www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

Research Article /Araştırma Makalesi

Sâʿatî's (16th Century) Treatise on the Unity of the Lights of Prophethood and Walāya

Sâʿatî'nin (16. yy.) Nübüvvet ve Velâyet Nurlarının Birliği Hakkındaki Risâlesi

Yasemin Karakuş* - Mücahit Kaçar**

Abstract: In the history of Islamic thought, the relationship between the Prophet Muḥammad and ʿAlī has been interpreted in various ways within the framework of the concepts of prophethood (nubuwwa) and walāya; one such interpretation is the concept of the "unity of light" (waḥdat al-nūr), which regards the two as different manifestations of the same divine light. This study focuses on the 16th-century author Sâʿatî and his treatise addressing the concept of "unity of light" (nūr unity), also known as the unity of Muḥammad and ʿAlī, a controversial topic in the history of Islamic thought. According to biographical sources (tezkire), Sâʿatî's personal name was Mehmed, although precise information regarding his place of birth and dates of birth and death remains unknown. These sources indicate that he travelled throughout Rumelia and Anatolia, engaging with the public through preaching and religious exhortation. The study identifies and critically examines two manuscript copies of a previously unstudied treatise by Sâʿatî, preserved in the Süleymaniye Library (Satın Alınan Yazma Eserler Collection and Reşid Efendi Collection), and presents its edited text. The central idea discussed in the treatise is the concept of "unity of light," which frames the Muḥammad–ʿAlī unity. In the text, a fivefold structure of divine light is constructed around the Prophet Muḥammad, ʿAlī, and the Ahl al-Bayt, through which divine truth is manifested in different forms in these figures. Within this framework, the development of prophethood (nubuwwa) and sainthood (walāya) is interpreted through "millennial cycles," planetary influences, and the succession of prophets, thereby presenting a cosmological worldview in which divine truth gradually reaches perfection throughout history. The relationship between Muḥammad and ʿAlī is explained through the metaphor of a "single light," emphasizing their unity as complementary manifestations of the same divine reality. By doing so, this study draws attention to Sâʿatî and his works, which occupy a significant place in Ottoman biographical literature, and contributes to the existing scholarship, both in terms of textual editing and intellectual history, by publishing and examining a treatise that sheds light on how a mystical-theological concept such as the "unity of light" (waḥdat al-nūr) was formulated within the intellectual milieu of the sixteenth-century Ottoman Empire.

* Corresponding Author: Asst. Prof. Dr., Istanbul University, Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature.
Sorumlu Yazar: Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
ORCİD https://orcid.org/0000-0002-4376-0881
yasemin.karakus@istanbul.edu.tr
** Prof. Dr., Istanbul University, Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature.
Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
ORCİD https://orcid.org/ 0000-0002-5707-8947
mukac80@gmail.com

Cite as/ Atıf: Karakuş, Y. – Kaçar, M. (2026). Psychoanalytic categories and Freudian behavioral patterns In Chaucer and Shakespeare / Psikanalitik kategoriler ve Chaucer ile Shakespeare'de Freudyen davranış kalıpları. *Turkish Studies - Language and Literature*, *21*(Ö1), 3141-3196. [Special Issues Dedicated to Prof. Dr. Mahmut Özer], Ankara Bilim University Publications. https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95179
Received/Geliş: 29 May/Mayıs 2026
Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026
Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026
Checked by plagiarism software

CC BY NC

Keywords: Sâʿatî, Ottoman literature, Alevism, Muḥammad–ʿAlī unity, *nūr-i wāḥid* (single light), *walāya*, *nubuwwa.*

Öz: İslam düşünce tarihinde Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki ilişki, nübüvvet ve velâyet kavramları çerçevesinde farklı şekillerde yorumlanmış; bu yorumlardan biri de her ikisini aynı ilahî nurun farklı tezahürleri olarak değerlendiren "nûr birliği" anlayışı olmuştur. Bu çalışma, XVI. yüzyıl müelliflerinden Sâʿatî'nin İslam düşünce tarihinde tartışmalı bir yere sahip olan "nûr birliği" (Muhammed-Ali birliği) anlayışını ele alan risalesi etrafında şekillenmektedir. Tezkirelerin verdiği bilgilere göre Sâʿatî'nin asıl adı Mehmed olup doğum yeri ile doğum ve ölüm tarihine dair kesin veriler bulunmamaktadır. Biyografik kaynaklarda Sâʿatî'nin Rumeli ve Anadolu'yu dolaşarak halkla temas kurduğu, vaaz ve nasihat faaliyetleri yürüttüğü belirtilmektedir. Çalışmada, Sâʿatî'nin kaynaklarda belirtilmeyen bir risalesinin Süleymaniye Kütüphanesi Satın Alınan Yazma Eserler Koleksiyonu ile Reşid Efendi Koleksiyonu'nda bulunan iki nüshasından hareketle metni neşredilip muhtevası incelenmiştir. Bu risalede ele alınan temel düşünce, "nûr birliği" olarak ifade edilen ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin tek bir nurun farklı veçheleri olduğu şeklindeki birlik anlayışıdır. Metinde Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt merkezli olarak beşli bir nur yapısı kurulmakta; ilahî hakikatin bu şahsiyetlerde farklı tezahürler hâlinde ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bu çerçevede nübüvvet ve velâyetin gelişimi bin yıllık devreler, gezegenlerin etkileri ve peygamberlik silsilesiyle ilişkilendirilmekte; böylece ilahî hakikatin tarih boyunca aşamalı biçimde kemale erdiği bir evren tasavvuru ortaya konularak Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki ilişki "tek nur" metaforu ile açıklanmaktadır. Bu çalışmayla hem Osmanlı tezkire metinlerinde kendine geniş yer bulan Sâʿatî'ye ve eserlerine dikkat çekilmekte hem de "nûr birliği" gibi mistik-teolojik bir düşüncenin XVI. yüzyıl Osmanlı entelektüel ortamında nasıl şekillendiğini gösteren bir risalesinin neşredilip incelenmesiyle ilgili literatüre hem metin neşri hem de fikir tarihi açısından bir katkı sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sâʿatî, Osmanlı Edebiyatı, Alevilik, Muhammed-Ali Birliği, Nûr-ı vâhid, velâyet, nübüvvet.

Structured Abstract:

One of the most distinctive theological doctrines preserved in both the written and oral traditions of Alevism is the concept known as the unity of Muhammad and Ali (*Muhammad–Ali birliği*), which maintains that the Prophet Muhammad and Imam Ali are not separate spiritual realities but rather two manifestations of a single primordial divine light (*nūr*). This doctrine occupies a central place in Alevi religious thought and has profoundly influenced Turkish religious and literary culture. It appears not only in doctrinal and theological writings but also in numerous poetic and literary works composed within the Alevi-Bektashi tradition. Among the principal textual sources of Alevism, the *Buyruks*—which have survived in two principal textual branches derived from manuscripts associated with Sheikh Safiyy al-Dīn Ardabīlī and Imam Jaʿfar al-Ṣādiq and copied during different historical periods—contain extensive discussions of this doctrine. Similar ideas are frequently encountered in both literary and theoretical works produced within the framework of Alevi thought. Although the doctrine is generally associated with Shiʿi traditions and is commonly supported by reports preserved in Shiʿi hadith collections, several traditions expressing comparable ideas are also found in Sunni sources, including the *Musnad* of Aḥmad ibn Ḥanbal. According to these traditions, before the creation of the universe and even before the creation of Adam, Muhammad and Ali were created together as a single light. This primordial light subsequently manifested itself in different forms throughout sacred history, passing successively through generations until, after the time of ʿAbd al-Muṭṭalib, it appeared separately as the persons of the Prophet Muhammad and Imam Ali. Some mystical sources discussing this doctrine also speak of the *Ḥaqīqat-i Murtażavī* (the Muhammadan-Alid Reality) alongside the better-known Sufi concept of the *Ḥaqīqat-i Muḥammadiyya* (the Muhammadan Reality), thereby extending the metaphysical significance of Ali within the cosmological order.

As one of the fundamental theological principles of Alevism, the doctrine of the unity of Muhammad and Ali occupies an important position in both doctrinal treatises and literary compositions. The present study examines a short but significant treatise written by the sixteenth-century Ottoman author Sâʿatî, who summarized and interpreted this doctrine within a concise theological framework. Although Sâʿatî is mentioned in several Ottoman biographical dictionaries (*shuʿarā tezkires*), this particular treatise has remained unnoticed in modern scholarship and has never previously been edited or evaluated in detail.

The poet's real name was Mehmed, and he was known by the pen name Sâʿatî. Despite being mentioned in several sixteenth-century biographical dictionaries, these sources provide no precise information regarding either his birth or death. Nevertheless, they collectively emphasize certain aspects of his personality and social identity. Sâʿatî is consistently described as a learned scholar, a preacher (*vāʿiẓ*), and an individual possessing considerable intellectual ability and religious knowledge. The tezkires also provide valuable information concerning his religious affiliation, personal disposition, physical appearance, and occupation. Particularly noteworthy is the explicit emphasis placed upon his religious identity during the reign of Sultan Selim I and the decades that followed, when sectarian tensions between the Sunni Ottomans and the Shiʿi Safavids had reached their highest intensity. Under such circumstances, the inclusion of Sâʿatî in the canonical biographical anthologies of Ottoman poetry, despite the often harsh criticism directed against his literary productions, demonstrates that he was nevertheless regarded as a poet worthy of recognition by the literary circles of his age.

Apart from several poems preserved in Ottoman *nazire* collections, no independent work by Sâʿatî has previously been published. Yet sixteenth-century biographers unanimously state that he composed numerous works. Interestingly, while these authors consistently praise his learning, intelligence, and mastery of religious sciences, they express rather unfavorable opinions concerning his literary output. His satirical and humorous writings are frequently dismissed as *turrahāt* (frivolous compositions) and *muhmelāt* (worthless or nonsensical writings). Another recurring criticism is that Sâʿatî wasted his intellectual abilities and time by preferring vulgar humor and satirical expression instead of producing works that would secure him lasting scholarly prestige. Consequently, although acknowledged as a learned individual, he came to be remembered as a writer whose literary potential remained largely unrealized.

The present study is based upon two manuscript copies of Sâʿatî's treatise identified during extensive manuscript research conducted in Turkish and international manuscript libraries. The first manuscript is preserved in the Acquired Manuscripts Collection of the Süleymaniye Library, while the second is housed in the Reşid Efendi Collection of the same library. A comparative examination of these manuscripts has made it

possible to establish a reliable critical text and to evaluate both the text and the theological content of the work. By introducing this previously unpublished treatise into scholarly literature, the study contributes both to Ottoman literary history and to the intellectual history of Islamic mystical thought.

The principal subject of the treatise is the doctrine of the unity of Muhammad and Ali, expressed through the symbolism of the primordial divine light (*nūr*). Sâʿatî constructs a sophisticated theological model centered upon the Prophet Muhammad, Imam Ali, and the Ahl al-Bayt, presenting them collectively as manifestations of a fivefold structure of divine light. Within this framework, divine reality is understood to reveal itself through different sacred personalities while maintaining its essential unity. The Prophet Muhammad is described as the supreme manifestation of prophetic light (*nubuwwa*), whereas Imam Ali represents the highest perfection of sainthood (*walāya*). Rather than treating prophethood and sainthood as two separate religious concepts, the treatise presents them as complementary dimensions of a single metaphysical reality. In this respect, Sâʿatî adopts a theological perspective that closely resembles certain currents of Islamic mysticism while simultaneously reflecting concepts characteristic of Alevi religious thought.

The relationship between prophethood and sainthood is not explained solely within a theological framework but is further integrated into an elaborate cosmological and symbolic system. The treatise associates the historical development of prophecy and sainthood with thousand-year cosmic cycles, planetary influences, and the succession of prophets throughout sacred history. Through these symbolic correspondences, Sâʿatî proposes a vision of universal history in which divine truth gradually unfolds and reaches perfection over successive epochs. Within this cosmological scheme, the unity of Muhammad and Ali functions as the central organizing principle. The metaphor of the "single light" serves not merely as a devotional expression but as the foundation of an integrated metaphysical worldview in which Muhammad and Ali represent two inseparable aspects of one eternal divine reality.

Another significant dimension of the treatise concerns the historical development of *walāya*. According to Sâʿatî, sainthood remained concealed throughout much of sacred history before becoming manifest through Imam Ali. Thereafter, it continued through the uninterrupted succession of the Twelve Imams until ultimately reaching its completion in the appearance of the Mahdi. Within this theological structure, prophethood is represented as the "smaller circle," whereas sainthood constitutes the broader and more comprehensive "greater circle." This symbolism emphasizes that *walāya* does not replace prophethood but rather completes, interprets, and discloses its inner spiritual meaning. Such an interpretation reflects a distinctive synthesis of cosmology, eschatology, and mystical anthropology.

The treatise also assigns particular significance to the tragedy of Karbala, which is presented as the decisive turning point in the cosmic struggle between truth and falsehood. The martyrdom of Imam Husayn is interpreted not merely as a historical event but as the supreme symbol of the eternal conflict between divine justice and tyranny. Yazid, by contrast, is portrayed as the embodiment of oppression and falsehood. The work concludes with a distinctly eschatological vision in which the appearance of the Mahdi will ultimately abolish injustice and establish the final triumph of divine justice upon the earth. Thus, the historical narrative of the Ahl al-Bayt becomes inseparable from a broader theological perspective concerning the culmination of sacred history.

In conclusion, this study makes two significant contributions to the existing scholarship. First, it reintroduces Sâʿatî, a relatively neglected sixteenth-century Ottoman author, by publishing and critically evaluating a previously unknown treatise that has remained absent from modern academic literature despite references to his authorship in Ottoman biographical dictionaries. Second, it offers a detailed examination of one of the most important mystical and theological doctrines shared by Alevi and Shiʿi intellectual traditions, namely the unity of Muhammad and Ali as expressed through the concept of the primordial light. By analyzing the conceptual foundations, symbolic language, cosmological structure, and theological arguments of Sâʿatî's treatise, this study demonstrates how the doctrine of the Muhammad–Ali unity was articulated in a sixteenth-century Ottoman Turkish text. In doing so, it contributes not only to the history of Ottoman Turkish literature and manuscript studies but also to the broader understanding of Islamic intellectual history, the development of Alevi theological discourse, and the transmission of mystical concepts within the Ottoman scholarly tradition.

Keywords: Sâʿatî, Ottoman literature, Alevism, Muḥammad–ʿAlī unity, *nūr-i wāḥid* (single light), *walāya*, *nubuwwa.*

الملخص المنظَّم:

تُعَدّ عقيدة وحدة محمد وعلي من أبرز العقائد اللاهوتية التي حفظتها التقاليد العلوية، المكتوبة منها والشفوية؛ إذ تقوم على أن النبي ،محمد والإمام علي ليسا حقيقتين روحيتين منفصلتين، بل تجلّيان لنور إلهي أولي واحد. وتحتل هذه العقيدة موقعًا مركزيًا في الفكر الديني العلوي وقد تركت أثرًا عميقًا في الثقافة الدينية والأدبية التركية. ولا يقتصر حضورها على المؤلفات العقدية واللاهوتية، بل يمتد إلى العديد من الأعمال وهي من المصادر النصية الأساسية للعلوية، على ،(*Buyruk*) «الشعرية والأدبية المؤلَّفة ضمن التقليد العلوي البكتاشي. وتشتمل كتب «البويْرُق مناقشات موسَّعة لهذه العقيدة. وقد وصلت هذه الكتب في فرعين نصيين رئيسين، مستمدَّين من مخطوطات مرتبطة بالشيخ صفي الدين الأردبيلي .والإمام جعفر الصادق، نُسخت في فترات تاريخية مختلفة. كما تتكرر أفكار مماثلة في الأعمال الأدبية والنظرية المنتَجة في إطار الفكر العلوي ومع أن هذه العقيدة تُربط عمومًا بالتقاليد الشيعية، ويُستدل عليها عادةً بروايات محفوظة في مجموعات الحديث الشيعية، فإن عددًا من الروايات التي تعبّر عن تصورات مقاربة يرد أيضًا في مصادر سنية، منها «مسند» أحمد بن حنبل. ووفقًا لهذه الروايات، خُلِق محمد وعلي معًا نورًا واحدًا قبل خلق الكون، بل قبل خلق آدم. ثم تجلّى هذا النور الأولي في صور مختلفة عبر التاريخ المقدس، منتقلًا بين الأجيال تباعًا، إلى أن ظهر، بعد عهد عبد المطلب، في شخصَي النبي محمد والإمام علي على نحو منفصل. وتتحدث بعض المصادر الصوفية التي تتناول هذه العقيدة عن «الحقيقة المرتضوية» ـ أي الحقيقة المحمدية العلوية ـ إلى جانب المفهوم الصوفي الأشهر، «الحقيقة المحمدية»، موسِّعةً بذلك الدلالة الميتافيزيقية لعلي .ضمن النظام الكوني

وبوصف عقيدة وحدة محمد وعلي أحد الأصول اللاهوتية الأساسية للعلوية، فإنها تشغل مكانة مهمة في الرسائل العقدية والمصنفات ،في القرن السادس عشر (*Sâʿatî*) الأدبية على السواء. وتتناول هذه الدراسة رسالة موجزة، لكنها ذات أهمية، ألّفها الكاتب العثماني ساعتي لخّص فيها هذه العقيدة وفسّرها ضمن إطار لاهوتي مكثَّف. وعلى الرغم من ورود ذكر ساعتي في عدد من تذاكر الشعراء العثمانية، فإن هذه .الرسالة تحديدًا ظلّت غائبة عن اهتمام الدراسات الحديثة، ولم يسبق تحقيقها أو تقويمها تقويمًا تفصيليًا

،كان اسم الشاعر الحقيقي محمد، واشتهر بتخلّصه الشعري «ساعتي». ومع أن عددًا من تذاكر القرن السادس عشر أورد ترجمته فإن هذه المصادر لا تقدم معلومات دقيقة عن تاريخ مولده أو وفاته. ومع ذلك، فإنها تتفق على إبراز جوانب معينة من شخصيته وهويته الاجتماعية؛ إذ تصفه باستمرار بأنه عالم واسع الاطلاع، وواعظ، وصاحب قدرات عقلية بارزة ومعرفة دينية راسخة. وتقدم هذه التذاكر أيضًا معلومات قيّمة عن انتمائه الديني، وطباعه الشخصية، وهيئته الجسدية، ومهنته. ومن اللافت على وجه الخصوص التشديد الصريح على هويته الدينية في عهد ،السلطان سليم الأول والعقود التي تلته، حين بلغت التوترات المذهبية بين العثمانيين السنّة والصفويين الشيعة ذروتها. وفي مثل هذه الظروف فإن إدراج ساعتي في تذاكر الشعر العثماني المعتمدة، على الرغم من النقد القاسي الذي وُجّه في كثير من الأحيان إلى نتاجه الأدبي، يدل على أن .الأوساط الأدبية في عصره ظلّت تعدّه شاعرًا جديرًا بالاعتراف بمكانته

،وباستثناء عدد من القصائد المحفوظة في مجموعات النظائر الشعرية العثمانية، لم يسبق نشر أي عمل مستقل لساعتي. ومع ذلك يجمع أصحاب التراجم في القرن السادس عشر على أنه ألّف أعمالًا كثيرة. ومن المثير للاهتمام أن هؤلاء المؤلفين، في الوقت الذي يثنون فيه باستمرار على علمه وذكائه وتمكّنه من العلوم الدينية، يُبدون أحكامًا سلبية إلى حدٍّ بعيد بشأن نتاجه الأدبي. فكثيرًا ما يصفون كتاباته الهجائية والفكاهية بأنها «ترّهات»، أي مؤلفات تافهة، و«مهملات»، أي كتابات عديمة القيمة أو خالية من المعنى. ومن الانتقادات المتكررة كذلك أنه أهدر قدراته الفكرية ووقته بتفضيله الفكاهة المبتذلة والتعبير الهجائي على إنتاج أعمال تكفل له مكانة علمية باقية. ولذلك، وعلى الرغم من .الإقرار بسعة علمه، فقد استقر ذكره بوصفه كاتبًا لم تتحقق إمكاناته الأدبية إلا بقدر محدود

تستند هذه الدراسة إلى نسختين خطيتين من رسالة ساعتي، جرى التعرف إليهما خلال بحث موسَّع في مكتبات المخطوطات داخل تركيا وخارجها. وتُحفَظ النسخة الأولى في مجموعة المخطوطات المقتناة بمكتبة السليمانية، بينما تقع الثانية ضمن مجموعة رشيد أفندي في المكتبة نفسها. وقد أتاحت المقابلة بين النسختين إثبات نص محقَّق موثوق، وتقويم العمل من حيث بناؤه النصي ومضمونه اللاهوتي. ومن خلال تقديم هذه الرسالة التي لم يسبق نشرها إلى الأوساط الأكاديمية، تسهم الدراسة في تاريخ الأدب العثماني وفي التاريخ الفكري للتصوف الإسلامي .معًا

يتمثل الموضوع الرئيس للرسالة في عقيدة وحدة محمد وعلي، التي يُعبَّر عنها من خلال رمزية النور الإلهي الأولي. ويصوغ ساعتي نموذجًا لاهوتيًا مركّبًا يتمحور حول النبي محمد والإمام علي وأهل البيت، ويقدّمهم مجتمعين بوصفهم تجلّيات لبنية خماسية للنور الإلهي. وضمن هذا الإطار، تُفهَم الحقيقة الإلهية على أنها تتجلّى من خلال شخصيات مقدسة مختلفة، مع احتفاظها بوحدتها الجوهرية. ويُوصَف النبي محمد بأنه التجلي الأسمى لنور النبوة، في حين يمثّل الإمام علي أقصى مراتب كمال الولاية. وبدلًا من تناول النبوة والولاية بوصفهما مفهومين دينيين منفصلين، تعرضهما الرسالة بُعدين متكاملين لحقيقة ميتافيزيقية واحدة. وفي هذا الصدد، يتبنّى ساعتي منظورًا لاهوتيًا وثيق الشبه ببعض .تيارات التصوف الإسلامي، ويعكس في الوقت نفسه مفاهيم مميزة للفكر الديني العلوي

ولا تُفسَّر العلاقة بين النبوة والولاية ضمن إطار لاهوتي فحسب، بل تُدمَج كذلك في منظومة كونية ورمزية مفصّلة. وتربط الرسالة التطور التاريخي للنبوة والولاية بدورات كونية تمتد كل منها ألف سنة، وبتأثيرات الكواكب، وبتعاقب الأنبياء عبر التاريخ المقدس. ومن خلال هذه التناظرات الرمزية، يقدّم ساعتي تصورًا للتاريخ الكوني تتكشف فيه الحقيقة الإلهية تدريجيًا، وتبلغ كمالها عبر عصور متعاقبة. وضمن هذا النسق الكوني، تؤدي وحدة محمد وعلي دور المبدأ الناظم المركزي. ولا تقتصر استعارة «النور الواحد» على كونها تعبيرًا تعبديًا، بل تشكّل .أساسًا لرؤية ميتافيزيقية متكاملة يمثّل فيها محمد وعلي جانبين لا ينفصلان لحقيقة إلهية أزلية واحدة

ويتصل بُعد مهم آخر من أبعاد الرسالة بالتطور التاريخي للولاية. فبحسب ساعتي، ظلّت الولاية مستترة خلال قسم كبير من التاريخ المقدس قبل أن تتجلّى في الإمام علي. ثم استمرت من خلال التعاقب المتصل للأئمة الاثني عشر، حتى تبلغ تمامها في نهاية المطاف بظهور المهدي. وضمن هذه البنية اللاهوتية، تُمثَّل النبوة بـ«الدائرة الصغرى»، بينما تشكّل الولاية «الدائرة الكبرى» الأوسع والأشمل. وتؤكد هذه

الرمزية أن الولاية لا تحلّ محل النبوة، بل تُتمّها وتفسّرها وتكشف معناها الروحي الباطن. ويعكس هذا التأويل توليفًا مميزًا يجمع بين التصور الكوني، والتصورات الأخروية، والأنثروبولوجيا الصوفية.

وتُولي الرسالة أيضًا مأساة كربلاء أهمية خاصة، إذ تعرضها بوصفها نقطة التحول الحاسمة في الصراع الكوني بين الحق والباطل. ولا يُفسَّر استشهاد الإمام الحسين باعتباره حدثًا تاريخيًا فحسب، بل بوصفه الرمز الأسمى للصراع الأبدي بين العدل الإلهي والطغيان. وفي المقابل، يُصوَّر يزيد بوصفه تجسيدًا للظلم والباطل. ويُختَتم العمل برؤية أخروية واضحة المعالم، يتحقق فيها، بظهور المهدي، القضاء النهائي على الظلم وإرساء الانتصار الحاسم للعدل الإلهي على الأرض. وهكذا، تصبح السردية التاريخية لأهل البيت غير قابلة للفصل عن منظور لاهوتي أوسع يتصل ببلوغ التاريخ المقدس غايته.

وفي الختام، تقدم هذه الدراسة إسهامين مهمين في الدراسات القائمة. أولهما إعادة التعريف بساعتي، وهو كاتب عثماني من القرن السادس عشر لم يحظَ باهتمام كافٍ نسبيًا، وذلك بنشر رسالة لم تكن معروفة من قبل وتقويمها نقديًا؛ وهي رسالة ظلّت غائبة عن الأدبيات الأكاديمية الحديثة، على الرغم من الإشارات إلى نشاطه التأليفي في تذاكر التراجم العثمانية. وثانيهما تقديم دراسة تفصيلية لإحدى أهم العقائد الصوفية واللاهوتية المشتركة بين التقليدين الفكريين العلوي والشيعي، وهي وحدة محمد وعلي كما يُعبَّر عنها بمفهوم النور الأولي. ومن خلال تحليل الأسس المفهومية، واللغة الرمزية، والبنية الكونية، والحجج اللاهوتية في رسالة ساعتي، تبيّن الدراسة كيفية صياغة عقيدة وحدة محمد وعلي في نص تركي عثماني يعود إلى القرن السادس عشر. وبذلك، فإنها لا تسهم في تاريخ الأدب التركي العثماني ودراسات المخطوطات فحسب، بل تعزّز أيضًا الفهم الأوسع للتاريخ الفكري الإسلامي، وتطور الخطاب اللاهوتي العلوي، وانتقال المفاهيم الصوفية ضمن التقليد العلمي العثماني.

الكلمات المفتاحية: ساعتي، الأدب العثماني، العلوية، وحدة محمد وعلي، النور الواحد، الولاية، النبوة.

Résumé Structuré:

L’une des doctrines théologiques les plus distinctives conservées dans les traditions tant écrites qu’orales de l’alévisme est celle de l’unité de Muhammad et d’Ali (*Muhammad–Ali birliği*), selon laquelle le prophète Muhammad et l’imam Ali ne constituent pas deux réalités spirituelles distinctes, mais deux manifestations d’une seule lumière divine primordiale (*nūr*). Cette doctrine occupe une place centrale dans la pensée religieuse alévie et a profondément marqué la culture religieuse et littéraire turque. Elle apparaît non seulement dans les écrits doctrinaux et théologiques, mais également dans de nombreuses œuvres poétiques et littéraires issues de la tradition alévie-bektachie. Parmi les principales sources textuelles de l’alévisme, les *Buyruk*, transmis selon deux grandes branches textuelles provenant de manuscrits associés au cheikh Ṣafī al-Dīn Ardabīlī et à l’imam Jaʿfar al-Ṣādiq, et copiés à différentes périodes historiques, consacrent de longs développements à cette doctrine. Des conceptions analogues se rencontrent fréquemment dans les œuvres tant littéraires que théoriques élaborées dans le cadre de la pensée alévie. Bien que cette doctrine soit généralement associée aux traditions chiites et communément étayée par des récits conservés dans les recueils de hadiths chiites, plusieurs traditions exprimant des idées comparables figurent également dans des sources sunnites, notamment le *Musnad* d’Aḥmad ibn Ḥanbal. Selon ces traditions, avant la création de l’univers, et même avant celle d’Adam, Muhammad et Ali furent créés ensemble sous la forme d’une lumière unique. Cette lumière primordiale se manifesta ensuite sous différentes formes au cours de l’histoire sacrée, se transmettant de génération en génération jusqu’à apparaître distinctement, après l’époque de ʿAbd al-Muṭṭalib, dans les personnes du prophète Muhammad et de l’imam Ali. Certaines sources mystiques abordant cette doctrine évoquent également la *Ḥaqīqat-i Murtażavī* — la Réalité muhammadienne-alide — aux côtés du concept soufi, mieux connu, de *Ḥaqīqat-i Muḥammadiyya* — la Réalité muhammadienne —, élargissant ainsi la portée métaphysique d’Ali au sein de l’ordre cosmologique.

En tant que principe théologique fondamental de l’alévisme, la doctrine de l’unité de Muhammad et d’Ali occupe une place importante aussi bien dans les traités doctrinaux que dans les compositions littéraires. La présente étude examine un traité bref, mais significatif, rédigé par Sâʿatî, auteur ottoman du XVIe siècle, qui résume et interprète cette doctrine dans un cadre théologique concis. Bien que Sâʿatî soit mentionné dans plusieurs dictionnaires biographiques ottomans consacrés aux poètes (*tezkire*), ce traité particulier est demeuré inaperçu dans la recherche moderne et n’avait jusqu’à présent fait l’objet ni d’une édition ni d’une évaluation approfondie.

Le véritable nom du poète était Mehmed, et il était connu sous le nom de plume de Sâʿatî. Malgré sa présence dans plusieurs dictionnaires biographiques du XVIe siècle, ces sources ne fournissent aucune information précise sur sa naissance ou sa mort. Elles mettent néanmoins toutes en relief certains aspects de sa personnalité et de son identité sociale. Sâʿatî y est systématiquement décrit comme un érudit, un prédicateur (*vāʿiẓ*) et un homme doté de capacités intellectuelles considérables ainsi que de solides connaissances

religieuses. Les *tezkire* livrent également des renseignements précieux sur son affiliation religieuse, son tempérament, son apparence physique et son activité professionnelle. L'insistance explicite sur son identité religieuse est particulièrement remarquable dans le contexte du règne du sultan Selim Ier et des décennies suivantes, lorsque les tensions confessionnelles entre les Ottomans sunnites et les Safavides chiites atteignirent leur paroxysme. Dans de telles circonstances, l'inclusion de Sâʿatî dans les anthologies biographiques de référence de la poésie ottomane, malgré les critiques souvent sévères adressées à ses productions littéraires, montre que les milieux littéraires de son époque le considéraient néanmoins comme un poète digne de reconnaissance.

