



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Duvaz-dehs of a Bektashi and Ishraqi Poet: Safi

Bektâşi ve İshrâkî Bir Şairin Dûvâz-dehleri: Sâfî

Özlem Ercan*

Abstract: There is not much information in the sources about Sâfî, who lived in the latter half of the 18th century and the first years of the 19th century. Sâfî, who belonged to the Bektashi and Ishraqi orders, was also a poet influenced by the Sebki-Hindi style. Like other Alevî-Bektashi poets, Sâfî frequently addresses the “Twelve Imams” in both individual couplets and poems composed in various poetic forms. Although this theme entered Bektashism through Iranian, or Shiite, influence, it did not become a focal point in the first period of Bektashi literature up to the sixteenth century. In the second phase of Bektashism, which includes the period in which Safi lived, that is, the period after the order was strongly influenced by Shia Islam in the sixteenth century, the love for the “Twelve Imams” became one of the most frequently addressed themes by poets belonging to this group, and “duvaz-deh” poems began to be written. Safi, who also emphasized the love for the twelve imams in independent couplets, titled the three poems that are the subject of this article as “duvaz-deh”. The first of the poems titled “Kasîde Der-Ta’rîf-i Şerî’at ü İmâmân-ı Dûvâz-Deh” is written in the form of a qasida. “In this poem focusing on Sharia, the poet characterizes Imam Hasan as ‘the martyr of Sharia’ and Imam Hussein as ‘the thirsty lips of Sharia.’ He portrays Zayn al-Abidin, Ja’far al-Sadiq, and Muhammad al-Baqir as ‘Gulistan’ and ‘Bostan’; Musa al-Kazim as ‘immersed in the sea of martyrdom’; Musa al-Rida as ‘the sultan of Sharia’; and Taqi, Naqi, al-Askari, and Muhammad al-Mahdi as ‘the source of beauty.’” Furthermore, in other poems titled “Muhammes Der-Medh-i Duvaz-Deh-Imam Ber-Matla’-ı Hayrani” and “Müseddes Der-Medh-i Shah-ı Velayet-i Duvaz-Deh-Imam,” he recounts the Twelve Imams, remaining faithful to legendary and anecdotal narratives. The article includes both texts and simplified verse versions of these poems.

Keywords: Classical Turkish literature, Alevî-Bektashi faith, Twelve Imams, duvaz-deh, Safi.

Öz: XVIII. yüzyılın son yarısında ve XIX. yüzyılın ilk yıllarında yaşayan Sâfî hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi yoktur. Bektaşilik ve İshrâkîlik’e mensup olan Sâfî, Sebki-Hindî tesirinde bir şairdir. Diğer Alevî-Bektaşî şairlerde olduğu gibi Sâfî de gerek müstakil beyitlerde gerek çeşitli nazım biçimleriyle oluşturulmuş manzumelerde “On İki İmam”ı sıklıkla işler. Bu tema; Bektaşiliğe İran, yani Şiilik tesiriyle girse de Bektaşî edebiyatının on altıncı yüzyıla kadar olan birinci döneminde ilgi odağı olmaz. Sâfî’nin yaşadığı dönemi de içine alan Bektaşiliğin ikinci devresinde -yani tarikatın on altıncı asırda kuvvetli bir Şii etkiye maruz kaldıktan sonraki dönemde- “On İki İmam” sevgisi, bu zümreye mensup şairlerin en çok işlediği konulardan biri olur ve

* Prof. Dr., Bursa Uludağ University, Faculty of Science and Arts, Department of Turkish Language and Literature
Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0767-0045>
ozlemercan@uludag.edu.tr

Cite as/ Atıf: Ercan, Ö. (2026) The duvaz-dehs of a Bektashi and Ishraqi poet: Safi / Bektâşi ve İshrâkî bir şairin dûvâz-dehleri: Sâfî. *Turkish Studies - Language and Literature*, 21(3), 5347-5399. Ankara Bilim University Publications.
<https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.94794>

Received/Geliş: 07 June/Haziran 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



“dûvâz-deh”ler yazılmaya başlanır. Müstakil beyitlerde de On İki İmam sevgisini vurgulayan Sâfî, bu makalenin inceleme konusu olan üç manzumeye “dûvâz-deh” başlığını koymuştur. “Kasîde Der-Ta’rîf-i Şerî’at ü İmâmân-ı Dûvâz-Deh” başlıklı manzumede şair; şeriatı vasfederek Hz. Hasan’ı “şeriat şehidi”; Hz. Hüseyin’i “şeriatın susamış dudağı”; Zeynelâbidîn, Ca’ferü’s-Sâdık ve Muhammed Bâkır’ı “Gülistân” ve “Bostân”; Mûsâ Kâzım’ı “şehadet denizine gark olmuş”; Mûsâ Rızâ’yı “şeriat sultanı”; Takî, Nakî, Askerî ve Muhammed Mehdi’yi “güzellik ocağı” olarak nitelendirir. Ayrıca “Muhammes Der-Medh-i Dûvâz-Deh-İmâm Ber-Matla’-ı Hayrânî” ve “Müseddes Der-Medh-i Şâh-ı Velâyet-i Dûvâz-Deh-İmâm” başlıklı diğer şiirlerde de On İki İmam’ı menkıbevi ve efsanevi anlatılara sadık kalarak anlatır. Makalede bu şiirlerin metinlerinin yanı sıra sadeleştirilmiş manzum metinleri de yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Alevî-Bektaşî inancı, On İki İmam, dûvâz-deh, Sâfî.

Structured Abstract:

The duvaz-deh (derived from the Persian word for twelve) refers to a genre of poetry within the Alevî-Bektashi literary tradition dedicated to praising the Twelve Imams. While the veneration of the Twelve Imams entered the Bektashi order through historical Shiite influences, it did not occupy a central position during the first phase of Bektashi literature. However, during the second phase starting in the sixteenth century, this devotion became a foundational theme. A review of the existing literature reveals three major milestones in the study of this genre: Fatih Iyiyol's comprehensive study demonstrates that duvaz-deh texts have maintained thematic and stylistic continuity from the 15th century to the present day. Iyiyol notes that while epithets and formulaic expressions praising the Imams remained uniform, a distinct emphasis on Haji Bektash Veli emerged in more recent centuries. F. Ahsen Turan and Filiz Kilic's research on 160 poems establishes that duvaz-deh poetry blends historical realities with legendary and hagiographical narratives. Their work shows no major content divergence between folk poets and divan poets, while outlining a structured internal progression that moves from tawhid (unity of God) and salawat (blessings upon the Prophet) to individual praises of the Imams and concluding prayers for forgiveness. Dilara Aydın's focus on Classical Turkish Poetry identifies 79 duvaz-deh poems written by 29 poets between the 15th and 19th centuries. Aydın highlights structural variations—such as the disregard for chronological order of the Imams in certain texts and the utilization of diverse verse forms like ghazal, murabba, and qasida lacking traditional fahriyye (self-praise) or teghazzul (inserted love poetry) sections. Crucially, Aydın proves that duvaz-deh writers were not exclusive to Alevî-Bektashi circles but also included Naqshbandi, Mevlevi, Halveti, Gulshani, and Hurufi poets.

In the paper, the first of the three duvaz-dehs found in *Safi's Divan* is evaluated through the contextual analysis method. The primary material consists of the 66-couplet qasida written in the *mef'ulu mefa'ilu mefa'ilu fe'ulun* meter, featuring the redif “-ı şerî'at” and the murdaf rhyme “-an”. The core objective is to analyze how Safi harmonizes the exogenous rules of sharia with the esoteric (batin) steps of spiritual perfection (*insân-ı kâmil*), mapping his poetry onto the theoretical framework of Haji Bektash Veli's *Makalat*.

Safi composed two more poems to praise the prominent features of the Twelve Imams and their characteristics frequently mentioned in the duvaz-dehs. One is a muhammes (a type of five-stanza poem) and the other is a museddes (a type of six-stanza poem). Only simplified versions of the poems are given to reduce repetition. Muhammes Der-Medh-i Dûvâz-Deh-İmâm Ber-Matla'-i Hayrânî: The poem, written in the meter Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün and consisting of 16 stanzas, is a poem derived from Hayrânî's matla, “Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım / Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım” by adding three lines to it. Müseddes Der-Medh-i Şâh-ı Velâyet-i Dûvâz-Deh-İmâm: The poem is written in the meter Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün and consists of 15 stanzas. The couplet, “O Ali, who is the recipient of countless wondrous wonders, help us! I call upon you to be saved from all sorrows and troubles with your grace that polishes hearts!”, is the form in which the prayer “Nâdi Aliyyen” is put into verse. Since the couplet is repeated in the stanza, the poem is a repeated six-verse poem.

In conclusion this study of the “duvaz-deh” poems found in Safi's *Divan* reveals that the poet successfully reflects both classical Turkish literary writings and the Alevî-Bektashi belief system. The poet did not limit his love for the Twelve Imams to merely an emotional and anecdotal language; he used the possibilities of the Sebki-Hindi and Hikemî Tarz styles to bring Sufi reforms to a depth of freedom. In particular, his treatment of Sharia, the first step of the “Four Gates and Forty Stations” doctrine, through a long qasida containing formal innovations, demonstrates his comprehensive understanding of the spiritual dimensions of his belief system. The poet's 66-verse qasida titled “Kasîde Der-Ta'rîf-i Şerî'at ü İmâmân-ı Dûvâz-Deh” is noteworthy from beginning to end for its absence of the traditional qasida sections such as the nesip, introduction and teghazal. In contrast to traditional interpretation, the focus is on the depiction of the “Sharia” presentation, which is the essence of direct narration, and the performance of the Twelve Imams. In the qasida, Sharia is positioned not merely as a collection of outward rules, but as the first and necessary gateway to spiritual maturity (*insân-ı kâmil*). This approach, which is in complete harmony with the principles in Haji Bektash Veli's *Makalat*, demonstrates the poets' commitment to tradition. Furthermore, in his muhammes and museddes, Safi remains faithful to the legendary and anecdotal narratives of traditional bards by mentioning the well-known characteristics of the Twelve Imams and the Ahl al-Bayt. Safi also reveals the structural connections between Ishraqi thought and the Alevî-Bektashi tradition in his poems.

Keywords: Classical Turkish literature, Alevî-Bektashi faith, Twelve Imams, duvaz-deh, Safi.

الملخص المنظم:

الهدف يشير مصطلح *الدوازده* (المشتق من الكلمة الفارسية التي تعني "اثنا عشر") إلى جنس شعري في التقليد الأدبي، العلوي-البكطاشي مكرّس لمدح الأئمة الاثني عشر. ورغم أن تبجيل الأئمة الاثني عشر دخل الطريقة البكطاشية عبر التأثيرات الشيعية التاريخية، فإنه لم يحتل موقعاً مركزياً في المرحلة الأولى من الأدب البكطاشي. غير أن هذه العقيدة أصبحت موضوعاً أساسياً في المرحلة الثانية ابتداءً من القرن السادس عشر. تكشف مراجعة الأدبيات القائمة عن ثلاث محطات رئيسية في دراسة هذا الجنس: دراسة فاتح إبي يول الشاملة التي تُظهر أن نصوص *الدوازده* حافظت على الاستمرارية الموضوعية والأسلوبية منذ القرن الخامس عشر حتى اليوم، مع بروز تركيز خاص على الحاج بكتاش ولي في القرون الأخيرة. أما بحث ف. أحسن توران وفيلز كيليج حول 160 قصيدة فيثبت أن شعر *الدوازده* يمزج بين الحقائق التاريخية والسرديات الأسطورية والقدسية، دون اختلاف جوهري في المضمون بين شعراء العامة وشعراء الديوان، مع إبراز بنية داخلية تبدأ بالتوحيد والصلاة على النبي وتنتهي بالدعاء بالمغفرة. وتُظهر دراسة ديلارا آيدن في الشعر التركي الكلاسيكي وجود 79 قصيدة *دوازده* كتبها 29 شاعراً بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، مع إبراز تنوعات بنيوية مثل تجاهل الترتيب الزمني للأئمة في بعض النصوص واستخدام أشكال شعرية متنوعة كالغزل والمربع والقصيدة، مع غياب أقسام تقليدية كالغزل أو الغزل المدرج. وتثبت آيدن أن كتاب *الدوازده* لم يقتصر على الدوائر العلوية-البكطاشية، بل شملوا أيضاً شعراء نقشبندية ومولوية وخلواتية وگلشنایه وحروفية.

المادة والمنهج في هذه الورقة، جرى تقييم أولى قصائد *الدوازده* الثلاث الموجودة في ديوان صافي باستخدام منهج التحليل السياقي المادة الرئيسية هي قصيدة من 66 بيتاً مكتوبة على بحر مفعول مفاعيل مفاعيل فاعلن، مع ردف "ي شريعة" وقافية مردفة "ان". الهدف الأساس هو تحليل كيفية توفيق صافي بين القواعد الظاهرية للشريعة والخطوات الباطنية للكمال الروحي (الإنسان الكامل)، وربط شعره بالإطار النظري لمقالات الحاج بكتاش ولي. كتب صافي قصيدتين أخريين لمدح خصائص الأئمة الاثني عشر وصفاتهم المتكررة في *الدوازده*: إحداهما مخمّس من 16 مقطعاً على بحر فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن، مأخوذ من مطلع حيراني مع إضافة ثلاثة أشطر؛ والأخرى مسدّس من 15 مقطعاً على بحر مفعول فاعلن فاعلن فاعلن، يتضمن بيتاً يضع دعاء "نادي علياً" في صيغة شعرية، حيث يتكرر البيت في كل مقطع.

النتائج والخاتمة تكشف دراسة قصائد *الدوازده* في ديوان صافي أن الشاعر نجح في عكس كل من الكتابات الأدبية التركية الكلاسيكية والنظام الاعتقادي العلوي-البكطاشي. لم يقتصر حبّه للأئمة الاثني عشر على لغة وجدانية أو قصصية، بل استخدم إمكانيات أسلوب السبك الهندي والطرز الحكمي لإضفاء عمق صوفي إصلاحي. على وجه الخصوص، يُظهر تناوله للشريعة، وهي الخطوة الأولى في عقيدة "الأبواب الأربعة والمقامات الأربعين"، عبر قصيدة طويلة ذات ابتكارات شكلية، فهمه الشامل للأبعاد الروحية لعقيدته. وتُعد قصيدته "قصيدة في تعريف الشريعة والأئمة الاثني عشر" المكونة من 66 بيتاً جذيرة بالاهتمام لغياب أقسام القصيدة التقليدية مثل النسب والمقدمة والغزل المدرج، مع تركيزها على تصوير الشريعة وأداء الأئمة الاثني عشر. في هذه القصيدة، تُقدّم الشريعة لا كمجموعة من القواعد الظاهرية فحسب، بل كبوابة أولى وضرورية للنضج الروحي (الإنسان الكامل)، في انسجام تام مع مبادئ مقالات الحاج بكتاش ولي. علاوة على ذلك، يظل صافي في مخمّسه ومسدّسه وفي السرديات الأسطورية والقصصية للشعراء التقليديين بذكره الخصائص المعروفة للأئمة الاثني عشر وأهل البيت، كما يكشف عن الروابط البنيوية بين الفكر الإشرافي والتقليد العلوي-البكطاشي في أشعاره.

