Bu benzerlikler etkilenmeden çok dinler tarihi bilimine göre *parelelizm* olarak da değerlendirilmiştir.⁴²⁷

⁴²¹ Tekin, s. 234.

⁴²² Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 69.

⁴²³ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 147.

⁴²⁴ Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 7, s. 342.

⁴²⁵ Fıglalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, s. 184-185.

⁴²⁶ Eğri, s. 53.

Köprülü, Kalenderî, Haydarî, Hurûfî, Bektâşî gibi, akidelerinde Bâtınî tesir, İran ve Anadolu'daki muhtelif itikatlardan mürekkep olan yapılar için “*eklektik ve senkratist bir sistem*” yorumunda bulunmaktadır.⁴²⁸ Bununla birlikte Bektâşilik ve Alevîliğin temel felsefesini İslâm'dan değil de Hz. Ali, Ehl-i beyt adına kurulan ve çeşitli dinlerin de etkisini taşıyan bir kültür mozayığının birleşmesinden aldığı ifadelerinin⁴²⁹ Noyan tarafından kabul edilmediğini görmekteyiz. O, Bektâşilik üzerinde mevcut etkileri dile getirmekle birlikte İslâm vurgusunu merkeze koymaktadır.

Bektâşiliği “*hafif Bâtını inançlara yer veren*” bir yapı olarak tanımlayan Noyan bu tesiri kabul etmektedir.⁴³⁰ Bilindiği gibi Bâtınîlik, en genel ifadeyle Kur'ân-ı Kerim'in zâhir ve bâtın yönünün olduğu inancı etrafında oluşmuş bir inançtır. Bâtını kavrayan için zâhirin bir hükmünün olmamasına varan anlayış her meslek ve her mezhebe sirâyet edebilmiştir.⁴³¹ Noyan, Şia'nın Bâtınîlik ile ilgisinin olmadığını, Şia'nın kutsal imamlarının Bâtınîler'i lanetlediğini belirtmiştir. Ona göre bir mezhebe Bâtınî damgası vurmanın, Bâtınî olarak kabul etmenin göstergesi, peygamber ve imamlara aşırı derecede bağlılık göstermek ve iman etmek, dolayısıyla o mezhebi ortaya koyanı yalvaç veya Tanrı saymak, Allah'ın o kişiye hulûl ettiğini ve ibâhaya varan bir anlayışı benimsemektir.⁴³² Ancak Noyan, avam ve havâsın esaslarını zikrederken şu ifadeleri kullanmıştır: “*Çoğunluğun ilkeleri olarak söylenecek nitelikler ise onların bir zaman için uymaları gereken noktalardır. Derece mertebe alındıkça sonuca varılır.*”⁴³³ İbaha; “*Kanunların, dinî emirlerin ve ahlak kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mubah görmektir.*” Bir kısım sûfî ve aşırı Şîî gruplarında var olan kemâle ulaşan bir kulun Allah dostu sayılması, ibâdetleri sevgiyle yerine getireceği, gayri meşrû gözüken fiillerinin başka şekilde anlaşılması gerektiği şeklindeki bu anlayış, dini kuralara bağlı sûfîler tarafından Kalenderî ve Bektâşîlerin nitelikleri olduğu iddia edilmiştir.⁴³⁴

⁴²⁷ Küçük, s. 139

⁴²⁸ Tekin, s. 418. bk. Eröz, s. 72.

⁴²⁹ Öz, s. 7.

⁴³⁰ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 7, s. 339.

⁴³¹ Fırlalı, s. 243.

⁴³² Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 7, s. 233.

⁴³³ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik**, C. 7, s. 355.

Yukarıda ifadesini zikrettiğimiz Bedri Noyan'ın “*hafif Bâtınî*” tanımını bu bağlamda anlaşılması ve değerlendirilmesi zor bir husustur. Zira kendisi Bâtınîliğin reddedildiğini belirtmekle birlikte “*hafif Bâtınî*” şeklinde bir ifadeye yer vermesi tanımın anlaşılmasını muğlâk bir hale getirmektedir.