Hormis quelques poèmes conservés dans des recueils ottomans de *nazire*, aucune œuvre autonome de Sâʿatî n'avait auparavant été publiée. Pourtant, les biographes du XVIe siècle affirment unanimement qu'il composa de nombreux ouvrages. Fait notable, si ces auteurs louent constamment son érudition, son intelligence et sa maîtrise des sciences religieuses, ils portent des jugements plutôt défavorables sur sa production littéraire. Ses écrits satiriques et humoristiques sont fréquemment dépréciés sous les appellations de *turrahāt*, c'est-à-dire de compositions frivoles, et de *muhmelāt*, soit des écrits sans valeur ou dépourvus de sens. Un autre reproche récurrent consiste à considérer que Sâʿatî aurait gaspillé ses facultés intellectuelles et son temps en privilégiant un humour vulgaire et l'expression satirique plutôt que des œuvres susceptibles de lui assurer un prestige savant durable. Ainsi, tout en étant reconnu comme un homme de savoir, il est resté dans les mémoires comme un écrivain dont le potentiel littéraire demeura largement inexploité.

La présente étude repose sur deux copies manuscrites du traité de Sâʿatî, repérées au cours de recherches approfondies menées dans des bibliothèques de manuscrits en Turquie et à l'étranger. La première est conservée dans la collection des manuscrits acquis de la bibliothèque Süleymaniye, tandis que la seconde appartient à la collection Reşid Efendi de cette même bibliothèque. La confrontation de ces deux témoins a permis d'établir un texte critique fiable et d'évaluer l'œuvre tant sur le plan textuel que sur celui de son contenu théologique. En intégrant ce traité jusqu'alors inédit à la littérature scientifique, l'étude contribue à la fois à l'histoire littéraire ottomane et à l'histoire intellectuelle de la pensée mystique islamique.

Le sujet principal du traité est la doctrine de l'unité de Muhammad et d'Ali, exprimée à travers le symbolisme de la lumière divine primordiale (*nūr*). Sâʿatî élabore un modèle théologique complexe centré sur le prophète Muhammad, l'imam Ali et les Ahl al-Bayt, qu'il présente collectivement comme les manifestations d'une structure quintuple de la lumière divine. Dans ce cadre, la réalité divine est conçue comme se révélant à travers différentes figures sacrées tout en conservant son unité essentielle. Le prophète Muhammad est décrit comme la manifestation suprême de la lumière prophétique (*nubuwwa*), tandis que l'imam Ali représente le degré le plus élevé de perfection de la sainteté (*walāya*). Plutôt que de traiter la prophétie et la sainteté comme deux concepts religieux distincts, le traité les présente comme les dimensions complémentaires d'une seule réalité métaphysique. À cet égard, Sâʿatî adopte une perspective théologique étroitement apparentée à certains courants de la mystique islamique, tout en reflétant des concepts caractéristiques de la pensée religieuse alévie.

La relation entre prophétie et sainteté n'est pas expliquée uniquement dans un cadre théologique ; elle s'inscrit également dans un système cosmologique et symbolique élaboré. Le traité associe le développement historique de la prophétie et de la sainteté à des cycles cosmiques millénaires, aux influences planétaires et à la succession des prophètes au cours de l'histoire sacrée. À travers ces correspondances symboliques, Sâʿatî propose une vision de l'histoire universelle dans laquelle la vérité divine se déploie progressivement et atteint sa perfection au fil des époques successives. Dans ce schéma cosmologique, l'unité de Muhammad et d'Ali constitue le principe organisateur central. La métaphore de la « lumière unique » ne relève pas simplement d'une expression dévotionnelle : elle fonde une vision métaphysique intégrée dans laquelle Muhammad et Ali représentent deux aspects indissociables d'une seule réalité divine éternelle.

Une autre dimension importante du traité concerne le développement historique de la *walāya*. Selon Sâʿatî, la sainteté demeura cachée durant une grande partie de l'histoire sacrée avant de se manifester à travers l'imam Ali. Elle se perpétua ensuite par la succession ininterrompue des Douze Imams, jusqu'à trouver finalement son accomplissement dans l'apparition du Mahdi. Au sein de cette structure théologique, la prophétie est représentée par le « petit cercle », tandis que la sainteté constitue le « grand cercle », plus vaste et plus englobant. Ce symbolisme souligne que la *walāya* ne se substitue pas à la prophétie, mais qu'elle l'accomplit, l'interprète et en dévoile la signification spirituelle intérieure. Une telle interprétation traduit une synthèse singulière de cosmologie, d'eschatologie et d'anthropologie mystique.

Le traité accorde également une importance particulière à la tragédie de Karbala, présentée comme le tournant décisif de la lutte cosmique entre la vérité et la fausseté. Le martyre de l'imam Husayn est interprété non seulement comme un événement historique, mais aussi comme le symbole suprême du conflit éternel entre la justice divine et la tyrannie. À l'inverse, Yazid est dépeint comme l'incarnation de l'oppression et de la fausseté. L'œuvre s'achève sur une vision nettement eschatologique dans laquelle l'apparition du Mahdi abolira définitivement l'injustice et instaurera le triomphe ultime de la justice divine sur terre. Le récit historique des Ahl al-Bayt devient ainsi indissociable d'une perspective théologique plus large portant sur l'accomplissement de l'histoire sacrée.

En conclusion, cette étude apporte deux contributions majeures aux travaux existants. Premièrement, elle remet en lumière Sâʿatî, auteur ottoman du XVIe siècle relativement négligé, par la publication et l'évaluation critique d'un traité jusqu'alors inconnu, demeuré absent de la littérature universitaire moderne malgré les mentions de son activité d'auteur dans les dictionnaires biographiques ottomans. Deuxièmement, elle propose un examen détaillé de l'une des principales doctrines mystiques et théologiques communes aux traditions intellectuelles alévie et chiite, à savoir l'unité de Muhammad et d'Ali exprimée à travers le concept de lumière primordiale. En analysant les fondements conceptuels, le langage symbolique, la structure cosmologique et l'argumentation théologique du traité de Sâʿatî, cette étude montre comment la doctrine de l'unité de Muhammad et d'Ali a été formulée dans un texte en turc ottoman du XVIe siècle. Ce faisant, elle contribue non seulement à l'histoire de la littérature turque ottomane et aux études des manuscrits, mais également à une compréhension plus large de l'histoire intellectuelle islamique, du développement du discours théologique alévi et de la transmission des concepts mystiques au sein de la tradition savante ottomane.

Mots-clés : Sâʿatî, littérature ottomane, alévisme, unité de Muhammad et d'Ali, *nūr-i wāḥid* (lumière unique), *walāya* (sainteté), *nubuwwa* (prophétie).

Resumen Estructurado:

Una de las doctrinas teológicas más distintivas conservadas en las tradiciones tanto escritas como orales del alevismo es la denominada unidad de Muhammad y Ali (*Muhammad–Ali birliği*), según la cual el profeta Muhammad y el imán Ali no constituyen realidades espirituales separadas, sino dos manifestaciones de una única luz divina primordial (*nūr*). Esta doctrina ocupa un lugar central en el pensamiento religioso aleví y ha ejercido una profunda influencia en la cultura religiosa y literaria turca. Su presencia no se limita a los escritos doctrinales y teológicos, sino que también se manifiesta en numerosas obras poéticas y literarias compuestas en el seno de la tradición aleví-bektashí. Entre las principales fuentes textuales del alevismo, los *Buyruk*, conservados en dos ramas textuales principales derivadas de manuscritos vinculados al jeque Ṣafī al-Dīn Ardabīlī y al imán Jaʿfar al-Ṣādiq y copiados en distintos períodos históricos, contienen amplias exposiciones de esta doctrina. Asimismo, ideas semejantes aparecen con frecuencia en obras tanto literarias como teóricas producidas en el marco del pensamiento aleví. Aunque la doctrina suele asociarse con las tradiciones chiíes y habitualmente se fundamenta en relatos conservados en colecciones chiíes de hadices, varias tradiciones que expresan concepciones comparables también se encuentran en fuentes suníes, incluido el *Musnad* de Aḥmad ibn Ḥanbal. Según estas tradiciones, antes de la creación del universo e incluso antes de la creación de Adán, Muhammad y Ali fueron creados conjuntamente como una sola luz. Esta luz primordial se manifestó posteriormente bajo distintas formas a lo largo de la historia sagrada, transmitiéndose de generación en generación hasta que, después de la época de ʿAbd al-Muṭṭalib, apareció de manera diferenciada en las personas del profeta Muhammad y del imán Ali. Algunas fuentes místicas que abordan esta doctrina también aluden a la *Ḥaqīqat-i Murtażavī* —la Realidad muhammadiana-alida— junto al concepto sufí, más conocido, de la *Ḥaqīqat-i Muḥammadiyya* —la Realidad muhammadiana—, ampliando así la significación metafísica de Ali dentro del orden cosmológico.

Como uno de los principios teológicos fundamentales del alevismo, la doctrina de la unidad de Muhammad y Ali ocupa una posición destacada tanto en los tratados doctrinales como en las composiciones literarias. El presente estudio examina un tratado breve, aunque significativo, escrito por Sâʿatî, autor otomano del siglo XVI, quien sintetizó e interpretó esta doctrina dentro de un marco teológico conciso. Si bien Sâʿatî figura en varios diccionarios biográficos otomanos de poetas (*tezkire*), este tratado en particular ha pasado inadvertido en la investigación moderna y no había sido objeto de edición ni de evaluación detallada.

El nombre real del poeta era Mehmed, y era conocido por el seudónimo literario de Sâʿatî. Pese a que aparece mencionado en varios diccionarios biográficos del siglo XVI, estas fuentes no proporcionan información precisa sobre su nacimiento ni sobre su fallecimiento. No obstante, coinciden en destacar determinados aspectos de su personalidad y de su identidad social. Sâʿatî es descrito de manera constante como un erudito, un predicador (*vāʿiẓ*) y un individuo dotado de una considerable capacidad intelectual y de amplios conocimientos religiosos. Los *tezkire* también aportan información valiosa sobre su adscripción religiosa, su temperamento, su apariencia física y su ocupación. Resulta especialmente relevante el énfasis explícito en su identidad religiosa durante el reinado del sultán Selim I y las décadas posteriores, cuando las tensiones confesionales entre los otomanos suníes y los safávidas chiíes alcanzaron su máxima intensidad. En tales circunstancias, la inclusión de Sâʿatî en las antologías biográficas canónicas de la poesía otomana, pese a las críticas frecuentemente severas dirigidas contra su producción literaria, demuestra que los círculos literarios de su época lo consideraban, aun así, un poeta digno de reconocimiento.

A excepción de varios poemas conservados en colecciones otomanas de *nazire*, no se había publicado anteriormente ninguna obra independiente de Sâʿatî. Sin embargo, los biógrafos del siglo XVI afirman de manera unánime que compuso numerosas obras. Resulta significativo que, mientras estos autores elogian sistemáticamente su erudición, su inteligencia y su dominio de las ciencias religiosas, emiten juicios bastante desfavorables sobre su producción literaria. Sus escritos satíricos y humorísticos suelen ser desestimados como *turrahāt*, es decir, composiciones frívolas, y *muhmelāt*, escritos carentes de valor o de sentido. Otra crítica recurrente sostiene que Sâʿatî desperdició sus capacidades intelectuales y su tiempo al preferir el humor vulgar y la expresión satírica a la elaboración de obras que le hubieran asegurado un prestigio académico duradero. En consecuencia, aunque se reconocía su condición de erudito, llegó a ser recordado como un escritor cuyo potencial literario permaneció, en gran medida, sin desarrollar.

El presente estudio se basa en dos copias manuscritas del tratado de Sâʿatî, identificadas durante una investigación exhaustiva realizada en bibliotecas de manuscritos de Turquía y de otros países. La primera se conserva en la Colección de Manuscritos Adquiridos de la Biblioteca Süleymaniye, mientras que la segunda pertenece a la Colección Reşid Efendi de la misma institución. El cotejo de ambos testimonios ha permitido establecer un texto crítico fiable y evaluar tanto la dimensión textual como el contenido teológico de la obra. Al incorporar este tratado hasta ahora inédito a la literatura académica, el estudio contribuye tanto a la historia literaria otomana como a la historia intelectual del pensamiento místico islámico.

El tema principal del tratado es la doctrina de la unidad de Muhammad y Ali, expresada mediante el simbolismo de la luz divina primordial (*nūr*). Sâʿatî construye un modelo teológico complejo centrado en el profeta Muhammad, el imán Ali y los Ahl al-Bayt, a quienes presenta conjuntamente como manifestaciones de una estructura quíntuple de luz divina. Dentro de este marco, se entiende que la realidad divina se revela a través de distintas figuras sagradas, al tiempo que mantiene su unidad esencial. El profeta Muhammad es descrito como la manifestación suprema de la luz profética (*nubuwwa*), mientras que el imán Ali representa el grado máximo de perfección de la santidad (*walāya*). En lugar de abordar la profecía y la santidad como dos conceptos religiosos separados, el tratado las presenta como dimensiones complementarias de una única realidad metafísica. A este respecto, Sâʿatî adopta una perspectiva teológica estrechamente afín a determinadas corrientes de la mística islámica, al tiempo que refleja conceptos característicos del pensamiento religioso aleví.

La relación entre profecía y santidad no se explica únicamente dentro de un marco teológico, sino que también se integra en un elaborado sistema cosmológico y simbólico. El tratado vincula el desarrollo histórico de la profecía y de la santidad con ciclos cósmicos de mil años, influencias planetarias y la sucesión de los profetas a lo largo de la historia sagrada. Mediante estas correspondencias simbólicas, Sâʿatî propone una visión de la historia universal en la que la verdad divina se despliega gradualmente y alcanza su perfección a través de épocas sucesivas. Dentro de este esquema cosmológico, la unidad de Muhammad y Ali actúa como principio organizador central. La metáfora de la «luz única» no constituye meramente una expresión devocional, sino el fundamento de una cosmovisión metafísica integrada en la que Muhammad y Ali representan dos aspectos inseparables de una misma realidad divina eterna.

Otra dimensión significativa del tratado concierne al desarrollo histórico de la *walāya*. Según Sâʿatî, la santidad permaneció oculta durante gran parte de la historia sagrada antes de manifestarse a través del imán Ali. Posteriormente, continuó mediante la sucesión ininterrumpida de los Doce Imanes hasta alcanzar, finalmente, su culminación en la aparición del Mahdi. En esta estructura teológica, la profecía se representa

como el «círculo menor», mientras que la santidad constituye el «círculo mayor», más amplio y abarcador. Este simbolismo subraya que la *walāya* no sustituye a la profecía, sino que la completa, la interpreta y revela su significado espiritual interior. Tal interpretación refleja una síntesis distintiva de cosmología, escatología y antropología mística.

El tratado también atribuye una relevancia particular a la tragedia de Karbala, presentada como el punto de inflexión decisivo en la lucha cósmica entre la verdad y la falsedad. El martirio del imán Husayn se interpreta no solo como un acontecimiento histórico, sino como el símbolo supremo del conflicto eterno entre la justicia divina y la tiranía. En contraste, Yazid es representado como la encarnación de la opresión y de la falsedad. La obra concluye con una visión marcadamente escatológica en la que la aparición del Mahdi abolirá definitivamente la injusticia e instaurará el triunfo final de la justicia divina sobre la tierra. De este modo, la narración histórica de los Ahl al-Bayt se vuelve inseparable de una perspectiva teológica más amplia sobre la culminación de la historia sagrada.

En conclusión, este estudio realiza dos aportaciones significativas a la investigación existente. En primer lugar, recupera la figura de Sâʿatî, un autor otomano del siglo XVI relativamente desatendido, mediante la publicación y la evaluación crítica de un tratado hasta ahora desconocido que había permanecido ausente de la literatura académica moderna, pese a las referencias a su actividad como autor en los diccionarios biográficos otomanos. En segundo lugar, ofrece un examen detallado de una de las doctrinas místicas y teológicas más importantes compartidas por las tradiciones intelectuales aleví y chií: la unidad de Muhammad y Ali, expresada mediante el concepto de luz primordial. A través del análisis de los fundamentos conceptuales, el lenguaje simbólico, la estructura cosmológica y los argumentos teológicos del tratado de Sâʿatî, el estudio demuestra cómo se articuló la doctrina de la unidad de Muhammad y Ali en un texto en turco otomano del siglo XVI. Con ello, contribuye no solo a la historia de la literatura turca otomana y a los estudios de manuscritos, sino también a una comprensión más amplia de la historia intelectual islámica, del desarrollo del discurso teológico aleví y de la transmisión de conceptos místicos dentro de la tradición erudita otomana.

Palabras clave: Sâʿatî, literatura otomana, alevismo, unidad de Muhammad y Ali, *nūr-i wāḥid* (luz única), *walāya* (santidad), *nubuwwa* (profecía).

结构式摘要：

阿列维派书面与口传传统所保存的最具鲜明特征的神学教义之一，是“穆罕默德与阿里一体性”（*Muhammad–Ali birliği*）观念。该教义认为，先知穆罕默德与伊玛目阿里并非彼此分离的精神实在，而是同一原初神圣之光（*nūr*）的两种显现。这一教义在阿列维派宗教思想中占据核心地位，并对土耳其宗教与文学文化产生了深远影响。它不仅见于教义性与神学性著述，也广泛体现于阿列维—贝克塔什传统中的诗歌及其他文学作品。作为阿列维派主要文本来源之一的《布伊鲁克》（*Buyruk*）文献，对这一教义作了大量论述。这些文献以两个主要文本支系传世，其所依据的抄本分别与谢赫萨菲丁·阿尔达比里及伊玛目贾法尔·萨迪克相关，并于不同历史时期抄写流传。类似观念亦经常出现于阿列维思想框架下形成的文学与理论著作之中。尽管这一教义通常被归于什叶派传统，且一般以什叶派圣训集所保存的传述为依据，但在逊尼派文献中，包括艾哈迈德·伊本·罕百里的《穆斯奈德圣训集》（*Musnad*），也可见若干表达相近观念的传述。根据这些传述，在宇宙被创造之前，甚至在阿丹被创造之前，穆罕默德与阿里便已作为同一道光共同受造。此后，这一原初之光在神圣历史中以不同形态显现，并代际相传，直至阿卜杜勒·穆塔利卜之后，分别显现为先知穆罕默德与伊玛目阿里。一些讨论该教义的神秘主义文献，在较为广为人知的苏菲概念“穆罕默德实在”（*Ḥaqīqat-i Muḥammadiyya*）之外，还提出“穆尔塔达实在”（*Ḥaqīqat-i Murtażavī*，即穆罕默德—阿里实在），由此拓展了阿里在宇宙秩序中的形而上学意义。

作为阿列维派的基本神学原则之一，穆罕默德与阿里一体性教义在教义论著与文学创作中均占据重要地位。本研究考察了16世纪奥斯曼作家萨阿提（Sâʿatî）撰写的一篇篇幅简短但意义重要的论著。作者在一个精练的神学框架内，对这一教义进行了概括与阐释。尽管萨阿提见载于多部奥斯

曼诗人传记汇编（*shuʿarā tezkires*），这篇论著却一直未引起现代学术界的关注，此前亦未得到整理刊布或详细评析。

这位诗人的本名为梅赫梅德，以“萨阿提”为笔名。虽然多部16世纪的诗人传记汇编均提及他，但这些文献并未提供其出生或去世的确切信息。不过，它们共同强调了其人格与社会身份的某些特征。萨阿提始终被描述为一位博学之士、宣教师（*vāʿiẓ*），以及具有卓越才智和深厚宗教知识的人物。这些传记汇编还提供了有关其宗教归属、性情、外貌与职业的宝贵资料。尤其值得关注的是，在塞利姆一世统治时期及其后的数十年间，逊尼派奥斯曼与什叶派萨法维之间的教派紧张关系达到顶点，而相关记载对萨阿提宗教身份的强调尤为明确。在这一背景下，尽管其文学创作经常受到严厉批评，萨阿提仍被收入奥斯曼诗歌领域的经典性传记选编，这表明当时的文学界依然将其视为一位值得认可的诗人。

除保存在奥斯曼拟作诗集（*nazire*）中的若干诗篇之外，此前尚未有萨阿提的任何独立著作得到出版。然而，16世纪的传记作者一致指出，他曾创作大量作品。值得注意的是，这些作者在一贯赞赏其学识、才智及对宗教诸学的精通程度的同时，却对其文学创作持相当负面的评价。他的讽刺性与幽默性作品经常被贬称为 *turrahāt*，即轻浮之作，或 *muhmelāt*，即无价值或无意义的文字。另一项反复出现的批评是，萨阿提偏好粗俗的幽默与讽刺性表达，而非撰写能够为其带来持久学术声望的著作，因而浪费了自身才智与时间。因此，尽管其博学受到承认，他最终却被记忆为一位文学潜能在很大程度上未能充分实现的作家。

本研究以萨阿提该篇论著的两份抄本为基础。这两份抄本是在对土耳其及其他国家的手稿图书馆开展广泛检索过程中发现的。第一份保存于苏莱曼尼耶图书馆的购藏手稿集，第二份则隶属于同一图书馆的雷希德·埃芬迪藏书。通过对两份抄本进行比勘，本研究得以确立可靠的校勘文本，并对作品的文本及其神学内容作出评析。通过将这篇此前未刊的论著引入学术研究，本研究同时为奥斯曼文学史与伊斯兰神秘主义思想史作出贡献。

该论著的核心主题是穆罕默德与阿里一体性教义，并通过原初神圣之光（*nūr*）的象征体系加以表达。萨阿提围绕先知穆罕默德、伊玛目阿里及圣裔家族（Ahl al-Bayt），构建了一个精密的神学模型，将他们整体呈现为神圣之光五重结构的显现。在这一框架中，神圣实在被理解为通过不同的神圣人物展现自身，同时保持其本质上的统一。先知穆罕默德被描述为先知性之光（*nubuwwa*）的至高显现，而伊玛目阿里则代表圣友性（*walāya*）的最高圆满境界。该论著并未将先知性与圣友性视为两个彼此分离的宗教概念，而是将其呈现为同一形而上实在中相互补充的两个维度。在这一意义上，萨阿提所采取的神学视角，与伊斯兰神秘主义的某些思潮高度相近，同时又体现出阿列维派宗教思想所特有的概念。

先知性与圣友性之间的关系并非仅在神学框架内得到阐释，还被进一步整合进一套复杂的宇宙论与象征体系之中。该论著将先知性与圣友性的历史发展，同以千年为周期的宇宙循环、行星影响，以及神圣历史中诸先知的相继出现联系起来。通过这些象征性对应关系，萨阿提提出了一种普遍历史观：神圣真理在相继展开的时代中逐步显露，并趋于圆满。在这一宇宙论图式中，穆罕默德与阿里的一体性发挥着核心组织原则的作用。“同一道光”的隐喻不仅是一种虔敬表达，更构成了一套整合性形而上世界观的基础；在这一世界观中，穆罕默德与阿里代表同一永恒神圣实在不可分割的两个方面。

该论著的另一个重要维度涉及圣友性（*walāya*）的历史发展。依萨阿提之见，圣友性在神圣历史的大部分时期一直处于隐而不显的状态，直至通过伊玛目阿里而显现。此后，它通过十二伊玛目连续不绝的传承而延续，最终在马赫迪的出现中达到圆满。在这一神学结构中，先知性被表述为“小圆”，而圣友性则构成范围更广、涵盖性更强的“大圆”。这一象征体系强调，圣友性并不取代先知性，而是使之完满、对其加以阐释，并揭示其内在的精神意义。这种解释体现了宇宙论、末世论与神秘主义人类学的独特综合。

该论著还赋予卡尔巴拉悲剧以特殊意义，将其呈现为真理与虚妄之间宇宙性斗争的决定性转折点。伊玛目侯赛因的殉难不仅被解释为一个历史事件，更被视为神圣正义与暴政之间永恒冲突的

最高象征。与之相对，叶齐德则被描绘为压迫与虚妄的化身。作品最终以一种鲜明的末世论愿景作结：马赫迪的出现将彻底消除不义，并确立神圣正义在大地上的最终胜利。因此，圣裔家族的历史叙事与有关神圣历史终极完成的更广泛神学视角密不可分。

综上，本研究对现有学术研究作出两项重要贡献。首先，通过刊布并批判性评析一篇此前不为人知的论著，重新呈现了16世纪奥斯曼作家萨阿提这位相对受到忽视的人物。尽管奥斯曼传记汇编曾提及其著述活动，该篇论著却始终未进入现代学术文献的视野。其次，本研究详细考察了阿列维派与什叶派思想传统所共有的最重要的神秘主义与神学教义之一，即通过原初之光概念表达的穆罕默德与阿里一体性。通过分析萨阿提论著的概念基础、象征语言、宇宙论结构及神学论证，本研究揭示了穆罕默德与阿里一体性教义如何在一篇16世纪奥斯曼土耳其语文本中得到表述。由此，本研究不仅有助于奥斯曼土耳其文学史与手稿研究，也深化了对伊斯兰思想史、阿列维派神学话语的发展，以及神秘主义概念在奥斯曼学术传统中传承过程的整体理解。

关键词： 萨阿提，奥斯曼文学，阿列维派，穆罕默德与阿里一体性，*nūr-i wāḥid*（同一道光），*walāya*（圣友性），*nubuwwa*（先知性）。

Структурированная Аннотация:

Одной из наиболее характерных теологических доктрин, сохранившихся как в письменной, так и в устной традиции алевизма, является концепция единства Мухаммада и Али (*Muhammad–Ali birliği*), согласно которой пророк Мухаммад и имам Али представляют собой не две отдельные духовные реальности, а два проявления единого изначального божественного света (*nūr*). Эта доктрина занимает центральное место в алевитской религиозной мысли и оказала глубокое влияние на турецкую религиозную и литературную культуру. Она находит отражение не только в вероучительных и теологических сочинениях, но и в многочисленных поэтических и литературных произведениях, созданных в рамках алевитско-бекташийской традиции. К числу основных текстовых источников алевизма относятся «Буйруки» (*Buyruk*), содержащие обстоятельные рассуждения об этой доктрине. Они сохранились в двух основных текстовых ветвях, восходящих к рукописям, связанным с шейхом Сафи ад-Дином Ардебили и имамом Джафаром ас-Садиком и переписанным в различные исторические периоды. Сходные представления часто встречаются как в литературных, так и в теоретических произведениях, созданных в русле алевитской мысли. Хотя данная доктрина обычно ассоциируется с шиитскими традициями и, как правило, обосновывается преданиями, сохранившимися в шиитских сборниках хадисов, ряд преданий, выражающих сопоставимые идеи, присутствует и в суннитских источниках, включая «Муснад» Ахмада ибн Ханбаля. Согласно этим преданиям, до сотворения вселенной и даже до сотворения Адама Мухаммад и Али были созданы вместе как единый свет. Впоследствии этот изначальный свет проявлялся в различных формах на протяжении священной истории, последовательно передаваясь из поколения в поколение, пока после времени Абд аль-Мутталиба не явился раздельно в лицах пророка Мухаммада и имама Али. Некоторые мистические источники, рассматривающие эту доктрину, наряду с более известным суфийским понятием *Ḥaqīqat-i Muḥammadiyya* — Мухаммадовой реальности — упоминают также *Ḥaqīqat-i Murtażavī* — Мухаммадо-Алиеву реальность, тем самым расширяя метафизическое значение Али в космологическом порядке.

Будучи одним из основополагающих теологических принципов алевизма, доктрина единства Мухаммада и Али занимает важное место как в вероучительных трактатах, так и в литературных произведениях. В настоящем исследовании рассматривается небольшой, но значимый трактат османского автора XVI века Саати (*Sâʿatî*), который обобщил и истолковал эту доктрину в рамках сжатого теологического изложения. Хотя Саати упоминается в нескольких османских биографических сводах о поэтах — тезкире, данный трактат оставался вне поля зрения современных исследователей и ранее не был ни издан, ни подвергнут подробному анализу.

Настоящее имя поэта — Мехмед; известность он получил под литературным псевдонимом Саати. Несмотря на упоминания в нескольких биографических сводах XVI века, эти источники не содержат точных сведений ни о его рождении, ни о смерти. Вместе с тем они единодушно акцентируют определённые особенности его личности и социальной идентичности. Саати неизменно характеризуется как эрудированный учёный, проповедник (*vāʿiẓ*) и человек, обладавший

значительными интеллектуальными способностями и глубокими религиозными знаниями. Тезкире также сообщают ценные сведения о его религиозной принадлежности, характере, внешности и роде занятий. Особого внимания заслуживает подчёркнутое указание на его религиозную идентичность в период правления султана Селима I и в последующие десятилетия, когда конфессиональная напряжённость между суннитскими Османами и шиитскими Сефевидами достигла наивысшей степени. В этих условиях включение Саати в канонические биографические антологии османской поэзии, несмотря на нередко резкую критику его литературной продукции, свидетельствует о том, что литературные круги того времени всё же считали его поэтом, заслуживающим признания.

За исключением нескольких стихотворений, сохранившихся в османских сборниках поэтических подражаний — *nazire*, ни одно самостоятельное произведение Саати ранее не было опубликовано. Между тем биографы XVI века единодушно утверждают, что он создал многочисленные сочинения. Примечательно, что, неизменно высоко оценивая его эрудицию, интеллект и владение религиозными науками, эти авторы высказывают весьма неблагоприятные суждения о его литературном творчестве. Его сатирические и юмористические произведения часто пренебрежительно характеризуются как *turrahāt* — легковесные сочинения — и *muhmelāt* — не представляющие ценности или бессмысленные тексты. Другой неоднократно повторяющийся упрёк состоит в том, что Саати растрачивал свои интеллектуальные способности и время, предпочитая грубый юмор и сатирическую манеру изложения созданию трудов, способных обеспечить ему прочную учёную репутацию. В результате, несмотря на признание его учёности, он остался в памяти как писатель, литературный потенциал которого в значительной мере так и не был реализован.

Настоящее исследование основано на двух рукописных списках трактата Саати, выявленных в ходе обширных изысканий в библиотеках рукописей Турции и других стран. Первый список хранится в коллекции приобретённых рукописей библиотеки Сулеймание, второй — в собрании Решид-эфенди той же библиотеки. Сопоставление этих рукописей позволило подготовить достоверный критически установленный текст и проанализировать как текстологические особенности произведения, так и его теологическое содержание. Вводя этот ранее не опубликованный трактат в научный оборот, исследование вносит вклад одновременно в историю османской литературы и в интеллектуальную историю исламской мистической мысли.