الكلمات المفتاحية: الأدب التركي الكلاسيكي؛ العقيدة العلوية-البكطاشية؛ الأئمة الاثنا عشر؛ *الدوازده*؛ صافي

Résumé Structuré:

Objectif Le *duvaz-deh* (dérivé du mot persan signifiant « douze ») désigne un genre poétique de la tradition littéraire alévie-bektachie consacré à la louange des Douze Imams. Bien que la vénération des Douze Imams ait pénétré l'ordre bektachi sous l'influence historique du chiisme, elle n'occupait pas une place centrale durant la première phase de la littérature bektachie. En revanche, à partir du XVI^e siècle, cette dévotion devint un thème fondamental. L'examen de la littérature existante révèle trois étapes majeures dans l'étude de ce genre : la recherche approfondie de Fatih İyiyol montre que les textes du *duvaz-deh* ont maintenu une continuité thématique et stylistique du XV^e siècle à nos jours, avec l'apparition d'un accent particulier sur Hacı Bektaş Veli dans les siècles récents. Les travaux de F. Ahsen Turan et Filiz Kılıç sur 160 poèmes établissent que la poésie du *duvaz-deh* mêle réalités historiques et récits légendaires et hagiographiques, sans divergence majeure de contenu entre poètes populaires et poètes de divan, tout en présentant une progression interne structurée allant du tawhid (unicité de Dieu) et du salawat (bénédictions sur le Prophète) aux louanges individuelles des Imams et aux prières finales de pardon. L'étude de Dilara Aydın sur la poésie turque classique identifie 79 poèmes *duvaz-deh* écrits par 29 poètes entre le XV^e et le XIX^e siècle. Aydın met en évidence des variations structurelles — telles que l'absence de respect de l'ordre chronologique des Imams dans certains textes et l'utilisation de formes poétiques diverses comme le ghazal, le murabba et la qasida, dépourvus des sections traditionnelles de *fahriyye* (autocélébration) ou de *teghazzul* (insertion de poésie amoureuse). Elle démontre également que les auteurs de *duvaz-deh* ne se limitaient pas aux cercles alévis-bektachis, mais incluaient aussi des poètes naqshbandis, mevlevi, halvetis, gulshanis et hurufis.

Matériau et méthode Dans cet article, la première des trois pièces *duvaz-deh* présentes dans le Divan de Safi est évaluée par la méthode d'analyse contextuelle. Le matériau principal est une *qasida* de 66 distiques écrite sur le mètre *mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün*, avec le redif « -ı şerî'at » et la rime mourdaf « -an ». L'objectif central est d'analyser comment Safi harmonise les règles exogènes de la sharia avec les étapes ésotériques (bâtin) de la perfection spirituelle (*insân-ı kâmil*), en inscrivant sa poésie dans le cadre théorique des *Makalat* de Hacı Bektaş Veli. Safi composa deux autres poèmes pour louer les traits saillants des Douze Imams et leurs caractéristiques fréquemment mentionnées dans les *duvaz-deh*. L'un est un *muhammes* (poème en cinq strophes) et l'autre un *museddes* (poème en six strophes). Le *muhammes der-medh-i düvâz-deh-imâm ber-matla'-i Hayrânî*, écrit sur le mètre *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* et composé de 16 strophes, dérive du matla de Hayrânî par l'ajout de trois vers. Le *museddes der-medh-i shâh-ı velâyet-i düvâz-deh-imâm*, écrit sur le mètre *mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* et composé de 15 strophes, met en vers la prière « Nâdi Aliyyen », répétée dans chaque strophe.

Résultats et conclusion L'étude des poèmes *duvaz-deh* du Divan de Safi révèle que le poète reflète avec succès à la fois l'écriture littéraire turque classique et le système de croyance alévi-bektachi. Il ne limite pas son amour pour les Douze Imams à un langage émotionnel ou anecdotique, mais mobilise les styles *Sebk-i Hindi* et *Hikemî Tarz* pour donner aux réformes soufies une profondeur de liberté. En particulier, son traitement de la sharia — première étape de la doctrine des « Quatre Portes et Quarante Stations » — à travers une longue *qasida* innovante sur le plan formel, témoigne de sa compréhension globale des dimensions spirituelles de sa croyance. Sa *qasida* de 66 vers intitulée « Kasîde der-ta'rif-i shari'at ü imâmân-ı düvâz-deh » se distingue par l'absence des sections traditionnelles de la *qasida* telles que le *nesip*, l'introduction et le *teghazzul*. Contrairement à l'interprétation traditionnelle, l'accent est mis sur la présentation de la sharia et la mise en valeur des Douze Imams. Dans cette *qasida*, la sharia est conçue non comme un ensemble de règles extérieures, mais comme la première porte nécessaire vers la maturité spirituelle (*insân-ı kâmil*), en parfaite harmonie avec les principes des *Makalat* de Hacı Bektaş Veli. De plus, dans son *muhammes* et son *museddes*, Safi reste fidèle aux récits légendaires et anecdotiques des bardes traditionnels en mentionnant les caractéristiques bien connues des Douze Imams et de l'Ahl al-Bayt. Il révèle également les connexions structurelles entre la pensée ishrâqî et la tradition alévie-bektachie dans ses poèmes.

Mots-Clés: Littérature turque classique ; foi alévie-bektachie ; Douze Imams ; *duvaz-deh* ; Safi

Resumen Estructurado:

Objetivo El *duvaz-deh* (derivado de la palabra persa que significa «doce») se refiere a un género poético dentro de la tradición literaria alauí-bektashí dedicado a la alabanza de los Doce Imames. Aunque la veneración de los Doce Imames entró en la orden bektashí a través de influencias históricas chiíes, no ocupó una posición central durante la primera fase de la literatura bektashí. Sin embargo, en la segunda fase iniciada en el siglo XVI, esta devoción se convirtió en un tema fundamental. La revisión de la literatura existente revela tres hitos principales en el estudio de este género: el estudio exhaustivo de Fatih Iyiyol demuestra que los textos de *duvaz-deh* han mantenido continuidad temática y estilística desde el siglo XV hasta la actualidad, con un énfasis creciente en Hacı Bektaş Veli en los siglos recientes. La investigación de F. Ahsen Turan y Filiz Kılıç sobre 160 poemas establece que la poesía *duvaz-deh* combina realidades históricas con narrativas legendarias y hagiográficas, sin divergencias de contenido entre poetas populares y poetas de diván, y con una progresión interna estructurada que va desde el *tawhid* (unidad de Dios) y el *salawat* (bendiciones sobre el Profeta) hasta las alabanzas individuales de los Imames y las oraciones finales de perdón. El trabajo de Dilara Aydın sobre la poesía turca clásica identifica 79 poemas *duvaz-deh* escritos por 29 poetas entre los siglos XV y XIX. Aydın destaca variaciones estructurales —como la falta de respeto al orden cronológico de los Imames en ciertos textos y el uso de diversas formas poéticas como el *ghazal*, el *murabba* y la *qasida*, carentes de secciones tradicionales como el *fahriyye* (autolouanza) o el *teghazzul* (poesía amorosa insertada). Además, demuestra que los autores de *duvaz-deh* no se limitaban a los círculos alauíes-bektashíes, sino que también incluían poetas naqshbandíes, mevlevíes, halvetíes, gulshaníes y hurufíes.

Material y método En este artículo, se evalúa el primero de los tres *duvaz-deh* encontrados en el Diván de Safi mediante el método de análisis contextual. El material principal consiste en una *qasida* de 66 pareados escrita en el metro *mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün*, con el redif «-ı şerî'at» y la rima *murdaf* «-an». El objetivo central es analizar cómo Safi armoniza las reglas exógenas de la sharia con los pasos ésotéricos (*batin*) de la

perfección espiritual (*insân-ı kâmil*), vinculando su poesía con el marco teórico de las *Makalat* de Hacı Bektaş Veli. Safi compuso dos poemas más para alabar las características prominentes de los Doce Imames y sus atributos frecuentemente mencionados en los *duvaz-deh*: uno es un *muhammes* (poema de cinco estrofas) y el otro un *museddes* (poema de seis estrofas). El *Muhammes der-medh-i düvâz-deh-imâm ber-matla'-i Hayrânî*, escrito en el metro *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* y compuesto por 16 estrofas, deriva del *matla* de Hayrânî mediante la adición de tres versos. El *Museddes der-medh-i shâh-i velâyet-i düvâz-deh-imâm*, escrito en el metro *mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* y compuesto por 15 estrofas, pone en verso la oración «Nâdi Aliyyen», repetida en cada estrofa.

Resultados y conclusión El estudio de los poemas *duvaz-deh* presentes en el Diván de Safi revela que el poeta refleja con éxito tanto la escritura literaria turca clásica como el sistema de creencias alauí-bektashí. El poeta no limitó su amor por los Doce Imames a un lenguaje meramente emocional o anecdótico; utilizó las posibilidades de los estilos *Sebk-i Hindi* y *Hikemî Tarz* para dar a las reformas sufíes una profundidad de libertad. En particular, su tratamiento de la sharia —primer paso de la doctrina de las «Cuatro Puertas y Cuarenta Estaciones»— a través de una larga *qasida* con innovaciones formales demuestra su comprensión integral de las dimensiones espirituales de su sistema de creencias. La *qasida* de 66 versos titulada «Kaside der-ta'rîf-i shari'at ü imâmân-ı düvâz-deh» es notable de principio a fin por la ausencia de secciones tradicionales de la *qasida* como el *nesip*, la introducción y el *teghazzul*. En contraste con la interpretación tradicional, el foco está en la representación de la sharia como esencia de la narración directa y en la actuación de los Doce Imames. En la *qasida*, la sharia se presenta no solo como un conjunto de reglas externas, sino como la primera puerta necesaria hacia la madurez espiritual (*insân-ı kâmil*), en plena armonía con los principios de las *Makalat* de Hacı Bektaş Veli. Además, en su *muhammes* y *museddes*, Safi permanece fiel a las narrativas legendarias y anecdóticas de los bardos tradicionales al mencionar las características conocidas de los Doce Imames y de la *Ahl al-Bayt*. Safi también revela las conexiones estructurales entre el pensamiento ishrâqî y la tradición alauí-bektashí en sus poemas.

Palabras Clave: Literatura turca clásica; fe alauí-bektashí; Doce Imames; *duvaz-deh*; Safi

结构化摘要:

研究目的 “杜瓦兹德” (*duvaz-deh*, 源自波斯语“十二”一词) 是阿列维-贝克塔什文学传统中的一种诗歌体裁, 专门用于赞颂十二伊玛目。虽然对十二伊玛目的尊崇通过历史上的什叶派影响进入了贝克塔什教团, 但在贝克塔什文学的第一阶段并未占据核心地位。然而, 自十六世纪开始的第二阶段, 这种虔敬成为一个基础性主题。现有文献的回顾显示该体裁研究的三个重要里程碑: 法提赫·伊伊约尔的综合研究表明, 杜瓦兹德文本自十五世纪至今保持了主题和风格上的连续性; 他指出, 尽管赞美伊玛目的修辞和程式化表达保持一致, 但在近几个世纪中对哈吉·贝克塔什·维利的强调逐渐凸显。F. 阿赫森·图兰与菲利兹·克勒奇对160首诗的研究表明, 杜瓦兹德诗歌融合了历史现实与传奇和圣徒叙事, 民间诗人与宫廷诗人在内容上并无显著差异, 同时呈现出一种结构化的内部进程: 从“统一真主” (*tawhid*) 和“祈祷祝福先知” (*salawat*) 开始, 逐步过渡到对各伊玛目的单独赞颂, 并以祈求宽恕的祷词结束。迪拉拉·艾丁在古典土耳其诗歌研究中识别出十五至十九世纪间29位诗人创作的79首杜瓦兹德诗, 她强调了结构上的多样性——如某些文本中忽略伊玛目的时间顺序, 以及采用多种诗体 (如抒情诗 *ghazal*、四行诗 *murabba* 和颂诗 *qasida*), 但缺乏传统的自颂 (*fahriyye*) 或插入爱情诗 (*teghazzul*) 部分。艾丁进一步证明, 杜瓦兹德的作者并不限于阿列维-贝克塔什圈子, 还包括纳克什班迪、梅夫莱维、哈勒维提、古尔沙尼和胡鲁菲诗人。

材料与方法 本文采用语境分析法, 评估萨菲《诗集》 (*Divan*) 中发现的三首杜瓦兹德诗中的第一首。主要材料是一首由66对句组成的颂诗 (*qasida*), 采用“*mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün*”格律, 使用“-ı şerî'at”作叠词 (*redif*), 韵脚为“-an”。研究的核心目标是分析萨菲如何将外在的“沙里亚” (*sharia*) 规范与内在的灵性修炼步骤 (人类的完美, *insân-ı kâmil*) 相协调, 并将其诗歌映射到哈吉·贝克塔什·维利《教义》 (*Makalat*) 的理论框架之中。萨菲还创作了两首诗歌来赞美十二伊玛目的显著特征及其在杜瓦兹德中常见的属性: 一首是十六节的五行诗 (*muhammes*), 另一首是十五节的

六行诗 (museddes)。其中, muhammes源自海拉尼的开篇, 通过添加三行而成; museddes则将祈祷词“纳迪·阿里”(Nâdi Aliyyen) 诗化, 每节重复该对句。

结果与结论 对萨菲《诗集》中杜瓦兹德诗的研究表明, 诗人成功地反映了古典土耳其文学写作与阿列维-贝克塔什信仰体系的结合。他并未将对十二伊玛目的热爱局限于情感化或轶事性的语言, 而是利用“印度风格”(Sebk-i Hindi) 与“格言风格”(Hikemî Tarz) 的可能性, 将苏菲改革提升到自由的深度。尤其是他通过一首长篇颂诗创新性地处理“沙里亚”——“四门四十站”教义的第一步——展现了他对信仰体系灵性维度的全面理解。这首题为《颂诗·论沙里亚与十二伊玛目》的66行颂诗因缺乏传统颂诗的序言、引言和插入爱情诗部分而引人注目。与传统解释不同, 焦点在于对“沙里亚”的直接叙述以及十二伊玛目的表现。在诗中, 沙里亚不仅被视为外在规则的集合, 更被定位为通向灵性成熟 (insân-ı kâmil) 的首要且必要的门户。这种方法与哈吉·贝克塔什·维利《教义》中的原则完全一致, 体现了诗人对传统的忠诚。此外, 在其muhammes和museddes中, 萨菲通过提及十二伊玛目和圣裔 (Ahl al-Bayt) 的著名特征, 保持了对传统吟游诗人传奇与轶事叙事的忠实。他还在诗中揭示了“光照派”(Ishraqi) 思想与阿列维-贝克塔什传统之间的结构性联系。

关键词 古典土耳其文学; 阿列维-贝克塔什信仰; 十二伊玛目; 杜瓦兹德; 萨菲

Структурированное Резюме:

Цель исследования *Дуваз-дех* (происходит от персидского слова «двенадцать») обозначает жанр поэзии в алевитско-бекташийской литературной традиции, посвящённый восхвалению двенадцати имамов. Хотя культ двенадцати имамов проник в орден бекташийцев под влиянием шиитской традиции, он не занимал центрального места в первой фазе бекташийской литературы. Однако начиная со второй фазы, с XVI века, эта преданность стала основополагающей темой. Обзор существующих исследований выявляет три ключевых этапа изучения жанра: работа Фатиха Ийийола показывает, что тексты *дуваз-дех* сохраняли тематическую и стилистическую преемственность с XV века до наших дней, при этом в более поздние века усилилось внимание к Хаджи Бекташу Вели. Исследования Ф. Ахсена Турана и Филиз Кылыч на материале 160 стихотворений демонстрируют, что поэзия *дуваз-дех* соединяет историческую реальность с легендарными и агиографическими нарративами, не выявляя существенных различий между народными и диванными поэтами, и выстраивает внутреннюю структуру от таухида (единства Бога) и салавата (благословения пророку) к индивидуальным восхвалениям имамов и заключительным молитвам о прощении. Дилара Айдын, исследуя классическую турецкую поэзию, выявила 79 стихотворений *дуваз-дех*, написанных 29 поэтами между XV и XIX веками. Она подчеркнула структурные вариации — например, игнорирование хронологического порядка имамов в некоторых текстах и использование различных стихотворных форм (газель, мурабба, касида), лишённых традиционных разделов фахрийе (самовосхваление) или тегазул (вставная любовная лирика). Важно, что Айдын доказала: авторы *дуваз-дех* не ограничивались алевитско-бекташийскими кругами, но включали также поэтов-накшбандийцев, мевлевитов, халветитов, гульшанитов и хуруфитов.

Материал и метод В статье анализируется первая из трёх касид *дуваз-дех*, найденных в диване Сафи, с применением метода контекстуального анализа. Основным материалом является касида из 66 бейтов, написанная размером *меф'улу мефа'илу мефа'илу фе'улун*, с редифом «-ı şerî'at» и рифмой «-ан». Главная цель — показать, как Сафи сочетает экзогенные нормы шариата с эзотерическими (батин) ступенями духовного совершенствования (*инсан-и камил*), соотнося свою поэзию с теоретической системой «Макалат» Хаджи Бекташа Вели. Сафи написал ещё два стихотворения для восхваления характерных черт двенадцати имамов: одно — *мухаммес* (пятистрочное стихотворение) из 16 строф на размер *фа'илатун фа'илатун фа'илатун фа'илун*, созданное на основе матлы Хайрани с добавлением трёх строк; другое — *муседдес* (шестистрочное стихотворение) из 15 строф на размер *меф'улу фа'илату мефа'илу фа'илун*, представляющее собой поэтическую форму молитвы «Нади Али», повторяющейся в каждой строфе.