Bir diğer mesele olan Bektâşîliğin Hurûfilik'ten etkilendiği⁴³⁵ tartışmalarına baktığımızda Bedri Noyan'ın bu iddiayı reddettiğini görmekteyiz. Hasluck'un Fazlullah'ı Bektâşîliğin kurucusu olarak göstermesine karşı çıkmış, Hurûfiler'in diğer bütün mistik yollarda olduğu gibi Bektâşî dergâhlarına sığınarak kendilerini gizlediklerini belirtmiştir. Yine o, Fazlullah'ın *Câvidan* isimli kitabının Bektâşîlik'le zerre kadar ilgisinin olmadığını, İslâm Ansiklopedisi'nde Fazlı Hurûfi'nin (ö. 796/1394) Bektâşîlik'te mevki sahibi olarak gösterilmesinin yanlış olduğunu belirtmiştir.⁴³⁶ Noyan, Bektâşîliğin, adı üzerinde, Hacı Bektâş-ı Velî tarafından kurulduğuna dikkat çekmiştir.⁴³⁷

⁴³⁴ Hasan Onat, “İbahiyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 253.

⁴³⁵ Fıçlalı, s. 244, 245. bk. Hüsametdin Aksu, “Hurûfilik”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 199, s. 408-412. Detaylı bilgi için bk Fatih Usluer, **Hurûfilik**, 1. Basım, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009. Bedri Noyan gibi, Bektâşîlik'te var olduğu söylenen Hurûfilik tesirini reddeden, mevcut Hurûfilîğin *Câvidan* adlı kitaptan temellenen, dinî yükümlülükleri hiçe sayan, yasakları, zevki, eğlenceyi, içkiyi ibadet yerine koyan bir anlayış olmadığını, tasavvufa yakın bir Hurûfilik olduğunu ifade eden iddialar için bk. Emrah Dindi, **Alevî-Bektâşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 136.

⁴³⁶ İslâm Ansiklopedisi'nde Bektâşîliğin tarihi; Teşekkül Devresi ve Balım Sultan'la Başlayan Esas Kuruluş ve Gelişme Devresi, Hurûfi ve Şîî Tesirler Sonrası Devre olarak incelenmiştir. Bu süreçte Fazlullah-ı Hurûfi'nin idamından sonra tatbikata uğramaktan kaçan Hurûfiler'in Kalenderî tekkelerine sığınması ve Kalenderîler aracılığıyla en yüksek Bektâşî evliyası olarak anılmaya başlandığı ifade edilmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, “Bektâşîlik”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 375.

⁴³⁷ Noyan, **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 2, s. 257-294.

SONUÇ

Bedri Noyan, Bektâşîliğin en üst mertebesine yükselmiş, Bektâşîliğe dair bilinmeyenleri yılların birikimi olan hacimli eseriyle de ortaya koymuş bir kanaat önderidir. Noyan'ın İslam tasavvurunu; Bektâşî kimliğiyle din Türkçülüğü, vahdet-i vücûd nazariyesince ortaya koyduğu Allah-insan-evren ilişkisi, bâtinî bilgi anlayışı şeklinde özetleyebiliriz.

Bedri Noyan, insana ve evrene Allah'ın sıfatlarının tecellisi gözüyle bakmaktadır. Tanrı'nın tecelli ettiği varlık olan insan, kendisindeki bu özellik sebebiyle kıymetlidir. Bu şerefli varlık o denli Tanrı katında değerlidir ki Tanrı karşısında nazlanabilmekte ve aşkın sözlerle Tanrı'yla muhabbet edebilmektedir. Bu denli şathiyyat türünden ifadeler tasavvuf ehline de malumdur. Ancak Allah aşkıyla kendinden geçilerek söylenen bu tarz sözler “*Allah aşkı ve kendinden geçme*” vurgusuyla izah edilmişken Noyan için bu, Tanrı sıfatlarının tecelli ettiği insan için normal bir durumdur. Noyan'a göre ilâhî aşk, kişiyi Allah karşısında nazlanabileceği bir mevkiye çıkarabilmektedir. Bu denli bir yakınlaşma şüphesiz Bedri Noyan'ın Allah'ı korkulacak değil sevicecek bir zat olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. O, Allah'ı “*korkulacak bir Zât olarak*” vafettiği iddiasıyla Ehl-i sünnet düşüncesini eleştirmekte, cennet-cehennem algısıyla oluşan bir müslüman kimliğini reddetmektedir. Noyan'ın insana verdiği öneme karşın, insan aklını yetersiz görerek ve genelleştirici bir tutumla kâmil bir mürşide bağlanmakla ulaşılabilecek gerçekler iddiasında bulunması düşüncesi tartışmaya açık bir iddiadır. Zira Allah, imtihana tabi tutulan kullarına akıl vererek, peygamberler göndererek yardım etmiştir. Yetkin insanlar tarafından aydınlatılmaya muhtaç bir insan portresi en şerefli varlık tasvirine yakışmamakta, kişilere bağlı bir kurtuluş düşüncesini kabul etmek adil gözükmemektedir. Fıtraten anlayış seviyeleri farklı olmakla birlikte vahdet-i vücûdu bilenler ve bilmeyenler şeklinde bir kategoriyle kulların şehâdetlerini dahi ikiye ayırmak doğru olmasa gerektir. Noyan, belirttiğimiz gibi vahdet-i vücûdu herkesin anlayamayacağını ve bir kâmil mürşide bağlılığı gerekli görmektedir. Bu nazariyenin Allah'ı tanımladığını göz önüne aldığımızda İslâm'ın en temel inancının her insanın anlayamayacağı zorlukta olduğu manası çıkmaktadır. Oysa Allah inancı, insan fıtratında yer alan ve anlaşılması en kolay inançtır.