Основной предмет трактата — доктрина единства Мухаммада и Али, выраженная посредством символики изначального божественного света (*nūr*). Саати выстраивает сложную теологическую модель, в центре которой находятся пророк Мухаммад, имам Али и Ахль аль-Байт; в совокупности они представлены как проявления пятеричной структуры божественного света. В рамках этой модели божественная реальность понимается как раскрывающая себя через различные священные личности при сохранении своего сущностного единства. Пророк Мухаммад описывается как высшее проявление пророческого света (*nubuwwa*), тогда как имам Али олицетворяет высшую степень совершенства святости (*walāya*). Вместо того чтобы рассматривать пророчество и святость как два самостоятельных религиозных понятия, трактат представляет их взаимодополняющими измерениями единой метафизической реальности. В этом отношении Саати придерживается теологической перспективы, близкой к некоторым направлениям исламского мистицизма и одновременно отражающей понятия, характерные для алевитской религиозной мысли.

Соотношение пророчества и святости объясняется не только в теологических категориях, но и включается в развёрнутую космологическую и символическую систему. В трактате историческое развитие пророчества и святости соотносится с тысячелетними космическими циклами, планетарными влияниями и последовательным появлением пророков на протяжении священной истории. Посредством этих символических соответствий Саати предлагает видение всемирной истории, в котором божественная истина постепенно раскрывается и достигает совершенства в ходе сменяющих друг друга эпох. В данной космологической схеме единство Мухаммада и Али выступает центральным организующим принципом. Метафора «единого света» служит не просто выражением религиозного благоговения, но основанием целостного метафизического мировоззрения, в котором Мухаммад и Али представляют два неразделимых аспекта одной вечной божественной реальности.

Ещё одно существенное измерение трактата связано с историческим развитием *walāya*. Согласно Саати, на протяжении значительной части священной истории святость оставалась сокрытой,

прежде чем проявилась через имама Али. Затем она продолжилась в непрерывной преемственности Двенадцати имамов, чтобы в конечном счёте достичь полноты в явлении Махди. В этой теологической структуре пророчество представлено как «малый круг», тогда как святость образует более широкий и всеохватный «большой круг». Данная символика подчёркивает, что *walāya* не заменяет пророчество, а доводит его до полноты, истолковывает и раскрывает его внутренний духовный смысл. Подобная интерпретация отражает своеобразный синтез космологии, эсхатологии и мистической антропологии.

Особое значение в трактате придаётся трагедии Кербелы, представленной как решающий поворотный момент космической борьбы между истиной и ложью. Мученическая гибель имама Хусейна истолковывается не просто как историческое событие, но как высший символ вечного противостояния божественной справедливости и тирании. Язид, напротив, изображается воплощением угнетения и лжи. Произведение завершается отчётливо выраженным эсхатологическим видением, согласно которому явление Махди окончательно устранит несправедливость и установит торжество божественной справедливости на земле. Тем самым историческое повествование об Ахль аль-Байт становится неотделимым от более широкой теологической перспективы, связанной с окончательным свершением священной истории.

В заключение следует отметить два значимых вклада настоящего исследования в существующую научную литературу. Во-первых, оно возвращает в поле научного внимания Саати — османского автора XVI века, до сих пор относительно мало изученного, — посредством публикации и критического анализа ранее неизвестного трактата, который отсутствовал в современной академической литературе, несмотря на упоминания о его авторской деятельности в османских биографических сводах. Во-вторых, исследование предлагает подробное рассмотрение одной из важнейших мистических и теологических доктрин, общих для алевитской и шиитской интеллектуальных традиций, а именно единства Мухаммада и Али, выраженного через понятие изначального света. Анализируя концептуальные основания, символический язык, космологическую структуру и теологическую аргументацию трактата Саати, исследование показывает, каким образом доктрина единства Мухаммада и Али была сформулирована в османско-турецком тексте XVI века. Тем самым оно способствует не только изучению истории османско-турецкой литературы и рукописного наследия, но и более глубокому пониманию исламской интеллектуальной истории, развития алевитского теологического дискурса и передачи мистических понятий в рамках османской учёной традиции.

Ключевые слова: Саати, османская литература, алевизм, единство Мухаммада и Али, *nūr-i wāḥid* (единый свет), *walāya* (святость), *nubuwwa* (пророчество).

संरचित सार:

अलेवी मत की लिखित और मौखिक, दोनों परंपराओं में संरक्षित सर्वाधिक विशिष्ट धर्मवैज्ञानिक सिद्धांतों में से एक मुहम्मद और अली की एकता (*Muhammad–Ali birliği*) की अवधारणा है। इसके अनुसार, पैग़म्बर मुहम्मद और इमाम अली पृथक आध्यात्मिक वास्तविकताएँ नहीं, बल्कि एक ही आद्य दैवी प्रकाश (*nūr*) की दो अभिव्यक्तियाँ हैं। यह सिद्धांत अलेवी धार्मिक चिंतन में केंद्रीय स्थान रखता है और इसने तुर्की की धार्मिक तथा साहित्यिक संस्कृति को गहराई से प्रभावित किया है। इसकी उपस्थिति केवल सिद्धांतपरक और धर्मवैज्ञानिक लेखन तक सीमित नहीं है, बल्कि अलेवी-बेक्ताशी परंपरा में रचित अनेक काव्यात्मक और साहित्यिक कृतियों में भी दिखाई देती है। अलेवी मत के प्रमुख पाठीय स्रोतों में सम्मिलित *बुयरुक* (*Buyruk*) ग्रंथों में इस सिद्धांत की विस्तृत विवेचना मिलती है। ये ग्रंथ दो प्रमुख पाठीय शाखाओं में संरक्षित हैं, जो शेख़ सफ़ी अल-दीन अर्दबीली और इमाम जाफ़र अल-सादिक़ से संबद्ध तथा विभिन्न ऐतिहासिक कालखंडों में प्रतिलिपित पांडुलिपियों से उद्भूत हैं। इसी प्रकार के विचार अलेवी चिंतन के अंतर्गत निर्मित साहित्यिक और सैद्धांतिक, दोनों प्रकार की कृतियों में बार-बार मिलते हैं। यद्यपि यह सिद्धांत सामान्यतः शिया परंपराओं से संबद्ध माना जाता है और प्रायः शिया हदीस-संग्रहों में संरक्षित रिवायतों द्वारा समर्थित है, तथापि तुलनीय विचार व्यक्त करने वाली अनेक रिवायतें सुन्नी स्रोतों में भी मिलती हैं, जिनमें अहमद इब्न हनबल का *मुस्नद* भी सम्मिलित है। इन रिवायतों के अनुसार, ब्रह्मांड की सृष्टि से पूर्व, यहाँ तक कि आदम की सृष्टि से भी पहले, मुहम्मद और अली को एक ही प्रकाश के रूप में एक साथ सृजित किया गया था। यह आद्य प्रकाश बाद में पवित्र इतिहास के दौरान विभिन्न रूपों में अभिव्यक्त हुआ और पीढ़ी-दर-पीढ़ी संचारित होता रहा, जब तक कि अब्द अल-मुत्तलिब के समय के पश्चात् वह पैग़म्बर मुहम्मद और इमाम अली के व्यक्तित्वों में पृथक रूप से प्रकट नहीं हुआ। इस सिद्धांत पर विचार करने वाले कुछ रहस्यवादी स्रोत अधिक प्रसिद्ध सूफ़ी अवधारणा

हक़ीक़त-ए मुहम्मदिया (*Ḥaqīqat-i Muḥammadiyya*), अर्थात् मुहम्मदी वास्तविकता, के साथ-साथ *हक़ीक़त-ए मुर्तज़वी* (*Ḥaqīqat-i Murtażavī*), अर्थात् मुहम्मदी-अलवी वास्तविकता, का भी उल्लेख करते हैं। इस प्रकार वे ब्रह्मांडीय व्यवस्था में अली के तत्त्वमीमांसात्मक महत्त्व का विस्तार करते हैं।

अलेवी मत के मूलभूत धर्मवैज्ञानिक सिद्धांतों में से एक होने के कारण, मुहम्मद और अली की एकता का सिद्धांत सिद्धांतपरक ग्रंथों तथा साहित्यिक रचनाओं, दोनों में महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। प्रस्तुत अध्ययन सोलहवीं शताब्दी के उस्मानी लेखक साअती (*Sâʿatî*) द्वारा रचित एक लघु, किंतु महत्त्वपूर्ण ग्रंथ का परीक्षण करता है, जिसमें उन्होंने इस सिद्धांत का संक्षिप्त धर्मवैज्ञानिक ढाँचे के अंतर्गत सार प्रस्तुत किया और उसकी व्याख्या की। यद्यपि साअती का उल्लेख अनेक उस्मानी कवि-जीवनी कोशों, अर्थात् तज़किरों (*shuʿarā tezkires*), में मिलता है, यह विशिष्ट ग्रंथ आधुनिक शोध-जगत की दृष्टि से ओझल रहा है और इससे पूर्व न तो इसका संपादन हुआ है, न ही इसका विस्तृत मूल्यांकन किया गया है।

इस कवि का वास्तविक नाम मेह्मेद था और वे साअती के तख़ल्लुस से जाने जाते थे। सोलहवीं शताब्दी के अनेक जीवनी कोशों में उनका उल्लेख होने के बावजूद, ये स्रोत उनके जन्म अथवा मृत्यु के विषय में कोई सटीक जानकारी प्रदान नहीं करते। फिर भी, ये सभी उनके व्यक्तित्व और सामाजिक पहचान के कुछ पहलुओं पर विशेष बल देते हैं। साअती का निरंतर एक विद्वान, धर्मोपदेशक (*vāʿiẓ*) तथा उल्लेखनीय बौद्धिक क्षमता और धार्मिक ज्ञान से संपन्न व्यक्ति के रूप में वर्णन किया गया है। तज़किरों में उनकी धार्मिक संबद्धता, स्वभाव, शारीरिक रूप-रंग और व्यवसाय के विषय में भी मूल्यवान जानकारी मिलती है। विशेष रूप से उल्लेखनीय है सुल्तान सलीम प्रथम के शासनकाल और उसके बाद के दशकों के संदर्भ में उनकी धार्मिक पहचान पर दिया गया स्पष्ट बल, जब सुन्नी उस्मानियों और शिया सफ़वियों के बीच सांप्रदायिक तनाव अपनी चरम अवस्था में पहुँच गया था। ऐसी परिस्थितियों में, उनकी साहित्यिक कृतियों की प्रायः कठोर आलोचना के बावजूद, उस्मानी काव्य के मान्य जीवनी-संकलनों में साअती का समावेश दर्शाता है कि उनके युग के साहित्यिक समुदाय उन्हें फिर भी मान्यता के योग्य कवि मानते थे।

उस्मानी *नज़ीरे* (*nazire*) संग्रहों में संरक्षित कुछ कविताओं के अतिरिक्त, साअती की कोई स्वतंत्र कृति पहले प्रकाशित नहीं हुई थी। तथापि, सोलहवीं शताब्दी के जीवनीकार एकमत से बताते हैं कि उन्होंने अनेक कृतियों की रचना की थी। उल्लेखनीय है कि ये लेखक जहाँ उनके पांडित्य, बुद्धिमत्ता और धार्मिक विद्याओं पर अधिकार की निरंतर प्रशंसा करते हैं, वहीं उनके साहित्यिक लेखन के विषय में अपेक्षाकृत प्रतिकूल मत व्यक्त करते हैं। उनकी व्यंग्यात्मक और हास्यपरक रचनाओं को प्रायः *तुर्रहात* (*turrahāt*), अर्थात् तुच्छ रचनाएँ, तथा *मुहमलात* (*muhmelāt*), अर्थात् मूल्यहीन या निरर्थक लेखन, कहकर खारिज किया जाता है। एक अन्य बार-बार दोहराई जाने वाली आलोचना यह है कि साअती ने स्थायी विद्वत् प्रतिष्ठा दिलाने वाली कृतियों की रचना करने के बजाय भौंडे हास्य और व्यंग्यात्मक अभिव्यक्ति को प्राथमिकता देकर अपनी बौद्धिक क्षमताओं और समय का अपव्यय किया। परिणामस्वरूप, विद्वान के रूप में मान्यता प्राप्त होने के बावजूद, वे ऐसे लेखक के रूप में स्मरण किए गए जिसकी साहित्यिक संभावनाएँ अधिकांशतः साकार नहीं हो सकीं।

प्रस्तुत अध्ययन साअती के ग्रंथ की दो पांडुलिपि-प्रतियों पर आधारित है, जिनकी पहचान तुर्की और अन्य देशों के पांडुलिपि पुस्तकालयों में किए गए व्यापक शोध के दौरान हुई। पहली प्रति सुलेमानिये पुस्तकालय के अर्जित पांडुलिपि संग्रह में संरक्षित है, जबकि दूसरी उसी पुस्तकालय के रेशिद एफेंदी संग्रह में रखी गई है। इन पांडुलिपियों के तुलनात्मक परीक्षण से एक विश्वसनीय आलोचनात्मक पाठ स्थापित करना तथा कृति के पाठ और धर्मवैज्ञानिक विषयवस्तु, दोनों का मूल्यांकन करना संभव हुआ है। इस अप्रकाशित ग्रंथ को अकादमिक विमर्श में प्रस्तुत करके अध्ययन उस्मानी साहित्य के इतिहास और इस्लामी रहस्यवादी चिंतन के बौद्धिक इतिहास, दोनों में योगदान देता है।

ग्रंथ का मुख्य विषय मुहम्मद और अली की एकता का सिद्धांत है, जिसे आद्य दैवी प्रकाश (*nūr*) के प्रतीकवाद के माध्यम से व्यक्त किया गया है। साअती पैग़म्बर मुहम्मद, इमाम अली और अहल अल-बैत को केंद्र में रखकर एक जटिल धर्मवैज्ञानिक प्रतिमान निर्मित करते हैं और उन्हें सामूहिक रूप से दैवी प्रकाश की पंचविध संरचना की अभिव्यक्तियों के रूप में प्रस्तुत करते हैं। इस ढाँचे के अंतर्गत दैवी वास्तविकता को ऐसी सत्ता के रूप में समझा गया है जो अपनी सारभूत एकता बनाए रखते हुए विभिन्न पवित्र व्यक्तित्वों के माध्यम से स्वयं को प्रकट करती है। पैग़म्बर मुहम्मद को पैग़म्बरी के प्रकाश (*nubuwwa*) की सर्वोच्च अभिव्यक्ति के रूप में वर्णित किया गया है, जबकि इमाम अली संतत्व (*walāya*) की उच्चतम पूर्णता का प्रतिनिधित्व करते हैं। पैग़म्बरी और संतत्व को दो पृथक धार्मिक अवधारणाओं के रूप में ग्रहण करने के बजाय, ग्रंथ उन्हें एक ही तत्त्वमीमांसात्मक वास्तविकता के परस्पर पूरक आयामों के रूप में प्रस्तुत करता है। इस दृष्टि से, साअती ऐसा धर्मवैज्ञानिक परिप्रेक्ष्य अपनाते हैं जो इस्लामी रहस्यवाद की कुछ धाराओं से निकट समानता रखता है और साथ ही अलेवी धार्मिक चिंतन की विशिष्ट अवधारणाओं को भी प्रतिबिंबित करता है।

पैग़म्बरी और संतत्व के संबंध को केवल धर्मवैज्ञानिक ढाँचे के भीतर ही नहीं समझाया गया है, बल्कि उसे एक विस्तृत ब्रह्मांडवैज्ञानिक और प्रतीकात्मक व्यवस्था में भी समाहित किया गया है। ग्रंथ पैग़म्बरी और संतत्व के ऐतिहासिक विकास को सहस्रवर्षीय ब्रह्मांडीय चक्रों, ग्रहों के प्रभावों और पवित्र इतिहास में पैग़म्बरों के क्रमिक आगमन से जोड़ता है। इन प्रतीकात्मक अनुरूपताओं के माध्यम से साअती विश्व-इतिहास की ऐसी दृष्टि प्रस्तुत करते हैं जिसमें दैवी सत्य क्रमशः उद्घाटित होता है और एक के बाद एक आने वाले युगों में पूर्णता प्राप्त करता है। इस ब्रह्मांडवैज्ञानिक योजना में मुहम्मद और अली की एकता केंद्रीय संगठनकारी सिद्धांत का कार्य करती है। "एकल प्रकाश" का रूपक मात्र भक्ति की अभिव्यक्ति नहीं है, बल्कि एक समन्वित तत्त्वमीमांसात्मक विश्वदृष्टि का आधार है, जिसमें मुहम्मद और अली एक ही शाश्वत दैवी वास्तविकता के दो अविभाज्य पक्षों का प्रतिनिधित्व करते हैं।

ग्रंथ का एक अन्य महत्त्वपूर्ण आयाम *विलाया* (*walāya*) के ऐतिहासिक विकास से संबंधित है। साअती के अनुसार, पवित्र इतिहास के अधिकांश भाग में संतत्व अप्रकट रहा और अंततः इमाम अली के माध्यम से प्रकट हुआ। इसके पश्चात् वह बारह इमामों के अविच्छिन्न उत्तराधिकार के माध्यम से निरंतर प्रवाहित होता रहा और अंततः महदी के प्राकट्य में अपनी पूर्णता प्राप्त करता है। इस धर्मवैज्ञानिक संरचना में पैग़म्बरी को "लघु वृत्त" के रूप में प्रस्तुत किया गया है, जबकि संतत्व अधिक व्यापक और समावेशी "वृहद् वृत्त" का निर्माण करता है। यह प्रतीकवाद इस बात पर बल देता है कि *विलाया* पैग़म्बरी का स्थान नहीं लेती, बल्कि उसे पूर्ण करती है, उसकी व्याख्या करती है और उसके आंतरिक आध्यात्मिक अर्थ को उद्घाटित करती है। ऐसी व्याख्या ब्रह्मांडविज्ञान, युगांतविज्ञान और रहस्यवादी मानवविज्ञान के विशिष्ट संश्लेषण को प्रतिबिंबित करती है।

ग्रंथ कर्बला की त्रासदी को भी विशेष महत्त्व देता है और उसे सत्य तथा असत्य के बीच ब्रह्मांडीय संघर्ष के निर्णायक मोड़ के रूप में प्रस्तुत करता है। इमाम हुसैन की शहादत की व्याख्या केवल एक ऐतिहासिक घटना के रूप में नहीं, बल्कि दैवी न्याय और अत्याचार के मध्य शाश्वत संघर्ष के सर्वोच्च प्रतीक के रूप में की गई है। इसके विपरीत, यज़ीद को उत्पीड़न और असत्य के मूर्त रूप के रूप में चित्रित किया गया है। कृति का समापन एक स्पष्ट युगांतवैज्ञानिक दृष्टि के साथ होता है, जिसके अनुसार महदी का प्राकट्य अंततः अन्याय का उन्मूलन करेगा और पृथ्वी पर दैवी न्याय की अंतिम विजय स्थापित करेगा। इस प्रकार, अहल अल-बैत का ऐतिहासिक आख्यान पवित्र इतिहास की चरम परिणति से संबंधित अधिक व्यापक धर्मवैज्ञानिक परिप्रेक्ष्य से अविभाज्य हो जाता है।

निष्कर्षतः, यह अध्ययन विद्यमान शोध-साहित्य में दो महत्त्वपूर्ण योगदान देता है। पहला, यह सोलहवीं शताब्दी के अपेक्षाकृत उपेक्षित उस्मानी लेखक साअती को पुनः अकादमिक विमर्श में स्थापित करता है। इसके लिए यह एक ऐसे पूर्वतः अज्ञात ग्रंथ का प्रकाशन और आलोचनात्मक मूल्यांकन प्रस्तुत करता है जो उस्मानी जीवनी कोशों में उनकी लेखकीय गतिविधियों के उल्लेख के बावजूद आधुनिक अकादमिक साहित्य से अनुपस्थित रहा है। दूसरा, यह अलेवी और शिया बौद्धिक परंपराओं में साझा किए जाने वाले सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण रहस्यवादी और धर्मवैज्ञानिक सिद्धांतों में से एक, अर्थात् आद्य प्रकाश की अवधारणा के माध्यम से व्यक्त मुहम्मद और अली की एकता, का विस्तृत परीक्षण प्रस्तुत करता है। साअती के ग्रंथ के अवधारणात्मक आधारों, प्रतीकात्मक भाषा, ब्रह्मांडवैज्ञानिक संरचना और धर्मवैज्ञानिक तर्कों का विश्लेषण करके यह अध्ययन स्पष्ट करता है कि सोलहवीं शताब्दी के एक उस्मानी तुर्की पाठ में मुहम्मद और अली की एकता के सिद्धांत को किस प्रकार निरूपित किया गया था। इस प्रकार, यह न केवल उस्मानी तुर्की साहित्य के इतिहास और पांडुलिपि-अध्ययन में योगदान देता है, बल्कि इस्लामी बौद्धिक इतिहास, अलेवी धर्मवैज्ञानिक विमर्श के विकास और उस्मानी विद्वत् परंपरा में रहस्यवादी अवधारणाओं के संचरण की व्यापक समझ को भी समृद्ध करता है।

मुख्य शब्द: साअती, उस्मानी साहित्य, अलेवी मत, मुहम्मद और अली की एकता, *nūr-i wāḥid* (एकल प्रकाश), *walāya* (संतत्व), *nubuwwa* (पैग़म्बरी)।

Yapılandırılmış Özet:

Aleviliğin hem yazılı hem de sözlü geleneklerinde muhafaza edilen en özgün telakkilerden biri, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin tek bir ilahî nûrun iki tezahürü olduğu şeklindeki Muhammed-Ali birliği öğretisidir. Bu doktrin, Alevî düşüncesinde merkezî bir konuma sahiptir ve Türk dinî ve edebî kültürü üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Yalnızca itikadî ve teolojik metinlerde değil, Alevî-Bektaşî geleneği dâhilinde telif edilmiş çok sayıda manzum ve mensur eserde de bu düşüncenin izleri görülür. Aleviliğin başlıca yazılı kaynakları arasında yer alan, Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî ve Ca'fer-i Sâdık'a nispet edilen ve farklı tarihî dönemlerde istinsah edilmiş nüshalara dayanan iki temel metin kolunda günümüze ulaşmış olan Buyruklar, bu öğretiyi geniş biçimde ele alırlar. Benzer fikirlere Alevî düşüncesi çerçevesinde üretilmiş gerek edebî gerekse nazarî

eserlerde sıklıkla rastlanır. Doktrin genellikle Şiî gelenekle ilişkilendirilse ve çoğunlukla Şiî hadis mecmualarında kayıtlı rivayetlerle desteklense de, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i de dâhil olmak üzere Sünnî kaynaklarda da bu düşünceyle paralellik arz eden bazı rivayetler mevcuttur. Söz konusu rivayetlere göre, evrenin yaratılışından ve hatta Âdem'in yaratılışından önce Muhammed ve Ali tek bir nûr olarak yaratılmıştır. Bu kadim nûr, tarih boyunca farklı sûretlerde tecelli etmiş, Abdülmuttalib zamanından sonra ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin şahsiyetleri olarak ayrı ayrı zuhur etmiştir. Bu öğretiyi ele alan bazı tasavvufî kaynaklar, Hakîkat-i Muhammediye kavramının yanı sıra Ali'nin kozmolojik düzendeki metafizik anlamını genişleten Hakîkat-i Murtezavîye'den de söz ederler.

Aleviliğin temel itikadî prensiplerinden biri olan Muhammed-Ali birliği öğretisi, hem itikadî risalelerde hem de edebî eserlerde önemli bir konuma sahiptir. Bu çalışma, XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Sâ'atî tarafından kaleme alınmış, söz konusu doktrini muhtasar bir teolojik çerçeve içerisinde özetleyip yorumlayan kısa ancak dikkate değer bir risaleyi incelemektedir. Her ne kadar bazı Osmanlı tezkirelerinde Sâ'atî'den bahsedilse de, bu müstakil risale modern araştırmalarda fark edilmemiş, bugüne kadar neşredilmemiş ve ayrıntılı olarak değerlendirilmemiştir.

Müellifin asıl adı Mehmed olup Sâ'atî mahlasını kullanmıştır. XVI. yüzyıla ait tezkirelerde anılmasına karşın bu kaynaklar müeelifin doğum ya da ölüm tarihine ilişkin kesin bir bilgi sunmamaktadır. Bununla birlikte tezkireler, onun şahsiyeti ve toplumsal kimliğine dair bazı hususları ortak vurgularla aktarır. Sâ'atî, âlim, vaiz, dinî ilimlere vukufiyet sahibi yetkin bir şahsiyet olarak tavsif edilir. Tezkireler ayrıca onun mezhebî aidiyeti, kişisel meşrebi, fizikî görünümü ve mesleği hakkında da değerli bilgiler sunar. Özellikle Sultan I. Selim devrinde ve müteakip yıllarda, Sünnî Osmanlılar ile Şiî Safevîler arasındaki mezhebî gerilimlerin en yoğun seviyeye ulaştığı bir dönemde, Sâ'atî'nin dinî kimliğinin tezkirelerde açıkça zikredilmesi dikkat çekicidir. Edebî ürünlerine yöneltilen çoğu zaman ağır eleştirilere rağmen Sâ'atî'nin Osmanlı şiirinin kanonik biyografi antolojilerine dâhil edilmiş olması, devrin edebî çevreleri nezdinde bir şair olarak tanınmaya değer görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Sâ'atî'nin Osmanlı nazire mecmualarında yer alan birkaç şiiri dışında müstakil bir eseri bugüne kadar neşredilmemiştir. Bununla birlikte XVI. yüzyıl tezkire yazarları, Sâ'atî'nin çok sayıda eser telif ettiği konusunda ittifak hâlindedirler. İlginçtir ki dönemin tezkire yazarları onun ilmine, zekâsına ve dinî ilimlere vukufiyetine övgüler yöneltirken edebî mahsullerine ilişkin oldukça olumsuz kanaatler bildirirler. Onun hiciv ve hezel içerikli eserleri sıklıkla "türrehât" ve "mühmelât" olarak nitelendirilir. Bir diğer ortak eleştiri ise, Sâ'atî'nin ilmî kapasitesini ve vaktini kalıcı bir itibar sağlayacak eserler üretmek yerine hiciv ve hezelle tüketmiş olmasıdır. Sâ'atî, ilim sahibi bir şahsiyet olarak tanınmasına rağmen edebî potansiyelini büyük ölçüde gerçekleştirememiş bir yazar olarak anılmaktadır.

Bu çalışma, Türkiye'deki ve yurt dışındaki yazma eser kütüphanelerinde gerçekleştirilen el yazması araştırmaları neticesinde tespit edilen Sâ'atî'nin risalesine ait iki nüsha üzerine temellendirilmiştir. Birinci nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nin Satın Alınan Yazma Eserler Koleksiyonu'nda, ikincisi ise aynı kütüphanenin Reşid Efendi Koleksiyonu'nda muhafaza edilmektedir. Bu nüshaların karşılaştırmalı incelemesi, güvenilir bir tenkitli metin ortaya koymayı ve eserin metni ile teolojik muhtevasını değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Daha önce yayımlanmamış bu risaleyi akademik literatüre kazandıran çalışma, hem Osmanlı edebiyat tarihine hem de İslam mistik düşüncesinin entelektüel tarihine katkı sunmaktadır.

Risalenin temel konusu, "nûr-ı vâhid" sembolizmi üzerinden ifade edilen Muhammed–Ali birliği öğretisidir. Sâ'atî, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ekseninde, bunları beşli bir ilâhî nûr tezahürünün unsurları olarak sunan girift bir teolojik model inşa eder. Bu çerçevede, ilâhî hakikat, özsel birliğini koruyarak farklı kutsal şahsiyetler üzerinden kendini açığa vurur. Hz. Muhammed, peygamberlik nûrunun en yüce tezahürü olarak tasvir edilirken, Hz. Ali velâyetin en yetkin mertebesini temsil eder. Nübüvvet ve velâyet birbirinden ayrı iki dinî kavram olarak ele alınmaz; aksine risale, bunları tek bir metafizik hakikatin tamamlayıcı boyutları olarak sunar. Bu bakımdan Sâ'atî, İslam mistisizminin belirli ekollerine yakın bir teolojik perspektifi benimserken aynı zamanda Alevî dinî düşüncesine özgü kavramları da yansıtmaktadır.

Nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişki yalnızca teolojik bir çerçevede izah edilmeyip aynı zamanda ayrıntılı bir kozmolojik ve sembolik sisteme dâhil edilir. Risale, peygamberlik ve velâyetin tarihsel gelişimini bin yıllık kozmik döngüler, gezegen tesirleri ve kutsal tarih boyunca peygamberlerin ard arda gelmesi ile ilişkilendirir. Bu sembolik koordinasyonlar vasıtasıyla Sâ'atî, ilâhî hakikatin aşamalı olarak açığa çıktığı ve ardışık dönemlerde kemâle erdiği evrensel bir tarih tasavvuru önerir. Bu kozmolojik düzen içerisinde,

Muhammed ve Ali birliği merkezî teşkil edici ilke olarak işlev görür. “Tek nûr” metaforu, yalnızca dinî bir ifade değil, Muhammed ve Ali’nin ebedî ilâhî hakikatin iki ayrılmaz veçhesini temsil ettiği bütünleşik bir metafizik dünya görüşünün temelidir.

Risalenin bir başka önemli boyutu, velâyetin tarihsel gelişimine ilişkindir. Sâ‘atî’ye göre velâyet, kutsal tarihin büyük bir bölümünde gizli kalmış, Hz. Ali ile birlikte açığa çıkmıştır. Ardından On İki İmam’ın kesintisiz ardıllığıyla devam etmiş ve nihayet Mehdî’nin zuhurunda tamamlanmıştır. Bu teolojik yapı içerisinde nübüvvet “küçük daire”, velâyet ise daha geniş ve kapsayıcı “büyük daire” olarak sembolize edilir. Bu sembolizm, velâyetin nübüvvetin yerine geçmediğini, aksine onu tamamladığını, yorumladığını ve batınî anlamını açığa çıkardığını vurgular. Böyle bir yorum, kozmoloji, eskatoloji ve mistik antropolojinin kendine özgü bir sentezini yansıtır.