Результаты и заключение Анализ *дуваз-дех* из дивана Сафи показывает, что поэт успешно отразил как классическую турецкую литературную традицию, так и алевитско-бекташийскую систему

верований. Его любовь к двенадцати имамам не ограничивалась эмоциональным или анекдотическим языком; он использовал возможности стилей *Себк-и Хинди* и *Хикми Тарз*, чтобы придать суфийским реформам глубину свободы. Особенно показательно его обращение к шариату — первой ступени доктрины «Четыре врата и сорок станций» — через длинную касиду с формальными новациями, что свидетельствует о его всестороннем понимании духовных измерений веры. Касида «Касида дер-та'риф-и шари'ат у имаман-и дуваз-дех» из 66 бейтов примечательна отсутствием традиционных разделов касиды (несип, вступление, тегазул). В отличие от традиционной интерпретации, акцент сделан на прямом изложении шариата и восхвалении двенадцати имамов. В касиде шариат представлен не просто как совокупность внешних правил, но как первая и необходимая дверь к духовной зрелости (*инсан-и камил*), что полностью согласуется с принципами «Макалат» Хаджи Бекташа Вели. Кроме того, в своих мухаммесе и муседдесе Сафи остаётся верен легендарным и анекдотическим нарративам традиционных певцов, упоминая известные черты двенадцати имамов и Ахль аль-Бейт, а также выявляет структурные связи между ишракийской мыслью и алевитско-бекташийской традицией.

Ключевые слова: Классическая турецкая литература; алевитско-бекташийская вера; двенадцать имамов; дуваз-дех; Сафи

संरचित सारांशः

उद्देश्य *दुवाज़-देह* (फारसी शब्द “बारह” से व्युत्पन्न) अलेवी-बेकताशी साहित्यिक परंपरा में एक काव्य विधा है, जो बारह इमामों की स्तुति के लिए समर्पित है। यद्यपि बारह इमामों की वंदना ऐतिहासिक शिया प्रभावों के माध्यम से बेकताशी सिलसिले में प्रवेश करती है, यह बेकताशी साहित्य के प्रथम चरण में केंद्रीय स्थान पर नहीं थी। किंतु सोलहवीं शताब्दी से प्रारंभ हुए दूसरे चरण में यह भक्ति एक आधारभूत विषय बन गई। उपलब्ध साहित्य की समीक्षा इस विधा के अध्ययन में तीन प्रमुख पड़ावों को उजागर करती है: फातिह इयीयोल का व्यापक अध्ययन दर्शाता है कि *दुवाज़-देह* ग्रंथों ने पंद्रहवीं शताब्दी से आज तक विषयगत और शैलीगत निरंतरता बनाए रखी है, और हाल के शताब्दियों में हाजी बेकताश वली पर विशेष बल उभरा है। एफ. अहसन तुरान और फिलिज़ किलिच के 160 कविताओं पर किए गए शोध से स्पष्ट होता है कि *दुवाज़-देह* काव्य ऐतिहासिक यथार्थ को पौराणिक और संतकथात्मक आख्यानों के साथ मिलाता है, और लोककवि तथा दीवान कवियों के बीच विषयवस्तु में कोई बड़ा अंतर नहीं है। इसमें एक संरचित आंतरिक प्रगति है जो *तौहीद* (ईश्वर की एकता) और *सलावत* (नबी पर आशीर्वाद) से प्रारंभ होकर इमामों की व्यक्तिगत स्तुतियों और क्षमा की प्रार्थनाओं तक पहुँचती है। दिलारा आयदिन ने शास्त्रीय तुर्की कविता पर ध्यान केंद्रित करते हुए पंद्रहवीं से उन्नीसवीं शताब्दी के बीच 29 कवियों द्वारा लिखी गई 79 *दुवाज़-देह* कविताओं की पहचान की। आयदिन ने संरचनात्मक विविधताओं को रेखांकित किया—जैसे कुछ ग्रंथों में इमामों के कालक्रम की उपेक्षा और गज़ल, मुरब्बा और क़सीदा जैसी विविध छंदों का प्रयोग, जिनमें पारंपरिक *फ़ह्रिये* (स्व-स्तुति) या *तेग़ज़ुल* (प्रेमकाव्य) खंड अनुपस्थित हैं। महत्वपूर्ण रूप से, आयदिन ने सिद्ध किया कि *दुवाज़-देह* लेखक केवल अलेवी-बेकताशी मंडलियों तक सीमित नहीं थे, बल्कि नक्शबंदी, मेवलवी, हल्वेती, गुलशानी और हुरूफी कवियों को भी शामिल करते थे।

सामग्री और विधि इस लेख में, साफी के दीवान में पाई गई तीन *दुवाज़-देह* कविताओं में से पहली का मूल्यांकन संदर्भात्मक विश्लेषण पद्धति से किया गया है। मुख्य सामग्री एक 66 शेरों वाली क़सीदा है, जो *मफ़ा ऊलु मफ़ा इलु मफ़ा इलु फ़े उलुन* छंद में लिखी गई है, जिसमें “-1 शरियत” रदीफ़ और “-अन” क़ाफ़िया प्रयुक्त है। मूल उद्देश्य यह विश्लेषण करना है कि साफी किस प्रकार शरीअत के बाह्य नियमों को आध्यात्मिक परिपूर्णता (*इन्सान-ए कामिल*) के आंतरिक (बातिन) चरणों के साथ सामंजस्य स्थापित करता है, और अपनी कविता को हाजी बेकताश वली की *मक़ालात* की सैद्धांतिक रूपरेखा पर अभिव्यक्त करता है। साफी ने बारह इमामों की प्रमुख विशेषताओं और *दुवाज़-देह* में बार-बार उल्लिखित गुणों की स्तुति हेतु दो और कविताएँ लिखीं: एक *मुखम्मस* (पाँच पंक्तियों वाला छंद) और दूसरी *मुसद्दस* (छः पंक्तियों वाला छंद)। *मुखम्मस दर-मद्दह-ए दुवाज़-देह इमाम बर-मतला-ए हैरानी* 16 स्तोटों में *फ़इलातुन फ़इलातुन फ़इलातुन फ़इलुन* छंद में लिखी गई है, जो हैरानी के मतला से तीन पंक्तियाँ जोड़कर बनाई गई है। *मुसद्दस दर-मद्दह-ए शाह-ए विलायत-ए दुवाज़-देह इमाम* 15 स्तोटों में *मफ़ा ऊलु फ़ा इलातु मफ़ा इलु फ़ा इलुन* छंद में लिखी गई है, जिसमें “नादी अली” प्रार्थना को काव्य रूप दिया गया है और प्रत्येक स्तोट में दोहा दोहराया गया है।

परिणाम और निष्कर्ष साफी के दीवान में *दुवाज़-देह* कविताओं का अध्ययन दर्शाता है कि कवि ने सफलतापूर्वक शास्त्रीय तुर्की साहित्यिक लेखन और अलेवी-बेकताशी विश्वास प्रणाली दोनों को प्रतिबिंबित किया। उसने बारह इमामों के प्रति अपने प्रेम को केवल भावनात्मक या कथात्मक भाषा तक सीमित नहीं किया, बल्कि *सब्क-ए हिंदी* और *हिकमी तरज़*

İmam'a olan sevgisini yalnızca duygusal ve menkıbevi bir dille sınırlandırmamış; Sebk-i Hindî ve Hikemî Tarz üsluplarının imkânlarını da kullanmıştır. Özellikle "Dört Kapı Kırk Makam" öğretisinin ilk basamağı olan şeriatı, biçimsel yenilikler içeren uzun bir kaside aracılığıyla ele alması, inanç sisteminin manevi boyutlarına olan kapsamlı yaklaştığını göstermektedir. Şairin Kasîde Der-Ta'rîf-i Şerî'at ü İmâmân-ı Dûvâz-Deh başlıklı kasidesi; nesip, girizgâh ve tegazzül gibi geleneksel kaside bölümlerinin bulunmaması yönüyle baştan sona dikkat çekicidir. Geleneksel yorumun aksine odak noktasının doğrudan "şeriat" olması ve On İki İmam'ın övgüsüdür. Kasidede şeriat, yalnızca kurallar bütünü olarak değil; manevi olgunluğa (insân-ı kâmil) giden ilk ve geçilmesi şart olan bir kapı olarak konumlandırılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin *Makalat*'ındaki ilkelerle tamamen uyum içinde olan bu yaklaşım, şairin geleneğe olan bağlılığını göstermektedir. Ayrıca Sâfî, muhammes ve müseddesinde On İki İmam ile Ehl-i Beyt'in bilinen özelliklerine değinerek geçmiş düvâz-deh şairlerinin efsanevi ve menkıbevi anlatımlarına da sadık kalmıştır. Sâfî, şiirlerinde İşrakî düşünce ile Alevî-Bektaşî geleneği arasındaki yapısal bağları da gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Alevî-Bektaşî inancı, On İki İmam, düvâz-deh, Sâfî.



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641



The Duvaz-dehs of a Bektashi and Ishraqi Poet: Safi

Introduction

Duvaz-deh, derived from the Persian word for twelve, refers to the genre of poetry within the Alevî-Bektashi tradition dedicated to praising the Twelve Imams. One of the most comprehensive studies on this genre—which is also referred to by various names such as düvâz, duvaz, düvâz-deh imam, düvâzde imam, düvâz imam, duvaz-imam, düvâz-nâme, düvâzimam, and düvâz-ı imam—was conducted by Fatih İyiyol (2013). His paper delineates the characteristics of the genre while examining the historical periods in which these duvaz-dehs were written and the specific virtues through which poets portrayed the Twelve Imams. This study analyzes duvaz-dehs composed across various centuries, focusing primarily on the works of Seyyid Nesîmî (d. 1404?), Shâh Ismâil Hatâyî (d. 1524), Virânî (d. 16th century), Yemînî (d. 16th century), Kul Himmet (d. 17th century), and Pîr Sultân Abdâl (d. 16th century). The author concludes that, textually, duvaz-dehs have maintained stylistic and thematic continuity from the 15th century to the present day. The panegyrics, titles, and formulaic expressions used for the Twelve Imams remain uniform in structure. Furthermore, the author notes that as the genre approaches the modern era, a more pronounced emphasis on Haji Bektash emerges in the duvaz texts, and these expressions are consistently repeated by virtually all bards of the tradition.

Another significant paper on duvaz-dehs, though less comprehensive than İyiyol's study, holds a pioneering place among research on this genre. F. Ahsen Turan and Filiz Kılıç (1999) examined 160 poems, identifying duvaz-dehs by Hatâyî, Hayretî (d. 1535), Fuzûlî (d. 1556), Kabûlî (d. 1592), Nev'î (d. 1599), Kul Himmet, Pîr Sultân, Fennî (d. 1888), İlhamî (d. 1890), Hakverdî (d. 1956), Bektas Gazeloğulu, and İsmail Elibol. The authors state that most of these poems were written without titles and argue that the information regarding the Twelve Imams leans heavily toward legendary and hagiographical elements rather than historical reality. Additionally, they established that the verse forms vary, with examples written in both syllabic and aruz meters, and that there are no thematic differences between the duvaz-dehs of folk poets and those of Divan poets. The authors also outline a structured internal progression within the duvaz-dehs:

Another notable study on this genre was conducted by Dilara Aydın (2022). Focusing specifically on duvaz-dehs within Classical Turkish poetry, the author identified 79 duvaz-deh poems composed by 29 poets between the 15th and 19th centuries. Evaluating these poems on a century-by-century basis, her paper reveals several points that diverge from previous research. For instance, she notes that chronological order among the Twelve Imams was neglected in certain duvaz-deh texts. Furthermore, in addition to standard verse forms like ghazal, murabba, museddes, muhammes, terakib-i bend, terci'i-i bend, and qasida, she demonstrates that duvaz-dehs were also composed in other forms such as masnavi, tahmis, tashtir, mulemma ghazal, joint museddes, repeated museddes, and repeated murabba. Aydın points out that while the classical poetry tradition generally produced independent (standalone) duvaz-dehs, these texts could also appear as embedded sections within longer poems of religious content or those dedicated to religious figures. She draws particular

attention to the fact that duvaz-dehs written in the qasida form completely lacked traditional fahriyye (self-praise) sections, where the poet instead expressed profound humility and helplessness. These texts also omitted traditional teshbip (introduction) and girizgâh (transition) sections, and rarely included a teghazzul (inserted love poetry) section. Crucially, she establishes that authors of duvaz-dehs were not exclusive to Alevî-Bektashi circles but also included Naqshbandi, Mevlevî, Halvetî, Gulshani, and Hurufî poets.¹

The data presented regarding the definition, historical development, and structural properties of the duvaz-deh genre demonstrates the deeply rooted and rich literary foundation upon which this tradition was built. Extant literary and academic studies on duvaz-dehs have significantly mapped out the general framework, historical trajectory, and structural characteristics of the genre. Therefore, to avoid unnecessary repetition by discussing similar studies, the theoretical back ground in the introduction of this paper has been kept within these boundaries. Rather than reiterating generalized theoretical information, this study finds it essential to focus directly on the texts within the *Divan* of Safi and the poet's inner spiritual world as a unique representative of the tradition. This is because fully comprehending the evolution of duvaz-dehs and the original interpretations that individual poets contributed to this genre is only possible through close examinations of specific texts within their independent divans. To this end, the subsequent section of this study will scrutinize the poems of Safi, who masterfully harmonized the Alevî-Bektashi faith with Ishraqî philosophy.

Duvaz-dehs in the Divan of Safi

Safi, who lived during the second half of the 18th century and the first quarter of the 19th century, was a poet belonging to the Ishraqî school of philosophy and the Alevî-Bektashi culture, which holds a significant place within the Turkish belief system. Derived from Arabic, the word ishraq means the rising of the sun, the radiation of light, brilliance, and illumination. As a technical term, it denotes the moment of the manifestation of divine knowledge (marifah), its emergence within the soul, and perceiving a thing exactly as it is. Ishraq constitutes the primary source of Ishraqism (Illuminationism), simultaneously expressing both manifestation (zuhur) and spiritual discovery (kashf). Just as the sun reveals objects through the light it scatters upon rising (ishraq), spiritual contemplation (mushahadah) inspires and manifests the reality of things to the intellect (Karadeniz, 2003, p. 9). Maintaining that illumination through the inner light, born from the purification of the soul, leads humans to the ultimate truth, Suhrawardi -the founder of Ishraqî philosophy- offers the following prayer to God in his *Hayakil al-Nur*: “O Kayyum (The Self-Subsisting)! Support us with light, make us steadfast upon light, resurrect us in light, and make Your pleasure the ultimate goal of our pursuits.” (Cebecioğlu, 2005, p. 140)

Although Ishraqism (Illuminationism) generated great interest particularly in Sufi and Shiite circles because it encompasses every mindset that is mystical, inherently gnostic, and esoteric (Uludağ, 2001, p. 439), it also exerted an influence within Sunni circles. In particular, as a manifestation of the political rivalry between the Ottomans and the Safavids, and through the

¹ For other studies on duvaz-dehs, see Elçi, A. C. (2011). Duvazlar-duvazimamlar üzerine müzikal bir çerçeve [A musical framework on duvazes-duvaz-i imams]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (57), 131-174; Özsoy, B. S. (2013). Âşık edebiyatında düvâz geleneği ve Sünnî âşıklarda düvâz [The tradition of duvaz in ashik literature and duvaz among Sunni ashiks]. *Kültür Evreni Dergisi*, 4(16), 104-123; Özcan, H. (2015). Hataî'nin elifnâme şeklinde yazdığı duvaz-deh [Duvaz-deh written in the form of elif-name by Hataî]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (76), 191-204. <https://doi.org/10.12973/hbvd.76.179>; Yavuz, C. (2015). *Alevî-Bektaşî geleneğinde düvazimamlar* [Duvaz-i imams in the Alevî-Bektashi tradition]. Gece Kitaplığı; Çekmez, F. (2017). *Kütahya Alevî-Bektaşî geleneğinde nefes, düvaz ve mersiyeler* [Nefeses, duvazes, and elegies in the Kütahya Alevî-Bektashi tradition] [Master's thesis]. Kütahya Dumlupınar University, Institute of Social Sciences; İçli, A. (2020). Rûhî'nin düvâznâmesi [The duvaz-name of Ruhi]. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (45), 64-84. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.643731>; Tire, Y. Ö. (2022). *Düvâzdeh imamların müzikal açıdan incelenmesi* [A musical analysis of the duvazdeh imams] [Master's thesis]. İstanbul University, Institute of Social Sciences; Vural, B. Ç. (2023). Ehli'nin düvâz-nâme temalı elif-nâme'si [Ehli's elif-name themed around duvaz-name]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (108), 435-453. <https://doi.org/10.60163/hbv.108.028>.

integrative readings of scholars in both geographies, Ishraqism -which was read in Persia centered around Shiite tendencies- assumed Sunni characteristics within the Ottoman Empire (Arıcı, 2018, p. 42). However, Safi, who treats certain Ishraqi themes such as nur (light), nuru'n-nur (the light of lights), Surah Al-Nur, and zulmat (darkness) in his *Divan*, draws attention by articulating the doctrine of Ishraqism through a different faith system, looking through an Alevi-Bektashi lens. Conjoining a Bektashi identity from a Sufi perspective with an Ishraqi identity philosophically within himself, the poet serves as significant proof that Ishraqism can be utilized as a trans-sectarian philosophical language.