Noyan, Mirac hadisesinde Hz Peygamber'in Allah'ı bir genç suretinde gördüğü rivayetlerini de delillendirerek insan sûretinde bir Allah tasavvuru anlayışına sahip

olduğu izlenimi vermektedir. Vahdet-i vücûd inancına bağlı olan Noyan için Tanrı, aşkın bir varlık olmakla birlikte insan ve evrende tecelli etmekle içkin bir durumdadır. Kendi yorumuyla Ehl-i sünnet'in evrenden bağımsız, korkulacak, mekanik Tanrısı yerine, kulun nazlanabileceği içkin bir Tanrı anlayışını benimsemiştir. Diğer bir husus “tevhid” tanımlamasıdır. Noyan, Allah'ın birliği olarak ifade ettiği tevhid kavramına aynı zamanda vahdet-i vücûd inancının tezahürü olarak evrende Tanrı'dan başka şeyin olmaması nazarıyla bakmaktadır.

Noyan, tasavvuf ehline kabul gören keşfi bilgi kaynağı olarak görmekte, örneğin haberî sıfatların anlaşılmasında keşfi öne çıkarmakla aklın yetersizliğini ortaya koymaktadır. Bâtın bilgisini önemli görmekle de dinin serbest yorumlanması inancını desteklemiş olmakta, herkesin ulaşamayacağı bir bilgi olmakla birlikte bu bilgiye erişeni derece bakımından yükseltmekte ve serbest yorumun önünü açmış olmaktadır.

Ayrıca o, şeriatın özü ihmal ettiği düşüncesiyle serbest yorum vurgusu yaparken içtihad kapısının kapandığı iddialarını sert bir dille eleştirmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Dede Baba'nın içtihad eleştirisi ve fıkıh imamlarının otoritesini reddetmesi, dinin özünün arka planda bırakılması iddialarıyla izah edilmekle birlikte serbest yorumun önündeki engeller olarak görülmüştür.

Noyan, bilgiyi insanın kendini bilmesinde bir araç olarak görmektedir. Bu kendini bilme aslında Allah'ı biliştir. Zira Tanrı'nın sıfatlarının tecelli ettiği insan, kendini bildiği takdirde Tanrı'yı bilmiş olacaktır. Aynı zamanda bilgi, kişiyi iyi ve mütevâzi yapan bir araçtır. Kısacası Noyan için bilgi, bu dünyada iyi insan ve iyi toplum olmada gerekli olduğu kadar Tanrı'yı bilmenin de ön şartıdır.