Risale ayrıca Kerbelâ vakasına da özel bir anlam yükler ve bu olayı hakikat ile bâtıl arasındaki kozmik mücadelenin belirleyici dönüm noktası olarak sunar. İmam Hüseyin’in şehit edilmesi, yalnızca tarihsel bir vaka olarak değil, ilâhî adalet ile zulüm arasındaki ezeli çatışmanın en üstün sembolü olarak yorumlanır. Buna karşılık Yezîd, baskı ve batılın vücut bulmuş hâli olarak tasvir edilir. Eser, Mehdî’nin zuhurunun nihayetinde zulmü ortadan kaldıracağı ve ilâhî adaletin yeryüzündeki kesin zaferini tesis edeceği belirgin bir eskatolojik bakışla sona erer. Bu doğrultuda Ehl-i Beyt’in tarihsel anlatısı, kutsal tarihin ikmaline yönelik kapsamlı bir teolojik perspektifin mütemmim cüzü hâline gelir.

Sonuç olarak bu çalışma, mevcut akademik birikime iki önemli katkı sunmaktadır. Birincisi, Osmanlı şuara tezkirelerinde kendisinden bahsedilmesine rağmen modern akademik literatürde yer edinmemiş, daha önce bilinmeyen bir risaleyi yayımlayarak ve tenkitli biçimde değerlendirerek XVI. yüzyılın nispeten ihmal edilmiş müelliflerinden Sâ‘atî’yi yeniden gündeme taşımaktadır. İkincisi, Alevî ve Şiî entelektüel geleneklerdeki en önemli tasavvufî ve teolojik doktrinlerinden biri olan ve “nûr-ı vâhid” kavramı üzerinden ifadesini bulan Muhammed–Ali birliği anlayışını ayrıntılı olarak incelemektedir. Sâ‘atî’nin risalesindeki kavramsal temelleri, sembolik dili, kozmolojik yapıyı ve teolojik argümanları analiz eden bu çalışma, Muhammed–Ali birliği öğretisinin XVI. yüzyılda Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir metinde nasıl ifade edildiğini göstermektedir. Bu suretle çalışma, yalnızca Osmanlı edebiyatı ve yazma eser çalışmaları tarihine değil, aynı zamanda İslam entelektüel tarihinin, Alevî teolojik söyleminin gelişiminin ve tasavvufî kavramların Osmanlı ilim geleneğindeki intikalinin daha geniş ölçekte anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sâʿatî, Osmanlı Edebiyatı, Alevilik, Muhammed-Ali Birliği, Nûr-ı vâhid, velâyet, nübüvvet.

www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

ANKARA SCIENCE UNIVERSITY

Sâʿatî’s (16th Century) Treatise on the Unity of the Lights of Prophethood and Walāya

Introduction

One of the most significant beliefs concerning the Prophet Muhammad and Ali found in the written and oral sources of Alevism is the idea that they are, in essence, different manifestations of a single light; in other words, the concept of the Muhammad–Ali unity. This idea in Alevi thought is reflected in numerous works of Turkish literature. One of the principal works embodying the concept of a single light, or the unity of light, is the Fazîlet-nâme by Yemînî (d. 940/1533?), who expresses this belief in the following couplets:

İkisi bir nefs-i vâhiddür muʿayyen

Hadîsile rivâyetdür mübeyyen

İkisi bir-imiş evvelde hem bir

O biri bilmege gel eyle tedbir (Tokat, 2023, p. 64)

“They are manifestly one and the same soul; This is clearly transmitted through the hadith. The two were one in the beginning, indeed one; Come, seek the means to know them as one.”

Âşık Sıtkı Baba, another poet who addresses this theme, likewise states in one of his devriyes:

Çatılmadan yerin göğün binası

Muallakta iki nûra düş oldum

Birisi Muhammed birisi Ali

“Lahmike lahmi”de bire düş oldum (Çiftlikçi, 2016, s. 15.)

“Before the foundations of earth and heaven were laid, I encountered two lights suspended in the void. One was Muhammad, the other Ali; In ‘lahmika lahmī,’ I found the two to be one.”

This idea frequently appears in the Buyruks, which are among the principal source texts of Alevism and have survived in two distinct branches through manuscripts produced in different periods and reflecting the teachings of Shaykh Safi al-Din Ardabili and Jaʿfar al-Sadiq. It is likewise encountered in literary and theoretical works written within the framework of Alevi thought. Although the idea appears to have been based primarily on hadiths transmitted in Shiʿi sources,[1]

[1] One of the hadiths frequently cited in works dealing with this subject reads: “Four thousand years before God created Adam, Ali and I were a light that glorified and sanctified God” (al-Asqalani, 2002, p. 229).

hadiths supporting it can also be found in the Musnad of Ahmad ibn Hanbal, a prominent Sunni scholar of hadith and founder of one of the Sunni schools of law.[2]

According to these hadiths, before the creation of the universe and Adam, Muhammad and Ali were created as a single light. From the time of Adam onward, this light manifested itself in different forms in every age. Following ʿAbd al-Muttalib, the grandfather of Muhammad, it divided into two and became manifest separately as Muhammad and Ali. In a study on the subject, Doğan Kaplan, drawing on Farhad Daftary's The Ismaʿilis, describes the belief that this single light manifested itself in the world in two simultaneous forms in successive ages as follows:

> *The Muhammad-Ali conception can be observed among the Ismaʿilis in their understanding of the speaking (nāṭiq) and silent (ṣāmit) prophets. According to the Ismaʿilis, the religious history of humankind unfolds through seven cycles of varying duration, each inaugurated by one of seven speaking (nāṭiq) prophets. Each of these seven speaking prophets, who brings an independent sacred message, has a legatee (waṣī) entrusted with explaining the inner (bāṭin) meaning of that message. These figures are also referred to as silent (ṣāmit) prophets. The seven great prophets and their respective legatees are as follows: Seth for Adam, Shem for Noah, Ishmael for Abraham, Aaron or Joshua for Moses, the Apostle Simon Peter for Jesus, and Ali for Muhammad (Kaplan, 2011, p. 151).*

Some sources addressing this idea also refer to al-Ḥaqīqa al-Murtaḍawiyya (the Reality of Ali) as a counterpart to the Sufi concept of al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya (the Muhammadan Reality). One of the works in which this idea is discussed is Ḥusām al-Dīn ʿAlī al-Bitlīsī's (d. 1504) Cāmiʿ al-Tanzīl wa-l-Taʾwīl, an esoteric (ishārī) Qurʾanic commentary. Mehmet Selim Ayday devoted a separate article to al-Bitlīsī's views on the concept of al-Ḥaqīqa al-Murtaḍawiyya as presented in this work. One of the findings of his study is as follows:

> *According to him, the Prophet's statement, "Ali and I were created from a single light four thousand years before Adam was created. This light remained one until it entered the loins of ʿAbd al-Muṭṭalib. Then I was separated for prophethood and Ali for the caliphate," points to this idea. On the basis of this hadith, al-Bitlīsī maintains that the reality of Ali is contained within al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya (the Muhammadan Reality). According to him, during the luminous cycles (adwār al-nūriyya), prophethood and its bearer, the Prophet Muhammad, are explicitly manifest, whereas sainthood (walāya) is implicitly present. In the shadowy cycles (akwār al-ẓilliyya), by contrast, sainthood is explicitly manifest, while prophethood is implicitly present. This is because the Prophet said: "O Ali, you were a secret with the prophets, and with me you became manifest." Drawing on the same hadith, al-Bitlīsī further maintains that the outward aspect (ẓāhir) of al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya is the essential Muhammadan prophethood (al-nubuwwa al-dhātiyya al-Aḥmadiyya), while its inward aspect (bāṭin) is the ʿAlid Murtaḍawī sainthood (al-walāya al-Murtaḍawiyya al-ʿAlawiyya) (Ayday, 2017, pp. 89–90).*

As one of the fundamental concepts of Alevism, the idea outlined above is frequently addressed in written culture, both in theoretical works and through references found in literary texts. In this article, rather than examining the subject and its various sources in detail, we refer the reader to the studies cited above and focus instead on a particular work in which this idea is discussed, as well as on its author. Sāʿatī, a sixteenth-century poet whose life is also documented in biographical

[2] "Fourteen thousand years before Adam was created, Ali b. Abi Talib and I were a single light in the presence of God. When God created Adam, He divided that light into two parts. One part became me, and the other became Ali" (Ahmad ibn Hanbal, 1983, 2/663).

dictionaries of poets (tezkires), wrote a short treatise in which he addressed the above-mentioned concept in its essential outlines.

The first section of this study provides information on Sāʿatī's life and works on the basis of the accounts found in the relevant sources. The study then examines how he treats the concept of the unity of light in Alevism in this treatise, the full text of which is presented below.

The Life and Works of Sāʿatī

Sāʿatī, one of the poets of the sixteenth century, was originally named Mehmed. The biographical sources offer differing accounts of his place of origin. Latīfī states that he was "şehr-i İstanbuldan bu devir şuʿarâsındandur" (one of the poets of this age from the city of Istanbul) (Canım, 2000, p. 290); ʿĀşık Çelebi records that "mevlidi Anatolıda Bolavadindür" (his birthplace was Bolavadin in Anatolia) (Kılıç, 2010, p. 935); Kınalızāde Hasan Çelebi states that "Anadolu vilâyetindendür" (he was from the province of Anatolia) (Kutluk, 1978, p. 442); while Beyānī describes him as "Germiyanîdür" (he was from Germiyan) (Kutluk, 1997, p. 114). The biographical dictionaries of poets (tezkires) compiled during Sāʿatī's lifetime provide no information concerning the dates of his birth or death.

Latīfī describes Sāʿatī as a broad-minded man with Shiʿi inclinations, a rind of refined and elegant character. He also notes that Sāʿatī travelled through towns and villages as a preacher and adopted preaching and admonition as a means of attracting and influencing people: "Vasîʿ-mezheb ve şîʿa-meşreb rind harîf ve nâzük ü zarîf kimesne idi. Vaʿz tarîkiyle bilâd u kurâyı seyr ü seyâhat ve halk-ı cihânı cezb ü celb içün nush u pendi vesîle ve sûret idinmişdi" (Canım, 2000, p. 290).

Latīfī gives a detailed account of an incident that occurred when Sāʿatī arrived in Kastamonu during these travels and ascended the pulpit to preach. According to the account, Sāʿatī found a letter on the pulpit and realized that it had been left there to criticize him. Glancing at the letter without opening it, he encountered words implying that one should first admonish oneself before offering counsel to others and that putting such counsel into practice was no easy task. When he moved to another mosque, he found another letter, this time urging him to refrain from using the Qurʾan as an instrument of ostentation and instead to lead the life of a rind. At a third pulpit, he was confronted with a statement criticizing preachers who urged others to renounce the world while they themselves pursued material wealth.

Distressed and offended by these successive admonitions and reproaches, Sāʿatī addressed the congregation of Kastamonu, declaring that they were not in need of advice; on the contrary, they were themselves in a position to offer advice even to preachers. He then descended from the pulpit (Canım, 2000, p. 291). This episode is significant in that it suggests that Sāʿatī did not enjoy much esteem as a preacher among the people of Kastamonu and that his admonitions were not regarded with confidence.

Âşık Çelebi adopts a much more negative and critical attitude toward Sāʿatī, and his account is marked by strongly subjective judgments. According to him, Sāʿatī was notorious for satire and humorous verse; he was a deceitful and disreputable man who would change his guise for the sake of food, presenting himself as a sheikh and acting like a preacher while essentially behaving like a brigand. Âşık Çelebi considers those among the wealthy who offered him votive gifts and sacrificial offerings to be fools. He further states that Sāʿatī travelled throughout Rumelia and Anatolia, that people were deceived by his beard and moustache and by his outward appearance and attire, and that he wrote talismans for both women and men. According to Âşık Çelebi, Sāʿatī would deliver highly impassioned sermons while in the pulpit, but once he descended from it, he would return to his former way of life, neither fearing God nor feeling ashamed before others. To reinforce this criticism, Âşık Çelebi cites a Persian couplet by Hafez to the effect that "there are preachers who make such a display

at the prayer niche and in the pulpit, yet when they are alone, they behave quite differently (Kılıç, 2010, p. 935-936).

Like Latīfī, Âşık Çelebi also emphasizes that Sāʿatī was of Alevi descent and adhered to the Shiʿi faith. Comparing the path of the Prophet Muhammad to a rose garden and that of Ali to a garden of nightingales, the biographer states that the "Abū Jahl watermelon" could not grow in the garden of Muhammad, nor could vermin enter the garden of al-Murtaḍā, thereby portraying Sāʿatī as someone worthy of neither path. Indeed, according to Âşık Çelebi, Sāʿatī had become a danişmend only to be expelled from the madrasas; he had become a Sufi only to have his tāj taken away and his khirqa sold. At various times he had frequented the shrine of Karbala, the lodge of Seyyid Battal Gazi, and the house of Hacı Bektaş, yet he had failed to become an ışık and had instead "soiled the sheepskin. (Kılıç, 2010, p. 936).

In a manner similar to Âşık Çelebi, Kınalızāde Hasan Çelebi describes Sāʿatī, with his long beard, large turban, kohl-lined eyes, and patched garments, as a hypocritical preacher who would change his guise for the sake of food, and cites as an illustration the aforementioned couplet by Hafez. According to the biographer, Sāʿatī travelled from city to city throughout Rumelia and Anatolia, associating with the notables and wealthy men of each place, and softened many hearts as hard as steel with his warm, sweet, and persuasive words (Kutluk, 1978, p. 443).

On the basis of the information available to us, it can be concluded that sixteenth-century biographical dictionaries of poets placed particular emphasis on Sāʿatī's religious disposition and sectarian affiliation, his physical appearance, and his occupation as a preacher, which served as his means of livelihood. With the exception of Beyānī, the biographers appear to have believed that Sāʿatī, who travelled from city to city preaching and offering counsel to the public, did not practice his profession with genuine sincerity.

It is particularly significant that Sāʿatī, whose religious identity is explicitly mentioned in the sources, was nevertheless included in the biographical dictionaries of poets—the canonical literary texts of the period—despite the numerous negative criticisms directed at him, at a time when Sunni–Shiʿi conflict had reached its height, particularly during and after the reign of Sultan Selim II. His inclusion in these works indicates that, despite such criticism, he was a poet who attracted the attention of the literary circles of his age.

Apart from his poems preserved in nazire collections (Köksal, 2017; Gıynaş, 2017), no work by Sāʿatī other than the treatise examined in the present study has been published to date. Sixteenth-century biographers, however, indicate that he authored a number of works. Latīfī, for instance, states of Sāʿatī that "tefsîr ve hadîsden vâfir maʿlûmâtı ve şiʿr ü inşâdan ve fürs ü muʿammâdan baʿzı teʾlifâtı vardur" (Canım, 2000, p. 290), thereby indicating that Sāʿatī possessed considerable knowledge of Qurʾanic exegesis and hadith and had composed works in both verse and prose, as well as works related to Persian and the genre of the muʿammā. Although Latīfī does not mention any of these works by title, he states that Sāʿatī was by nature a poet, but that, because of his tendency toward excess, the majority of his writings consisted of satire and humorous verse. He further remarks that, despite Sāʿatī's considerable talents, he left behind no work that could be regarded as pleasing or worthy of esteem, and then provides examples from his poetry (Canım, 2000, p. 291).

Âşık Çelebi, by contrast, mentions four different works by Sāʿatī: the Ḥāce Ebu'l-ʿUbeyd ve Aḥde'l-ʿAyn Ḳıṣṣası, also known as Şengül-nāme; the Sarı Cühūd Kızıl Papas Akça Ḥāce Manḳır Aġa Destānı; Zemm-i Ḥükkām ve Ḳatʿ-ı Aḥkām; and a two-thousand-couplet satire on Firāḳī. He then provides as an example a murabbaʿ consisting of three stanzas (Kılıç, 2010, p. 936).

Kınalızāde Hasan Çelebi states that Sāʿatī composed innumerable works of satire and humorous verse, and that his work on Molla Firāḳī alone consisted of more than two thousand couplets. After expressing regret that Sāʿatī had spent his time composing such works, he provides

examples of his poetry (Kutluk, 1978, p. 443). Similarly, before quoting an example of Sāʿatī’s murabbaʿ, Beyānī reiterates that he composed countless satires and humorous pieces. Unlike Kınalızāde Hasan Çelebi, however, he states that Sāʿatī’s work on Molla Firāḳī consisted of one thousand couplets: “Ahācī vü hezliyyātı bī-nihāyedür. Yalnuz Mollā Firāḳī ḥaḳḳında bin beyt türrehāt inşā itmişdür” (Kutluk, 1997, p. 114).

An examination of the contemporary sources reveals that, although sixteenth-century biographers unanimously regarded Sāʿatī as a man of learning and accomplishment and as a person of considerable potential, they did not approve of his poetry or his works, characterizing his satirical and humorous writings as “türrehāt” (nonsense) and “mühmelāt” (worthless or frivolous writings). Another point on which they concur is that the poet squandered both his time and his talents: rather than producing a work worthy of esteem, he chose to compose what they regarded as absurd and offensive verses and thus, in their view, ultimately wasted his potential. Unfortunately, since none of these works has survived or is currently available to us apart from the religious treatise examined in the present study, it is not possible to determine precisely which of Sāʿatī’s statements his contemporaries found so objectionable.

Sāʿatī’s Treatise

Description of the Manuscripts

As a result of our survey of manuscript collections in Türkiye and abroad, two copies of Sāʿatī’s treatise have been identified.

The first copy is held in the Süleymaniye Library, Satın Alınan Yazma Eserler Collection, under collection number 00627, where it is registered under the title Risāle-i Sāʿatī Dede. Copied in naskh script, the manuscript consists of 19 folios, with 15 lines to a page. Its dimensions are 184 × 121-140 × 80 mm. The copyist is Osman al-Mawlawī, and the date of copying is recorded as 3 Jumādā al-Ākhira 1270 [3 March 1854].

The second copy is held in the Süleymaniye Library, Reşid Efendi Collection, under collection number 00387, where it is catalogued under the title Âl-i Abâ ve Âl-i Resul Hakkında Risale [Treatise on the Ahl al-Kisāʾ and the Family of the Prophet]. Copied in naskh script, the manuscript consists of 21 folios, with 17 lines to a page. Its dimensions are 170 × 114-120 × 75 mm. The title “Kātibā Sāʿatī” appears on the outer cover, while the first folio bears the ownership note “bende-i āl-i ʿabā Eyüp Hālid” and the date 1253. At the beginning of the text, the heading “Hādhā Risāle-i Sāʿatī” is written in red ink. At the end of the manuscript appears the following note: “Tarīḳ-i Ḥüseynīden Ḳutucu es-Seyyid Aḥmed derbend-rāy-ı Bektāşī lā fatā illā ʿAlī lā sayfa illā Dhū al-Fiqār.”

In addition to these two copies, a one-folio text is found on fols. 44b–45a of a miscellany of treatises preserved in the National Library of Türkiye, Manuscripts Collection, under shelfmark 06 Mil Yz A 7436/2 and catalogued as Risāle-i Maʿrifetu’llāh. The text bears, in red ink at its beginning, the heading “Hādhā risāle ez-teʾlīf-i Sāʿatī Dede quddisa sirruhu” [This is a treatise composed by Sāʿatī Dede, may his secret be sanctified]. However, the text is limited to this initial folio, and the remainder was not copied.

A comparison of the two manuscripts described above reveals that the copy preserved in the Reşid Efendi Collection contains occasional omissions as well as a number of scribal and orthographic errors. By contrast, the copy held in the Satın Alınan Yazma Eserler Collection presents a more consistent text, both in terms of the completeness of its sentences and its orthography. For this reason, the latter manuscript was adopted as the base text in preparing the critical edition, while the copy in the Reşid Efendi Collection was used for comparison and textual verification.

Content of the Work

This section examines the general characteristics of the content of Sāʿatī's work. For this purpose, the treatise is divided into several sections on the basis of thematic coherence, and the subjects discussed within the relevant page ranges are outlined. This approach is intended to enable readers to locate the relevant passages easily in the full text of the treatise presented in this study and to follow the text as a coherent whole.

Sāʿatī's treatise begins with an introductory section reflecting the doctrine of waḥdat al-wujūd (the unity of being). In this section, which occupies fols. 1b–4a of the work, the fundamental purpose of the creation of the universe is presented as God's manifestation of His own names and attributes. Within this framework, Sāʿatī invokes the understanding of creation associated in Sufi thought with the tradition known as kuntu kanzan ("I was a hidden treasure"), according to which God describes Himself as a "hidden treasure" and wills to be known. Accordingly, the universe is portrayed as a locus of manifestation (tajallī) in which God makes Himself visible, while the metaphor of the divine mirror is employed to express the idea that God beholds Himself in the human being.

The section also presents a threefold conception of knowledge—ʿilm al-yaqīn (knowledge of certainty), ʿayn al-yaqīn (eye of certainty), and ḥaqq al-yaqīn (truth of certainty)—through which the divine reality may be apprehended. In connection with this, the distinction between the friends of God (awliyāʾ) and those who deny the truth is also explained. The walī is defined as one who both sees and knows the truth, whereas the deniers are portrayed as those who fail to comprehend what they see and consequently reject the truth. Among the examples of such deniers are Satan, Abū Jahl, and Abū Lahab, while figures such as Qanbar, the servant of Ali, are presented as exemplars of faith and submission.

Finally, this section emphasizes that true knowledge depends not on outward appearances but on the ability to penetrate the essence of reality. It further maintains that God is at every moment in a different manifestation and that existence is therefore in a state of constant transformation, while its underlying essence remains eternally one and unchanging.

In fols. 4a–5b of the treatise, Sāʿatī discusses Adam and Eve, interpreting them not as two independent beings but as two different aspects of a single reality. Within this framework, Eve is portrayed as a mirror reflecting Adam's beauty (jamāl). Adam, in turn, is described as possessing a twofold nature: his inward (bāṭin) aspect, which faces God (al-Ḥaqq), is identified with walāya, while his outward (ẓāhir) aspect, which faces creation (al-khalq), is identified with prophethood (nubuwwa). Thus, walāya is associated with the inward dimension and prophethood with the outward dimension.

This section also presents the most perfect manifestations of divine perfection within a fivefold structure of light consisting of Muhammad, Ali, Fatima, Hasan, and Husayn. Within the framework of the Ahl al-Bayt, this fivefold structure is regarded as the complete manifestation of divine light and perfection. The text emphasizes that divine light and perfection do not become manifest all at once, but unfold gradually over time. In this context, although Muhammad is the last prophet, he is regarded as the most perfect manifestation of the light of prophethood, while Ali represents the culmination and perfection of walāya.

In the extensive section covering fols. 5b–11a, the historical and cosmic development of prophethood and walāya is explained through millennial cycles and the influences of the planets. By associating each millennium with a particular prophet and planet, the text sets forth the idea that prophethood and walāya progressively attain their perfection.

In the treatise, the first millennium is identified as the age of Adam, and the differentiation between good and evil under the influence of Saturn (Zuḥal) is explained through the story of Cain

and Abel. This opposition is subsequently associated, within a framework of historical continuity, with Yazīd and Imam Husayn, thereby emphasizing the enduring nature of the struggle between truth and falsehood. In the second millennium, under the influence of Jupiter (Mushtarī), Idrīs is presented as the representative of knowledge, wisdom, and the arts. In the third millennium, through the association of Noah with Mars (Mirrīkh), the Flood is interpreted as a symbol of prophethood attaining a more advanced stage. In the fourth millennium, with Abraham and under the influence of the Sun, walāya is said to become manifest on earth; this period is regarded as a stage in which prophethood and walāya begin to attain maturity together. In the fifth millennium, the relationship between Moses and Aaron serves to emphasize the conjunction of prophethood and walāya, while Pharaoh is presented as a symbol of worldly deviation. In the sixth millennium, the balance between divine beauty (jamāl) and majesty (jalāl) is explained through Jesus and John the Baptist, who represent different aspects of prophethood.

This section of the text also draws on the theory of the elements, stating that the element of water attained perfection in Noah and that of air in Jesus, while the element of earth would reach its perfection in Muhammad. At the end of the section, it is emphasized that the seven-thousand-year cycle should be understood not merely as a historical process but as a symbolic system. The prophet who embodies the essence of each age is explained through the metaphor of the faṣṣ, the bezel or stone of a signet ring. In this way, the text emphasizes that what ultimately matters is the inner (bāṭin) reality embodied in each age.

In the section spanning fols. 11b–13a of the treatise, the transmission of the light of prophethood from the Children of Israel to the Arabs after Jesus, and the culmination of this process in Muhammad and Ali, are explained in Sufi and symbolic terms. According to the text, following Jesus, the light of prophethood passed from the Children of Israel to the Arabs. The defining feature of this period, in contrast to earlier ages, is that prophethood becomes inward (bāṭin), while walāya becomes outward (ẓāhir). These two realities converge within the Prophet's ancestral lineage, particularly through ʿAbd al-Muṭṭalib and ʿAbd Allāh, and attain their highest degree of perfection. The text symbolically describes this process through the images of a "two-headed standard" and a "banner rising like the letter alif."

Muhammad is presented as the final and most perfect stage of prophethood, through whom it is brought to its completion and sealed. Accordingly, while the light of prophethood, transmitted through ʿAbd Allāh, reaches its completion in the Prophet Muhammad, the light of walāya attains perfection in Ali. The text thus establishes a bipolar structure in which prophethood is associated with Muhammad and walāya with Ali. This section also develops a symbolic interpretation based on two human faculties: the tongue, representing knowledge, and the hand, representing power and action. The tongue, by virtue of its association with knowledge, is attributed to the prophets, while the hand, as a symbol of power, is associated with the saints (awliyāʾ) and rulers. The ideal human being is therefore the perfect being who combines knowledge and power. Muhammad and Ali are presented as the most perfect embodiment of this ideal: Muhammad represents revelation and wisdom, while Ali represents power and the sword. In this way, a balance is established between knowledge and action, prophethood and walāya, and word and deed.

In fols. 13a–17a, the relationship between Muhammad and Ali is explained through the metaphor of the "single light" within the broader conceptual framework of prophethood and walāya. Muhammad and Ali are conceived not as two independent figures, but as two complementary and inseparable aspects of a single divine reality. Through traditions such as "Ali and I are one light" and "I was hidden with all the prophets, but with you I became manifest," the text maintains that walāya continued to exist as a hidden reality throughout history and became openly manifest with Ali. Accordingly, walāya is defined as a principle that emerges at the point at which prophethood reaches its final and perfect form and constitutes its inward (bāṭin) continuation.

Through accounts of battles such as Uḥud and Khaybar, the text further emphasizes that Muhammad and Ali represent two complementary realities that invariably act together. In parallel with this, Muhammad's status as the final prophet is regarded as the outward (ẓāhir) culmination of prophethood, while Ali's walāya is positioned as the inward dimension of that perfection. The text also develops its conception of knowledge and existence through a metaphysics of the "point" (nuqṭa). By reducing the essence of all divine knowledge to the "point" and identifying this point with Ali, it reinforces the idea that both knowledge and existence derive from a single reality. At the same time, the Ahl al-Bayt—Muhammad, Ali, Fatima, Hasan, and Husayn—are designated as the Panja-i Āl-i ʿAbā and interpreted as five manifestations of a single universal being (wujūd-i kullī).

In fols. 17a–19a, which constitute the final section of the treatise, Sāʿatī explains the succession of prophethood and the imamate within a symbolic order through a system of walāya and prophethood structured around the number twelve. By associating elements of the cosmic order—such as the division of the year into twelve months and the heavens into twelve signs of the zodiac—with the twelve sons of Jacob and the story of Joseph, the text maintains that the divine order manifests itself through numerical harmony. Within this framework, the Twelve Imams are regarded as the historical and inward (bāṭin) continuation of this cosmic order. The light of walāya is said to pass from each Imam to his successor, with this line ultimately attaining perfection in the Twelfth Imam, the Mahdi.

According to Sāʿatī, prophethood, as the principle that brings the divine law (sharīʿa) and establishes the outward (ẓāhir) order, reached its completion and came to an end with Muhammad. Walāya, by contrast, represents the deeper, inward dimension of divine reality and constitutes a continuing spiritual rank that reaches its highest level in Ali. For this reason, the text depicts prophethood as the "small circle" and walāya as the "great circle," representing a broader and more encompassing realm of reality. Walāya is thus positioned as a principle that begins where prophethood ends and perpetuates its inner meaning.

The legitimacy of the imamate is explained in the text through the symbolism of the "light appearing on the forehead" and the "point" (nuqṭa). According to this conception, the divine light was transmitted without interruption from Husayn through Ali Zayn al-Abidin, Muhammad al-Baqir, Jaʿfar al-Sadiq, Musa al-Kazim, Ali al-Rida, Muhammad al-Taqi, Ali al-Naqi, Hasan al-Askari, and finally to the Mahdi. The imamate is thereby presented, in contrast to prophethood, as a succession of knowledge and spiritual wisdom that does not introduce a new divine law but interprets the existing sharīʿa and preserves its inward truth. In this context, Ali is portrayed as the "speaking face" of the Qurʾan and the center of truth. Through the idea that the secret of the Qurʾan is contained in its letters and the secret of the letters in the point, the essence of divine knowledge is identified with Ali.

In the concluding part of this section, Husayn's martyrdom at Karbala is treated as the supreme manifestation of the line of walāya and the culmination of the struggle between truth and falsehood. Sāʿatī establishes a symbolic distinction between the forms of martyrdom experienced by prophets and saints, stating that prophets are martyred by poison, whereas the saints are martyred by the sword. Within this framework, the poisoning of Muhammad at Khaybar, the martyrdom of Ali by the sword, the poisoning of Hasan, and the martyrdom of Husayn by the sword are interpreted as signs of the different modes in which prophethood and walāya become manifest.

Sāʿatī regards Husayn's martyrdom not merely as a historical event but as a pivotal moment representing all believers and, ultimately, humanity as a whole. In this context, the event of Karbala is associated with Q. 5:32, which states that whoever kills a human being unjustly is as though he had killed all humankind, and the killing of Husayn is accordingly interpreted as an act of oppression directed against humanity as a whole. Yazid thus becomes an enduring symbol of oppression and

falsehood, while the advent of Imam Mahdi is associated with the overthrow of this order of oppression, the avenging of Karbala, and the complete manifestation of divine justice on earth.