While Safi addresses the love for Haji Bektash Veli, Hazrat Ali, the Ahl al-Bayt, and the Twelve Imams, as well as the “Four Gates and Forty Stations” and the tragic event of Karbala through independent couplets or poems in his *Divan* (Ercan, 2013), he adopts the Hikemi Tarz (philosophical style) and Sebki-i Hindi (Indian style) as his poetic styles (Ercan, 2014, pp. 19-21). Among Safi's poems, there are three examples of the duvaz-deh genre, which is an essential part of Alevi dhikrs. In this study, alongside the critical texts of the duvaz-dehs penned in qasida, muhammes, and museddes verse forms, the simplified poetic texts of the muhammes and museddes will be provided. Safi's these specific poems have not been encountered in previous research on duvaz-dehs. Furthermore, it is generally observed that in duvaz-dehs written in the qasida form, Hazrat Muhammad, Hazrat Ali, or order leaders are praised in the teshbip (introduction) section; the qasidas focus on the panegyric of the Twelve Imams; and the girizgâh (transition), teghazzul (inserted love poetry), and fahriye (self-praise) sections are absent. While duvaz-deh poets include topics such as the state of the world or complaints about fortune in their teshbips (Aydın, 2022), it is observed that in Safi's qasida written in the duvaz-deh genre, the attributes of sharia are enumerated and fahriye couplets are also included. Although the poet includes the panegyric of the Twelve Imams, he displays a content that differs from other duvaz-dehs. On the other hand, Safi did not follow a different practice from other poets in his muhammes and museddes, praising one or several Imams in each stanza. For this reason, it has been deemed sufficient to include only the simplified poetic versions of the poems in question, while attempting to maintain rhyme harmony.

Qasida on the Definition of Sharia and the Panegyric of the Twelve Imams

The poem is composed in the meter *mef'ûlû mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün* and consists of 66 couplets. Omitting traditional sections such as nesip (introduction), girizgâh (transition), or teghazzul (inserted love poetry), the qasida instead features verses delineating the attributes of sharia, alongside sections dedicated to the panegyric of the Twelve Imams, fahriye (self-praise), and concluding prayers. Featuring the redif “-ı şeri'at” and the murdaf rhyme “-ân”, the poet's objective in this poem is to define sharia, which constitutes the first of the “Four Gates.” This concept belongs to the “Four Gates and Forty Stations” doctrine -a foundational tenet of the Alevi-Bektashi faith system formalized into a theory by Haji Bektash Veli- which represents the mandatory spiritual stages an individual must pass through to attain spiritual perfection (insân-ı kâmil).

Haji Bektash Veli's *Makalat*, sharia is articulated through ten distinct stations as follows: The first station of sharia is to profess faith (iman). The second station is to acquire knowledge (ilm). The third station is to perform ritual prayers (namaz), give alms (zakat), fast (oruc), undertake the pilgrimage (hajj) if one has the means, confront the enemy without fleeing during mobilization, and purify oneself from major ritual impurity (janabah). The fourth station is to earn a lawful livelihood and recognize interest/usury as forbidden (haram). The fifth station is to contract a valid marriage (nikah). The sixth station is to recognize sexual intercourse as forbidden during menstruation and postpartum periods. The seventh station is to belong to the people of the Sunnah and the Community (ahl al-sunnah wa'l-jama'ah). The eighth station is compassion. The ninth station is to consume clean food and wear clean clothes. The tenth station is amr bi'l-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar, which means enjoining good and forbidding vain or forbidden actions (Özcan, 2004, pp. 242-243).

Opening the first couplet of the poem by praising sharia, and drawing upon the pearl-like value of words to liken it to a mine and a treasure, the poet argues that sharia is a treasure so precious that it does not manifest in just any human being. Those who look merely at the exoteric (zahir) rules of sharia perceive only the soil excavated from the mine. Conversely, the hidden wisdom within the decrees of sharia serves as fine jewels for those capable of comprehending it. However, this level of perception is not found “on every tongue” (meaning it is not present in everyone’s words or hearts).

Her dilde bulunmaz güher-i kân-ı şerî’at
Gencîne-i fahr u şeref ü şân-ı şerî’at (K. 4 / 1)

Directly referencing the principle of the “Four Gates” (sharia, tariqa, marifah, and haqiqa), the poet maintains that those who do not enter through this foundational gate can never reach the other rooms within the building—namely, tariqa (the spiritual path), marifah (gnosis), and haqiqa (ultimate truth). While utilizing the gate metaphor to point out that sharia is the very first stage that must be crossed, the poet also intends to prevent it from being perceived as easy merely because it is the beginning phase.

Evvel kapudur hem dahi gün gibi ‘ayândır
Sen anı kıyâs eyleme âsân-ı şerî’at (K. 4 / 50)

Until the discourse reaches Prophet Muhammad and the Twelve Imams, the definition of sharia is laid out dispersedly across various couplets of the poem, as also explicitly stated in the title. According to the poet, sharia is the scale of the court that God will establish on the Day of Judgment. The lion of the desert of sharia acts as Azrael (the Angel of Death) for those who approach wayfarers on the path of God with envy, as well as for those who are as arrogant as tigers. The blood of sharia is the spilled blood of Hazrat Yahya (John the Baptist). However, even if he wanders upon the spiritual path (tariqa), that greedy and ignorant person will still fail to comprehend sharia. No matter how much that individual strives and seeks, he cannot submit to sharia; the gazelle-like ram of sharia cannot bind him to itself. Offering this to every faithless person is a futile effort. Tomorrow, at the divine court, God Himself will be the prosecutor against anyone who is a heartfelt enemy to the faith of sharia (couplets 2-8) (Ercan, 2014, p. 148). Sharia is the sharp sword of God and His divine decree (qada). It is understood that the poet views sharia as an instrument of divine justice. Sharia is a divine gift from God that stands against evil and separates the righteous from the wrongdoer -not to induce fear, but to protect the public from oppression.

Samsâm-ı kazâ sârim-i Hak tîg-i Hudâdır
Hakdan yine bu halka bir ihsân-ı şerî’at (K. 4 / 43)

Sharia is the ruby of Badakhshan and the fountain of eternity (ab-i baqa). It is the spring that quenches human thirst, granting an immortal life just like Khidr.

Vâ-beste-i la ‘l-i leb-i Hızr-ı ebedîdir
Çeşme-i bekâ la ‘l-i Bedahşân-ı şerî’at (K. 4 / 54)

The poet stipulates that those who wish to become a Muslim possessing sharia must first believe in God and Prophet Muhammad. However, because the ignorant are unaware that Prophet Muhammad was adorned with the title of prophethood, they complain about sharia. Yet, the Prophet of the era of sharia knows that his blood is the blood money (diya) for the martyrs of eternity. He is the light of God, the locus where the gnosis (irfan) of sharia is manifested; his index finger split the moon in two (couplets 9-12) (Ercan, 2014, pp. 148-149). Here, it is observed that the poet prioritizes faith (iman), which is the very first station of sharia. In another couplet, he emphasizes faith once more by stating that only those who attain the faith of sharia can perceive its decrees. It must not be forgotten that sharia is a decree ordained by God in eternity past (azal); it is timeless. In order to perceive that eternal secret within the decrees of sharia, the light of the “faith of sharia” (îmân-ı şerî’at) must manifest within one’s heart.

Ahkâm-ı şerî'at beli hükm-i ezelîdir
Fark eyler anı mazhar-ı î mân-ı şerî'at (K. 4 / 38)

The poet is also perturbed by the predicaments into which the absence of sharia can cast a human being. The affliction of sorrowful news coming from the world blows out the bright candle of sharia, and darkness engulfs the night candle of sharia just like the poet's own star of fortune (couplets 14-15) (Ercan, 2014, p. 149). Throughout the poem, while defining sharia, the poet occasionally offers counsel: Do not mistake the Sirat bridge for a simple path to the court. The sensitivity of the scale of sharia is finer than a hair. Let not the forgiving countenance of sharia delude you with an illusion of worldly authority (urf-i azam) when you commit theft. Beware lest the demon of sharia assume the attribute of the All-Merciful (Rahman) and leave you stranded in the realm of Barzah (the Interworld) for eternity (couplets 23-25) (Ercan, 2014, pp. 149-150).

The reason the poet offers these pieces of advice is that he, too, once fell into the aforementioned traps. Although he was once an admirer of sharia, he lost himself within the realm of Barzah (couplet 26) (Ercan, 2014, p. 150). As observed, sharia is a gate that must absolutely be passed and a stage encompassing the acts of worship that must be performed. However, it only covers the exoteric (zahir) rules. Yet, the ultimate goal is to reach the esoteric (batin) realm and attain the station of the perfect human being (insân-ı kâmil).

The text analyzes a poet's self-praise (fahriye) within a qasida, focusing on the use of mystical and mythological imagery such as Anka, Mount Qaf, and Alexander to represent the poet's spiritual mastery. It explains how the poet positions himself as a "Dhul-Qarnayn" and a "seeker of the Water of Life" to assert his supreme knowledge of truth, according to the analysis.

Devrimde benim kalmadı bir bencileyin hiç
'Ankâ-yı kader Kâf-ı Süleymân-ı şerî'at

Hem-pîr-i tarîkat yine Zü'l-karn-ı cihânam
Zîrâ benem İskender-i devrân-ı şerî'at (K. 4 / 19-20)

The fahriye (self-praise) couplets depict the poet as a "vigilant sultan of the early dawns" protecting the realm of sharia and a bird soaring through divine realms, symbolizing the path to the perfect human being (insân-ı kâmil). These lines emphasize the poet's spiritual progression and role in safeguarding divine law within the context of tasavvuf literature.

Bu 'âlem-i nâsûtta murg-ı melekûtam
Sultân-ı seher-hîz-i cihânân-ı şerî'at (K. 4 / 21)

In the subsequent couplet, the poet, who journeys to the realm of Jabarut (the realm of divine power) -a station higher than that of Malakut (the realm of angels)- states that his influence extends even over the divine power of God. Just as the sun illuminates the world, he is a sovereign who rules over his era through sharia.

Fermân-dih-i iklîm-i cihân-ı ceberûtam
Hurşîd-i cihân hüsrev-i devrân-ı şerî'at (K. 4 / 22)

Safi is the ser-levha (frontispiece/heading) of the compendium of the science of rhetoric (bayan), adorned with truthfulness; he is the engraving upon the glorious and honorable signet ring of sharia. He is the honorable index of Surah Al-Nur and the title of the preface to the epigraph of sharia. Gnostics (arif) advancing on the path of Truth (Haq), the masters (pir) of sharia, and the spiritual guides (murshid) of the tariqa recognize him. No one begrudges him being the spiritual guide of the rules of sharia in this world (couplets 28-31) (Ercan, 2014, p. 150). The poet's characterization of himself particularly as the index of Surah Al-Nur in these couplets is intended to emphasize his allegiance to Ishraqism. This is because the 35th verse of Surah Al-Nur constitutes the very foundation of Ishraqi philosophy. Influenced by this verse, which states, "Allah is the Light of the heavens and the earth. The example of His light is like a niche within which is a lamp, the lamp

is within glass, the glass as if it were a pearly star lit from a blessed olive tree, neither of the east nor of the west, whose oil would almost glow even if untouched by fire. Light upon light. Allah guides to His light whom He wills. And Allah presents examples for the people, and Allah is Knowing of all things,” Suhrawardi reduces everything in the universe to the light of God and the emanation (fayd) of that light (Okudan, 2001, pp. 136-138).

The poet, who offers the counsel, “The month of Ramadan, which is both bestowed by God and destroys the rebellious among humans, is the bright sun of sharia. The hands of those who hasten toward sharia on the sought path and strive with all their heart and soul will not return empty-handed,” (couplets 32-33) (Ercan, 2014, p. 149), admonishes himself to resemble the Prophet in the couplets where he praises Hazrat Muhammad.

*Engüşt-i işâretle iki pâre olup ay
Ahmed gibi ol sen dahi sultân-ı şerî'at*

*Sırrım 'ayân eylemez ol halk-ı cihâna
Olsa yine peygamber-i devrân-ı şerî'at (K. 4 / 34-35)*

Sharia is the wealth and tranquility within the spiritual world of a human being. If a human disrupts the equilibrium established by sharia, they also lose the capacity to perceive the divine manifestations (tajalliyat) in the universe, and the world becomes a tasteless place for them. Suffering through spiritual austerity (chilla) and struggling against the lower self (nafs) on the path of Sufism are only possible through sharia. However, through the compound phrase “dü-shâdurvân-ı şerî'at” (the two fountains of sharia), the poet likens his eyes to two fountains in the courtyard of the palace of sharia, emphasizing that he is still in a state of complaint. This is because tears represent the greatest obstacle on the path to divine manifestation.

*Bir zevk-ı tecellî alamadım bu cihândan
Ben olalı ber-geşte-i sâ mân-ı şerî'at (K. 4 / 44)*

*Bildim bileli kan tükürem kendimi oldu
Eşk-i ter-i çeşmim dü-şâdurvân-ı şerî'at (K. 4 / 52)*

The stations of sharia are also included within the couplets. The first of these is faith (iman). While stipulating the condition of believing in God and Prophet Muhammad, the poet exhibits the approach that the triad of God, Prophet Muhammad, and Hazrat Ali is a divine favor (ihsan) of sharia. However, when looking at the general scope of the poet's *Divan*, he places Prophet Muhammad at the forefront, implying that he loves Hazrat Ali by virtue of the Prophet (Ercan, 2013, p. 1385). This tendency indicates that Safî aligns more closely with the early-period Bektashi poets. To illustrate, when Alevi-Bektashi poets are evaluated based on the themes they utilized in their poetry, a difference exists in their perspective on Hazrat Ali between the first period of Bektashi literature and the second period, which formed after the 16th century under the dominance of Persian and Shiite influences. The stance adopted by Alevi-Bektashi poets toward the unity of “Muhammad and Ali” manifests in the first period of Bektashism as the joint commemoration of Prophet Muhammad and Hazrat Ali, merging the love for Hazrat Ali with the love felt for Prophet Muhammad. In other words, these two figures are brought into close proximity with one another. In the second period, however, an effort is made to prove that they are one and the same through various pieces of evidence (Temizkan, 2011, p. 328).

The same distinct approach also manifests between Mevlevi poets and Bektashi poets. While Mevlevi poets explain their love for Hazrat Ali through his role as a voluntary Qanbar (devoted servant) in the service of Prophet Muhammad, among Alevi-Bektashi poets -especially after the 16th century- this manifests as the supremacy of Hazrat Ali, positioning him at the forefront in Bektashi

poetry (Temizkan, 2007, pp. 587-590). As observed, the poet, who primarily adopts the understanding of the first period, also declares that he follows the path of Haji Bektash Veli.