Bektâşîliğe ise Ehl-i beyt sevgisi merkezli bir Türk İslam'ı oluşuyla dikkat çekmektedir. Türkler'in tarihteki üstünlüklerine istinaden özellikle Arap ve Fars kültürünün karşısında olduğunu sıklıkla dile getirmekte ve Türkler'in milli dinleri de dâhil kültürel mirasını yüceltmektedir. Noyan, ümmetleşmeye karşı çıkarak, Türk milletinin İslâmiyet'i kendi öz benliğiyle harmanladığı bir Türk İslâm'ı olan Bektâşî düşüncesini değerli görmektedir. Bektâşîliği tanımlarken, bu yolun tüm insanları birleştirecek bir evrensellelikle kucaklayıcı rolüne dikkat çekmektedir. Ancak ümmetleşmeye karşı çıkan Dede Baba'nın aynı zamanda da Türk İslâm'ı olarak Bektâşîlikle bir evrensellelik iddiası

gütmesi çelişkili bir durumdur. Yine Noyan'ın “Arap ve Türk İslâm'ı” ifadeleri sorunlu gözükmektedir. Zira İslâm'ın ilk muhataplarının Araplar oluşu İslâm dininin bir kavim dini olduğu anlamını taşımamaktadır. Her milletin İslâm yorumunun farklı olabileceğinin olağan bir durum olduğu kabul edildiğinde yapılacak değerlendirmeler daha sağlıklı olacaktır. Tarihî bir takım sorunlar nedeniyle milletler üzerinden yapılacak subjektif değerlendirmeler hoşgörü ve sevgi dilini temel alan bir yapı için çelişki arz etmektedir.

Noyan, ehil olmayanlara bazı hakikatlerin söylenmeyeceği tavrının yalnız Bektâşîler'e mahsus olmadığına dikkat çekerek bu gizliliğin iftiralara neden olmasını eleştirmektedir. Noyan'a göre, Bektâşîlik, Allah sevgisi merkezli, insanı değerli gören, ahlak vurgusu yüksek, tüm insanları sevgide birleştirecek bir yapıdır. Tarihi süreçte çeşitli karalamalar karşısında Bektâşîler kendilerine has bir üslupla her zaman hoşgörü ve sevgi dilini kullanmışlardır. Toplumun Sünnî-Gayri Sünnî olarak kutuplaştırılması da doğru değildir. Noyan, tarihî süreçte Ortodoks İslâm'ın söyleminden farklı bir tavır sergileyen Bektâşîler'in iftiralara varan karalamalarla yıpratılmasını da doğal olarak eleştirmektedir. Onun bu eleştirileri kendi içinde tutarlı görülmeyle birlikte kullanılan dil, hoşgörü vurgusuna rağmen genellemelerle zaman zaman sertleşmektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abdülhamid, İrfan, **İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, Mustafa Saim Yeprem (çev), 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Açıkgenç, Alparslan, **Bilgi Felsefesi**, 3. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Akkuş, Süleyman, **Bir Kelâmcı Olarak Kûşeyrî**, 1. Baskı, İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Aksu, Hüsamettin, "Hurûfîlik", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Aliyyü'l- Karî, **Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler**, Abdülfetteh Ebu Gudde (thk), Halil İbrahim Kutlay (çev), 4. Baskı, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2012.
- **Vahdet-i Vücûd Risalesi**, Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza (thk), Harun Ünal (çev), 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus, "Velâyet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Atay, Hüseyin, **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, A. Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 159.
- Aydın, Ayhan, **Alevîlik-Bektâşîlik Söyleşileri**, 1. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2009.
- Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, 9. Baskı, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Bâkılânî, **Mu'cemü'l- Bâkılânî fi kütübihî's- selase: et-Temhid, el-İnsaf, el-Beyan**, Semire Ferhat (te'lif), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n- Neşr, 1991.
- Bayındır, Abdülaziz, **Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış**, 7. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2012.
- Beyzâvî, **Muntehe'l-münâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ**, Halid el-Cündî (thk), Beyrut: Darü'l- Marife, 2011.
- Bolay, S. Hayri, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, 4. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Bûti, M. Said Ramazan, **Fıkhu's Siyre**, Ali Nar ve Orhan Aktepe (çev), 10. Baskı, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992.
- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 1. Basım, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