Transcribed Text

[1b] **Risāle-i Te’līf-i Sāʿatī Dede Ḳuddise Sırruhu**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الوليّ والصلوة على نبيّه

Ammā baʿd Ey ser-çeşme-i mevālī v’ey ser-defter-i ʿizzet-i ʿālī! Āgāh ol ki vaḳtā ki ḥażret-i rabbü’l-ʿālemīn diledi ki kendi ṣunʿ u ṣıfatın bildüre çün ʿālemi ḫalḳ eyledi ve ḫaber virdi ki beni isteyüp dileyen benüm kelāmumda bulsun didi. İmdi bu ḫalāyıḳuň ẕikrinde ve fikrinde ve Ḥaḳḳuň cemālini dīzārını görüp viṣāline vāṣıl olmaḳdur. Çün Ḥaḳḳuň cemālini ve kemālini ʿilme’l-yaḳīn ile taḥṣīl idüp ʿayne’l-yaḳīn ile insan yüzinde müşāhade idüp ḥaḳḳe’l-yaḳīn vāṣıl olmaḳdur. İmdi ḥażret-i rabbü’l-ʿālemīn ḥadīs-i kudsīde buyurur ki [2a] كنت كنزاً مخفيّاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق Ḥaḳ teʿālā ḳudret ḫiṭābıyla eydür ki ben bir gizlü kenz idüm diledim ki bilineyim ve āşikāre olayım ve ḳudretimi iẓhār eyleyem çünki ʿālemi ḫalk eyledüm ve ādem[i] yaratdum ve her ẕerrede bilineyim ve esrārımı bildireyim. **Beyt:**

Naẓar ḳıl birlige eger dilersen olayım gülzār
Naẓar ḳıl andan insāna dilersen göreyim dīzār
Ṣorarsan kim gören ḥaḳḳı velī ādem durur ammā
Ḥaḳīḳat sırrını bilüp gören kendidür ey yār

Cihānda bir sözi vardur ki ol nuṭḳ-ı Ḥaḳ degül
Güş itmeyen bu nükteyi biline ḥaḳ ḳulaḳ degül
Cümle kitāb ile refʿ-i ḥicāb mümkin olmadı
Ḥaḳīḳat ʿilmini bilmek görmek oḳumaḳ degül

Ḥażret-i Mūsa ʿaleyhi’s-selām kitāb-ı Tevrat’da şöyle ḫaber virdi ki Ḥaḳ teʿālā ḥadīs-i kudsīde buyurur: تريد ان تخلق انساناً على مثلنا و شكلنا و صورتنا ḫiṭāb idüp buyurdu ki ben diledim ki kendi [2b] miṣlimde ve şeklimde ve ṣūretimde bir kimse yaradam ve adını ādem insān ḳoyam anı kendüme yār idem bir yerde daḫı انّ الله خلق آدم على صورته Taḥḳīḳ Ḥaḳ teʿālā ādemi kendi ṣūreti üzere ḫalk eyledi, Ḥaḳ teʿālā ṣūretden ve şekilden ve miṣālden münezzehdür. Ammā ol sebebdendür ki kendü ẕāt-ı eḥadiyyeti mertebesinden ne kimse bilür ve ne kimse görür zīrā ol mertebede ne ʿalem var ve ne ādem var kim biline kim kimi bilsün. Pes yine Allah kendini kendü bilür. Dirler ki Allah kendüye āyīne idüp murādı kendüye bildürmekdür. Ḳaçan ādem yaratmadan kendi esmāsını ve ẕāt u ṣıfātını bilürdi ammā ādemi ḫalk idince kendüyi hem bilür ve hem görür oldı. Nitekim bir maḥbūb bilür kim kendüsi maḥbūbdur ammā eline āyīne alup baḳınca kendü ṣūretin ol āyīnede göricek kendüyi görmüş ve hem bilmiş olur, ġāyet ile ṣafā ider ve ḥaẓẓ ider ve feraḥ ider. İmdi ādem daḫı Ḥaḳḳuň āyīnesidür ve bu āyīnede kendü cemālin görüp ʿilme’l-yaḳīn bilür ve ʿayne’l-yaḳīn görüp ve ḥaḳḳe’l-yaḳīn ḥāṣıl idersin. Lā-cerem bu maḳāmun [3a] makām-ı rıżā oldı. Nitekim ḥażret-i sultānü’l-ʿārifīn Mevlānā buyurur:

آن پادشاه اعظم در بسته محكم بود
پوشيده دلق آدم امروز بردر آمد

Yaʿnī ol pādişāhuň ḳapusı muḥkem baġlu idi kimse içerü girüp görmez idi, kendü kereminden ādem ḫırḳasın giyüp ḳapuya çıḳdı, yaʿnī bāṭında idi ẓāhir oldı. Evliyā'ullāhdan olanlar anlar ʿārifīn ve ʿāşıḳīn ve ṣādıḳīn ve āgāhlardur, hem bilürler ve hem görürler, anlaruň ḳatında āşikāre vü nihān birdür. Ammā baʿżılar vardur ki görürler bilmezler, gördügi nedir söyleseň daḫi inkār iderler. Anlar bir gözlüdür ve cāhillerdür ve şeyṭān didükleri anlardur ve bu bölügüň ġāyet ulusı ve kāmili Yezīddür. Vaḳtā ki المرؤ عدوّ لی جهلة buyurulmuşdur yaʿnī kişi bilmedügi şey[e] elbetde düşmāndur dimek. Çünki Şeyṭān Ādemi bilmedi düşman oldı ve secde eylemedi. İmdi bu ḳışm münkir gelür münkir gider, Ebū Cehil ve Ebū Leheb gibilerdür. Ve görüp īmān edenler ādemüň iyüsi oldı ve iḳrār eyledi. Anlar mürīd gelür mürīd gider, [3b] Ḳanber ve Süleymān gibilerdür. Nitekim Şeyḫ ʿAṭṭār ḥażretleri buyururlar:

مرد می باید که باشد شه شناس

تا شناسد شاه را در کی لباس

Yaʿnī er gerekdür ki şāh kim idügin aňlayup bile şāh ḳanḳı libās giyerse giysün. Yoḫsa bir dürlü libās giydüginde şāh bile bir dürlü libās giyer diyü ẓann ü ḳıyās eylemeye. Bu bilişe biliş dimezler ve bu ʿilme ʿilm dimezler. Zīrā ol şāh her bir āyīnede gözükmededür. Nitekim Ḳurān-ı ʿaẓīmüş-şānda buyurur: [3] كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ Yaʿnī her lahẓada bir dürlü ṣūret-ile tecellīdedür. Nitekim Ḫāce ʿAṭṭār buyurur:

ز رشك تانه شیناسد کس تورا

هر دم جمال خود بلباس دیکر زیبا

Yaʿnī aġyār seni bilmesün diyü her dem kendi cemālüni bir dürlü libās ile ziynet idersin.

İy mürīd-i ṭālibān, şāh-ı ʿālem ki ādem anuň ṣūreti ve taḫtıdur netek gibi ṣūretlere girüp āḫirü'l-emr ḳanḳı ṣūretde ḳarār eyledigi[n] ve ol ṣūret üzerine ḳaldıġın ḥażretiňe bir bir taḳrīr eyleyem keşf-i ʿilm-i ledün sebebiyle tā ki aňlayasın bildigin üzerine ki [4a] ʿilme'l-yaḳīn sebebiyle ʿayne'l-yaḳīn ḥāṣıl idüp ḥaḳḳe'l-yaḳīne iresin.

Ey şāh-ı cihān ve ey mürīd-i ṭālibān, āgāh ol ki vaḳtā ki Ḥaḳ teʿālā ḥażret[i] kendi ṣūretinde bir ḥarf yazup ol ḥarfe Ādem ve Ḥavvā oḳudı, ne aňladuň ise fehm eyle. Nitekim Şeyh İşraḳī ḥażretleri buyurur. **Beyt**:

بر مثال صورتش یك حرف نویست

نام آن آدم حوّا نهاد

Yazdı bir ḥarf ṣūretinde kendinüň

Ādem ü Ḥavvā oḳudı anuň adın

Ādem ü Ḥavvā velī ḫod bir-dürür

Kim muvaḥḥid olmadı kāfir-dürür

Ādem ü Ḥavvā ikisi bir vücūd

Ādemüň Ḥavvā cemāli maḥfī cüft

Neşr: Ādem ve Ḥavvā ikisi bir vücūddur lāḳin Ḥavvā Ādeme āyīne olup cemāl yüzinden maḫfī cüftdür, mübāyīn-i dünyādur. Ve Ādem Ḥavvānuň bāṭınıdur ve begidür ve ḥelālidür Celāl

[3] Rahman/29: O her an yaratma hâlindedir. / Qurʾan 55:29: "Every moment He is engaged in an act of creation."

yüzinden, ol sebebdendür ki celālīdür ve ʿavret cemālīdür. Fehm öyle olsa çünki Ādemüň iki yüzi var biri Ḥak cānibine ki Ḥavvanuň Ādeme döndürdigi yüzidür ve biri Ādemüň Ḥavvāya döndürdigi yüzüdür. Çünki Ādemüň cānibine olan yüzine bāṭın ve celāl ve velāyet didiler ve ġalk cānibindeki yüzine ẓāhir [4b] ve cemāl ü nübüvvet didiler. Ve ḥarfde daġī velāyet ḥarf[i] beşdür, nübüvvet ḥarf[i] dörtdür ve çüftdür. Çünki bu iki velāyet ile nübüvvet kemālin bulmaġa teveccüh itdiler, Ḥaḳḳuň āyīne ṣūretinüň kemālidür. Zīrā ḥażret-i Ḥaḳ kendü ẕātında kemāldedür, āyīneyi daġī kāmil idüp ol ġūb āyīnede cemālin bu kemāl-i velāyet ile nübüvvet ḳaṣdın eyledi. Çünki velāyet ile nübüvvet kemāl-i maẓharın bulmaġa teveccüh-i Ḥaḳḳuň murādı ġalḳdan bu ikisidür. Yaʿnī kemāl-i maẓhar-ı velāyet ki İmām ʿAlīyyü’l-Murtażadur ve kemāl-i mühr-i nübüvvet ki hazret-i Muḥammed Muṣṭafā ṣallallāhu teʿālā ʿaleyhi ve sellemdür. Muṣṭafā dimek ögürtlenmiş dimekdür ve Murtaża dimek rāẓılanmış yā rāẓı olunmuş dimekdür. Yaʿnī Ḥaḳ teʿālā bunlardan rāẓı olmışdur dimekdür. Pes İmdi Ādemden daġī murād Ḥaḳ āyīnede cemāliň görmekdür. Maḳṣadı illā ʿAlīyyü’l-Murtażā ism-i ġāṣṣıdur ki fehm kün. Öyle olıcaḳ bu iki vücūddan üç vücūd daġi ḥāṣıl olup cümlesi beş vücūd olmuşdur velāyet ḥarfiniň ʿadedince, nitekim ẕikr olundı āl-i ʿabā *rıżvanallāhi teʿālā ʿaleyhim ecmaʿīn.* [5a]

خمسة اطبع بهم نار الجحيم الحاطمة
المصطفى والمرتضى وابناهما والفاطمة

Nitekim bu beş vücūduň nūrudur ki ol devrān-ı Muṣṭafādur, Murtażādur, hem Ḥüseyn ile Ḥasan, Fāṭıma anuň beşincidir ki Ḫavvā ġatmidir, ol durur ġayrü’n-nisā hem oldur zevce-i ḥasen.

Ey ṭālib-i ʿilm-i ledün bu beş āyīneniň kemāli bir defʿada ẓuhūr itmek ḳābil olmadı. Lā-büd tedrīc ü mürūr u eyyām ile ve kevākib-i seyyārenüň teʾṯīriyle ẓāhir ü kāmil olmaġa istedi. Şöyle kim yedi gökde yedi yıldız vardur ve her yıldızuň biň yıl ḥükmi vardur. Ve ġaṣṣasını yeryüzünde iẓhār eyler ve ṣoňra gelen yıldız evvelki yıldızuň ġaṣṣasını ve kendünüň ġaṣṣasını bile ḳatar ve böyle ḥükm eyler. Ve ṣoňra doġan bu ikisinüň ġaṣṣasını bile katar ve böyle ḥükm eyler. Ve bunuň üzerine ḳıyās oluna her birinde birer ḳat terakḳī ḳor. Nitekim ẓāhirde bir beg gelür bir ḳānun ḳor ve ṣoňraki gelen evvelki begüň ḳatı üzerinde daġi bir şey vażʿ ider. İmdi ṣābit oldı ki ṣoňra ḥamle iden kemālde evvelkinden ziyāde olur. İmdi maʿlūm oldu ki ḥażret-i Muṣṭafa ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem ẓāhirde cümle enbiyādan ṣoňra geldi ammā bāṭınen [5b] ġilāfeti cemīʿsinden evveldür. Ḥaḳiḳatde ġalīfe ʿAlīdür ve şāh-ı velāyetdür. Beyt:

ʿAlīdür ḳuṭb-ı ʿālem evvel ü āġir
ʿAlīdür bāṭın evvel daġī āġir

ʿAlīyi bilmeyenler sevmediler
ʿAlīyi sevmeyenler oldı kāfir

ʿAlīyi sevmeyen mürtedler
ʿAlīyi kim ki sevdi oldı ṭāhir

Elā ey ġaricī vü nācī ki sen
Olasın ʿālemin ʿilminde māhir

Velī kimdür ʿAlīyi bilmek ister

Oḳu gel Sāʿatīden ʿilm-i hüner

Ey merd-i kāmil ve ey dilīr-i ʿāḳil vaḳtā ki Ādem-i ṣafiyyullāh ibtidā ẓuhūr-ı nübüvvetdür ve evvelki biñ yılda ẓuhūra geldi. Evvelki Zuḥal yıldızıdur, biñ yıl yaşayup biñ yıl ḥükm eyledi. Ve Zuḥal yıldızı naḥs-ı ekberdür, ḥaṣṣası nuḥūsetdür. Vaḳtā ki ol sebebdendür ki Ādemüñ oġlı Ḳābil ḳarındāşı Hābili öldürdi ve cemīʿ şular acıdı, şeḳāvet ile saʿādet Ādemüñ żımnında āşikāre oldı ve mübāyīn birbirisini açdı. Ḳābil cemīʿ eşḳıyānuñ evveli oldı ve āḫiri Yezīdde ḫatm oldı. Ve süʿedanuñ evveli Hābil ve āḫiri İmām Ḥüseyindür, anda ḫatm oldı. Ve bu biñ yılda velāyetüñ ḥükmi ẓāhir olmayup günden güne nübüvvet teraḳḳīde olup ve şāh-ı ʿālem [6a] bu biñ yıldaki devr-i Ādemdür. Dürlü dürlü ṣūretlere cezā-yı seyyiʾātda ẓuhūr itdi ki anı Ḥaḳdan ġayrı kimse bilmez. Zīrā kim [4] وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِه buyurulmuşdur, yaʿnī Ḥaḳ teʿālā kendü kendini ḳadrledigi gibi kimse ḳadrleyemez dimekdür. **Beyt**:

Giydi ol çünki Ādem ṣūretin
Biñ yıl ol ṣūretde ḳıldı rüʾyetin

Çün Zuḫal ḥükmi nuḥūset istedi
Lā-cerem Ādem ḥuṣūmet istedi

Fiʿl-i vāḥiddür ki ol naḥs-ı saʿīd
Nefh-ı vāhiddür ṣaḥāb-ile raʿīd

Nuḥūset çünki evvel devrde
Ḳomadı eksük cefā-yı cevrde

Adı Ḳābil bāṭını naḥs-ı pelīd
Añla gel kim bu durur aṣl-ı Yezīd

Budur evvel ü āḫir Ḥüseyne ḳaṣd iden
Saʿd-ı ekber-i dīne ḳaṣd iden

Ey vāḳıf-ı esrar-ı ilāhī āgāh ol ki ikinci biñ yılda ḥükm-i kevākib Müşterīnüñ idi. Şāh-ı ʿālem İdrīs ṣūretinde geldi. Müşterī yıldızınuñ ḥükmi saʿd-ı ekberdür, saʿādetdür. Ol zamān ki ḳuṭbiyyet Ḥażret-i İdrīsde idi, ʿālim ü fāżıl olmaḳda idi. Zīrā nuḥūset cehl ve saʿādet ʿilmdür. Ol sebebden ki Ḥażret-i İdrīs ḫalḳ dilinde Cemşīddür. Bu deñlü ʿālim ü fāżıl ḳavī idi ki [6b] Ḥaḳ teʿālā anuñ ḥaḳḳında buyurur [5] وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِياً Yaʿnī biz anu ḳaldurduk mekān-ı ʿulyāya ki maḳām-ı maʿrifetdür ki ḫaṣṣa-yı ʿilm-i ʿAlīdür. Ve evvel kitābeti ve ḫayyāṭlıgı ve ḥammām ve nice bunuñ gibi ḫūb sıfatları iẓhār eyledi ki netice ʿilmdür ve naḳddür. ʿUlemā vü fużalā vü rüʾesā Müşterī yıldızı ḥükmindedür ve maḳāmları maḳām-ı ʿalīdür yaʿnī ʿilmdür. Ve biñ yıl daḫī nübüvvet güneşi teraḳḳīde oldı ve velāyet ḳameri henüz ṭoġmamış idi. **Beyt**:

Ṣūret-i İdrīsde kül göründi o şāh

[4] Zümer/67: Allah'ı hakkıyla takdir etmediler. / Qurʾan 39:67: "They did not recognize Allah as He truly deserves."
[5] Meryem/57: Onu yüce bir makama yükselttik. / Qurʾan 19:57: "We raised him to an exalted station."

Līk mişkāt-ı nübüvvetden o şāh

Çün ẓuhūr itdi nübüvvet evvelā

Kāmil olmayınca o gelmez yola

Ey ṭālib-i merd-i Ḫudā, maʿlūm ol ki üçünci biň yılda ḥükm-i kevākib Mirrīḫdedür. Şāh-ı ʿālem Nūḥ ḫilḳatüň giyüp geldi ve Mirrīḫ yıldızınuň ḥükmi aşġardur ve beşinci gökde olur ve ḳızıl beňizli yıldızdur. Ol sebebden ki Ḥażret-i Nūḥ ḳahhāriyet ṣıfatın giyüp didi, رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ[6] yaʿnī yā Rāb yeryüzinde kāfirleri ḳahr eyle didi. Nūḥ nevḥadandur, aġlayıcı dimekdür. Şol ḳadar aġladı ki gözi yaşı kāfirleri tutdı ve ʿāleme ġarḳ eyledi. Ve ṭūfān-ı Nūḥ Kūfe mescidinüň şol ṭarafında bir tennūrdan peydā olmışdur. [7a] Ḥażret-i şāh-ı velāyeti İbn Mülcem ḳatl itdügi yerdür ki ṭūfān-ı Nūḥ ne idigin fehm idesin. Ve bu üçünci biň yılda nübüvvet teraḳḳīde olup risālete yetişdi, zīrā nebiyy-i kāmil ulü’l-ʿazm olur. İmdi evvel Ādem-i ṣafīyullāhdur ve evvel-i rüsul Nūḥdur ve ʿazāsında tesellī ṭutmadı. Ve ṣāḥib-i ṣuḥufdur ve ol tecdīd-i ʿālem idügi bu kerre anuň zamānında ʿālem yeňilendi. **Beyt**:

Nūḥ silkinde bu kerre geldi şāh

Eyledi ol biň yıl daḫi āh vāh

Ṣoňra aldı intiḳāmın cümleden

ʿĀlemi ḳahr eyledi bir ḥamleden

Ey āfitāb-ı ʿālem, dördinci biň yılda ki ḥükm-i şemsüň dördünci gökde olmagın maḳām-ı ʿadāletdür, baʿżı vaḳt saʿīd olur ve baʿżı vaḳt naḥs olur. Nitekim dördünci ayda anası ḳarnında çocuḳ canlanur, her ayda bir yıldız besler ki devr-i aşġardur. Ve dördünci biň yılda velāyet-i ṭıfıl canlandı ki ḥükm-i ẓāhir olmaḳ istedi. Baʿdehu İbrāhīm Ḫalīlullāhda şāh-ı ʿālem velāyet yüzinden niḳāb getürüp ve nübüvvet güneşi öyle yerine rāst geldi, nışfü’n-nehārdur. Ḫalīlü’r-raḥmānda kāmil oldı, velāyet ḳameri ufḳ-ı vücūd kevkebinüň kenārında tāliʿ oldıysa velāyetüň ḫaṣṣası [7b] rubūbiyyetdür, bir kimesneyi beslemekdür, ol sebebden İbrāhīm Ḫalīlullah evvel Mekkeyi bünyād eyledi, küllī andan ʿibāretdür ve ortaya sofra getürdi. Sofra-yı İbrāhīm Ḫalīlullāh andan ʿibāretdür ve evvel çerāġı ol uyardı. Çerāġı rūşen olmaḳlıġı andan ʿibaretdür, hep bu duʿālar velāyetüň olsun dimekdür.

Ey ṭālib-i velāyet āgāh ol ki Ādem-i ṣafiyyullāh evvel ẓuhūr-ı nübüvvetdür yaʿnī evvel-i nübüvvet anuň alnında ẓāhir oldı. Ṣanʾatı ekincilik idi. İmdi buġdāy ekmek Ādeme ve Zuḫal yıldızına tābiʿdür. Ammā ḳoç İbrāhīm Ḫalīlullāha indi, āfitāba ve velāyete tābiʿdir. İnsāna kemikden ve etden daḫi nāfīʿ bir şey olduġı eclden. Nitekim buyurmuşlar:

Et etmekdür nice Ḥaḳḳun varlıġı

Yiyüp içüp gider göňül ṭarlıġı

Yaʿnī Ḥaḳḳun varlıġı nübüvvet ile velāyetdür, bu ikisini ʿilme’l-yaḳīn bilüp ve ʿayneʿl-yaḳīn görüp ve ḥaḳḳe’l-yakīn taḥṣīlin kemāle yetişdirebilürsen kemā-yenbaġī ẕevḳ-i nūrāni ve şevḳ-i cānānī ḥāṣıl idüp merātib-i aʿlāya irişürsin. Ve göňül ṭarlıġı ki cehldür andan ʿārī olursın.

Ey muḥibb-i enbiyā ve ey ṣādıḳ-ı evliyā ve ey ṭālib-i müridān, vaḳtā ki ḥaẓret-i İbrāhīm Ḫalīlullāhda hem nübüvvet [8a] ve hem velāyet ẓāhir oldı, imdi bunuň belinden iki veled ẓuhūr eyledi ki birisi nübüvvetine maẓhar-ı tām ve birisi velāyetine maẓhar-ı tām oldı. Egerçi her birinde nübüvvet ve velāyet var idi *el veledü sırrı ebihi*dür yaʿnī oġlan babasınuň sırrıdır. Velīkin yuḳaruda dinilmiş

[6] Nūh/26: Rabbim! Kimseyi yeryüzünde bırakma! / Qurʾan 71:26: “My Lord! Do not leave anyone on the earth!”

idi ki nübüvvet cüftdür, velāyet tekdür. İmdi İsḥaḳ nebi Ebu'l-enbiyā oldu ki Yaʿḳūb ʿAys cüft ṭoġmasına sebeb budur ki İsḥaḳ nebī oġlanlarıdur. Ḥaẕret-i Yaʿḳūb ki beni İsrāʾile nebīdür on iki oġlı oldu ki on ikinci ḥaẕret-i Yūsufdur ve Yūsufdan ġayrısının on ikişer oġlı oldı ki oġlı oġlına esbāṭ derler, sıbṭuň cemʿidür. Nitekim Ḳurʾān-ı ʿaẕīmde gelmişdür, [7]اِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ buyurulmuşdur. Ve on iki bin enbiyā-yı Beni İsrāʾīlden ḥażret-i Yaʿḳūb oġlanları ʿadd olınur, bāḳīsin Allāh bilür. Ḥaḳ teʿālā İsḥaḳ peyġambere و بشّرناه تبشيرا Yaʿnī biz anı tebşīr eyledük İbrāhīme dimekdür. Vaṣf-ı ḥilm ü tecellī-yi cemāle müteʿallikdür ki nübüvvet ṭarafından İsḥāḳ peyġamber nübüvvetine maẓhar olduġına ehl-i naẓarda bir delīl daḫi budur ki bu ṭarafdan ḥażret-i İsmāʿīl Ḫalīlullāhuň velāyet-i [8b] ḫāṣṣına maẓhar düşmüşdür. Ferdiyyet ve celāliyyetdür ve buṭūndur yaʿnī tekligi meʾābından cāriyesi Ḥācerden ṭoġup ṣabr ile muttaṣıf oldı. Ḥaḳ teʿālā İsmāʿīl aġzından beyān idüp buyurur: [8]يَا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِّي اِنْ شَآءَ اللّٰهُ مِنَ الصَّابِرِينَ Yaʿnī ey baba Ḥaḳ buyurdıġın ṭut, beni boğazla, inşaʾallāh beni ṣabr idicilerden bulursın. Maẓhar-ı velāyet olduġına ṣāḥib-i başīrete bir delīl daḫi budur ki ḥażret-i İbrāhīme hem nübüvvet ve hem velāyet ṣabit ve ẓāhir idi. Ve cemīʿ enbiyānın ced-be-ced dedesi olmaġla lā-büd oldı.

Ey ehl-i maʿārif ve maʿrifet çünki nübüvvet cüftlük ve velāyet teklik istedi, żarūrī İsmāʿīl nebī belinden bir nebī ẓāhir olmadı. İllā ki ḥażret-i Muḥammed ṣallallāhu teʿālā ʿaleyhi ve sellem İsḥāḳtan mıdır yoḫsa İsmāʿīlden midir, bunda baḥṣ çoḳdur, ammā ذبيح الله فانفسيه yaʿnī ḥażret-i İbrāhīm İsmāʿīle boġazlamaġa getürdi ki فانفسيه andandur. Zīrā انا ابن الذّبحين buyurmuşdur Ḥażret-i Resūlullāh yaʿnī iki boġazlanmaḳ yirine gelen ādemlerüň oġluyum dimekdür. Çünkü bu daḫi maʿlūm ola ki ḥażret-i faḫr-i kāʾināt elli bir atadan ḥażret-i Ādeme çıḳar. On yedisi enbiyā ʿaleyhimüsselām [9a] ve on yedisi evliyāʾullāh ve on yedisi selāṭīn ü kużāt ü ḥükkām olmışdur. İmdi ḥażret-i İsmāʿīl belinden enbiyā gelmeyicek evliyāʾullāh ve ḥükkām gelmesi muḳarrerdür. Tā ki ʿAbdulmuṭṭalibe gelince ki ḥażret-i Resūlüň ceddi ve ḥaremin ḳāżīsı idi. Nitekim bu ebyātı söyler. **Beyt**:

Şāh geydi çün Ḫalīlüň ḫilʿatin
Ortaya lā-büd getürdi niʿmetin

Pes velāyet sofradārı merd-i dīn
Yidürür ger var ise sende yaḳīn

Şāh didi kim gel beri erlik getür
Didi Ḳanber var yüri sofra getür

Kim ki yaḳdı ortaya çün çerāġ
Ḥāżıra sofra getürdi bāl u yāġ

Ol durur ehl-i velāyet şekk degül
Bāḳīsi sözdür ḥikāyet şekk degül

[7] Bakara/13: İshak'a, Yakup'a, Yakup'un oğullarına… / Qurʾan 2:136: "...to Isaac, Jacob, and the descendants of Jacob..."
[8] Saffât/102: Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap! İnşallah beni sabredenlerden bulursun. / Qurʾan 37:102: "O my father! Do as you are commanded. God willing, you will find me among those who are patient."

Ṭatlu sözdür dürişe etmek ü et
Yoḫsa bāḳīsi gelür miskine let

Dervīşe biň dürlü ḥürmet itmeden
Başmaġın döndürüp ʿizzet itmeden

Yeg-dürür bir yāre etmek viresin
Rāżıdur başına yumruḳ urasın

Gerçi erlik ādeme fünūn kemāl
Daḫi ʿilm-ile seḫāvetdür kemāl

Pes ġanī kimdür ʿAlīye ey emīr
Ẕü'l-fiḳārına anuň ḳıl dest-gīr

Sen de ṣaḥib-seyf iseň ey nev-civān
Pes ʿAlī gibi olasın ehl-i nān

Ey [maẓhar-ı] kāf nūn ve ey maʿden-i seḫāvet, [9b] pes beşinci biň yılda devr-i Zühre ve saʿīd-i aşġardur. Ḥażret-i şāh-ı ʿālem, İsḥaḳ nebī neslinden ve ḥażret-i Yaʿḳūb oġlanlarından evvelā nübüvvet ve āḫiri velāyet-ile ḥażret-i Mūsā ṣūretinde geldi ẓuhūra. Ol devrüň ḥükmi ʿayş u nūş ve sāz u söz idi. Tā ki Firʿavun dört yüz yıl yaşadı, rūz [u] şeb ʿayş u nūş ider idi, bir gün dişi ve başı aġrımadı. Āḫirü'l-emr [9] انا ربّكم الاعلى didi. Ḥażret-i Mūsā Hābil mīrāşın yiyüp ve Firʿavn Ḳābil mīrāşın yidi. Ol sebebdendür ki ḥażret-i Mūsā Şuʿayb nebīnüň çobanı olup ṣāḥib oldı ki uzun boylu bir yigit idi. Bu beşinci biň yıldaki nübüvvet ve velāyet kemāl-ile teraḳḳī itmege başladı tā ki kemālin bula. Zirā her kişi ki ṭoġar kemāle yetse gerekdür. İmdi nübüvvet ile risālet ḥażret-i Mūsāya ʿazīmet günden güne teraḳḳīsi ġālib olmaġla baʿdehu Kelīmullāh olmaġa lāyıḳ oldı ve ḳarındaşı Hārūn ḥażret-i Mūsādan ʿaḳıllı idi. Ḥaḳ teʿalā daʿvetine ikisine bile emr eyledi [10] فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً didi. Yaʿnī yā Hārūn ve Mūsā Firʿavna varup yapça yapça daʿvet idüň, ḳaḳıtmaň dimek olur ki ey merd-i Ḫudā Hārūn ile Mūsā ʿİmrān oġludur ve Meryemüň babası daḫi ʿİmrāndur ki iki [10a] oġlu var idi. Ammā ʿİmrān daḫi ikidür. Lākin meşhūr olan Hārūnuň ve Mūsānuň babasıdur. Ḥażret-i Mūsā nübüvvete ve Hārūn velāyete maẓhār düşdiler ve Hārūnuň iki oġlu var idi. ʿİmrān dilince birinüň adı Şebber ve birinüň adı Şibbir idi, ʿArab dilince Ḥasan ve Ḥüseyin dimekdür. Nitekim gelse gerekdür. **Beyt**:

Şāh geydi Mūsā vü Hārūn ḫilʿatin
Līk kāmil bulmadı keyfiyyetin

Çünki Hārūn ile hem ṣāḥib-ʿaṣā
Olmaḳ ister Muṣṭafā vü Murtaẓā

[9] Nâziat/24: Ben, sizin yüce Rabbinizim! / Qurʾan 79:24: "I am your most exalted Lord!"
[10] Taha/44: Ona yumuşak söz söyleyin. / Qurʾan 20:44: "Speak to him gently."