*Zîrâ ki tarîkım Hâcî Bektâş-ı Velîdir
Allâh Muhammed 'Âli ihsân-ı şerî'at (K. 4 / 48)*

Worship, which is the third station of sharia, is the locus where the gnosis (irfan) of sharia arises in the eyes of the poet. However, what matters here is the poet's harmonization of the wisdom inherent in sharia (such as ritual prayer) with genuine supplications (niyaz) flowing directly from the heart. Furthermore, a warning is issued indicating that worship is not merely a formal or superficial movement, and that sharia (the foundational rules) must never be abandoned while striving to attain this spiritual depth.

*Çün oldu namâzım da niyâzımla ber-â-ber
Oldum o zamân mazhar-ı 'irfân-ı şerî'at (K. 4 / 45)*

*Gör râh-ı Hakî bil ne imiş öyle 'ibâdet
Eyle Haka gel eyleme nisyân-ı şerî'at (K. 4 / 51)*

Although sharia dominates the entirety of the poem, the stages of tariqa (the spiritual path), marifah (gnosis), and haqiqa (ultimate truth) are also invoked within the couplets:

The first station of tariqa (the spiritual path), which is the second gate, is to receive initiation (hand) from the master (pir) and repent. The second station is to become a disciple (murid). The third station is to shave the hair and change garments. The fourth station is to strive to overcome the lower self (nafs), to mature, and to be spiritually cooked. The fifth station is to serve. The sixth station is khawf, which means fear (of God). The seventh station is to hope. The eighth station consists of the dervish robe (khirqa), the begging bowl (zanbil), scissors, the prayer rug, the subha (a rosary of one hundred beads), the ibrat (needle), and the staff. The ninth station is to become a possessor of station (sahib-maqam), a possessor of spiritual assembly (sahib-jam'iyah), a possessor of counsel (sahib-nasihah), and a possessor of divine love (sahib-mahabbah). The tenth station consists of passionate love ('ishq), spiritual longing (shawq), purity (safa), and spiritual poverty (faqr) (Özcan, 2004, pp. 242-243). The principles and customs of Alevi-Bektashism are learned at the station of tariqa. This stage is identified with "asceticism" (zahidlik). While striving to find the path of Truth, a significant step is taken toward becoming a perfect human being (Aktaş, 2000, p. 211).

According to the couplets centered on tariqa, the poet oscillates between these spiritual stages. Although he is on the path of tariqa, he challenges the sheikh who considers himself a "possessor of miracles" (karamat). Prioritizing sharia, the poet advises the sheikh- who preaches the rules of tariqa -that if he truly possesses genuine skill and knowledge, he must also comprehend the principles of sharia. He goes on to remind that, through the quaternary of sharia, tariqa, marifah, and haqiqa, the helpless world is laid out at his feet; yet, even the rotation of the celestial spheres occurs through the very soul and essence of sharia.

*Erkân-ı tarîkat yeter ey şeyh-i kerâmet
Ger ma 'rifetiñ var ise erkân-ı şerî'at*

*Bu çârla nâ-çâr cihân pâ-y-der-âhın
Devr itmede edvâr-ı felek cân-ı şerî'at (K. 4 / 16-17)*

Both the principles of sharia and the principles of tariqa are threads to be cut by the scissors of divine decree (qada) and destiny (qadar). In other words, both possess the same value and share the same cycle of fate upon the path drawn and preordained for human beings by God.

*Mikrâz-ı kazâ vü kaderiñ riştesidir bil
Erkân-ı tarîkat dahi erkân-ı şerî'at (K. 4 / 42)*

It is also understood from the following couplets that the poet entered the spiritual path (tariqa):

*Bu himmeti mürşid-nefes-i pîrden aldım
Oldum hele ben mazhar-ı îmân-ı şerî'at*

...
*Ol hazret-i hünkâr-ı cihân pîr-i tarîkat
Erkân-ı tarîkat didi erkân-ı şerî'at* (K. 4 / 47-49)

In the couplet, the poet states that he speaks in the language of tariqa, yet the seditious, critical gaze of sharia complicates the matter, thereby indicating that the path of tariqa is the language of love and the heart. Through this intimate and spiritual path, he desires to engage in a divine conversation with the Truth (Haq). However, when the rules of sharia intervene, the matter becomes obscure. In other words, the language that the poet establishes with God must sometimes be concealed (ibham) due to the exoteric (zahir) rules of sharia.

*Ben söyleşerem resm-i tarîkınca baña hem
İbhâm ider ol gamze-i fettân-ı şerî'at* (K. 4 / 55)

The first station of marifah (gnosis), which is the third gate, is knowledge (ilm). The second station is generosity. The third station is modesty (haya). The fourth station is patience. The fifth station is abstinence (parhizkar-lik). The sixth station is fear (of God). The seventh station is spiritual etiquette (adab). The eighth station is spiritual humility (miskin-lik). The ninth station is gnosis, and the tenth station is self-knowledge (Özcan, 2004, pp. 242-243). Representing the phase of attaining the highest level on the path of the heart and realizing divine secrets (sir), marifah is identified with the “gnostics” (arifler) (Aktaş, 2000, p. 211).

While discussing marifah, the poet compares knowledge (ilm), which serves as the very first station of both sharia and marifah. Within the Sufi path, some individuals might fall into the illusion of abandoning sharia -meaning they disregard acts of worship or moral rules- under the false assumption that they possess marifah. The poet strongly criticizes this misconception here. He maintains that someone who truly cognizes God (attaining marifahullah) would show even greater reverence toward the decrees (sharia) ordained by Him.

*Ger ma'rifetiñ ma'rifetullâh olaydı
Elbette tutardıñ yine dâmân-ı şerî'at* (K. 4 / 56)

The first station of haqiqa (ultimate truth), which is the fourth gate, is to become dust (soil). The second station is not to look down upon or find fault with seventy-two nations. The third station is not to withhold whatever one can afford to do. The fourth station is for all created entities in the world to feel safe from oneself. The fifth station is to rub one's face against the Absolute Owner of the sovereignty (Mulk) and find the original honor of creation, namely the light of Prophet Muhammad (yuzsuyu). The sixth station is to utter the secrets of ultimate truth during gatherings (sohbat). The seventh station is spiritual wayfaring (sayr-i suluk). The eighth station is spiritual secrecy (sir). The ninth station is intimate supplication (munajat). The tenth station is to attain and unite with God (Chalap).

By making an allusion (iqtibas) to the *Holy Qur'an* (Al-Baqarah 2:256), the poet illustrates the immense spiritual detriment awaiting anyone who severs the bond between sharia and haqiqa. If this bond is broken, the divine mercy and safeguarding nature of sharia can never be attained again.

*Ger çıkar ise “urve-i vüskâ”²-yı hakikat
Girmez eline bir dahi dâmân-ı şerî'at* (K. 4 / 13)

² ‘urwat al-wuthqa: ...a trustworthy handhold that will never break... (Al-Baqarah, 2:256) (Presidency of Religious Affairs, n.d.)

By utilizing the figures of Hazrat Yusuf (Joseph), Hazrat Yaqub (Jacob), and Hazrat Ayyub (Job) within the couplets, the poet explains that sharia is not a restriction (such as the well and prison into which Hazrat Yusuf fell), but rather a process of maturation and union, thereby exhibiting the perspective of the dervishes of ultimate truth (rindân-ı haqîqa) toward imprisonment. Just as Hazrat Yusuf entered the prison and emerged as a matured being, a person who enters the prison (hardships) of sharia will similarly be spiritually cooked and reach maturity. The well into which Hazrat Yusuf fell represents a whirlpool of affliction, yet sharia is that which protects human beings from this very whirlpool. If an individual implements these rules by exerting the necessary effort, they will become a perfect human being (insân-ı kâmil) who illuminates their surroundings like the moon of Canaan, meaning like Hazrat Yusuf. The poet likens adhering to the rules of sharia and disciplining the lower self (nafs) to the spiritual austerity endured by Hazrat Ayyub, framing it as a test of patience. He regards staying away from sharia as akin to Hazrat Yaqub longing for Hazrat Yusuf, thereby asserting that sharia is a path that ultimately elevates one to God.

*Zindân-ı vüçüddür didi rindân-ı hakîkat
Yüsufa didim yâ ne bu zindân-ı şerî'at*

*Yâ bu kuyu girdâb-ı belâdır didi oglum
Sa'y it olasıñ bir meh-i Ken'ân-ı şerî'at*

*Eyyûb gibi mihnetim artmakda dem-â-dem
Ya'kûb gibi çekmede hicrân-ı şerî'at (K. 4 / 39-40-41)*

The couplets pertaining to the Twelve Imams are located between couplets 57 and 64. In this section, which opens with Hazrat Hasan, the poet regards Hazrat Hasan -who drank the poison of blame- as a commander among the martyrs of sharia. The poet thereby makes an allusion (talmih) to the martyrdom of Hazrat Hasan by poisoning, emphasizing that he met this affliction with a state of divine contentment (rida) coming from God, and highlighting the loftiness of his spiritual station.

*Nûş itdi Hasan Hulk-ı Rızâ zehr-i melâmet
Oldu yine sâlâr-ı şehidân-ı şerî'at (K. 4 / 57)*

While likening the parched lips of Hazrat Husayn, the martyr of Karbala, to sharia, the poet draws attention to his honorable stance and absolute submission on the path of Truth (Haq) despite all the agonies he endured. His spilled heart's blood serves as the very source of immortality for sharia. Although Hazrat Husayn was martyred due to thirst, the blood he shed transformed into the water of life (ab-i hayat) that ensures Islam (sharia) endures until the Day of Judgment.

*Belî didi döndürmedi yüz kerb-i belâdan
Mazlûm-ı Hüseyin ol leb-i 'atşân-ı şerî'at*

*Kıydı beli devrân aña ammâ yine oldu
Hûn-ı dili ser-çeşme-i hayvân-ı şerî'at (K. 4 / 58-59)*

Imam Zaynelabidin, Imam Muhammad Baqir, and Imam Ja'far Sadiq -namely, the great Imams (Ahl al-Bayt) who descended from Hazrat Husayn and are considered the cornerstones of Islamic knowledge (ilm) and gnosis (irfan)- are praised together within the same couplet. These figures, who represent the fourth, fifth, and sixth of the Twelve Imams respectively, are recognized as the "teachers of sharia" due to both their scholarly competence and spiritual leadership.

*Ol Zeynü'l-'Abâ Bâkir u ol Ca'fer-i Sâdık
H'âce-i küll üstâd-ı debistân-ı şerî'at (K. 4 / 60)*

In the subsequent couplet, the line of the Twelve Imams continues with the commemoration of the seventh and eighth Imams. Musa Kazim is the seventh of the Twelve Imams, and the poet likens his imprisonment and martyrdom to a "sea of martyrdom." Through the use of the word gharqa

(submerged/drowned), he emphasizes his profound depth upon this path. Musa Rıza, zikredilen within the same couplet, is the eighth of the Twelve Imams. Due to his scholarly and spiritual stature, the poet proclaims him the “grand sultan of sharia.”

*Kâzımdır olan garka-i deryâ-yı şehâdet
Hem Mûsa Rızâ ol ulu sultân-ı şerî'at* (K. 4 / 61)

With Imam Muhammad Taqi, Imam Ali Naqi, Imam Hasan al-Askari, and Imam Mahdi, the lineage is finalized through the concluding links of the Twelve Imams. By commemorating the ninth, tenth, eleventh, and twelfth Imams, this couplet manifests the spiritual sovereignty of sharia. The poet concludes the sorrowful trajectory that initiated with Karbala by portraying each Imam as a commander, teacher, or sultan of sharia (religion).

*Ol şâh-ı Takî ile Nakî kân-ı melâhat
Hem 'Askeri ol Mehdi-i devrân-ı şerî'at* (K. 4 / 62)

Leaving Hazrat Ali, the very head of the lineage, to the end, the poet commemorates him with the emphasis of being the “lion of the desert of sharia” and through his attribute as the “son-in-law of the Prophet.” The phrase “let him come so we may see” carries an air of challenge. Bringing the discourse to Hazrat Ali, who is recognized as the “gate of knowledge” within the qasida, the poet thereby finalizes the hierarchy of spiritual ranks.

*Gelsin görelim biz de bu meydân-ı hünerde
Var ise eger şîr-i beyâbân-ı şerî'at*

*Dâmâd-ı peyam-ber meger ol sâki-i Kevser
Ol şîr-i Hudâ mazhar-ı 'irfân-ı şerî'at* (K. 4 / 63-64)

The subsequent couplets pertain to the hoped-for intercession (shafa'ah). Within the couplets constituting the “prayer and supplication” (tazarru) section of the poem, the poet seeks intercession from Hazrat Ali, whom he addresses as the “glorious teacher of sharia,” and exalts himself with the following words: “I am either the chosen Ahmed of the universe (Prophet Muhammad) or your Safi (your pure and loyal servant). I am either the Sahban of the era or the sovereign of the heroes of sharia.” The poet emphasizes that his poems and utterances are as impressive, flawless, and powerful as those of Sahban b. Zufar, a master of eloquence (Durmuş and Öz, 2008, pp. 511-512). He thereby asserts that he is unrivaled in the art of rhetoric.

*Ümmîd iderem mihr-i şefâ'at kereminden
Lutfide meger h'âce-i zî-şân-ı şerî'at*

*Yâ Ahmed-i Muhtâr-ı cihânam ya da Sâfî
Sahbân-ı zamânam şeh-i merdân-ı şerî'at* (K. 4 / 65-66)

Safi composed two more poems to praise the prominent features of the Twelve Imams and their characteristics frequently mentioned in the duvaz-dehs. Instead of a thematic content analysis of these poems -one being a repeated muhammes and the other a repeated müseddes- their simplified poetic texts are provided here to avoid unnecessary repetition.

Muhammes Der-Medh-i Düvâz-Deh-İmâm Ber-Matla'-ı Hayrânî

Composed in the meter *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* and consisting of 16 stanzas (bent), this poem -as understood from its title- is a tahmis constructed by adding three lines to Hayrânî's matla couplet: “Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım / Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım” (Bring the libation vessel, O dervish, let us be entranced once more / Let us sell all our worldly possessions and become sovereigns to the universe).

Repeated Muhammes and the Simplified Poetic Text of the Stanzas

I

*Nice bir dagdaga-i hicrile giryân olalım
 Bezm-i Cemde dönelim şem '-i şebistân olalım
 Bu fenâ mülketine biz de Süleymân olalım
 Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
 Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

How long shall we be those who weep with the anxiety of separation?
 Let us turn in the assembly of Cem, let us become a candle to the bridal chamber.
 Let us, too, become a Solomon onto this realm of ephemerality.
 O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more.
 Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe.