- Ceylan, Semih, “Süleyman Şeyhi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Cündioğlu, Düccane, **Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet**, İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, **Kitâbu't- Ta'rîfât**, Abdülmünim el- Hufna (thk), Kahire: Daru'r-Reşad, ty.
- Çakan, İsmail Lütfü, **Hadis Usûlü**, 6. Basım, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Demirli, Ekrem, **İslâm Metefiziğinde Tanrı ve İnsan**, 1. Baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- “Vahdet- Vücut”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Dindi, Emrah, **Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Eğri, Osman, **İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevîlik-Bektâşîlik**, İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Mehmet, **İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- Eröz, Mehmet, **Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik**, 3. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Ersöz, İsmet, **Kur'an Tarihi**, İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Esen, Muammer, **Ehl-i Sünnet**, 3. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Eş'arî, **el- İbâne**, 2. Baskı, Haydarâbâd: Dairetü'l-Maarif, 1948.
- Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn**, Helmut Rayter (haz), Beyrut: Dar-u İhyai't- Turasi'l- Arabi, ty.
- Evkuran, Mehmet, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, 3. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Evliya Çelebi, **Seyahatnâme**, C. 3, Mümin Çevik (haz), İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, **İmâmiyye Şîası**, 2. Basım, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.

- Gazzâlî, **İhyâu ulûmi'd-dîn**, Ahmed Serdaroğlu (çev), C. 4, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- **İslâm'da Müsamaha**, Süleyman Uludağ (çev), 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Gökalp, Ziya, **Kültür ve Medeniyet, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, 3. Baskı, Konya: Gençlik Kitabevi Yayınları, 2013.
- **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2013.
- **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2014.
- Güler, İlhamî, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu**, 6. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, C. 1, Salih Tuğ (çev), 5. Basım, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995.
- İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avam İtikadı)**, Ekrem Demirli (çev), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- **Fütûhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Velîler)**, Ekrem Demirli (çev), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- **Fütûhât-ı Mekkiyye (Âlemlerin Yaratılışı)**, Ekrem Demirli (çev), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Haldun, **Mukaddime**, C. 2, Süleyman Uludağ (haz), 9. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- **Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil**, Süleyman Uludağ (haz), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İbn Rüşd, **Faslu'l- Makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille Felsefe-Din İlişkileri**, Süleyman Uludağ (haz), 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- İbn Teymiyye, **Tevhid Risalesi (er- Risâletü't-Tedmüriyye)**, Ulvi Murat Kılavuz (çev), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- İlhan, Avni, "Bâtıniyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- İmâm-ı Rabbanî, **Mektubat-ı Rabbanî**, Abdülkadir Çiçek (çev), C. 1 ve 3, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011.
- İz, Mahir, **Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar**, 9. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2000.

- Kâdı Abdülcebbar, **Mu'tezile'de Din Usûlü** (el- Muhtasar fî Usûli'd- Din), Murat Memiş (çev), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kâdı Hızır Bey, **Dinî Kaynaklar Nasıl Tahrif Ediliyor** (Kaside-i Nuniye Örneği), Davud el- Karsî (şerh), Harun Ünal (çev), 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2012.
- Kam, Ferit, **Vahdet-i Vücûd**, Yüksel Kanar (haz), 1. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Kara, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- **Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları**, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Karaçam, İsmail, **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati**, 2. Basım, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Karaman, Hayreddin, **İslâm Hukukunda İctihad**, 2. Basım, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Karataş, Şaban, **Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Kelebâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Süleyman Uludağ (haz), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kılavuz, A. Saim, **İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş**, 18. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Koç, Turan, **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Koçyiğit, Talat, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, 4. Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Korkmaz, Esat, **Ansiklopedik Alevîlik-Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü**, 4. Basım, yy, Anahtar Kitaplar, ty.
- Köprülü, M. Fuad, **Anadolu'da İslâmiyet**, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- **Türk Tarih-i Dinisi**, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, **Kuşeyrî Risâlesi**, Süleyman Uludağ (haz), 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez, **Alevilik-Bektaşîlik Yazıları**, 2. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, 2. Baskı, Ankara: Kitâbiyât, 2006.