Bir rumūzdur bunı kimse aňlamaz
Didiler kendüsine gel diňlemez

Gerdişin aňladıňısa ʿālemüň
Bildüň ey merd aṣlını sen Ādemüň

Çün bir bir gider bir bir gelür
Yine ol evvelki āḫir bir ḳalur

Pes hemān birdür hemān birdür hemān
Kimdür ol evvel-durur ṣāh-ı cihān

Līk yoġrulduḳca ḫūb ol ḫamīr
Çalḳadıḳça yaġdan ayrılur ṣīr

Ṣoḥbete pes geç gelen tīz mest olur
Sāʿatī çün ʿucb himmet-dest olur

Ey ʿārif-i ḫūb-nefes, āgāh ol ki altıncı biň yılda devr-i ʿUṭāriddir, yıldızı saʿd ile saʿddür ve naḥs ile naḥsdur. Saʿdiyyetine maẓhar şāh-ı ʿālem Ḥażret-i ʿİsā kisvetin giydi ve naḥsiyyetine maẓhar ḥażret-i Yaḥyā ḫilʿatin giydi. [10b] Ḥażret-i ʿİsānuň nübüvveti ve risāleti ve ʿaẓimeti ġālib idi. Ḥażret-i Mūsā mīraṣın yedi. Ḥażret-i Yaḥyānuň velāyet ciheti ġālib olduġundan Hārūn mīraṣın yedi. Ḥażret-i ʿİsānuň anası Meryem binti ʿİmrāndur ve Ḥażret-i Yaḥyānuň babası Ẕekeriyyādur. Yaʿnī Ḥażret-i şāhuň celāl yüzine Ḥażret-i Yaḥyā maẓhar düşdi ki dāʾimā ḫüznde ve ıżtırābda idi. Ve cemāl yüzine Ḥażret-i ʿİsā maẓhar düşdi ki dāʾimā beşāretde ve şāẕlıḳda idi ve iḥyāya ve ṣıḥḥate sebeb olduġı cemāl yüzi olduġına ehl-i naẓara delīldür. Zīrā ṭaşra gelen nefes mümidd-i ḥayātdur.

Ve daḫi āgāh ol ki ḥażret-i Nūḥda ṭabiʿat-ı āb kemālin buldı ve Ḥażret-i ʿİsāda ṭabiʿat-ı hevā kemālin buldı. Ancaḳ ṭabiʿat-ı ḫāk ḳalmış idi çünki ʿanāṣır-ı erbaʿa kāmil olmaġa ḳābil ü muʿtedil buluna idi. Ḥażret-i ʿİsā bu sırrı bildigüyçin يأْتي من بعدى أسمُهُ احْمَدْ didi. Yaʿnī benden ṣoňra bir nebī gelse gerekdür ki ṭabāyiʿ-i ʿanāṣır ve teʾṣīrāt-ı kevākib olmaġla ḳalıbı pāk düzülüp Ḥażret-i Ādem kemāli anda bulunsa gerekdür didi, Muḥammed olsa gerekdür didi. Zīrā Aḥmediyyet mertebesi Muḥammediyyet mertebesinden yüksekdir. Nitekim beyān olunur. **Naẓm**: [11a]

Giydi Şāh Yaḥyā vü ʿİsā ṣūretin
Bulmadı anda daḫi keyfiyyetin

Çünki kāmil oldı bu altıncı reng
Pes yedinci reng içün ḳılmaz direng

Çünki cevher ẕātını vaṣfı ġaraż

Her ne ki sāmiʿ oldı bil ġaraż

Çünki budur māh-ı nisbet yeşil

O durur seyyidlerüñ dengi bil

Ey ṣulṭān-ı kerem, bu ḥuṣūṣ ki vardur yüzük ḳaşları yedidür. Bu yedi biñ yıluñ her birisi evvellerinden gelmek lāzım degüldür. Bunlara biñ başıları dirler yaʿnī biñ yıl anlaruñ ḥükmi vardur. Gerek ol biñ yıluñ evvelinde ve gerek ortasında ve gerek āḫirinde gelsin maḳṣūd olan devr anuñ yaʿnī ol nebī ḳaşıdır ki yüzük ḳaşına ʿArapça faṣ dirler. İmdi bir kimse fuṣṣāt neye didüklerini bilmeye ol ʿālim degüldür.

Ey merd-i ṣāḥib-kemāl, bu kerre geldük Ḥażret-i ʿİsādan ṣoñra Benī İsrāʾīlden nübüvvet nūrı ṣıçrayup ʿAraba düşdi ki ṣāḥib-i velāyetine ḫāṣdur. Ammā nübüvvet maḫfī velāyet āşikāre yaʿnī ḳuẕāt ululuḳ cedd-i Resūl ʿAbdülmuṭṭalib alnında velāyet nūrı ile nübüvvet nūrı cemīʿ olup meşelā bir ṭūġ-ı ʿalem-veş baş ḳaldurup bir şancaḳ aşaġıdan yuḳaru bir ḳāmet-i elif-vārı [11b] mehābetden iki çitil olduġı gibi ṣulbden ṣulbe nübüvvet ile velāyet ʿAbdülmuṭṭalib ṣulbüne gelüp ʿilm ejderha-ṣıfat hilāl-veş ve naʿl-vārī iki baş iẓhār itmek diledi. Nübüvvet nūrı ʿAbdullāh alnına bıraġıldı. Zevcdür ferd ile zevc olur, kişinüñ kemāli üçünci mertebede yaʿnī oġlı oġlundaki sıbṭıdur anda kāmil olur. Yedinci biñ yılda ki devr-i ḳamerdür onuncı biñ yılda kemal-i ḫābda nübüvvet nūrı ʿAbdullāh alnından gelüp ḥażret-i Muḥammed alnında kāmil oldı. Ol nübüvvet nūrı ḥażret-i İbrāhīmde kāmil olmış idi. Ammā ol kemāl ile bu devr ḥażret-i Muḥammed ḫatm oldı ki murād nübüvvet teşrīfidür, yaʿnī şerīʿat getürecek nebī tamām oldı. Ḥaḳ teʿālā Ḳurʾān-ı ʿaẓīmde buyurur [11] وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً Yaʿnī bir kimesne İslām dininden ġayrı dīn ṭaleb eyleye, ol dīn ḳabūl olunmaya, ol kişi āḫiretde ziyānkārlardan olur dimekdür. Her velī ki nübüvvet taʿrīfiyle gele nebīdür. Nitekim ḥażret-i Muḥammed ʿaleyhi’s-selām buyurur علماء امتي كانبياء بنى اسرائيل Yaʿnī benüm ümmetimüñ ʿālimleri Benī İsrāʾīlüñ peyġamberleri gibidür ki başḳa şerīʿat getürmeyüp benüm şerīʿatüm taḥḳīḳ eylerler. [12a]

Ey şāh-ı velāyet, bir cānibde velā[yet] nūrı ki Ebū Ṭālib alnında idi, biri ḥażret-i Şāh alnında ki ḳālıb-ı Murtażādur, Şāh aña kendi ḳālıbın ve …..nuñ giydirüp pādişāh oldı. Yaʿnī velāyet ki Murtażā dimekden ʿibāretdür yaʿnī ḥażret-i İmām ʿAlī’de kāmil oldı ve nübüvvet ḥażret-i Muḥammed ṣallallāhu teʿālā ʿaleyhi ve sellem efendimizde küll oldı ki Muḥammeddür, onuncı yılında ḫatm oldı.

Ey şāh-ı kāmil vaḳtā ki nūr-ı velāyet Ebū Ṭālib alnına düşdi ise velāyetüñ ḫāṣṣası terbiyyet idüp nitekim ẕikr olundı. Ḥażret-i Muḥammed ʿaleyhi’s-selām ḫatem-i nebevī kemāl üzere velāyetüñ atası terbiyyet eyledi ki Ebū Ṭālibdür. Ol sebebdendür ki ḥażret-i Muḥammed ʿaleyhisselām Ebū Ṭālib yetīmidür derler idi.

Ey pādişāh-ı ehl-i yaḳīn, āgāh ol ki insānuñ ḥayvāndan farḳı dil ile elidür, ḥayvānuñ ne dili var ne eli var ki iḥsān eyleye. İmdi ism-i ʿAlīye maẓhar dildür ve ism-i Ḳādire maẓhar eldür. İmdi ʿilm dilüñdür ve ḳudret elüñdür ve dilüñ ẓuhūr edicek yerine enbiyā dirler ve elüñ ẓuhūr edicek yerine evliyā derler. Buña tenzīl-i selāṭīn derler, beglerdür ve begler velāyete yaḳındur. Nitekim dil ile el birbirine yaḳındur ammā gāh olur ki ikisi bir kişide bulunur yaʿnī hem dil vardur ki [12b] ʿālimdür ve hem el vardur ki ḳādirdür, Ḥażret-i Muṣṭafā vü Murteżā gibi. Ve gāh olur ki dilde kāmil ve elde ḳudret yoḳdur evliyānuñ fuḳarāya ve gāh olur ki dilde kemāli yoḳ, elde ḳudreti var, selātīn gibi. İmdi bundan ġaraż budur ki hem dilde hem elde ʿilmi kemāline erişdirüp vücūd-ı kāmillerden olalar. Ḥażret-i Muṣṭafā ḫātemü’n-nübüvvetdür hem dilinde ve hem elinde var idi ve lākin ʿAlī dest-

[11] Al-i İmrân/85: Kim İslam'dan başka bir din ararsa…/ Qurʾan 3:85: “Whoever seeks a religion other than Islam…”

i ḳudret ile Ḥaḳḳa maẓhar idi. Ve ḥażret-i Muṣṭafā lisān-ı ḥikmet ile Ḥaḳḳa maẓhar idi, Ḳurʾān-ı ʿaẓīm ḥażret-i nebīye verilmişdür ve seyf ʿAlīye verilmişdür. Ol sebebdür ki ne deňlü şimşīre tābiʿ kimse var ise selātīn ve sipāh-ı tīġ-bend ve ehl-i ḳabża, bunlaruň cümlesi ḥażret-i ʿAlīye tābiʿdür ve ḥāżret-i ʿAlīye dem vururlar. Ve ne deňlü ʿulemā vü ḫuṭebā var ise bunların cümlesi ḥażret-i nebīye tābiʿdür ve ḥażret-i nebīye dem vurur. Ve hem de nebīye tābiʿ olmaḳ vācibdür, ehl-i keşf bu vecihle bulmuşlardur. **Beyt**:

Ehl-i ḳabża olan çü böyle dem urur
ʿAcebdür bilmeye ulusı kimdür

Neseb göz gördügi-durur ḥırām
Ṭutma şek bu sözime ey merd-i tām

Yezīd ger ḫām ola hīç ġam degül
Gözleri zīrā bu yolda nem degül

Ey fiġān ehli ki ẓāhirden fiġan
[13a] Kim ne aňlar niydügin cism-i cān

Sen gibi ṭaşa segirdür uranı
Görmez ol ṭamdan atuben Ḳurʾānı

Ey ṣāḥib-i sırr u esrār, vaḳtā ki resūl-i kevneyn ve ḫāce-i şeḳaleyn buyurdı ise انا علی من نور واحد yaʿnī ḥażret-i Resūlullāh buyurırlar ki ʿAlī ile ikimüz bir nūruz yaʿnī nübüvvet nūrı ki nebīdür, velāyet nūrı ki ʿAlīdür, ikisi bir nūrdur, nübüvvet ẓāhir velāyet bāṭın. Ve bir ḥadīṯ-i şerīfde daḫi buyururlar ki یا علی کنت مع جمیع الانبیاء سراً و معك جهراً yaʿnī cemīʿ enbiyā ile gizli geldüm ve senüň ile āşikāre geldüm. Maʿlūm ola ki velāyet gör ki ḥażret-i Resūlullāh ʿaleyhi's-selām zamānına ḫāricde vücūd bulmayup gizli idi tā ki kendi ḳālıbın bulunca ki ḳālıb-ı Murtażādur, ḳālıbın bulunca ẓāhir oldı. Çünki nübüvvet dāʾiresi maḥdūḍ oldı, şınurlandı ve şınurına ve ḥaddine geldi, ḳarār bulunca baʿdehu ṣāḥib-i velāyet ki sırr-ı Ḫüdādur, bu ḫatemü'n-nebī ile bile ẓāhiren ve bāṭınen merātibleri birlikde oldılar. Dāʾimā birbirlerine yār-i vefādār oldılar. Bāṭınen birbirlerine yoldaşlıḳdan māʿadā ẓāhiren yoldaşlıḳlar eyleyüp. Nitekim Uḥūd ġazāsında ve Ḫayber cenginde ve Selāsilde ve nice bunuň gibi yerlerde yoldaşlıḳ [13b] eyleyüp dāʾimā gice vü gündüz birbirlerine refīḳ olup birbirlerinden ayrılmazlar idi. Maʿlūm ola ki çünki nübüvvet ẓāhir velāyet bāṭındur didük, ḥażret-i faḫr-i kāʾināta ḫatemü'n-nebīlik tācı ẓāhiren Ḥarem-i şerīfde vücūda geldi ve ḥażret-i İmām ʿAlīye kemāl-i velāyet nūrı Ḥaremüň bāṭınında Ḥacerü'l-Esvedüň dibinde vücūda gelmişdür. Nitekim bu ebyāt ile beyān buyurmuşlardur ki **Beyt**:

ید امت حجرالاسود است
مولود او چه جوهرست

ندانمکه مولودش حجرست
چو ذات علیست چه نیکو کوهرست

Yaʿnī ḳara ṭaş eteginde īrād ṭoġdı kim naʿl-i güher. **Beyt**:

Ṭaşdan ṭoġar ermiş idi otuza

Hem Muṣṭafā kim ẓuhūra geldi şāh-ı Murtażā

Pes nübüvvet şemʿine verdi żiyā
Nūr-ı Sulṭān-ı velāyet Murtażā

Hem nübüvvet şehrine bil ey emīr
Dāʾimā olur velāyet dest-gīr

Ḳahṭ olur belde velāyet olmasa
Bī-velā[yet] ṭaġ u revnaḳ bulmasa

Çünki şehre lāzım olmuşdur ḳapu
Kim gele azuḳ ḳapudan içerü

Nice şehre mālik olsun ol emīr
Kim velāyet işidür ṣaġīr kebīr

İster iseň bulasın Ḥaḳ meclisini
Rāżī ḳıl cümle velāyet ehlini

Ey emīr-i yegāne ve dil-fürūz-ı zindegāne, āgāh ol ki [14a] vaḳtā ki emīrü’l-müʾminīn ve İmāmu’l-muttaḳīn hażret-i Sulṭān ʿAlī bin Ebī Ṭālib *kerremallāhu vechehu* buyururlar ve انا كلام الله ناطق daḫi ḥadīṯ-i ṣaḥīḥde vāḳiʿdür ki على محسوس فى ذات الله تعالى Yaʿnī ʿAlī Ḥaḳḳa yapışmışdur, ayru degildür. Zīrā kelām-ı ẕāt ṣıfatdan ayrılmaz ve ṣıfat ẕātdan ayrılmaz ġāyet ittiḥāddan. Gūyā birdür, öyle birbirine yapışmışdur dimekdür ve daḫi kelām-ı Ḫüdā sırr-ı Ḫüdādur. Nitekim emīrü’l-müʾminīn buyurur: Cemīʿ esrār Allāhu teʿālānuň gökden inen kitāblarındadur ve kitāblarda olan esrār Ḳurʾān-ı ʿaẓīmde ve Ḳurʾān-ı ʿaẓīmde olan esrār Fātiḥāda ve Fātiḥada olan esrār Bismillāhuň başındadur. *Bā*da olan esrār *bā*nuň altında olan noḳṭadur. İşte ben ol noḳṭanuň altında gizliyim ve ol esrār menem buyurdılar. Ve bir yerde daḫi buyurur ki نقطة كثره الجاهلون العلم yaʿnī ʿilm bir noḳtadur velīkin cāhiller çoġaltdı. İmdi esrār-ı ilāhī āḫir kitābda ḫatm oldı yaʿnī Ḳurʾān-ı ʿaẓīmde ḫatm oldı dimekdür. Ve Ḳurʾānuň sırrı ḥurūfdur ve ḥurūfuň sırrı noḳṭadur ve ol noḳṭa ḥażret-i şāh ʿAlīyyü’l-Murteżādur. Çün lāzım geldi ki vaḳtin dārı ola ve ẓāhir ola. Nitekim ḥażret-i Pīr Mevlānā buyurur. Beyt: [14b]

هرانكه اكر نبى كر ولى بوده
همراه نهان هم او على بوده

تا جمله انبيا بسرّ بوده
ان نطق خدا كه چهره نبوده

Yaʿnī her kim ki eger nebī ve eger velī aňa hemrāh u nihāň oldı, ʿAlī cümlesiyle sır idi. Bunca aṣdefüň içinde dür idi. Çün ṣadef açıldı ve kāmil oldı, lā-cerem dürr-i Necef ol şāh idi. Emīrü’l-müʾminīn bir yerde buyurur ki انا اوّل والآخر والظاهر والباطن Yaʿnī evvel men āḫir men ẓāhir

men bāṭın men dimekdür. Kelām-ı nāṭıḳ-ı Ḥaḳdur, Ḥaḳḳuň kelāmıdur, nitekim evvel beyān eyledük. Ve cemīʿ maḫlūḳāt kelāmdan ḫalḳ olunmuşdur. Yaʿnī Ḥaḳ teʿālā bir nesne اذا اراد شيأً ان يقول له كن فيكون yaratmaḳ dilese bir kerre *kün* [der] hemān-dem olur. Evvel, āḫir, bāṭın, ẓāhir o kelime-i kelām-ı Ḥaḳdur, ol sāʿat olur. Çün ḥażret-i Ḥaḳdan bu maʿnāya evvel āḫir ve ẓāhir bāṭın kelām-ı Ḥaḳdur انا مصوّر فى الارحام buyurduġı ana ḳarnında oġlancuġı biz taṣvīr ederiz ki kelām-ı Ḥaḳdur. Ve daḫi āgāh ol ki Ḥaḳ teʿālā Ḳurʾān-ı ʿaẓīmde buyurur: الله نور السماوات والارض Yerüň ve gögüň nūrı nūr-ı Muḥammeddür. Nitekim ḥadīṯ-i şerīfde buyurur: انا على من نور واحد Yaʿnī ben ve ʿAlī ikimiz bir nūrdan ḫalḳ olunmuşuz. Yerüň ve gögüň nūrı nūr-ı Muḥammed ve ʿAlīdür ki [15a] انا نور الذى اقتبس منه موسى عليه السلام Yaʿnī ḥażret-i emīrü'l-müʾminīn buyurur ki men şol nūrum ki ḥażret-i Mūsā ʿaleyhi's-selām benden mum yaḳdı, daḫi benüm nūrumla yol buldı. Ol āteş-i ḥażret-i Musā ben senüň rabbinüm dedi kim hemīn ol nūr-ı ʿAlī idi ve emīr-i esrār idi. Ve ḥażret-i Muḥammed ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem iki ṭaraf ṭutar nitekim ḥażret-i Ādem ẓikrinde beyān olundı. Bir ṭarafı ki ḫalḳadur aňa nübüvvet derler, ism-i Muḥammeddür, ṭaraf iʿtibārıyla bu maḳāma gelmiş. يا هو ضمير او راحتني يا بلال derdi. Yaʿnī "Bana söyle yā ʿĀişe göňlümi egle ve yā Bilāl baňla tā göňlüm rāḥat bulsun cemāʿate ḳarışmaḳla" dir idi. Ve bir yüzi Ḥaḳḳa ki bu maḳāma velāyet derler, ṭaraf-ı iʿtibārī ismi ʿAlīdür. Nitekim bu maḳāmda ḫaber virür لمع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب و لا نبيّ مرسل Yaʿnī benüm Ḥaḳla bile vaḳtüm vardur ki anda ne Cibrīl ve ne nebiyy-i mürsel bulunur. Kendinüň nübüvveti ḫālidür yüzi iʿtibāriyle ki mertebe-i velāyetdür, ʿAlī kendisidür ve bu iʿtibār-ile maḳām-ı velāyetdür, ismi Aḥmeddür ve ʿAlīdür. İki bir nūr oldı dimenüň maʿnāsı budur ki nübüvvet ve velāyet bir nūrdur dimekdür. Bāṭın iʿtibāriyle [15b] ʿAlīye velāyet dediler, ẓāhir iʿtibāriyle Ḥażret-i Muḥammed dediler. Zīrā vücūdda ḥaḳīḳaten ikilik yoḳdur. İmdi nebīnüň bāṭınında velāyet var idi, cemīʿ enbiyānuň sırr u bāṭını ʿAlī oldı dimekdür.

Ey şāh-ı kāmil, vaḳtā ki nübüvvet zevc ve velāyet ferd oldıysa, ḥażret-i şāhuň tekligine münāsib ḥażret-i Muṣṭafā çiftlügi vākiʿ oldı ki kızı Fāṭımadur. Nübüvvet esfel velāyet aʿlā oldıysa lāzım geldi ki çiftlük arżīdür yer gibi döşene ve ferd semādur velāyet anun üzerine gele. İmdi bu maḥalde Ādem ʿAlīden kemāl buldı ve Ḥavvā Fāṭımadan kemāl buldı. İmdi kemāl-i velāyet ile kemāl-i nübüvvetden iki veled ẓuhūr eyleye, biri nübüvvete tābiʿ oldı ve çiftüne ve anasına ki ḥażret-i Ḥasandur ve biri noḳṭa-i velāyete tābiʿ oldı yaʿnī babasına ki Ḥüseyndür. İkisinde de ḫāṣṣa var idi nübüvvetden ve velāyetden velākin Ḥasanda nübüvvet ciheti ġālib idi ve Ḥüseynde velāyet ciheti ġālib idi, ḥükm ġālibüňdür. Ḥasan demek güzel dimekdür ve Ḥüseyin demek güzelce demekdür.

Ey ṭālib-i esrār-ı ilāhī vaḳtā ki Ḥażret-i Resūl ʿaleyhi's-selām Ḥażret-i ʿAlīye buyurdılar ki يا علي انت منّي بمنزلة موسى وهارون Yā ʿAlī sen bize Mūsāya Hārūn gibi ulu ḳarındaşımsın ki velāyet nūrıyla [16a] nübüvvet nūruyla ḳardeşlerdür. Velāyet bāṭın olduġı hasebinden ulu ḳarındaşımsın. İmdi Hārunuň iki oġlı var idi, birinin adı Şebber ve birinin Şibbir idi, ʿUmrān dilince Ḥasan ve Ḥüseyin dimekdür. İmdi ḥażret-i Resūle ve ḥażret-i ʿAlī ve ḥażret-i Mūsāya Hārūn gibi olunca oġulları daḫi böyle olmaḳ lāzım gelür. Ḥażret-i İsmāʿīl ile ḥażret-i İsḥāḳ ve ḥażret-i Mūsā ile ḥażret-i Hārūn ve ḥażret-i Yaḥyā ile ḥażret-i Īsā ve ḥażret-i Muṣṭafā ile ḥażret-i Murteżā bunlaruň her birleri ve vücūdları birbirinden ġālib degildirler, ẓāhirleri niçe birlik ise bāṭınları daḫi öyle birlik idi. Penç āl-i ʿabā denilmiş idi. Bu beş vücūddan birlik ḥāṣıl olmuş idi ki bunlardur. Ḥażret-i Muḥammed ve ḥażret-i ʿAlī ve ḥażret-i Fāṭımatu'z-Zehrā ve ḥażret-i Ḥasan ve ḥażret-i Ḥüseyin. Bunlaruň cümlesi ḥaḳīḳātde bir vücūd-ı küllī, külli cümlesi bu ikiden kemāl buldı, bir vücūd ve bir nūr oldı. Cemīʿ enbiyāʾullāh ḥaḳḳında buyururlar ki لا نُفرّق بيْنَ احدٍ منْ رُسُلِهِ Yaʿnī Cenāb-ı Ḥaḳ celle ve teʿālā buyururlar ki biz bunlaruň ortasın farḳ eylemezüz, ḥaḳīḳatde dimekdür. İmdi bu vücūduň cümlesi eḥaddür, iki üç dört beş denilen hep bunlar tekrārdur ve hīç bir vechile vāḥidde muḳābil ü muġāyir degildür. Ammā [16b] iki üçe dörde bir vecihle muġāyirdür ve bir vecihle muvāfıḳdur. Ammā ḥaḳḳında ism ʿaynın müsemmāsıdur. Bu eyüdür ve bu yaramazdur didükleri merātibde şöyledür ki eyü yaramaz dimekdür, yoḫsa ḥaḳīḳatde cümlesi eyüdür, hīç yaramaz yoḳdur, hep Ḥaḳdur, bāṭıl yoḳdur. Nitekim Ḥaḳ teʿālā Ḳurʾān-ı ʿazīmde buyurur ki وما خلقنا السموات والارض و ما بينهما الّا بالحق Yaʿnī yeri ve gögi yaratmaduḳ ve ikisinüň arasında olanı yaratmaduḳ illā ḥaḳ üzere yaratduḳ dimekdür. **Naẓm.**

Yirde gökde her ne kim var ḥaḳ-durur
Cümle hep dār u diyār ḥikmet-dürür

Cümleden ḥaḳ gerçi müstağni-durur
Līk ol hem ṣūreti maʿnī-dürür

İstedi her ẕerrede ola ʿayān
Cān ola hep maʿnī ṣūret hem cihān

Yirde lāzım oldı tā böyle ola
Gölge getürmez meger öyle ola

Ṭaḳati yoḳ kim baḳa ḫurşīde göz
Öyle vaḳtidir bu günde bir de söz

Bī-ḥicāb olaydı ger nūr-ı Ḫudā
ʿĀlemi yaḳar idi başdan başa

Pes ḥicābı ẕātınuň oldı ṣıfāt
Sen ṣıfāt bil ki oldur kāʾināt

Kāʾinātuň maḥmili ādem-durur
Ādemüň tafṣīli hem ʿālem-durur

Ādemi dikdi ḫalīfe eyleyüp
ʿĀlemi aňa vaṣf eyleyüp

Ẕāt-ı eḥaddür aňa Aḥmed-ṣıfat
N’ola dirsen ol ṣıfatı ʿayn-ı ẕāt

Pes ḫalīfe lāzım oldı Aḥmede
Aňla bu maʿnāyı sen ey dede[17a]

Çün ḫalīfe Aḥmede oldı ʿAlī

Ḫātim oldı anuň içün ol velī

Ġam ġaraż bu idi evvelden daḫī
Kim gele şāh-ı cihān ol aḫī

Çünki geldi mescidine ol imām
Öňü soňu orta düzüldi tamām

Şimdi her ẕerrede vardur ʿAlī
Aňlar iseň bu söze dersin belī

Ḥay-durur ʿĀlim-dürür Ḳādir-dürür
Her murād ol şāhdan ṣādır-durur

Biň ismüň ikisünden ġayrısı
Hep ʿAlīnüň oldı cümle ṣayrusı

Ḳıldı çün ol Ḥaḳ vecdiyle ġınā
Yaradılmışuň eli irmez aňa

Her dü kevn ol-durur ke-ennehū
Lā-cerem żamīrüň oldı hū

Ṣanma taḳlīd-dürür bu sözlerüm
Cümle taḥḳīḳ-dürür bu sözlerüm

Sen de vicdānuň var ise bulasın
Bulduň ise yoluňı ḫod bilesin

Zīra er bilür yine er n'iydügin
Ḫuşk nice anlaya sır n'iydügin

Çünki sözünden bilinür ger cümle er
Sāʿatīdür pes bu deňlü söz-ger

Ey sırr-ı server-i ġālib ve ey mürīd-i ʿAlī bin Ebū Ṭālib, bu ḫaberden daḫi āgāh ol ki çünki bir yıl on iki aydur ve gökde on iki burūc vardur ve on iki çeşme vardur ve Ḳurʾān-ı ʿaẓīmde Cenāb-ı Ḥaḳḳuň اثنى عشر عينا buyurdıġı ḥażret-i Yaʿḳūbuň on iki oġlu oldı ki on ikinci ḥażret-i Yūsuf idi ve kāmil ü mükemmel cümle ġālib idi. Pes lāzım oldı ki on iki naḳīb ḥażret oġlanlarından [17b] ẓuhūr ide. Zīrā nūr-ı velāyet ki evvelā Ḥażret-i İbrahīm alnında ẓāhir oldı ki ḳuṭbiyye-i ʿālemdür ve Ḥażret-i İmām ʿAlīde kāmil bu kemāl-ile velāyet daḫī żımniyyet istedi. Nitekim nübüvvet nūrı ḥażret alnında ẓāhir oldı, ḥażret-i İbrahīmde kemālin bulup ḥażret-i Muṣṭafāda ḫatm oldı ki ḫātemü’l-enbiyādur. Nübüvvet ile velāyet ḥażret-i Muḥammed ile ḥażret-i ʿAlīde cemʿ oldı. Pes imdi nübüvvet nūrı ḥażret-i Muḥammedde ḫatm oldı ki dāʾire-i aṣġardur. Ve velāyet nūrı Ḥażret-i ʿAlīdedür ki dāʾire-i ekberdür ve ekmel ü etemmdür. Ol daḫi żımniyyetlük diledi ki كلّ شئ هالك الاّ وجهه buyurulmuşdur. Nitekim noḳṭa-i velāyet ki ḥażret-i İmām Ḥüseyn alnında naḳl itmiş idi ʿAcem ḳızından ki şehr-i bānū idi, andan ʿAliyyü’l-aṣġar alnında ki Zeyne’l-ʿĀbidīne naḳl eyledi, andan Muḥammed Bāḳır alnına naḳl eyledi andan Muḥammed Taḳī alnına naḳl eyledi andan Ḥasan ʿAskerī alnına naḳl eyledi andan Muḥammed Mehdī alnına naḳl eyledi ki ḫātem-i imāmetdür zīrā imāmet şol kişiye lāyıḳdur ki noḳṭa ol kişinüň alnına düşe. Maʿlūm ol ki bir imāmuň üç dört oġlı olur, noḳṭa birinüň alnına düşer, ol imāmete müstaḥaḳ olur. Bu on iki imāmuň her birisi hem nebīdür ve hem velīdür taʿrīfiyle ammā nübüvvet [18a] teşrīfiyle degül yaʿnī şerīʿat peyġamberi degüldür ancaḳ nübüvvet taʿrifiyledür ki Ḥaḳdan ḫaber virür. Nitekim ḥażret-i faḫr-i kāʾināt buyururlar العلماء امّتي كانبياء بني اسرائيل İşte bu on iki imāma işāretdür. Yaʿnī benim ümmetimin ʿālimleri beni İsrāʾīlüň peyġamberleri gibidür, benüm şerīʿatüm taḥḳīḳ eylerler, başḳa şerīʿat ḳomazlar ve ḥażret-i Mūsā şerīʿatine daʿvet idüp ol şerīʿati taḥḳīḳ eylerler dimek olur.