II

*Şemse bak virdi sebak anıñıçün itdi savaş
 İki batman idi boynunda anıñ çekdiği taş
 Didi Hünkâr Hâcî Bektâş-ı Velî gitdi bu baş
 Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
 Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Look at Shams, he gave the lesson, for this he fought the fight,
 Two batmans heavy was the stone upon his neck drawn tight.
 Hunkar Haji Bektash Veli he said, and this head took its flight.
 O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
 Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

III

*Bildigim var ise Mansûruñ işi yabâne
 Dir idim kalsa Nesîmîye dahi bî-gâne
 Dâra çıkma deriyi virme yürü merdâne
 Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
 Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

If all I know is that Mansur's ordeal was in vain,
 I would say Nesimi's plight was left in cold disdain,
 Ascend no gallows, give no skin, walk brave through fear and pain.
 O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
 Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

IV

*Pâlehang-i keremi pekçe kenetle beliñe
 Turmayıp devr idelim câm-ı Cemi al eliñe
 Dil olup söyleme her geleni aslâ diliñe
 Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
 Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Bind the cord of generosity firmly around thy waist,
 Take the goblet of Cem in hand, let us whirl with endless haste,
 Guard thy tongue with care, speak no words in foolish waste.
 O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
 Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

V

*Dem ü devrân sürüp dem köpürüp 'âlemde
 Yine Cemşîd olalım biz dahi bezm-i Cemde
 Sâfla abdâl anı sen söyle baña mâtemde
 Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım*

Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım

Rejoicing and overflowing with ecstasy in this worldly sphere,
Let us, too, become Jamshid within the Cem assembly here.
O dervish, chant his name with purity in this night of mourning clear,
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

VI

*Kadehi koy getir abdâl şu bizim keşkülü
Yine tûb şenliği var oynadalım şengülü
Terk idip 'illet-i gâ'îye ile ma'lûlû
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

O dervish, leave the goblet now; bring our keshkul along,
The festive game of joy is here, let us raise the merry song,
Forsaking every vain excuse, to the ultimate goal belong.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

VII

*İbtidâ pîr-i mugân ile işiñ pek saglat
"Fakru fahr"³ üstüne var bir de fenâyı baglat
Fukarâ zümresine bir dahi kaşık yağlat
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

First, secure thy deeds well against the magus priest's design,
Boast of thy spiritual poverty, and in utter nothingness recline,
And make the wooden spoon of the dervishes full and fine.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

VIII

*Fukarâ zümresini zâhid-i hod-bîn ne sanır
"Men 'aref"⁴ den de giçer bu sözüm erbâbı tanır
'Aşk zencîrini çekmekde cünûna tayanır
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

What does that selfish ascetic think of the dervish band?
He who knows his own self passes, this word the wise will understand.
To pull the chain of divine love, on madness he must stand.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

IX

*Nûş idip zehr-i gamı şâh-ı Hasan Hulk-ı Rızâ
Didi takdîr budur rûz-ı ezel "âmennâ"⁵
İrdi ma'şûkına ol demde virip cân pervâ*

³ Faqr-u fakhr: "Poverty is my pride, and I pride myself on it." (Hadith). As stated by Mehmet Yılmaz, this saying is not among the authentic (sahih) hadiths (Yılmaz, 1992, p. 49).

⁴ Man 'arafa: This aphorism, meaning "He who knows his nafs (self) knows his Lord" is not found as a hadith of the Prophet in sources written during the first three centuries of hadith history. However, in later sources, it appeared in literature regarding famous sayings circulating among the public as hadiths, in books of fabricated traditions (mawdu'at), and in mystical (sufi) works. Hadith scholars, on the other hand, evaluated it as fabricated or as a saying belonging to someone else (Açikel, 1998, p. 199).

⁵ Âmennâ: "We believed." (Al-Baqarah, 2/13, 62, 126, 177, 153, 285...) (The Presidency of Religious Affairs, n.d.)

*Cür 'adâni getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Drinking the poison of grief with Shah Hasan, the lord of grace,
He said, "We believed, this is our eternal destiny's embrace.
"At that very moment, without fear, he gave his soul to the Beloved's face.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

X

*Kerbelâda yanan al kanlar içinde ma 'sûm
Sen bilirsin nicedir hâl-i Hüseyin-i mazlûm
Nice kıydı o Yezîd[i] o pelîd-i mezmûm
Cür 'adâni getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

In Karbala, he is innocent amid the burning, crimson blood,
Thou knowest well how the oppressed Husayn faced that sorrow's flood.
How could that Yazidi, that accursed wretch, cut down that sacred bud?
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

XI

*Kutb-ı devrân-ı kerem Zeyne'l- 'Îbâdî pek tut
Er iseñ sen dahi anlar gibi zehr-i gamı yut
Behre virmez saña bu 'ilm ü 'amel tâ 'at-ı büt
Cür 'adâni getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Hold fast to Zaynelabidin, the pole of the era of grace,
If thou art a true spiritual man, swallow the poison of sorrow's trace.
Without action, knowledge is vain to thee, like idols to embrace.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

XII

*Kutb-ı erkân-ı sühan nûr-ı Muhammed Bâkır
Kudretullâh-ı kerem hazret-i Hayy [u] Kâdir
Bunlarıñ meslegini añlayamaz her münkir
Cür 'adâni getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

The pole of speech's etiquette is Muhammad Baqir's light,
The Living, All-Powerful God is the power of bounty bright.
No denier can ever comprehend their way or spiritual sight.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

XIII

*Ey gönül mezheb-i Hak Ca 'fer-i Sâdıkda bulun
Mûsa-i Kâzım ile meslek-i 'âşıkda bulun
Şeh Rızâya kul olup tâ 'at-ı lâyükda bulun
Cür 'adâni getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

O heart, abide upon the path of Truth with Ja'far Sadiq today,
With Musa Kazim, walk the dervish order where true lovers stay,
Be a slave to Shah Riza, and in your fitting worship pray.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,

Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

XIV

*Şeh Takî ile Nakî bedr ü cânîñ yoluna
Baş u cân vir Hasan ol 'Askeri anîñ yoluna
Bir dahi Mehdi-i hâdî-i Hudânîñ yoluna
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Sacrifice thy head and soul for Shah Taqî and Naqî, the full moon and beloved's way,
Give thy life for the path of Hasan al-Askari, without a single dismay,
And for the sake of Allah, walk upon the path of Mahdî, who guides us to the day.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

XV

*Geldi pervâne-i cân mahfil-i şem '-i melekût
Pîr-i erkân-ı harâbât-ı fenâ vü nâsût
Didi Sâfî bize ol h'âce-i bezm-i lâhût
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

The moth of the soul arrived at the candle-lit hall of the angelic sphere,
The prominent master of the tavern of ephemerality and worldliness here,
Said, "O Safî, he is the teacher of that divine gathering so dear":
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

XVI

*'Aşkla döne döne kendüñü atıp nâra
Rûy-ı dil virme ruh u zülf-i 'arûs-ı yâra
Künc-i vahdetde yatıp gitme diğer pâzâra
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

(Ercan, 2014, s. 280-283)

Cast not thy heart into the beloved's tresses and glowing cheek,
Nor throw thyself with passion into the flames, turning meek.
Dwell in the corner of existence, no other market seek.
O dervish, bring the vessel of divine secrets; let us be entranced once more,
Let us sell all our worldly possessions, and become sovereigns to the universe as of yore.

Müseddes Der-Medh-i Şâh-ı Velâyet-i Dûvâz-Deh-İmâm

The poem was composed in the prosodic meter of *mef'ûlû fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* and consists of XV stanzas. The couplet, "Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî / Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî", which means, "O Ali, who manifests a thousand kinds of wonders that leave minds in awe, help us! I invoke you to be delivered from all kinds of grief and distress through your grace that polishes the hearts!" (Sarıkaya, 1998, pp. 17-31), is the versified form of the "Nâdi Aliyyen" prayer. Since this couplet is repeated at the end of each stanza, the poem is classified as a mütekerrir müseddes (a six-line stanza poem with a repeating refrain).

The Versified and Simplified Text of the Repeated Müseddes and Its Stanzas

I

*Ey sırr-ı Hakk-ı şîr-i Hudâ yâ 'aliyy-i velî
Envâr-ı feyz ü 'âtîfet-i mihr-i müncelî
Tigiñe râm oldu cihân söyledi belî
Şâh-ı velâyet ey Esedullâh yâ 'Alî*

*Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

O secret and lion of Allah, Ali, the master of saints high,
The shining sun of divine compassion and grace in the sky,
The world bowed to your sword, and "Yes!" was its cry,
The king of Wilayah's throne, Ali, God's lion nearby.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

II

*Târik-i râh-ı Hakda delîl olduguñ 'ayân
Hüzn 'âleminde Ahmed-i Muhtâra her zamân
Muhtar kalınca söyler idi zâr u nâ-tiivân
Vird-i lisân eyledi bu virdi bî-gümân
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

It is crystal clear that you are the guide in the darkness of Truth's way,
Always within the realm of sorrow, to Ahmed-i Muhtar he would say,
With moans and in a helpless state, whenever helpless he lay,
Without a single doubt, he would wrap his tongue around this prayer to pray:
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid
!I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

III

*Gül-reng olup câm-ı şehâdetle nâzenîn
Cism-i Hasan [.] Hulk-ı Rızâ ol çerâğ-ı dîn
Bu virdi ol server-i sâlâr-ı müttekîn
Zikr-i zebân itmiş idi zîver-i nigîn
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

Through the chalice of martyrdom, he took on a rose-colored hue,
The body of Hasan, who held the morals of Riza, the faith's light true,
This prayer, the greatest of the pious ones ever knew,
Was wrapped around his tongue, like a ring's ornament on view.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

IV

*Ol nûr-ı çeşm-i Ahmed-i Muhtâr u Mustafâ
Söylerdi zâr zâr bunu şâh-ı Kerbelâ
Şâh-ı şehîd ü pâdişeh-i kişver-i bekâ
Mazlûm Hüseyin-i teşne-leb ol nakd-ı Murtazâ
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

The chosen and immaculate Prophet Muhammad's light of the eye,
With sighs and groans, the sovereign of Karbala would cry,
The king of all martyrs, the ruler of eternity's kingdom high,
Oppressed and thirsty Husayn, Ali's most precious treasure nearby.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

V

*Zeyne'l-'İbâd-ı seyyid-i sâdât-ı ehl-i dîn
Mahbûb-ı Hak server-i sâlâr-ı müttekîn*

*Çeşm ü çerâg-ı âtıfet-i zümre-i yakîn
Bu virdi zikr eyler idi rûz şeb hemîn
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

Zayn al-Abidin, the lord of the lords of the faithful line,
The beloved of Allah and the leader of the pious divine,
The light of mercy and the pupil of the eye where truths align,
Day and night, without ceasing, he would invoke this prayer benign:
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

VI

*Bâkır reh-i Hudâda olup pîş ü muktedâ
Çeşm-i cihâna hâk-i rehi oldu tûtiyâ
Târ-ı gubâr-ı dergeh-i pür-cûdu kîmyâ
Subh u mesâ eyitmede bu vird ile nidâ
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

Muhammad Baqir is the guide and leader on Allah's path clear,
The dust of his way is kohl for the eyes of the world far and near,
The soil of his generous shrine is alchemy, precious and dear,
Morning and evening, with this prayer he calls out for all to hear:
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

VII

*Şer'-i kadîm-i Hakda imâm bâ-safâ idi
Sâdık İmâm-ı Ca'fer-i Hak-muktedâ idi
Bu vird ü zikre subh u mesâ mübtelâ idi
Kerrûbiyâna hâk-i derî mültecâ idi
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

In the ancient law of Allah, a pure imam of the line,
Imam Ja'far Sadiq, the guide for those who follow the Divine,
Morning and evening, to recite this prayer he would incline,
The dust of his doorway was a sanctuary where archangels align.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

VIII

*Çeşm ü çerâg-ı nûr-ı dil-i cân-ı enbiyâ
Kâzım-ı dürr-i silk-i imâmân-ı evliyâ
Mîhr-i münîr-i Hak şafak-ı subh-ı ihtidâ
Ser-tâc-ı âlem oldu bu virdile bî-riyâ
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

The eye and light of the prophets' soul, a radiance so bright,
Imam Musa Kazim, the pearl of the saints' lineage in sight,
The dawn of guidance and God's sun, shining with pure might,
Through this prayer, he became the world's crown, free of deceit's blight.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

IX

*Ya 'nî İmâm-ı Mûsa Rızâ şâh-ı dil-nüvâz
A 'dâ-yı dîn eyler idi andan ihtirâz
Bu vird ile oldu yetîmâna çâre-sâz
Dergâh-ı Hakda buldu şehâdetle imtiyâz
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

Namely Imam Musa Riza, the king of those who soothe the soul,
From whose towering presence, the enemies of faith shrank whole,
Through this prayer, he became a remedy, making orphans whole,
And earned a sacred distinction through martyrdom at God's knoll.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

X

*Mihr-i münîr-i 'âtîfet ol şâh-ı müttekî
Bu vird ü zik(i)rle bulup hazret-i Hakî
Sadr-ı hilâfet[i]de hem ol nûr-ı mutlakî
İnkâr idenler oldu bütün zümre-i şakî
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

The king of the righteous, a sun radiating grace and clemency,
Through this prayer and dhikr, he found the Divine Majesty,
His absolute, luminous imamate upon the throne of sovereignty,
Was denied by the tyrants, the entire gathering of heresy.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

XI

*Bezm-i çerâg-ı 'âtîfetiñ revnakı idi
Kân-ı hayâ vü hilm idi hem müttakî idi
Meşgûl bu vird ü zikre olan Şeh Takî idi
Sadr-ı hilâfetiñ vârisi vü mutlakı idi
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

He was the brilliant radiance of the gathering of grace and clemency,
The fountain of modesty and gentleness, filled with pure piety,
It was Shah Taqî who engaged in this prayer with constant frequency,
He was the true and absolute heir to the throne of sovereignty.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

XII

*Bezm-i çerâg-ı 'âtîfetiñ revnakı idi
Kân-ı hayâ vü hilm idi hem müttekî idi
Meşgûl bu vird ü zikre olan Şeh Nakî idi
Sadr-ı hilâfetiñ vârisi vü mutlakı idi
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli*

He was the brilliant radiance of the gathering of grace and clemency,
The fountain of modesty and gentleness, filled with pure piety,
It was Shah Naqî who engaged in this prayer with constant frequency,
He was the true and absolute heir to the throne of sovereignty.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!

I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

XIII

*Kutb-ı cihân-ı ma'rifet ol 'Askerî şehâ
Ya'nî İmâm ol Hasan-ı 'Askerî dilâ
Dilde bu virdi zikr iderek rûz şeb nidâ
Tekrâr iderdi Hakka münâcâtı bî-riyâ
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

O Sovereign, the pole of wisdom's world, Askari the divine,
Meaning, O heart, that pure Imam Hasan Askari of the line,
Day and night, without ceasing, within his soul's deepest shrine,
He repeated this prayer to God, pure and free from design.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

XIV

*Mihr-i münîr-i 'âtîfet ol Mehdi-i Hudâ
Mihr-i sipihr-i dîn şafak-ı subh-ı ihtidâ
Bu vird ü zikr ile bulup menzil-i 'alâ
Sultân-ı 'âlem oldu şeh-i kişver-i bekâ
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

The Mahdi of Allah, a sun radiating grace and clemency,
The sun of the faith's sky, the dawn of guidance and decree,
Through this prayer and dhikr, he attained the highest degree,
And became the sultan of the universe, the king of eternity.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

XV

*Derd ü belâda müşterekem anlara hemîn
Bu vird ü zikrle Sâfî-i dil-haste dil-hazîn
'Aşkîñ yolunda eylemişem başımı rehîn
Ey şâh-ı dîn-i kâ'il-i küffâr-ı müşrikîn
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî (Ercan, 2014, s. 295-299)*

I am forever a partner to their grief and misery,
Through this prayer and dhikr, Sâfî's heart is sick with agony,
On the path of your love, I pledge my life as a guarantee,
O King of Faith, who brings the polytheist infidels to their knee.
O Ali, who manifests wonders, reach out and grant us your aid!
I invoke you, so that the grief and sorrow of the heart may fade!

Conclusion

This study on the düvâz-dehs in the Sâfî Dîvânı demonstrates that the poet successfully reflects the rules of classical Turkish literature alongside the belief system of the Alawite-Bektashi tradition. The poet did not limit his love for the Twelve Imams to a merely emotional and legendary language; rather, by utilizing the possibilities of the Sebki Hindî (Indian Style) and the Hikemî Tarz (Philosophical/Didactic Style), he elevated his mystical thoughts to a philosophical depth. In particular, his handling of Sharia -the first step of the "Four Doors and Forty Stations" teaching-through a long qasida containing formal innovations shows that he comprehended the belief system as a whole with its spiritual dimensions. The poet's 66-couplet qasida, titled "Kasîde Der-Ta'rîf-i

Şerî'at ü İmâmân-ı Dûvâz-Deh", draws attention because it lacks classical qasida sections such as nasib, girizgâh, and tegazzül. Contrary to the traditional structure, the poet focuses directly on the philosophical description of the concept of "Sharia," which is the essence of the teaching, and on praising the Twelve Imams. In the qasida, Sharia is not viewed merely as a set of external rules; it is positioned as the first door that must be passed on the path to spiritual perfection (insân-ı kâmil). This approach, showing a perfect harmony with the principles in Haji Bektash Veli's *Makalat*, proves the poet's devotion to the tradition. Furthermore, in the muhammes and müseddes he penned, Sâfî remains loyal to the legendary and mythical narratives of traditional bards by mentioning the well-known virtues of the Twelve Imams and the Ahl al-Bayt. Finally, Sâfî has made the structural connections between Illuminationist philosophy (Ishraqism) and the Alawite-Bektashi tradition visible in his poems.