- Küçük, Abdurrahman ve Küçük, M. Alparslan, **Türkistan'dan Türkiye'ye Alevîlik-Bektâşîlik**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Laoust, Henry, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli (çev), 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Melikoff, İrene, **Uyur İdik Uyardılar**, Turan Alptekin (çev), 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Meriç, Cemil, **Kültürden İrfana**, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Mert, Muhit, **Kelâm Tarihinin Problemleri**, 2. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Meşkûr, Cevad, **Mezhepler Tarihi Sözlüğü**, 1. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Muhammed Ebû Zehra, **İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi**, Abdülkadir Şener (çev), İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.
- ___ **Mezhepler Tarihi**, Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin (çev), İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.
- Nesefî, Eb'ül-Mu'in, **Tabsîretü'l Edille fî Usûli'd-dîn**, C. 2, Hüseyin Atay ve Ş. Ali Düzgün (thk), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ömer, **İslâm Akîdesi**, Bekir Sırmabıyıkoglu (haz), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Noyan, Bedri, **Aşk Risalesi**, Ankara: Ardıç Yayınları, 2013.
- ___ **Bektâşîlik Alevîlik Nedir**, 3. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 1995.
- ___ **Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik**, C. 1-9, Ankara: Ardıç Yayınları, 1998-2011.
- ___ **Demir Baba Vilâyetnâmesi**, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- ___ **Ene'l-Aşk**, İzmir: Gayret Basımevi, ty.
- ___ **Firdevsî Rûmî Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi**, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, t.y.
- ___ **Garipnâme**, Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.
- ___ **Hacı Bektâş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyaret Yerleri**, İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1964.
- ___ **Kur'an-ı Kerim Manzum Meâl**, 2. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2007.

- **Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Divanı**, İstanbul: Merdivenköy Şahkulu Sultan Külliyesini Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği, t.y.
- **Seyit Ali Sultan Vilâyetnâmesi**, Ankara: Ayyıldız Yayınları, t.y.
- **Türk Millî Kültüründe ve Kurtuluş Savaşında Bektâşîler**, Ankara: Kemalist Atılım Birliği Yayınları, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Bektâşîlik”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Onat, Hasan, “İbahiyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Öz, Gülağ, **Öz Kaynaklarından Alevîlik-Bektâşîlik ve Araştırmaları**, Ankara: Can Yayınları, 1995.
- Özcan, Mustafa, **İslâm’ın Sembolleri Ezan ve İbadet Dili Tartışmaları**, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2003.
- Özdüzen, Halit, **Tasavvuf Yolcusu**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Özler, Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı**, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996.
- “Tevhid”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Öztürk, Hayrettin, **Ebedî Mucize Kur’ân**, 5. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Öztürk, Mustafa, **Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri**, 2. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, **Usûlü’l-dîn**, Hans Peter Lins (thk), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2003.
- Râzî, Fahreddîn, **el-İşare fî ilmi'l-keîâm**, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009.
- Sâbûnî, İsmail b. Abdurrahman, **Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs**, Abdurrahman b. Muhammed Cedî (thk), Riyad: Darü'l-Asıme, 1998.
- Sâbûnî, Nûreddin, **Kitabü'l-Bidaye**, Mısır: Daru'l-Âsıme, 1998.
- Sancar, Faruk, **Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelâm-Tasavvuf Tartışmaları**, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Sarmış, İbrahim, **Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak**, 6. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- **Şeytan Üçgeni, Bid’at-Tevesül-Şefaât**, 2. Baskı, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

- Seccadî, Seyyid Cafer, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, Hakkı Uygur (çev), 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Selvi, Dilaver, **Kaynaklarıyla Tasavvuf**, 15. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Seratlı, Tahir Galip (haz), **Vahdet- Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale**, 1. Basım, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Sezgin, Abdülkadir, **Sosyolojik Açıdan Alevîlik-Bektâşîlik**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Subhi, Salih, **Kur'ân İlimleri**, Said Şimşek (çev), yy, Hibaş Yayınları, ty.
- Şa'ban, Zekiyüddîn, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)**, İbrahim Kafi Dönmez (çev), 4. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Şehristânî, **el- Mîlel ve'n nihâl**, Muhammed Fehmi Muhammed (thk), Beyrut: Darü'l-Kütübü'l- İlmiyye, 2011.
- Şen, Ziya, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci**, 1. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Şirvanî, Latif Ahmed (haz), **İkbâl'in Konuşma ve Yazıları**, Can Ceylan (çev), İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2011.
- Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâidi'n Nesefiyye**, 1. Basım, Beyrut: Dar'ul- Beyrutî, 2007.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, **Yeni Usûl-i Hadis**, Abdulfettah Ebû Gudde (thk), İbrahim Canan (çev), İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, 1982.
- Tekin, Nergishan, **Türklük ve Alevîlik-Bektâşîlik**, 1. Baskı, İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- "Esmâ-i Hüsnâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- "Velî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 4. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Yusuf Şevki ve Çelebi, İlyas, **İslâm'da İnanç Esasları**, İstanbul: M. Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Uçar, Ramazan, **Sosyolojik Açıdan Alevîlik-Bektâşîlik (Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma)**, 1. Baskı, Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.