Ey şāh ehl-i teʾvīl dirlerse ki ḥażret-i Resūlde daḫi velāyet var idi velīkin niçün bu söz ʿAlīden şādır oldı, cevāb budur ki enbiyā vāżıʿ-ı şerīʿatdür, yaʿnī şerīʿat içün Ḥaḳdan meʾmūr olmışdur. Nitekim ḥadīṣ-i şerīfde buyururlar ki بعثت لبيان الشرايع الانبياء الحقايق Yaʿnī Ḥaḳ teʿālā şerīʿati beyān itmek içün baña emr eyledi, ḥaḳīḳat itmek içün emr eylemedi. Ve bir ḥadīṣ-i şerīfde daḫī buyururlar ki وما يعلم تأويله الاالله Yaʿnī ben bu ḫalḳa tenzīl ile ceng iderin velīkin ʿAlī teʾvīl ile ceng ider. İmdi tenzīlüň teʾvīlini yine Allāh bilür. Ve bu ʿilmde maḥkūm olan bilür ki ʿilm ʿAlīdür.

Ey evliyā-yı kāşif-i esrār-ı ilāhī ol vechdendür ki nebī vaż‘ [18b] itdügini velī taḥḳīḳ idüp işbāt eyler ammā nebī vaż‘ itdügini velī bozmaḳ muḥāldür. İmdi ḫalḳuň ekşerīsi cehāletdendür ki ʿAlīnüň sözüyle Resūlüň sözi muḫālif ḳıyās iderler fehm idemediklerinden münkir olup kāfir olurlar. Ol sebebdendür ki on iki imāmuň Muḥammed Mehdīden ġayrısı hep şehīd oldılar. Nitekim enbiyānuň baʿżısı ḥażret-i Yaḥyā gibi ve ḥażret-i Zekeriyā gibilerüň velāyet ciheti ġālib olmaġın ḥaḳīḳate söylerler idi. ʿAvāmu’n-nās añlamayup ḳatl iderler idi. Ve daḫī şöyle nebīlerüň şehādeti zehrden oldı velīlerüň şehādeti ḳılıncdan oldı ki nitekim ḳalʿa-i Ḫayberde ḥażret-i Muḥammede zehr verdiler ve ḥażret-i ʿAlīye ḳılınc virdiler. Nebīnüň zehrden oldı velīnüň ḳılıncdan oldı ki ve Ḥażret-i Ḥasan ki nebevī idi zehrden şehīd oldı ve Ḥażret-i Ḥüseyn ki velāyete müntesib idi ḳılıncdan şehīd oldı. Ve daḫī āgāh ol ki yetmiş biň cühūduň ḳanı yire dökülmeyince ḥażret-i Yaḥyānuň ḳanı yire batmadı ve daḫī dirler ki yüz ḳırḳ biň cühūduň ḳanı yire dökülmeyince ḥażret-i İmām Ḥüseynüň ḳanı yire batmadı. İmdi ḥaḳīḳaten söz budur ki imāmlaruň neslinden tā ki imām Muḥammed Mehdī ḥurūc idüp [19a] yeryüzünde olan Yezīdlerüň tamām kökin ḳazıyup ṭamarın kesüp ḳanın yire dökmeyince ḥażret-i İmāmuň ḳanı bilinmez ve ḥaḳḳı alınmaz. Ḥaḳ teʿālā Ḳurʾān-ı ʿaẓīminde buyururlar ki و من قتل مؤمنًا فكانّما قتل الناس جميعاً el-āyet. Yaʿnī bir kimse bir müʾmīn öldürse gūyā ki cemīʿ insānı öldürmüş gibi olur. İmdi İmām Ḥüseynden ziyāde müʾmīn mi olur ki anuň gibi ʿazīze el uralar. Ol Yezīd ü pelīd ve küllī insānı öldürmişdür, ol Yezīdüň yeryüzünden ʿırḳın kesüp nāmını ḳaldurmayınca ne ḥaḳīḳat-ı ilāhī keşf olur ve ne İmām Ḥüseynin ḳanı alınur.

والله يقول الحقّ و هو يهد السبيل, تمّت الحروف بعون الله[12]

[12] Allah hakkı söyler ve doğru yola iletir. Harfler/metin Allah’ın yardımıyla tamamlandı.” / “God speaks the truth and guides to the [right] way. The text was completed with God’s help.”

Conclusion

This study has drawn attention to the life and literary personality of Sāʿatī, a sixteenth-century poet, with particular emphasis on his treatise devoted to the concept of the "unity of light" (Muhammad–Ali unity), a controversial issue in the history of Islamic thought.

The accounts of the biographers indicate that Sāʿatī's given name was Mehmed, although basic biographical details such as his place and date of birth and the date of his death remain uncertain. Latīfī portrays him as a broad-minded, Shiʿi-inclined, refined, and itinerant preacher, whereas Âşık Çelebi adopts a much harsher tone, depicting Sāʿatī as a hypocritical and self-interested preacher notorious for satire and humorous verse. Kınalızāde Hasan Çelebi similarly emphasizes his physical appearance and activities as a preacher, portraying him as a figure who instrumentalized religious discourse in order to influence the public. Despite their differences, the biographical accounts concur that Sāʿatī travelled throughout Rumelia and Anatolia as a preacher, interacted with a wide range of social circles, and possessed a religious identity that was regarded as controversial. The particular emphasis placed on his sectarian affiliation at a time of intense Sunni-Shiʿi tensions also points to the ideological background underlying the biographers' representations of him.

The fact that Sāʿatī continued to be included in the biographical dictionaries of his age despite the negative assessments directed at him demonstrates that he was by no means an insignificant figure; rather, he was known and discussed within the literary circles of his time. Most biographers, however, regarded his poetry and writings as aesthetically deficient and characterized his satirical and humorous compositions in particular as "türrehāt" (nonsense) and "mühmelāt" (worthless or frivolous writings). At the same time, they did not entirely deny his learning or rhetorical ability, but shared the view that he had squandered his talents. The biographers state that Sāʿatī, some of whose poems are preserved in nazire collections, possessed knowledge in various fields, particularly Qurʾanic exegesis and hadith, and that he also composed works of poetry and prose, as well as writings in Persian and works in the muʿammā genre. Although Latīfī does not identify most of these works by title, he describes Sāʿatī as a poet by nature while maintaining that his particular inclination toward satire prevented him from producing works of lasting value and esteem. Âşık Çelebi, by contrast, provides the titles of several works attributed to him, thereby offering more concrete evidence of Sāʿatī's literary productivity.

In the present study, the text of a treatise by Sāʿatī that is not mentioned in the biographical dictionaries has been edited and examined on the basis of two manuscript copies. The central concept addressed in the treatise is the Muhammad-Ali unity, expressed through the idea of the "unity of light." The work constructs a fivefold structure of light centered on Muhammad, Ali, and the Ahl al-Bayt, maintaining that the divine reality becomes manifest in different forms through these figures. Muhammad is presented as the most perfect manifestation of the light of prophethood, while Ali represents the culmination of walāya. Prophethood and walāya are thus conceived not as two separate domains, but as different dimensions of the same divine reality. The text explains this relationship not only within a theological framework but also through a cosmological and symbolic system. The development of prophethood and walāya is associated with millennial cycles, planetary influences, and the historical succession of prophets, thereby constructing a vision of the cosmos in which divine reality progressively attains perfection throughout history. Within this framework, the relationship between Muhammad and Ali is interpreted through the metaphor of the "single light," emphasizing that the two figures represent complementary aspects of a single reality.

The treatise further maintains that walāya persisted throughout history as a hidden reality, became manifest with Ali, and continued through the succession of the Twelve Imams until reaching its perfection in the Mahdi. Within this system, prophethood is depicted as the "small circle," while

walāya is represented as the broader and more encompassing "great circle." Walāya is thereby positioned as both the complement and the inward meaning of prophethood. The event of Karbala occupies a particularly central position within this conceptual system, with the martyrdom of Husayn interpreted as the supreme symbol of the struggle between truth and falsehood. While Yazid is positioned as the embodiment of oppression and falsehood, the treatise concludes with an eschatological expectation of ultimate justice, according to which the advent of the Mahdi will bring this unjust order to an end.

In conclusion, this study both draws renewed attention to Sāʿatī as a sixteenth-century author and brings to scholarly attention the text of a previously unknown treatise attributed to him. In doing so, it reintroduces an author who, despite being mentioned in the biographical dictionaries of poets, has received only limited attention in modern scholarship and whose works have remained largely obscure. At the same time, it demonstrates in detail how a mystical-theological concept that constituted an important area of discussion in the Ottoman intellectual world -the Muhammad-Ali unity, or "unity of light"- was articulated in a sixteenth-century Turkish treatise, the conceptual frameworks through which it was substantiated, and the symbolic systems through which it was expressed. Ultimately, by combining textual scholarship with an intellectual-historical perspective, this study seeks to contribute to the existing literature and, through the case of Sāʿatī, to demonstrate how texts regarded as marginal within the Ottoman intellectual tradition can provide valuable insights into the intellectual and religious climate of their age.

www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

ANKARA SCIENCE UNIVERSITY

Sâʿatî'nin (16. yy.) Nübüvvet ve Velâyet Nurlarının Birliği Hakkındaki Risâlesi

Giriş

Aleviliğin yazılı ve sözlü kaynaklarında Hz. Muhammed ile Hz. Ali hakkında geliştirilen inançların en önemlilerinden birisi, ikisinin aslında tek bir nurun farklı görünümleri olduğu yani Muhammed-Ali birliği düşüncesidir. Alevilikteki bu düşünce Türk edebiyatında birçok eserde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin tek nûr/nûr birliği düşüncesinin yansıdığı temel eserlerden birisi olan *Fazîlet-nâme*'yi kaleme alan Yemînî (ö. 940 (1533)?), aşağıdaki beyitlerde bu düşünceyi işler.

İkisi bir nefs-i vâhiddür muʿayyen
Hadîsile rivâyetdür mübeyyen

İkisi bir-imiş evvelde hem bir
O biri bilmege gel eyle tedbîr (Tokat, 2023, s. 64.)

Konuyu ele alan şairlerden biri olan Âşık Sıtkı Baba da bir devriyesinde şöyle demektedir:

Çatılmadan yerin göğün binası
Muallakta iki nûra düş oldum
Birisi Muhammed birisi Ali
"Lahmike lahmi"de bire düş oldum (Çiftlikçi, 2016, s. 15.)

Aleviliğin kaynak metinlerinden olan ve Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî ve Cafer-i Sâdık'ın düşüncelerinin farklı dönemlerinde kaleme alınmış nüshalarından oluşarak iki kol hâlinde günümüze ulaşan *Buyruk*larda ve Alevîlik düşüncesi ekseninde kaleme alınmış edebî ve teorik eserlerde sıklıkla rastlanan bu düşüncenin daha çok Şia kaynaklı eserlerde yer alan hadislere dayandırıldığı görülmekteyse[13] de bu düşünceyi destekleyecek hadislere Ahmed bin Hanbel gibi Sünnî bir mezhep ve hadis imamının *Müsned* kitabında da rastlanmaktadır.[14] Söz konusu hadislere göre kâinât ve Hz. Âdem yaratılmadan önce Hz. Muhammed ile Hz. Ali tek bir nur olarak yaratılmışlar, bu nûr Hz. Âdem'den itibaren her dönemde farklı şekillerde tezâhür etmiş ve Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttâlib'ten sonra Hz. Muhammed ve Hz. Ali olarak ikiye ayrılarak tecelli etmiştir. Doğan Kaplan konuyla ilgili bir çalışmasında bu tek nurun dünyaya farklı dönemlerde her defasında aynı anda iki şekilde tecelli ettiği düşüncesini Farhad Daftary'nin *İsmaililer* kitabından şu şekilde aktarmaktadır:

[13] Bu meseleyi ele alan eserlerde yaygın olarak geçen hadislerden birisi şudur: "Allah, Adem'i yaratmadan dört bin yıl önce Ben ve Ali, Allah'ın tesbih ve takdis eden bir nur idik" (el-Askalani, 2002, s.229).
[14] "Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce ben ve Ali b. Ebî Tâlib Allah'ın huzurunda bir nur idik. Allah Âdem'i yaratınca o nuru iki kısma ayırdı. Bir kısmı ben oldum, diğer kısmı ise Ali'dir" (Ahmed ibn Hanbel, 1983, 2/663).

> *Muhammed-Ali tasavvurunu İsmaililerde, nâtık ve sâmit peygamber anlayışında görmekteyiz. İsmaililere göre, insanlığın dinsel tarihi yedi konuşan (nâtık) peygamber tarafından başlatılacak farklı uzunluklarda yedi devirde tamamlanacaktır. Her biri müstakil bir kutsal mesaja sahip bu konuşan (nâtık) yedi peygamberin getirdiği mesajın içkin (bâtın) anlamını açıklamakla görevli birer vasileri bulunmaktadır. Bunlara suskun (sâmit) peygamber de denilmektedir. Yedi büyük peygamber ve vasileri şunlardır: Hz. Âdem için Hz. Şit, Hz. Nuh için Hz. Sam, Hz. İbrahim için Hz. İsmail, Hz. Musa için Hz. Harun ya da Hz. Yuşa, Hz. İsa için havari Petrus Simon, Hz. Muhammed için Hz. Ali'dir* (Kaplan, 2011, s. 151).

Bu düşünceyi ele alan bazı kaynaklarda tasavvuftaki Hakîkat-i Muhammedîye düşüncesine eş olarak bir de Hakîkat-i Murtazavîye'den bahsedilmektedir. Bu düşünceyi ele alan eserlerden birisi Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin (ö. 1504) *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* isimli işârî tefsiridir. Mehmet Selim Ayday, Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin bu eserde yer alan Hakikat-i Murtazavîye düşüncesi hakkındaki görüşlerini müstakil bir makalede ele almıştır. Bu çalışmadaki tespitlerden biri şöyledir:

> *Ona göre Peygamberimiz'in, "Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan dört bin sene önce bir nûrdan yaratıldık. Bu nûr Abdulmuttalib'in beline girinceye kadar birlikte idi. Sonra ben Nübüvvet için, Ali ise Hilâfet için ayrıldı" demesi buna işaret etmektedir. Bitlisî bu hadise dayanarak, Hz. Ali'nin hakîkatinin, Hakîkat-i Muhammediyye'nin içinde mündemiç olduğunu düşünmektedir. Ona göre, edvâr-ı nûriyyede, nübüvvet ve onun sahibinin varlığı (Peygamberimiz) sarih bir şekilde; velâyet ise zımnen mevcuttur. Ekvâr-ı zıllîyede ise velâyet sarih, nübüvvet ise zımnîdir. Çünkü Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: Ey Ali sen nebilerle beraber bir sır idin, benimle birlikte açığa çıktın." Yine o, aynı hadise dayanak Hakîkat-i Muhammediyye'nin zâhirinin nübüvvet-i zâtiyye-i Ahmediyye; bâtınının ise velâyet-i Murtazaviyye-i Alevîyye olduğunu iddia etmektedir* (Ayday, 2017, s. 89-90).

Alevilikteki temel düşüncelerden birisi olan, bizim de burada genel olarak özetlediğimiz söz konusu düşüncenin hem teorik eserlerde hem de edebî eserlerdeki göndermelerle yazılı kültürde sıklıkla ele alındığı görülmektedir. Biz de bu makalede, meselenin ayrıntılarını ve diğer kaynaklarını çalışmamızda işaret ettiğimiz yayınlara havale ederek bu düşüncenin ele alındığı bir esere ve yazarına dikkat çekmek istiyoruz. 16. yüzyılda yaşayan, tezkirelerde de hakkında bilgi verilen Sâʿatî'nin de kısa bir risâle kaleme alarak yukarıda işaret ettiğimiz düşünceyi temel hatlarıyla işlediği görülmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünde, kaynaklarda Sâʿatî hakkında sunulan bilgilerden hareketle hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra tam metnini sunacağımız risâlesinde Alevilikteki nûr birliği meselesini nasıl ele aldığı incelenmiştir.

Sâʿatî'nin Hayatı ve Eserleri

XVI. yüzyıl şairlerinden olan Sâʿatî'nin asıl adı Mehmed'dir. Nereli olduğu konusunda Latîfî'nin *şehr-i İstanbuldan bu devir şuʿarâsındandur* (Canım, 2000, s. 290); Âşık Çelebi'nin *mevlidi Anatolıda Bolavadindür* (Kılıç, 2010, s. 935*);* Kınalızâde Hasan Çelebi'nin *Anadolu vilâyetindendür* (Kutluk, 1978, s. 442) ve Beyânî'nin *Germiyanîdür* (Kutluk, 1997, s. 114) şeklinde görüş bildirdiği Sâʿatî'nin yaşamış olduğu yüzyılda yazılan şuara tezkirelerinde doğum ve ölüm tarihi ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır.

Latîfî, Sâʿatî 'yi geniş mezhepli, Şia meşrepli, nazik ve zarif bir rind olarak tanımlamakta; vaizlik suretiyle belde ve köyleri dolaşarak seyahat ettiğini, insanları etkilemek için nasihat etme yolunu tuttuğunu vurgulamaktadır: *Vasîʿ-mezheb ve şîʿa-meşreb rind harîf ve nâzük ü zarîf kimesne idi. Vaʿz tarîkiyle bilâd u kurâyı seyr ü seyâhat ve halk-ı cihânı cezb ü celb içün nush u pendi vesîle ve sûret idinmişdi* (Canım, 2000, s. 290). Latîfî, Sâʿatî'nin bu seyahat faaliyetleri sırasında Kastamonu'ya ulaşması ve orada minberde vaaz vermek üzere bulunduğu sırada karşılaştığı bir olayı etraflıca aktarır. Anlatıma göre Sâʿatî, Kastamonu'daki vaaz minberinde bir mektup bulur ve bu mektubun kendisini eleştirmek maksadıyla bırakıldığını fark eder. Mektubu açmadan göz ucuyla okuyan Sâʿatî, önce kendi nefsine, ardından halka öğüt verilmesi gerektiğini ve nasihatin icrasının zor olduğunu ima eden ifadelerle karşılaşır. Başka bir camiye geçtiğinde ise bu kez Kur'ân'ı riya

aracı kılmaktan kaçınıp rindâne yaşamayı telkin eden bir başka mektup bulur. Üçüncü minberde ise, vaizlerin halka dünyayı terk etmeyi öğütlerken bizzat maddî birikim peşinde olduklarını eleştiren bir sözle muhatap olur. Bu ard arda gelen uyarı ve kınamalar karşısında Sâʿatî üzüntü ve kırgınlık duyar. Bunun üzerine Kastamonu cemaatine hitaben, onların nasihate muhtaç olmadıklarını, aksine vaizlere bile nasihat edebilecek konumda bulunduklarını ifade ederek minberden iner (Canım, 2000, s. 291). Söz konusu hadise, Sâʿatî'nin Kastamonu halkı nezdinde bir vaiz olarak itibar görmediğini ve öğütlerine güven duyulmadığını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Âşık Çelebi, Sâʿatî konusunda çok daha olumsuz bir eleştirel tutum içerisinde olup subjektif yorumlarıyla ön plana çıkmaktadır. Ona göre Sâʿatî hiciv ve hezelle meşhur, kallâş ve evbâş, yiyecek uğruna şekil değiştiren, şeyh görünümlü, vaiz gibi davranan ancak özünde eşkıya gibi biridir. Zenginlerden ona adak ve kurban verenlerin ahmak olduğunu düşünen tezkire yazarı, Sâʿatî'nin Rumeli ve Anadolu'yu karış karış gezdiğini, insanların onun sakal ve bıyığına, kılık kıyafetine aldandığını, kadın ve erkeklere tılsım yazdığını, kürsüdeyken son derece hararetli konuşmalar yapıp indikten sonra ise Allah'tan korkmayıp kuldan utanmadan eski hayatına devam ettiğini söylemekte, bu görüşlerini desteklemek için de Hafız'ın "Öyle vaizler vardır ki mihrapta ve minberde bu gösterişi sergilerler; fakat yalnız kaldıklarında bambaşka işler yaparlar." anlamındaki Farsça bir beytini örnek vermektedir:

> *Hicâ vü ʿâlem-i hezelde ʿalem, kallâş u evbâş, tagyîrü'ş-şekli li ecli'l-eklide mâhir, şeyh-sûret vâʿiz-pîşe füsûn u fesâneye kâdir, etkıyâ sûretinde eşkıyâdan idi. Agniyâdan ana nezr ü kurbân virenler agbiyâdan idi. Rûmili vü Anatolu'yı şehr-be-şehr kûşe-ber-kûşe gezerdi. Ol seblet ü sakala ve şemle vü sivâk ridâ vü ʿasâ ve kîl u kâle aldanur nisâ vü ricâl arayup cingâneler gibi vardugı şehri elek elek elerdi. Er görse vâsıl-ı kîmyâ geçüp ʿavret ise tılsım yazar, nârencât çizerdi. Sırren buydı kârı; ʿalâniyeten siyâh risâle vü ʿimâme mükehhel çeşm ü murakka' câme cevâmiʿ ü mecâmiʿde vaʿz idi girdârı. Kurı avurdla kurdugı dükkân ziyâde âh-ı âteşîn ile tahta-i kürsiyi ve pâye-i çûpîn-i minberi bir mertebe germ iderdi ki niçe pûlâd- dilleri hâh u nâ-hâh nerm iderdi. Yetmiş iki dereden su getürüp şûr-âbe-i telh-i girye ile tergîb-i kevser ü mâ'-i ma'în ve terhîb-i hamîm ü gıslîn ile halkı kendüye akıdup bî- âzerm iderdi. Kürsîden indügi gibi / Beyt:*
>
> *Vâʿizân k'în cilve der mihrâb u minber mî kunend*
>
> *Çün be-halvet mîrevend ân kâr-ı dîger mî kunend*
>
> *mûcibince nedâmeti koyup nedîm-şîvelik idüp ne Hak'dan hayâ ve ne halkdan şerm iderdi* (Kılıç, 2010, s. 935-936).

Âşık Çelebi de tıpkı Latîfî gibi Sâʿatî'nin Alevi nesepli ve Şii mezhepli olduğunu vurgulamıştır. Hz. Muhammed yolunu gül bahçesine, Hz. Ali yolunu ise bülbül bahçesine benzeten tezkire yazarı, Muhammed bahçesinde Ebu Cehl karpuzununun bitmeyeceğini, Murtaza bahçesine ise böcek girmeyeceğini söyleyerek Sâʿatî 'yi her iki yola da layık olmayan biri olarak görmektedir. Nitekim Âşık Çelebi'ye göre Sâʿatî, danişmend olup medreselerden atılmış, sufi olup tacı alınmış, hırkası satılmış, kimi zaman Kerbelâ âsitânesinde, kimi zaman Seydî Gazi ocağında ve Hacı Bektaş evinde olup ışık olamamış ve pösteki boklamıştır:

> *ʿAlevî-neseb ve şî'î-mezheb geçerdi. Ammâ ne ihtimâldür ki gülistân-ı Muhemmedî ve Mustafavî, Ebû Cehl karbuzı semer vire ve murgzâr-ı Murtazavîye cu'l gire. Bir zemân me'kel itişmesinde ve tetimme depişmesinde sûhtelerle olup ba'dehu dânişmend olup niçe medreseden hasîri atılmış ve sûfî olup defʿâatle tâcı alınmış ve hurdei tarîk cerîmesiçün hırkası satılmış gâh Kerbelâ âstânesinde ve Seydî Gâzî ocagında ve Hâcî Bektaş evinde olup ışık olmamış ammâ postunı*[15] *boklamış idi* (Kılıç, 2010, s. 936).

Kınalızâde Hasan Çelebi, Âşık Çelebi'nin yazdıklarına benzer bir şekilde Sâʿatî 'yi uzun sakalı, büyük sarığı, sürmeli gözleri ve yamalı elbisesiyle, yiyecek için şekil değiştiren iki yüzlü bir

[15] Bu kelime neşirde "postunu" olarak okunmuştur fakat "pösteki" olmalıdır.

vaiz olarak tanımlayarak Hafız'ın yukarıda anlamını verdiğimiz beytini örnek olarak verir. Tezkire yazarına göre Sâʿatî, Rum ve Anadolu'yu şehir şehir dolaşarak her şehrin ileri gelenleri ve zenginleri ile sohbet etmiş, nice çelik gibi sert gönülleri sıcak, tatlı ve etkili sözleri ile yumuşatmıştır:

> *Nâmı Mehemmeddür. Anatolı vilâyetindendür. Kesîrü'r-rîş ve kebîrü'l-ʿimâme mükehhel çeşm ü murakkaʿ câme li-ecli'l-ekl tagyîr şekl iden ehl-i riyânun celîsi ve ber-mûcib-i beyt-i Hâfız*
>
> *Beyt: Vâ'izân kîn cilve der-mihrâb u minber mîkonend*
>
> *Çün be-halvet mîrevend ân kâr-ı diger mîkonend*
>
> *Tenhâda 'ıyş u nûşdan dem uran merdân-ı pür-safânun enîsi idi. Talâkat-ı lisân ve 'uzûbet-i beyânı oldugından bâzâr-ı va'zını her-bâr germ ve niçe pûlâd dilleri âteş-i pend ü nasîhat ile nerm idüp vilâyet-i Rûm ve Anatolıyı şehr-be-şehr seyâhat ve her vilâyetün ümerâ vü agniyâsıyla sohbet iderdi. (Kutluk, 1978, s. 443)*

Literatürde daima Kınalızâde Tezkiresi'nin özeti olarak zikredilen Beyânî'nin tezkiresinde ise benzer görünüş özelliklerinin ardından Saʿatî'nin Ethem'in tacından dolu içen bir arif olarak tanımlanması ilgi çekicidir: *Germiyânîdur. Kesîrü'r-rîş kebîrü'l-imâme mukahhal-çeşm ve murakka-câme ber-mûceb-i Çekerler bunda ârifler toluyı tâc-ı Edhemden bir ârif-i cihân idi. Talâkat-ı lisân ve letâfet-i beyânla va'z u nasîhat itmekle şehr-be-şehr seyâhat iderdi* (Kutluk, 1997, s. 114).

Elimizdeki malumattan hareketle XVI. yüzyıl tezkirelerinde Sâʿatî'nin meşrebi, mezhebi, fiziksel görünüşü ve geçim kaynağı olarak vaizliğinin bilhassa vurgulandığı, Beyânî haricindeki diğer tezkirecilerin şehir şehir dolaşarak halka nasihat eden Sâʿatî'nin bu mesleği samimi bir şekilde yapmadığını düşündükleri anlaşılmaktadır. Özellikle Sultan II. Selim ve sonrasında Sünnî-Şiî çatışmasının zirvede olduğu bir dönemde dinî kimliği açıkça zikredilen Sâʿatî'nin, devrin kanonik metinleri olan şuara tezkirelerinde tüm olumsuz eleştirilere rağmen yine de dâhil edilmiş olması, dönemin edebiyat çevreleri tarafından dikkate alınmış bir şair olduğunu göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Sâʿatî'nin nazire mecmualarındaki şiirleri dışında (Köksal 2017, Gıynaş 2017) bugüne kadar bu çalışmaya konu edilen risalesinden başka bir eseri neşredilmemiştir. Fakat XVI. yüzyıl tezkire yazarları onun pek çok eseri olduğuna işaret etmektedirler. Örneğin Latîfî, Sâʿatî için, "tefsîr ve hadîsden vâfir maʿlûmâtı ve şiʿr ü inşâdan ve fürs ü muʿammâdan baʿzı teʾlifâtı vardur" (Canım, 2000, s. 290) diyerek Sâʿatî'nin tefsir ve hadis konusunda malumat sahibi; manzum ve mensur, Farsça ve muamma ile alakalı eserleri olan biri olduğunu söylemektedir. Somut bir eser ismi zikretmeyen Latifî, Sâʿatî'nin aslında şair tabiatlı olduğunu ama aşırılığa gittiği için eserlerinin çoğunluğunun hiciv ve hezel içerikli olduğunu, bu kadar marifetli olmasına rağmen hoş ve muteber bir eser bırakmadığını söylemekte ve ardından şiirlerinden örnekler vermektedir:

> *Şaʿir-tabʿ ve şûh-mizâc olup fuhşa mâyil olmagın tedvînâtı ekser hezeliyyât ve hicviyyâtdur. Bu kadar maʿârife mâlik ve sebîl-i sâlik iken hayr-ı duʿâyı mûcib bir hoş eser ve halefinden hayrü'l-halef olacak bir eser-i muʿteber komadı ve şiʿrle dahi çendân şöhreti ve hüsniyyâtınun dahi hüsn ü letâfeti yokdur. Bu şiʿr anundur:*
>
> *Şiʿr: Bir terennüm göstere gülşende nâlem bülbüle*
>
> *Kim hezârân âferîn idüp ferahdan gül güle*
>
> *Bâdenün bezm içre kalkup laʿlün öpdügin görüp*
>
> *Düşdi ey sâki surâhîler içine gulgule*
>
> *Kırmızı gül şeklini gösterdi çün peymâneler*

Gülşen-i bezm içre ol dem bülbül oldı bülbüle

Velehû: Bezm-i cânda kâkülün reyhâncıdur sünbül satar

Verd-i ruhsârun tarâvet meclisinde gül satar (Canım, 2000, s. 291)

Latîfî, bu kadar ilim ve marifete ve bunca eserine rağmen yine felekten şikâyet eden, bir türlü ilerleyemeyen, "Allah'ın onarmadığını kimse onarmaz." diyen Sâʿatî'nin bu durumunu, başında devlet ve yıldızında talih olmamasına, yani bahtsızlığına bağlamaktadır:

Bu kadar ʿilm maʿrifet ile yine nekbeti ve felâket-i felekden vâfir şikâyeti vardı. Bu kadar makâl ü kâl ile devlet tarîkin tutup ileri varamadı. Başında devlet ve sitâresinde saʿâdet olmamagın Allah onarmadugını kimse onarmaz. Bu matlaʿ anun hâlini beyân ve fakr u felâketinden nişân virür:

Matlaʿ: Allah onarmadıgını hem şâh onarmaya

Vay ana bir kişiyi ki Allah onarmaya (Canım, 2000, s. 291)

Âşık Çelebi ise, *Şengül-nâme* olarak da bilinen *Hâce Ebu'l-ʿUbeyd ve Ahde'l-ʿayn Kıssası*, *Sarı Cühûd Kızıl Papas Akça Hâce Mankır Aga Destanı*, *Zemm-i Hükkâm ve Katʿ-ı Ahkâm* ve iki bin beyitlik *Firâki hicvi* olmak üzere Sâʿatî 'ye ait dört farklı eser zikrettikten sonra 3 bendlik murabba örneği vermektedir.