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Bektâşî ve İshrâkî Bir Şairin Dûvâz-dehleri: Sâfi

Giriş

Farsça on iki anlamına gelen dûvâz-deh; Alevî- Bektaşî geleneği içinde On İki İmam'ı metheden şiirlere verilen isimdir. Dûvâz, duvaz, dûvâz-deh imam, dûvâzde imam, dûvâz imam, duvaz-imam, dûvâz-nâme, dûvâzimam, dûvâz-ı imam gibi isimlerle anılan bu tür üzerine yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri Fatih İyiyol'a (2013) aittir. Makalede dûvâz-dehlerin hangi dönemlerde yazıldığı ve şairlerin On İki İmam'ı ne gibi vasıflarıyla ele aldığı incelenirken türün özellikleri de ortaya konur. Başta Seyyid Nesîmî (ö. 1404?), Şâh İsmâîl Hatâyî (ö. 1524), Virânî (ö. XVI. yy.), Yemînî (ö. XVI. yy.), Kul Himmet (ö. XVII. yy.), Pîr Sultân Abdâl (ö. XVI. yy.)'ın dûvâzları olmak üzere çeşitli yüzyıllarda kaleme alınmış dûvâzlar inceleme konusu olmuştur. Muhteva olarak dûvâzların XV. yüzyıldan bugüne kadar üslup ve içerik açısından bütünlük gösterdiği; On İki İmam için yapılan methiyelerin, kullanılan unvanlar ve kalıp ifadelerin benzer yapıda olduğu; günümüze doğru yaklaşıırken dûvâz metinlerinde Hacı Bektaş vurgusunun daha fazla yapıldığı sonucuna varan yazar; bu ifadelerin genellikle geleneğin bütün ozanları tarafından tekrar edildiğini tespit etmiştir.

Dûvâz-dehler hakkında yapılmış bir diğer makale, Fatih İyiyol'un çalışması kadar kapsamlı olmasa da tür hakkında yapılan araştırmalar içinde ilk sırada yer alır. F. Ahsen Turan ve Filiz Kılıç (1999); çalışmada Hatâyî, Hayretî (ö. 1535), Fuzûlî (ö. 1556), Kabûlî (ö. 1592), Nev'î (ö. 1599), Kul Himmet, Pîr Sultân, Fennî (ö. 1888), İlhamî (ö. 1890), Hakverdî (ö. 1956) ve Bektaş Gazeloğlu ile İsmail Elibol'un dûvâz-dehlerini tespit ederek 160 manzume üzerinde inceleme yapmışlardır. Şiirlerin çoğunun başlıksız yazıldığını ileten yazarlar; On İki İmam'la ilgili verilen bilgilerde tarihî gerçeklikten çok efsanevi ve menkıbevi yönün ağır bastığı görüşündedirler. Bunların yanı sıra nazım şekillerinin çeşitlilik gösterdiği, hece ve arzu vezniyle yazılan örneklerin yer aldığı, halk şairleri ile divan şairlerinin dûvâz-dehleri arasında muhteva açısından farklılıklar bulunmadığını da tespit etmişlerdir. Yazarlar, dûvâz-dehlerin kendi içinde bir düzene sahip olduğunu da söylemektedirler: İlk beyit veya dörtlükte tevhit inancını, peygambere salavatı, Hz. Ali'ye övgüyü vurgulayarak başlayan dûvâz-dehler; bazen de Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin adını birlikte zikrederek konuya giriş yapar. Şiir; Hz. Muhammed'i güneşe (şems), Medine'ye ve kıblegâha; Hz. Ali'yi aya (kamer), Medine'nin kapısına ve secdegâha benzeterek diğer imamların övgüsüyle devam eder. Sonunda On İki İmam'a dil uzatanları lanetleyip imamlar karşısında acizliklerini vurgulayan şairler, affedilmek için dualarla tövbeler ederler.

Tür hakkında yapılmış dikkat çeken bir diğer çalışma ise Dilara Aydın'a (2022) aittir. Yazar; klasik Türk şiirinde dûvâz-dehlere odaklanarak XV. ve XIX. yüzyıllar arasında dûvâz-deh söyleyen 29 şair ve 79 dûvâz-deh tespit etmiştir. Şiirlerin yüzyıl bazında değerlendirildiği makalede daha önceki çalışmalardan farklı olarak dûvâz-dehlerin bazılarında On İki İmam'ın sırasının gözetilmediği; gazel, murabba, müseddes, muhammes, terkeb-i bend, terci'-i bend ve kaside biçimlerine ek olarak mesnevi, tahmis, taştir, mülemma gazel, müşterek müseddes, müseddes-i mütekerrir ve murabba-i mütekerrir nazım biçimiyle yazılmış dûvâzların da olduğu; klasik şiir

geleneğinde genel itibarıyla müstakil düvâz-dehler söylenirken düvâzların dinî içerikli veya din büyüklerine söylenen manzumelerde bir bölüm olarak da yer aldığını söyler. Özellikle kaside nazım biçimiyle yazılmış düvâzların fahriye bölümlerinin bulunmadığına aksine şairin acizlik gösterdiğine; teşbip ve girizgâhların olmadığına hatta tegazzül bölümünün genellikle yer almadığına dikkat çeker. Ayrıca Alevî-Bektaşî şairlerin yanı sıra düvâz-deh söyleyenlerin içinde Nakşibendî, Mevlevî, Halvetî, Gülşenî ve Hurûfî şairlerin bulunduğunu da belirlemiştir.⁶

Düvâz-deh türünün tanımına, gelişimine ve yapısal özelliklerine dair ortaya konan veriler, geleneğin ne denli köklü ve zengin bir edebî zemin üzerine kurulduğunu göstermektedir. Edebî ve akademik çalışmalarda düvâz-dehler üzerine gerçekleştirilen incelemeler; türün genel çerçevesini, tarihsel seyrini ve yapısal özelliklerini büyük oranda ortaya koymuştur. Bu nedenle, makalenin giriş bölümünde benzer nitelikteki diğer araştırmalardan bahsederek tekrara düşmemek adına konunun kuramsal zemini, bu sınırdaki tutulmuştur. Çalışma, genel kuramsal bilgileri yinelemek yerine, geleneğin özgün bir temsilcisi olan Sâfî'nin *Dîvân*'ındaki metinlere ve şairin inanç dünyasına doğrudan odaklanmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü düvâz-dehlerin geçirdiği evrimi ve şairlerin bu türe getirdiği özgün yorumları tam anlamıyla kavrayabilmek, müstakil şairlerin divanlarındaki metinlerin incelenmesiyle mümkündür. Bu amaçla çalışmanın bundan sonraki bölümünde, Alevî-Bektaşî inancını İshrâkî felsefeyle harmanlayan şairin manzumeleri mercek altına alınacaktır.

Sâfî Dîvânı'nda Yer Alan Düvâz-Dehler

Sâfî; XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan, Türk inanç sistemi içinde önemli bir yer tutan Alevî-Bektaşî kültürüne ve İshrâkîlik'e mensup bir şairdir. Arapçadan gelen İshrâk kelimesinin anlamı; güneşin doğuşu, ışığın ışıması, parlama, aydınlatma, aydınlanmadır. İshrâk'ın terim anlamı ise marifetin tecellî anı, marifetin nefiste ortaya çıkması, bir şeyi olduğu gibi idrâk etmek demektir. İshrâkîlik'in esas kaynağını işrâk teşkil eder. İshrâk aynı zamanda zuhuru, ortaya çıkmayı hem de keşfi ifade eder. Nasıl ki güneş doğması ile (işrâk ile) yaydığı ışıklar sayesinde eşyayı ortaya çıkarıyorsa müşahade de eşyayı akıllara ilham ve izhar eder. (Karadeniz, 2003, s. 9) Ruhun arındırılması sonucu doğan iç ışık ile aydınlanma, insanı hakikate götürür, düşüncesiyle İshrâkîlik felsefesi kurucusu Suhreverdi, *Heyâkilü'n-Nûr*'da Allah'a şu duayı yapar: “Ey Kayyûm! Bizi nur ile destekle, bizi nur üzerinde sabit eyle, bizi nurda haşreyle, taleblerimizdeki hedefi senin rızan eyle.” (Cebecioğlu, 2005, s. 140)

İshrâkîlik; mistik, özünde gnostik ve gizemli olan her düşünce tarzını barındırdığı için özellikle sufi ve Şîî çevrelerde büyük ilgi uyandırır da (Uludağ, 2001, s. 439) Sünnî çevrelerde de etkisini gösterir. Özellikle Osmanlılar ve Safevîler arasındaki siyasi çekişmenin bir tezahürü olarak iki coğrafyadaki âlimlerin bütünleştirici okumaları sayesinde İran'da Şîî temayüller merkezinde okunan İshrâkîlik, Osmanlı'da Sünnî niteliklere bürünür. (Arici, 2018, s. 42) Ancak *Dîvân*'ında nur, nuru'n-nur, Nur suresi, zulmet gibi bazı İshrâkî temaları işleyen Sâfî; İshrâkîlik'in öğretisini farklı bir inançla Alevî-Bektaşî penceresinden bakarak kaleme almasıyla dikkat çeker. Tasavvufî bakış açısıyla Bektaşî; felsefî olarak İshrâkî kimliğini kendinde buluşturan şair, İshrâkîlik'in mezhepler üstü bir felsefî dil olarak kullanılabileceğinin önemli bir kanıtıdır.

⁶ Düvâz-dehler için yapılmış diğer çalışmalar için bkz. Elçi, A. C. (2011). Duvazlar-duvazimamlar üzerine müzikal bir çerçeve. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (57), 131-174; Özsoy, B. S. (2013). Âşık edebiyatında düvâz geleneği ve Sünnî âşıklarda düvâz. *Kültür Evreni Dergisi*, 4(16), 104-123; Özcan, H. (2015). Hataî'nin elifnâme şeklinde yazdığı düvâzdeh. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (76), 191-204. <https://doi.org/10.12973/hbvd.76.179>; Yavuz, C. (2015). *Alevî-Bektaşî geleneğinde düvazimamlar*. Gece Kitaplığı; Çekmez, F. (2017). *Kütahya Alevî-Bektaşî geleneğinde nefes, düvaz ve mersiyeleler* [Yüksek lisans tezi]. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; İçli, A. (2020). Rûhî'nin düvâznâmesi. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (45), 64-84. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.643731>; Tire, Y. Ö. (2022). *Düvâzdeh imamların müzikal açıdan incelenmesi* [Yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Vural, B. Ç. (2023). Ehlî'nin düvâz-nâme temalı elif-nâme'si. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (108), 435-453. <https://doi.org/10.60163/hbv.108.028>.

Sâfi; Hacı Bektâş-ı Velî, Hz. Alî, Ehl-i Beyt ve On İki İmam sevgisini ayrıca Dört Kapı Kırk Makam'ı ve Kerbela'daki hazin olayı *Dîvân*'ında müstakil beyit veya manzumelerle işlerken (Ercan, 2013) şiir üslubu olarak da Hikemî Tarz ve Sebk-i Hindî'yi benimser. (Ercan, 2014, s. 19-21) Sâfi'nin şiirleri arasında Alevî zikirlerinin önemli bir parçası olan düvâz-deh türünün üç örneği bulunmaktadır. Çalışmada kaside, muhammes ve müseddes nazım biçimleriyle kaleme alınmış düvâz-dehlerin metinlerinin yanı sıra muhammes ve müseddesin sadeleştirilmiş manzum metinleri verilecektir. Düvâz-dehlerle ilgili yapılan araştırmalarda Sâfi'nin bu şiirlerine rastlanmamıştır. Ayrıca genellikle kaside nazım biçimi ile yazılmış düvâz-dehlerde teşbîp bölümünde Hz. Muhammed, Hz. Ali veya tarikat büyüklerinin övüldüğü; kasidelerin On İki İmam'ın methiyesine odaklandığı; girizgâh, tegazzül ve fahriye bölümlerinin olmadığı görülmektedir. Düvâz-deh şairleri; teşbîplerde dünyanın hâli, felekten şikâyet gibi konulara yer vermelerine karşın (Aydın, 2022) Sâfi'nin düvâz-deh türünde yazılmış kasidesinde şeriatın niteliklerinin sıralandığı ve fahriye beyitlerinin de yer aldığı görülür. Şair, her ne kadar On İki İmam'ın methiyesine yer verse de diğer düvâz-dehlerden farklı bir içerik sergilemektedir. Buna karşın Sâfi, muhammes ve müseddesin her bendinde bir veya birkaç İmam'ı överek diğer şairlerden farklı bir uygulamaya gitmemiştir. Bu sebeple kafiye uyumu gözetilmeye çalışılarak söz konusu şiirlerin sadeleştirilmiş manzum metinlerine yer verilmekle yetinilmiştir.

Kasîde Der-Ta'rîf-i Şerî'at ü İmâmân-ı Dûvâz-Deh

Manzume, *mef'ûlû mefâ'ilû mefâ'ilû fe'ûlûn* vezniyle yazılmış olup 66 beyitten oluşmaktadır. Kasidenin nesip, girizgâh veya tegazzül gibi bölümleri olmayıp şeriatın vasıflarının anlatıldığı beyitler ile On İki İmam'ın övüldüğü methiye, fahriye ve dua bölümlerine yer verilir. “-ı şerî'at” redifli ve “-ân” mürdef kafiyeyle şiirde şairin amacı; Alevîlik-Bektaşîlik inancının temelini oluşturan, kişinin manevi olgunluğa (insân-ı kâmil) ulaşmak için geçmesi gereken aşamaları ifade eden ve Hacı Bektâş-ı Velî tarafından bir nazariye hâline getirilen “Dört Kapı Kırk Makam” öğretisindeki “Dört Kapı”nın ilki olan şeriatı tarif etmektir.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât*'ında şeriat şu şekilde ifade edilir: Şeriatın birinci makamı, iman getirmektir. İkinci makamı, ilim öğrenmektir. Üçüncü makamı; namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetene hacca gitmek, seferberlik olunca kaçmayıp düşmana karşı gelmek ve cenabetten temizlenmektir. Dördüncü makamı, helal kazanmak ve faizi haram bilmektir. Beşinci makamı, nikâh kıymaktır. Altıncı makamı, hayz ve loğusalıkta cinsî münasebeti haram bilmektir. Yedinci makamı, sünnet ve cemaat (ehl-i sünnet ve'l-cema'ât) ehlinden olmaktır. Sekizinci makamı, şefkattir. Dokuzuncu makamı; temiz yemek, temiz giyinmektir. Onuncu makamı, emr-i bi'l-ma'ruf nehyi an'il-münker yani iyiliği emredip boş işlerden sakındırmaktır. (Özcan, 2004, s. 242-243)

Şiirin ilk beytine şeriatı överek başlayan ve sözün inci değerinden yola çıkarak onu, madene ve hazineye benzeten şaire göre şeriat; her insanda tezahür etmeyecek kadar değerli bir hazinedir. Şeriatın zahiri (dış) kurallarına bakanlar sadece madenden çıkan toprağı görürler. Oysa şeriat hükümlerinin gizlediği hikmetler, onu anlayanlar için birer mücevherdir. Ancak bu idrak seviyesi, “her dilde” (herkesin sözünde veya her gönülde) bulunmamaktadır.

Her dilde bulunmaz güher-i kân-ı şerî'at

Gencîne-i fahr u şeref ü şân-ı şerî'at (K. 4 / 1)

Dört Kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) esasına doğrudan atıf yapan şair, bu kapıdan girmeyenlerin binanın içindeki diğer odalara (tarikata, marifete, hakikate) asla ulaşamayacakları görüşündedir. Şair, kapı mecazı ile geçilmesi gereken ilk merhalenin şeriat olduğuna işaret ederken başlangıç aşamasında bulunduğu için kolay zannedilmesinin önüne geçmek ister.