- Uludağ, Süleyman, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- **İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler**, 5. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 2002.
- **Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet**, 1. Baskı, İstanbul: Sûfi Kitap, 2008.
- **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- “Avam”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- “Tevhid”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Usluer, Fatih, **Hurûfîlik**, 1. Basım, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2009.
- Üzüm, İlyas, “Bedri Noyan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- “Hulûl”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur’ân Dili**, C. 1, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeşiltaş, Kevser, **Arif İçin Din Yoktur**, 1. Baskı, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Suat, **Kur’ân-ı Kerîm ve Kur’ân İlimlerine Giriş**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 13. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, **Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi**, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Yılmaz, Sabri, **Kelâmda Te’vil Sorunu**, 1. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Yörükan, Yusuf Ziya, **İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler**, İstanbul: Ötüken Neşriyat 2006.
- Zeydan, Abdülkerim, **Fıkıh Usûlü**, Ruhi Özcan (çev), İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Sürelî Yayınlar

- Akay, Ali, “Ebu Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kuran’ı ve Mecâzî Yorumları”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 8. 1, (2013).
- Balibeyoğlu, Laifer, “Geleneksel Türk Süsleme Sanatları Açısından Bedri Noyan Dedebaba”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Araştırmaları Dergisi**, sy. 5, 1998.
- Bozkurt, Mustafa, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 12, sy. 1, 2008.
- Dürüst, M. Kamil, “Varna’da Akyazılı Sultan Tekkesi”, **Vakıflar Dergisi**, sy. XX, Ankara 1988.
- Güzel, Abdurrahman, “Türk Kültürü, Hacı Bektaş Velî ve Tanıdığım Yönleriyle Bedri Noyan”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Araştırmaları Dergisi**, sy. 5, 1998.
- Kalafat, Yaşar, “Bedri Noyan Dedebaba ve Balkanlarda Bektâşîlik”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Araştırmaları Dergisi**, sy. 6, 1998.
- Karadaş, Cağfer, “Yakîn ve İtikad”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 10, sy. 1, 2001.
- Karadeniz, Osman, “Kelâmcılara Göre Kur’an-ı Kerim’in İ’cazı Meselesi”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Kazan, Ramazan, “Alkollü ve Uyuşturucu Maddelere Karşı İslâm’ın Tavrı”, **S. D. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 8, 2001.
- Koçak, Aynur, “Akyazılı Sultan ve Tekkesine Folklorik Bir Yaklaşım”, **Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi**, Yaz 2003/26.
- Saka, Şevki, “Türkçe Kur’ân Mı”, **A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. 39, 1999.
- Temren, Belkıs, “Ene’l Aşk Menziline Eren Bedri Noyan Dedebaba”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi**, sy. 5, 1998.

Diğer Yayınlar

Akman, Nuriye, “Bedri Noyan: Kur’ân’ı Şiirleştiren Adam”, **Sabah Gazetesi**, 26 Ocak 1997.

Elmalı, Hüseyin, “Bedri Noyan ve Kur’ân-ı Kerîm Adlı Manzum Meâli Üzerine Değerlendirme”, **Kur’an Meâlleri Sempozyumu**, İzmir, 24-26 Nisan 2003.

Wikipedia, “Bedri Noyan”, <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (11.12.2014)

ÖZGEÇMİŞ

Hatice Mut, 1981 yılında Sakarya'nın Kocaeli ilçesinde doğdu. İlkokulu Kocaeli'de, liseyi ise Karasu'da okudu. 1997 yılında Sakarya Karasu İHL'den, 2002 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Toplamda üç yıl olmak üzere muhtelif yıllar Kocaeli-Derince Müftülüğünde fahri Kur'an Kursu Öğreticiliği yaptı. 2009 yılında İzmit İHL'de ücretli öğretmenlik yaptıktan sonra 2010 yılında Hendek Eğitim Fakültesinde Formasyon eğitimi aldı. Akabinde Kâğıthane Ekrem Cevahir Anadolu İHL'ye meslek dersleri öğretmeni olarak atandı. Şu anda İzmit Evliya Çelebi Anadolu Kız İHL'de görevini sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk annesidir.