Müellefâtından meşhûrı Hâce Ebu'l-ʿUbeyd ve Ahde'l-ʿayn kıssasıdur ki Şengül-nâme dirler. Ve biri dahı Sarı Cühûd Kızıl Papas Akça Hâce Mankır Aga dâstanıdur ki sultaniyye ve efrenciyye ve akça vü mankûrdan kinâyetdür. Biri dahı Zemm-i Hükkâm ve Katʿ-ı Ahkâm beyânındadur ve Firâki hicvinde müstakıl iki bin beyt bahr-i hafîfte hicvi vardur (Kılıç, 2010, s. 936).

Kınalızâde Hasan Çelebi, Sâʿatî'nin hiciv ve hezelde sayılamayacak kadar çok eseri olduğunu, sadece Molla Firaki hakkında olan eserinin iki bin beyitten fazla olduğunu söylemekte, Sâʿatî'nin zamanını böyle şeyler yazarak harcamasına hayıflandığını ifade ettikten sonra şiir örnekleri vermektedir:

Ehâcî vü hezliyyâtda tasnîf itdügi risâle vü makâle bî-hadd ü 'adeddür. Ta'dâdı mûcib-i nefret belki mûris-i nekbetdür. Hayf ol cevâhir-i zevâhir-i a'mâre ki bu makûle mühmilâta sarf u îsâr olına ve müdâm evkât u sâ'âti bu gûne türrehât ile güzâr eyleye. Yalınuz Monlâ Firâkî hakkında iki bin beytden ziyâde mühmelâtı vardur (Kutluk, 1978, s. 443).

Beyânî de aynı şekilde verdiği murabba örneğinden önce Sâʿatî'nin sayısız hiciv ve hezel yazdığını tekrarlamakta, ancak farklı olarak Molla Firâkî hakkında yazdığı eserin bin beyit olduğunu ifade etmektedir: *Ahâcî vü hezliyyâtı bî-nihâyedür. Yalnuz Mollâ Firâkî hakkında bin beyt türrehât inşâ itmişdür* (Kutluk, 1997, s. 114).

Dönem kaynakları incelendiğinde, XVI. yüzyıl tezkirecileri Sâʿatî'nin ilim ve marifet sahibi kıymetli bir cevher olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen Sâʿatî'nin şairliğini ve eserlerini beğenmemekte, onun hiciv ve hezel içerikli eserlerini "türrehât" ve "mühmelât" olarak değerlendirmektedirler. Üzerinde ortak görüş bildirdikleri bir diğer husus ise şairin vaktini ve potansiyelini boşa harcadığı, saçma ve çirkin sözler söylemeyi tercih edip makbul bir eser bırakmayarak âdeta heba olduğudur. Elimizde, bu çalışmaya konu dinî içerikli risalesi dışında diğer eserleri bulunmadığı için Sâʿatî'nin hangi sözlerinin bu kadar rahatsız edici olduğu konusunda maalesef yorum yapamıyoruz.

Sâʿatî'nin Risâlesi

Nüshaların Tavsîfi

Sâʿatî'nin risalesinin Türkiye ve yurtdışı kütüphanelerinde yaptığımız incelemeler sonucunda iki nüshası tespit edilmiştir.

İlk nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Satın Alınan Yazma Eserler Koleksiyonu'nda 00627 koleksiyon numarasıyla *Risâle-i Sâʿatî Dede* adıyla, kayıtlıdır. Nesih hatla istinsah edilen eser, her sayfası 15 satırdan oluşan 19 yapraktır. Nüshanın ölçüleri 184×121-140×80 mm'dir. Eserin müstensihi Osman el-Mevlevî olup istinsah tarihi 3 Cemâziyelâhir 1270 [3 Mart 1854] olarak kaydedilmiştir.

İkinci nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu'nda 00387 koleksiyon numarasıyla *Âl-i Abâ ve Âl-i Resul Hakkında Risale* adı altında kataloglanmıştır. Nesih hatla istinsah edilen eser, her sayfası 17 satırdan oluşan 21 yapraktır. Nüshanın ölçüleri 170×114-120×75 mm'dir. Dış kapağında başlık olarak "Kâtibâ Sâʿatî ", ilk sayfasında ise temellük kaydı olarak "bende-i âl-i abâ Eyüp Hâlid" ibaresi ile 1253 tarihi yer almaktadır. Metnin başında kırmızı mürekkeple "Hâzâ Risâle-i Sâʿatî " başlığı yazılmıştır. Eserin sonunda ise "Tarîk-i Hüseynîden Kutucu es-Seyyid Ahmed derbend-rây-ı Bektâşî lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.

Bu iki nüsha dışında, Millî Kütüphane Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 7436/2 numarada *Risâle-i Maʿrifetu'llâh* adıyla kayıtlı bir risaleler mecmuasının 44b–45a varakları arasında, başında kırmızı mürekkeple "Hâzâ risâle ez-teʾlîf-i Sâʿatî Dede kuddise sırruhu" başlığını taşıyan bir yapraklık metin bulunmaktadır. Ancak metin yalnızca bu ilk yaprakla sınırlı olup devamı istinsah edilmemiştir.

Yukarıda tanıtılan iki nüsha karşılaştırıldığında, Reşid Efendi Koleksiyonu'nda bulunan nüshada yer yer cümle eksiklikleri ile istinsah ve imlaya dair bazı hataların bulunduğu görülmektedir. Buna karşılık Satın Alınan Yazma Eserler Koleksiyonu'nda yer alan nüsha, gerek cümlelerin tamlığı gerekse imla bakımından daha tutarlı bir metin arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızda tenkitli metin oluşturulurken Satın Alınan Yazma Eserler Koleksiyonu'ndaki nüsha esas alınmış, Reşid Efendi Koleksiyonu'ndaki nüshadan ise karşılaştırma ve kontrol nüshası olarak faydalanılmıştır.

Eserin Muhtevası

Çalışmamızın bu bölümünde, Sâʿatî'nin eserinin muhtevasının genel özellikleri ele alınacaktır. Bu amaçla eser, anlam bütünlüğü esas alınarak çeşitli bölümlere ayrılacak ve ilgili sayfa aralıklarında işlenen konular ana hatlarıyla ortaya konulacaktır. Böylece okuyucunun, bu çalışmada tam metni verilen risalede ilgili kısımları kolayca tespit edebilmesi ve metni bütünlük içerisinde takip edebilmesi hedeflenmiştir.

Sâʿatî'nin risalesi, vahdet-i vücûd düşüncesini yansıtan bir giriş bölümüyle başlamaktadır. Eserin 1b-4a sayfaları arasında yer alan bu bölümde, kâinatın yaratılışının temel amacı, Allah'ın kendi isim ve sıfatlarını açığa çıkarması şeklinde sunulmaktadır. Bu çerçevede, tasavvufta *küntü kenzen* hadisi olarak bilinen ve Cenâb-ı Hakk'ın kendisini "gizli bir hazine" olarak tanımlayıp bilinmeyi murat etmesi fikrine dayanan yaratılış anlayışı dile getirilmektedir. Buna göre kâinat, Cenâb-ı Hakk'ın kendisini görünür kıldığı bir tecelli sahası olarak tasvir edilmekte, ilâhî ayna metaforu kullanılarak Cenâb-ı Hakk'ın kendisini insanda seyrettiği dile getirilmektedir. Bu bölümde ayrıca, ilmelyakīn, aynelyakīn ve hakkalyakīn şeklinde üç aşamalı bir bilgi anlayışı üzerinden ilâhî hakikatin idrakine ulaşılabileceği düşüncesi ortaya konulmaktadır. Bununla bağlantılı olarak Allah dostları olan velîlerle inkârcılar arasındaki fark da açıklanmaktadır. Velî, hakikati hem gören hem de bilen kişi olarak tanımlanırken; inkârcılar, gördüklerini anlamayan ve bu sebeple hakikati inkâr eden kimseler olarak sunulmaktadır. Bu inkârcıların örnekleri arasında Şeytan, Ebû Cehil ve Ebû Leheb zikredilirken; Hz. Ali'nin hizmetkârı olan Kamber gibi şahıslar ise iman ve teslimiyetin örnekleri

olarak gösterilmektedir. Son olarak bu bölümde, gerçek bilginin dış görünüşe değil, hakikatin özüne nüfuz edebilme kabiliyetine bağlı olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Allah'ın her an farklı bir tecellide bulunduğu, varlığın sürekli değişim içinde olduğu; buna karşılık özün daima bir ve sabit kaldığı düşüncesi dile getirilmektedir.

Risale'nin 4a-5b sayfaları arasında Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya değinilmekte; bu iki şahsiyet, birbirinden bağımsız iki varlık olarak değil, tek bir hakikatin iki farklı yönü şeklinde yorumlanmaktadır. Bu çerçevede Havvâ, Âdem'in cemâlini yansıtan bir ayna konumunda tasvir edilmektedir. Âdem'in ise iki yönlü bir yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir: Hakk'a bakan bâtınî yönü velâyet, halka bakan zâhirî yönü ise nübüvvet olarak adlandırılmaktadır. Böylece velâyet bâtın ile, nübüvvet ise zâhir ile özdeşleştirilmektedir. Bu bölümde ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın kemâlinin en mükemmel tezahürleri; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan beşli bir nur yapısı içerisinde sunulmaktadır. Bu yapı, Ehl-i Beyt çerçevesinde ilâhî nurun ve kemâlin tam tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Metnin bu kısmında, ilâhî nur ve kemâlin bir anda değil, zaman içerisinde aşama aşama ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in son peygamber olmasına rağmen hakikatte nübüvvet nurunun en mükemmel tezahürü olduğu; Hz. Ali'nin ise velâyetin kemâl noktası olarak kabul edildiği belirtilmektedir.

Risalenin 5b-11a sayfaları arasındaki geniş bölümde, peygamberlik ile velâyetin tarihî ve kozmik gelişimi bin yıllık devreler ve gezegenlerin etkileri üzerinden açıklanmaktadır. Metin, her bin yılı bir peygamber ve bir gezegenle ilişkilendirerek nübüvvet ile velâyetin aşamalı biçimde kemale eriştiği fikrini ortaya koymaktadır.

Risalede ilk bin yıl Hz. Âdem devri olarak ele alınmakta ve Zühal'in etkisi altında iyilik ile kötülüğün ayrışması Kâbil-Hâbil kıssası üzerinden açıklanmaktadır. Bu karşıtlık, tarihsel devamlılık içinde Yezîd ve İmam Hüseyin ile ilişkilendirilerek hak-bâtıl mücadelesinin sürekliliği vurgulanmaktadır. İkinci bin yılda Müşterî'nin etkisi altında Hz. İdrîs, ilim, hikmet ve sanatların temsilcisi olarak sunulmaktadır. Üçüncü bin yılda Hz. Nûh ve Merîh bağlantısı üzerinden tufan hadisesi, nübüvvetin daha ileri bir mertebeye ulaşmasının sembolü olarak yorumlanmaktadır. Dördüncü bin yılda Hz. İbrâhim ile birlikte Güneş'in etkisi altında velâyetin yeryüzünde görünür hâle geldiği ifade edilmekte; bu dönem nübüvvet ile velâyetin birlikte olgunlaşmaya başladığı bir aşama olarak değerlendirilmektedir. Beşinci bin yılda Hz. Mûsâ ve Hârûn üzerinden peygamberlik ile velâyetin birlikteliği vurgulanırken, Firavun dünyevî sapkınlığın sembolü olarak sunulmaktadır. Altıncı bin yılda ise Hz. Îsâ ve Hz. Yahyâ üzerinden cemâl-celâl dengesi açıklanmakta; bu iki peygamber, nübüvvetin farklı yönlerini temsil etmektedir.

Metnin bu bölümünde ayrıca unsurlar teorisiyle Hz. Nûh'ta suyun, Hz. Îsâ'da havanın kemale erdiğini, toprak unsurunun ise Hz. Muhammed ile tamamlanacağı belirtilmektedir. Bölümün sonunda, yedi bin yıllık döngünün tarihsel bir süreçten ziyade sembolik bir sistem olduğu vurgulanmakta; her devrin özünü temsil eden peygamber "fass" (yüzük kaşı) metaforuyla açıklanmaktadır. Böylece asıl önemli olanın, her devrin taşıdığı bâtınî hakikat olduğu ifade edilmektedir.

Risalenin 11b-13a sayfaları arasındaki bölümde, Hz. Îsâ'dan sonra nübüvvet nurunun Benî İsrâil'den Araplara intikali ve bu sürecin Hz. Muhammed ile Hz. Ali etrafında kemale erişi tasavvufî ve simgesel bir dille açıklanmaktadır. Metne göre nübüvvet nuru, Hz. Îsâ'dan sonra Benî İsrâil'den çıkarak Araplara geçmiştir. Bu dönemin temel özelliği ise geçmişin aksine, nübüvvetin bâtınî, velâyetin ise zâhir oluşudur. Söz konusu iki hakikat, Hz. Peygamber'in atalar silsilesinde, özellikle Abdülmuttalib ve Abdullah üzerinden birleşerek en yüksek kemal noktasına ulaşmaktadır. Metin, bu süreci "iki başlı sancak" ve "elif gibi yükselen bayrak" benzetmeleriyle sembolik biçimde anlatmaktadır. Hz. Muhammed, peygamberliğin mühürlenmiş son ve en yetkin mertebesi olarak sunulmaktadır. Buna göre nübüvvet nuru Abdullah üzerinden Hz. Peygamber'de tamamlanırken, velâyet nuru Hz. Ali üzerinden kemale ermektedir. Böylece metin, nübüvveti Hz. Muhammed'e,

velâyeti ise Hz. Ali'ye bağlayan çift kutuplu bir yapı kurmaktadır. Bu bölümde ayrıca insanın dil (ilim) ve el (kudret/eylem) yönleri üzerinden sembolik bir anlatım geliştirilmektedir. Dil, ilim yönüyle peygamberlere; el ise kudret yönüyle evliyâ ve hükümdarlara nispet edilmektedir. Buna göre ideal insan, ilim ve kudreti birlikte taşıyan kâmil varlıktır. Bu kemalin en yetkin örneği ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali olarak gösterilmektedir: Hz. Muhammed vahiy ve hikmetle, Hz. Ali ise kudret ve kılıçla temsil edilmekte; böylece ilim ile amel, nübüvvet ile velâyet ve söz ile fiil arasındaki denge tamamlanmaktadır.

Eserin 13a-17a sayfaları arasında, nübüvvet ve velâyet ilişkisi merkezinde geliştirilen düşünce bağlamında Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki ilişki "tek nur" metaforu üzerinden açıklanmaktadır. Bu çerçevede Hz. Muhammed ve Hz. Ali, birbirinden bağımsız iki şahsiyet olarak değil, ilâhî hakikatin birbirini tamamlayan ve ayrılmaz iki yönü olarak tasavvur edilmektedir. Metinde "Ben ve Ali bir nuruz" ve "Ben bütün peygamberlerle gizli, seninle âşikâr geldim" gibi rivayetler aracılığıyla velâyetin tarihsel süreç boyunca gizli bir hakikat olarak varlığını sürdürdüğü, Hz. Ali ile birlikte ise bu hakikatin açık biçimde zuhûr ettiği ileri sürülmektedir. Bu doğrultuda velâyet, nübüvvetin son ve kâmil örneğini verdiği noktada ortaya çıkan ve onun bâtınî devamı niteliği taşıyan bir ilke olarak tanımlanmaktadır.

Metinde Uhud ve Hayber gibi savaş anlatıları üzerinden Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin daima birlikte hareket eden tamamlayıcı iki hakikat olduğu vurgulanmaktadır. Buna paralel olarak Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu, nübüvvetin zâhirî kemal noktası olarak değerlendirilirken; Hz. Ali'nin velâyeti bu kemalin bâtınî boyutu olarak konumlandırılmaktadır. Ayrıca metinde "nokta" metafiziği üzerinden bilgi ve varlık anlayışı temellendirilmekte; bütün ilâhî bilginin özünün "nokta"ya indirgenmesi ve bu noktanın Hz. Ali ile özdeşleştirilmesi yoluyla, bilginin ve varlığın tek bir hakikatten türediği düşüncesi desteklenmektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan Ehl-i Beyt, "Pençe-i Âl-i Abâ" olarak tek bir vücûd-ı küllînin beş tezahürü şeklinde yorumlanmaktadır.

Risalenin son bölümünü oluşturan 17a-19a sayfaları arasında Sâʿatî, on iki sayısı etrafında kurduğu velâyet-nübüvvet sistemi üzerinden peygamberlik ve imâmet silsilesini sembolik bir düzen içerisinde açıklamaktadır. Metin, yılın on iki aya ve göğün on iki burca ayrılması gibi kozmik düzen unsurlarını, Hz. Ya'kūb'un on iki oğlu ve Hz. Yûsuf anlatısıyla ilişkilendirerek ilahî düzenin sayısal bir uyum içinde tecelli ettiğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede on iki imam, bu kozmik düzenin tarihsel ve bâtınî devamı olarak değerlendirilmekte; velâyet nurunun her imamdan bir sonrakine intikal ettiği ve bu silsilenin nihayet on ikinci imam Hz. Mehdî'de kemale ulaştığı ifade edilmektedir.

Sâʿatî 'ye göre nübüvvet, şeriatı getiren ve zâhirî düzeni kuran ilke olarak Hz. Muhammed ile tamamlanmış ve son bulmuştur. Buna karşılık velâyet, ilahî hakikatin daha derin ve bâtınî boyutunu temsil eden, süreklilik arz eden bir mertebe olarak Hz. Ali'de en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bu nedenle metinde nübüvvet "küçük daire", velâyet ise daha geniş ve kuşatıcı bir hakikat alanı olarak "büyük daire" şeklinde tasvir edilmektedir. Böylece velâyet, nübüvvetin son bulduğu yerde başlayan ve onun iç anlamını sürdüren bir ilke olarak konumlandırılmaktadır.

Metinde imâmetin meşruiyeti, "alna düşen nur" ve "nokta" sembolizmi üzerinden açıklanmaktadır. Buna göre ilahî nur, Hz. Hüseyin'den başlayarak Ali Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır, Ca'fer Sâdık, Mûsâ Kâzım, Ali Rızâ, Muhammed Takî, Ali Nakî, Hasan Askerî ve nihayet Hz. Mehdî'ye kadar kesintisiz biçimde aktarılmıştır. Böylece imamet, peygamberlikten farklı olarak yeni bir şeriat getirmeyen; ancak mevcut şeriatı yorumlayan, onun bâtınî hakikatini muhafaza eden bir ilim ve irfan silsilesi şeklinde sunulmaktadır. Bu bağlamda Hz. Ali, Kur'an'ın "konuşan yüzü" ve hakikatin merkezi olarak tasvir edilmekte; Kur'an'ın sırrının harflerde, harflerin sırrının ise noktada toplandığı fikriyle ilahî bilginin özü Hz. Ali ile özdeşleştirilmektedir.

Bölümün son kısmında Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehâdeti, velâyet çizgisinin en yüksek tecellisi ve hak-bâtıl mücadelesinin zirve noktası olarak ele alınmaktadır. Sâʿatî, peygamberlerin ve velîlerin şehâdet biçimleri arasında sembolik bir ayrım kurmakta; peygamberlerin zehirle, velîlerin ise kılıçla şehid edildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'e Hayber'de zehir verilmesi, Hz. Ali'nin kılıçla şehid edilmesi, Hz. Hasan'ın zehirle, Hz. Hüseyin'in ise kılıçla şehâdeti, nübüvvet ve velâyet arasındaki farklı tezahür biçimlerinin işaretleri olarak yorumlanmaktadır.

Sâʿatî, Hz. Hüseyin'in şehâdetini yalnızca tarihî bir hadise olarak değil, bütün müminleri ve insanlığı temsil eden bir kırılma noktası olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Mâide sûresinin "Kim bir mümini öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibidir" şeklindeki 32. ayetiyle Kerbelâ hadisesi ilişkilendirilmekte ve Hz. Hüseyin'in öldürülmesi bütün insanlığa yönelmiş bir zulüm olarak yorumlanmaktadır. Buna göre Yezîd, zulmün ve bâtılın süreklilik kazanan sembolü hâline gelmekte, İmam Mehdî'nin zuhuru ise bu zulüm düzeninin ortadan kaldırılması, Kerbelâ'nın intikamının alınması ve ilahî adaletin yeryüzünde tam anlamıyla tecelli etmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Transkripsiyonlu Metin

Çalışmamızın İngilizce kısmında Sâ'atî'nin risalesinin transkripsiyonlu metnine yer verildiğinden, tekrara düşmemek amacıyla ilgili metin burada yeniden verilmemiştir.

Sonuç

Bu çalışmada, XVI. yüzyıl şairlerinden Sâʿatî'nin hayatı, edebî şahsiyeti ve özellikle İslam düşünce tarihinde tartışmalı bir mesele olan "nûr birliği" (Muhammed-Ali birliği) anlayışını konu edinen risalesine dikkat çekilmiştir.

Tezkire yazarlarının aktarımlarına bakıldığında Sâʿatî'nin asıl adının Mehmed olduğu, ancak doğum yeri, doğum ve ölüm tarihi gibi temel biyografik bilgilerin kesin olarak bilinmediği görülmektedir. Latîfî, onu geniş meşrepli, Şiî eğilimli, zarif ve gezgin bir vaiz olarak tanımlarken; Âşık Çelebi daha sert bir üslup kullanarak Sâʿatî 'yi hiciv ve hezel ile meşhur, iki yüzlü bir vaiz ve çıkarcı bir figür olarak tasvir etmektedir. Kınalızâde Hasan Çelebi de benzer şekilde onun dış görünüşü ve vaizlik faaliyetini ön plana çıkararak, halkı etkilemek için dinî söylemleri araçsallaştıran bir karakter çizimi yapmaktadır. Bununla birlikte tezkirelerin ortak noktası, Sâʿatî'nin Rumeli ve Anadolu'yu dolaşarak vaizlik yaptığı, geniş çevrelerle temas kurduğu ve dinî kimliğinin tartışmalı olduğudur. Özellikle Sünnî-Şiî gerilimin yoğun olduğu bir dönemde onun mezhebî kimliğinin vurgulanması, tezkirelerdeki anlatıların ideolojik arka planına da işaret etmektedir.

Sâʿatî'nin olumsuz eleştirilere rağmen dönemin biyografik kaynakları olan tezkirelerde yer almaya devam etmesi, onun tamamen göz ardı edilmediğini, aksine dönemin edebî çevrelerinde bilinen ve tartışılan bir şahsiyet olduğunu göstermiştir. Ancak tezkire yazarlarının büyük çoğunluğu, onun şiir ve eserlerini estetik açıdan zayıf bulmuş, özellikle hiciv ve hezel türündeki üretimlerini "türrehât" ve "mühmelât" olarak nitelendirmiştir. Buna karşılık onun ilmî birikimi ve söz söyleme kudreti tamamen inkâr edilmemiş, fakat bu potansiyeli heba ettiği yönünde ortak bir eleştiri geliştirilmiştir. Tezkire yazarları, nazire mecmualarında bazı şiirlerine rastlanan Sâʿatî'nin tefsir ve hadis başta olmak üzere farklı alanlarda bilgi sahibi olduğunu, ayrıca şiir, inşa, Farsça metinler ve muamma türünde çeşitli eserler kaleme aldığını belirtmektedir. Latîfî, bu eserlerin bir kısmını zikretmese de onun şair tabiatlı olduğunu, fakat özellikle hiciv alanına yönelmesi nedeniyle kalıcı ve muteber eserler bırakmadığını ifade eder. Âşık Çelebi ise ona ait olduğu belirtilen bazı eser isimleri vererek Sâʿatî'nin üretkenliğine dair daha somut bir çerçeve çizer.

Çalışmamızda, Sâʿatî'nin tezkirelerde zikredilmeyen bir risalesinin iki nüshasına dayalı metni neşredilerek değerlendirilmiştir. Risalede ele alınan temel düşünce, "nûr birliği" olarak ifade edilen Muhammed-Ali birlik anlayışıdır. Eserde Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt merkezinde beşli bir nur yapısı kurulmakta; ilahî hakikatin bu şahsiyetlerde farklı tezahürler şeklinde ortaya

çıktığı ileri sürülmektedir. Hz. Muhammed'in nübüvvet nurunun en mükemmel tezahürü, Hz. Ali'nin ise velâyet kemalinin zirvesi olduğu vurgulanmaktadır. Böylece nübüvvet ve velâyet birbirinden kopuk iki alan değil, aynı ilahî hakikatin farklı yönleri olarak kurgulanmaktadır. Metinde bu ilişki yalnızca teolojik bir çerçevede değil, aynı zamanda kozmolojik ve sembolik bir sistem içerisinde de açıklanmaktadır. Nübüvvet ve velâyetin gelişimi, bin yıllık devreler, gezegenlerin etkisi ve tarihsel peygamberlik silsilesiyle ilişkilendirilmekte; böylece ilahî hakikatin tarih boyunca aşamalı olarak kemale erdiği bir evren tasavvuru ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki ilişki "tek nur" metaforu üzerinden yorumlanmakta, her iki figürün birbirini tamamlayan iki yön olduğu vurgulanmaktadır.

Risalede ayrıca velâyetin tarih boyunca gizli bir hakikat olarak sürdüğü, Hz. Ali ile birlikte görünür hâle geldiği ve on iki imam silsilesi içinde devam ederek Hz. Mehdî'de kemale ulaştığı ifade edilmektedir. Bu yapı içinde nübüvvet "küçük daire", velâyet ise daha geniş ve kuşatıcı "büyük daire" olarak tasvir edilmekte; böylece velâyet, nübüvvetin tamamlayıcısı ve iç anlamı olarak konumlandırılmaktadır. Özellikle Kerbelâ hadisesi, bu düşünce sisteminde merkezî bir kırılma noktası olarak ele alınmakta; Hz. Hüseyin'in şehâdeti hak-bâtıl mücadelesinin en yüksek sembolü olarak yorumlanmaktadır. Yezîd ise zulmün ve bâtılın temsilcisi olarak konumlandırılırken, Mehdî'nin zuhuruyla bu adaletsiz düzenin ortadan kalkacağının belirtildiği nihai bir adalet beklentisiyle eser bitmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, bir yandan XVI. yüzyıl müelliflerinden Sâʿatî 'ye dikkat çekmekte diğer yandan ise onun bugüne kadar bilinmeyen bir risalesinin metnini bilim dünyasına kazandırmaktadır. Böylece hem tezkire metinlerinde adı geçen ancak modern araştırmalarda sınırlı biçimde ele alınmış ve eserleri büyük ölçüde belirsiz kalmış bir müellife yeniden dikkat çekilmekte, hem de Osmanlı entelektüel dünyasında önemli tartışma alanlarından biri olan Muhammed-Ali birliği (nûr birliği) gibi mistik-teolojik bir düşüncenin XVI. yüzyılda Türkçe bir risale içinde nasıl kurgulandığı, hangi kavramsal çerçevelerle temellendirildiği ve hangi sembolik sistemler aracılığıyla ifade edildiği ayrıntılı biçimde gösterilmektedir. Netice itibarıyla bu çalışma, hem metin neşri hem de fikir tarihi perspektifi açısından literatüre katkı sağlamayı ve Sâʿatî örneği üzerinden Osmanlı entelektüel geleneğinde marjinal görünen metinlerin aslında dönemin düşünce iklimini anlamada ne kadar belirleyici olabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

References

Ayday, M.S. (2017). Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin hakîkat-i Muhammediyye ve hakîkat-i Murtazaviyye ile ilişkilendirdiği âyetler. *Artuklu Akademi*, 4(1), 77-98.

Ahmed bin Hanbel (1983), *Fezailü's-sahabe* (thk.: Vasiyyullah b. Muhammed Abbas): Câmiatu Ümmi'l-Kurâ.

Canım, R. (2000). *Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Çiftlikçi, R. (2016). Âşık Sıtkı Baba dîvânında devriyeler. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 2(2), 13-33.

El-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. (2002/1423). *Lisanü'l-mizan*. Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye.

Kaplan, D. (2011). Alevilikte Muhammed-Ali tasavvuru: bir ten iki baş ya da iki ten iki baş sembolizminin kültürel temeli. *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı I-II*, (1), Diyanet İşleri Başkanlığı, 147-159.

Kılıç, F. (2010). *Meşâirü'ş-şuarâ*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.

Kutluk, İ. (1978). *Kınalızâde Hasan Çelebi tezkiretü'ş-şuarâ*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kutluk. İb. (1997). *Beyânî Mustafa bin Carullah tezkiretü'ş-şuarâ*, Türk Tarih Kurumu.

Tokat, O. (2023). *Yemînî'nin Fazîlet-nâme adlı eserinde Hz. Ali tasavvuru* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.

Authors' Contribution Statement / Yazarların Katkı Oranı Beyanı

The researchers' contribution statement is as follows / Araştırmacıların katkı oranı beyanı şu şekildedir:

First author / 1. Yazar %50

Second author / 2. Yazar %50