Evvel kapudur hem dahi gün gibi 'ayândır

Sen anı kıyâs eyleme âsân-ı şerî'at (K. 4 / 50)

Söz, Hz. Muhammed ve On İki İmam'a gelinceye kadar başlıkta da zikredildiği gibi manzumenin çeşitli beyitlerinde dağınık şekilde şeriatın tarifi yapılır. Şaire göre şeriat; Allah'ın kıyamet günü kuracağı divanın terazisidir. Şeriat çölünün aslanı, Allah yolunda gidenlere hasetle yaklaşanlar ve kaplan gibi kibirli olanlar için Azrail'dir. Şeriatın kanı, akıtılan Hz. Yahyâ'nın kanıdır. Ancak tarikat yolunda dahi olsa o açgözlü cahil, şeriatı yine de bilemeyecektir. O kişi, ne kadar çabalayıp talep etse de şeriata boyun eğmez; şeriatın ahuya benzeyen koçu, onu kendine bağlayamaz. Bunu her imansız kişiye teklif etmek de boşuna bir çabadır. Şeriat imanına can u gönülden düşman olanın davacısı, yarın divanda Allah olacaktır. (2-8 b.) (Ercan, 2014, s. 148) Şeriat, Allah'ın ve kazanın keskin kılıcıdır. Anlaşılan odur ki şair, şeriatı ilahi bir adalet aracı olarak görmektedir. Şeriat, kötülüğe karşı duran ve haklıyı haksızdan ayıran ama korkutan değil; halkı zulümden koruyan bir Allah bağıdır.

Samsâm-ı kazâ sârim-i Hak tîg-i Hudâdır

Hakdan yine bu halka bir ihsân-ı şerî'at (K. 4 / 43)

Şeriat, Bedahşan yakutu ve beka çeşmesidir. O, insanın susuzluğunu dindiren, ona Hızır gibi ölümsüz bir hayat bahşeden pınardır.

Vâ-beste-i la 'l-i leb-i Hızr-ı ebedîdir

Çeşme-i bekâ la 'l-i Bedahşân-ı şerî'at (K. 4 / 54)

Şair, şeriat sahibi bir Müslüman olmak isteyenlerin ilk önce Allah ile Hz. Muhammed'e iman etmesini şart koşar. Fakat cahiller, Hz. Muhammed'in peygamberlik unvanı ile süslendiğini bilmedikleri için şeriattan şikâyet ederler. Oysa şeriat çağının peygamberi, kanının ebediyet şehitlerinin kan bedeli olduğunu bilmektedir. O, Allah'ın nuru, şeriat irfanının açığa çıktığı yerdir; onun şehadet parmağı, ayı ikiye bölmüştür. (9-12. b.) (Ercan, 2014, s. 148-149) Burada şairin şeriatın ilk makamı olan imanı öncelediği görülür. Başka bir beyitte de şeriat hükümlerini ancak şeriat imanına nail olanlar fark eder, diyerek bir kez daha imanı vurgular. Unutulmamalıdır ki şeriat, Allah'ın ezelde verdiği bir hükümdür, zamansızdır. Şeriatın hükümlerindeki o ezeli sırrı fark edebilmek için kişinin gönlünde "îmân-ı şerî'at" nurunun tecelli etmesi gerekir.

Ahkâm-ı şerî'at beli hükm-i ezelîdir

Fark eyler anı mazhar-ı îmân-ı şerî'at (K. 4 / 38)

Şair, şeriat yokluğunun insanı düşüreceği durumlardan da tedirgindir. Dünyadan gelen gam haberlerinin belası, şeriatın parlak mumunu üfleyerek söndürmekte ve şairin baht yıldızı gibi şeriatın gece mumunu karanlık kaplamaktadır. (14-15. b.) (Ercan, 2014, s. 149)

Manzume boyunca şeriatın tarifini yapan şair, zaman zaman öğütler de verir: Sırat köprüsünü divan yolu sanma. Şeriat terazisinin derecesi kıldan ağırdır. Şeriatın bağışlayan sureti, hırsızlık yaptığında seni bir örf-i azam ile oyalamasın. Şeriat şeytanı, Rahman sıfatına girip seni Berzah âleminde sakın sonsuza kadar bırakmasın. (23-24-25. b.) (Ercan, 2014, s. 149-150) Şairin bu öğütleri verme sebebi, kendisinin de söz konusu tuzaklara düşmesidir. Bir zaman şeriatın hayranı olmasına rağmen Berzah âleminde kendini yitirmiştir. (26. b.) (Ercan, 2014, s. 150) Görüldüğü gibi şeriat; geçilmesi şart olan bir kapı, yapılması icap eden ibadetleri kapsayan bir merhaledir. Ancak zahiri (dış) kuralları içine alır. Oysa amaç, batıniye (içe) ulaşmak, insân-ı kâmil mertebesine varmaktır.

Şair, kasidenin bir bölümünü ise fahriyeye ayırmıştır: Devrinde benim gibi biri kalmadı. Kaderin Anka kuşuyum, şeriatın Kaf Dağı'yım. Ben bu yolun (tarikatin) piriyle yoldaşım ve bu manevi âlemin Zülkarneyn'iyim. Yani doğudan batıya tüm manevi dünyayı adalet ve kudretle hükmü altına alan biriyim. Çünkü ben, bu devrin şeriatının İskender'iyim. İskender gibi fatih ve "Âb-ı Hayât" arayan biriyim, diyen şair burada hakikat bilgisine sahip olmakla övünür.

Devrimde benim kalmadı bir bencileyin hiç

‘Ankâ-yı kader Kâf-ı Süleymân-ı şerî‘at

Hem-pîr-i tarîkat yine Zü‘l-karn-ı cihânâ

Zîrâ benem İskender-i devrân-ı şerî‘at (K. 4 / 19-20)

Fahriye beyitleri, insân-ı kâmile ulaşma yönünde ilerleyen şairin vasıfları ile devam eder: Bu insanlık âleminde ben, ilahî âlemlerde uçan bir kuşum; şeriat cihanını koruyan seher vakitlerinin uyanık sultanıyım.

Bu ‘âlem-i nâsûtda murg-ı melekûtâ

Sultân-ı seher-hîz-i cihânbân-ı şerî‘at (K. 4 / 21)

Sonraki beyitte “melekût” (melekler âlemi)’den daha üst bir makama, Ceberût âlemine seyreden şair; Allah’ın kudretine (Ceberût) hükmünün geçtiğini söyler. Tıpkı güneşin dünyayı aydınlatması gibi, kendisi de şeriatla devrine hükmeden bir padişah’tır.

Fermân-dih-i iklim-i cihân-ı ceberûtâ

Hurşîd-i cihân hüsrev-i devrân-ı şerî‘at (K. 4 / 22)

Sâfi, beyan ilminin doğrulukla süslenmiş mecmuasının ser-levhası; şeriatın şanlı, şerefli yüzüğünün nakşıdır. Nur suresinin şerefli fihristi, şeriat unvanının önsözünün başlığıdır. Hak yolunda ilerleyen arifler, şeriat pirleri ve tarikat mürşitleri onu fark ederler. Kimse ona dünyada şeriat erkânının mürşidi olmayı çok görmez. (28-31. b.) (Ercan, 2014, s. 150) Bu beyitlerde şairin özellikle kendini Nur suresinin fihristi olarak nitelendirmesi, İsrakîliğe mensubiyetini de vurgulamak içindir. Çünkü Nur suresi, 35. ayeti İsrakî felsefeye temel oluşturur. “Allah, göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali, içinde ışık bulunan bir kandil gibidir. O ışık billur bir fanus içindedir, o fanus da sanki inci gibi bir yıldızdır; Doğu’ya da Batı’ya da ait olmayan, yağı neredeyse kendisine ateş değmese bile ışık verecek, zeytin (adıla bilinen) mübarek ağaçtan tutuşturulan (bir yıldız). (Bu temsil edilen nur,) nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna ulaştırır. Allah insanlara misaller getirir. Allah her şeyi bilendir.” şeklindeki Nur suresi 35. ayetinin tesiriyle Sühreverdî âlemdaki her şeyi Allah’ın nuru ve o nurun akışına (feyze) döndürür. (Okudan, 2001, s. 136-138)

“Hem Allah’ın bağışladığı hem de insanlar içinde isyan edenleri yok eden, Ramazan ayı, şeriatın parlak güneşi olan. Talep edilen yolda şeriata koşanın ve can u gönülden gayret edenin eli boş kalmaz.” (32-33. b.) (Ercan, 2014, s. 149) öğüdünü veren şair, Hz. Muhammed’i övdüğü beyitlerde peygambere benzemesi yönünde kendine ikazlarda bulunur.

Engüşt-i işâretle iki pâre olup ay

Ahmed gibi ol sen dahi sultân-ı şerî‘at

Sırrını ‘ayân eylemez ol halk-ı cihâna

Olsa yine peygam-ber-i devrân-ı şerî‘at (K. 4 / 34-35)

Şeriat, insanın manevi dünyasındaki zenginliktir, huzurdur. Eğer insan şeriatın belirlediği dengeyi bozarsa kâinattaki ilahi güzellikleri (tecellileri) görme yeteneğini de kaybeder. Dünya, onun için zevksiz bir yer hâline gelir. Tasavvuf yolunda çile çekmek ve nefisle mücadele etmek şeriatla mümkündür. Ancak şair, “dü-şâdurvân-ı şerî‘at” tamlaması ile gözlerini şeriat sarayının avlusundaki iki fiskiyeye (şadırvana) benzeterek hâlâ şikâyetle olduğunu vurgular. Çünkü gözyaşları, tecelli yolundaki en büyük engeldir.

Bir zevk-ı tecellî alamadım bu cihândan

Ben olalı ber-geşte-i sâ mân-ı şerî'at (K. 4 / 44)

Bildim bileli kan tükürem kendimi oldu

Eşk-i ter-i çeşmim dü-şâdurvân-ı şerî'at (K. 4 / 52)

Beyitlerde şeriatın makamlarına da yer verilir. Bunlardan ilki imandır. Allah ile Hz. Muhammed'e iman etmenin şartını koyan şair; Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Alî üçlemesine şeriatın ihsanıdır, yaklaşımını sergiler. Şairin *Dîvân*'ının geneline bakıldığında ise Hz. Muhammed'i öne çıkararak Hz. Alî'yi peygamberden dolayı sevdiğini ima eder. (Ercan, 2013, s. 1385) Bu temayül, Sâfî'nin ilk dönem Bektaşî şairlerine yaklaştığını gösterir. Şöyle ki Alevî-Bektaşî şairler; şiirlerinde kullandıkları temalar açısından değerlendirildiğinde Bektaşî edebiyatının ilk dönemi ile XVI. yüzyıldan sonra oluşan İran ve Şiî etkisinin hüküm sürdüğü ikinci dönemi arasında Hz. Alî'ye bakış açısından farklılık mevcuttur. Alevî-Bektaşî şairlerin "Muhammed, Alî" birliğine karşı takındıkları tavır, Bektaşîliğin birinci döneminde Hz. Muhammed ve Hz. Alî'nin birlikte anılması ve Hz. Alî sevgisinin Hz. Muhammed'e duyulan sevgi ile birleştirilmesi şeklinde seyredir. Yani bu iki zat, birbirlerine yakınlştırılır. Ancak ikinci dönemde onların bir oldukları deliller ortaya konularak ispat edilmeye çalışılır. (Temizkan, 2011, s. 328) Aynı farklı yaklaşım, Mevlevî şairler ile Bektaşî şairler arasında da kendini gösterir. Mevlevî şairler, Hz. Alî'ye olan sevgilerini, onun Hz. Muhammed'in hizmetinde gönüllü bir Kanber'i olmasıyla açıklarlarken özellikle XVI. yüzyıldan sonraki Alevî-Bektaşî şairlerde Hz. Alî'nin üstünlüğü biçiminde tezahür eder ve Bektaşî şairlerde Hz. Ali ön planda yer alır. (Temizkan, 2007, s. 587-590) Görüldüğü gibi daha ziyade ilk dönemin anlayışını benimsediği şair, ayrıca Hacı Bektâş Velî'nin yolunda olduğunu da ilan eder.

Zîrâ ki tarîkım Hâcî Bektâş-ı Velîdir

Allâh Muhammed 'Ali ihsân-ı şerî'at (K. 4 / 48)

Şeriatın üçüncü makamı olan ibadet, şairin gözünde şeriat irfanının doğuş yeridir. Fakat burada önemli olan şair tarafından şeriata ait olan hikmetlerin (namaz gibi) gerçekten gönülden kopup gelen yakarışlarla (niyazla) birleşmesidir. Ayrıca ibadetin sadece şeklî bir hareket olmadığı ancak bu manevî derinliğe ulaşırken şeriatın (temel kuralların) da asla terk edilmemesi gerektiği yönünde bir uyarı da yapılmış olur.

Çün oldu namâzım da niyâzımla ber-â-ber

Oldum o zamân mazhar-ı 'irfân-ı şerî'at (K. 4 / 45)

Gör râh-ı Hakî bil ne imiş öyle 'ibâdet

Eyle Haka gel eyleme nisyân-ı şerî'at (K. 4 / 51)

Manzumenin tamamına şeriat hâkim olsa da beyitlerde "tarikat, marifet, hakikat" merhaleleri de anılır:

İkinci kapı olan tarikatın ilk makamı, pirden el alıp tövbe etmektir. İkinci makamı, mürit olmaktır. Üçüncü makamı, saç kesmek (tırâş olmak) ve elbise değiştirmektir. Dördüncü makamı; nefsi yenmeye çalışmak, olgunlaşmaktır, pişmektir. Beşinci makamı, hizmet etmektir. Altıncı makamı, havf yani korkudur. Yedinci makamı, ümit etmektir. Sekizinci makamı; hırka, zenbil, makas, seccade, subha (yüz taneli tesbih) ibrat (iğne) ve asadır. Dokuzuncu makamı; sahib-makam (makam sahibi), sahibcemiyet (cemaat sahibi-iç bütünlüğü), sahib-nasihat (nasihat sahibi) ve sahip-mahabbet (sevgi sahibi) olmaktır. Onuncu makamı; aşk, şevk, sefa ve fakirliktir. (Özcan, 2004, s.

242-243) Alevî-Bektâşilik'in ilkeleri ve töreleri, tarikat makamında öğrenilir. Bu aşama "zahidlik"le özdeşleştirilir. Hak yolu bulunmaya çalışılırken kâmil insan olma sürecinde adım atılır. (Aktaş, 2000, s. 211)

Tarikatı temel alan beyitlere göre şair, merhaleler arasında gidip gelmektedir. Tarikat yolunda olmasına rağmen kendini "keramet sahibi" olarak gören şeyhe meydan okur. Şeriatı önceleyerek tarikatın kurallarını anlatan şeyhe gerçek hünere, bilgiye sahipse şeriatın erkânını da bilmesi gerektiğini öğütler. Devamında şeriat, tarikat, marifet ve hakikat dörtlüsü sayesinde çaresiz dünyanın onun ayağına serildiğini ancak feleklerin dönüşünün bile şeriatın canı / özü ile gerçekleştirdiğini hatırlatır.

Erkân-ı tarikat yeter ey şeyh-i kerâmet

Ger ma'rifetiñ var ise erkân-ı şerî'at

Bu çârla nâ-çâr cihân pâ-y-der-âhın

Devr itmede edvâr-ı felek cân-ı şerî'at (K. 4 / 16-17)

Şeriat erkânı da tarikat erkânı da kaza ve kader makasının keseceği birer iptir. Yani her ikisi de Allah'ın insan için çizdiği ve belirlediği yolda aynı değere, aynı alınyazısı döngüsüne sahiptir.

Mikrâz-ı kazâ vü kaderiñ riştesidir bil

Erkân-ı tarikat dahi erkân-ı şerî'at (K. 4 / 42)

Şairin tarikat yoluna girdiği de şu beyitlerden anlaşılmaktadır.

Bu himmeti mürşid-nefes-i pîrden aldım

Oldum hele ben mazhar-ı îmân-ı şerî'at

...

Ol hazret-i hüinkâr-ı cihân pîr-i tarikat

Erkân-ı tarikat didi erkân-ı şerî'at (K. 4 / 47-49)

Beyitte şair; tarikat dilince söyletiğini fakat şeriatın fitneci yan bakışını işi karıştırdığını belirtirken tarikat yolunun aşk ve gönül dili olduğuna işaret eder. Bu mahrem ve manevi yolla Hak'la muhabbetleşmek istemektedir. Ancak şeriatın kuralları devreye girdiğinde mesele kapalı bir hâl alır. Yani şairin Allah'la kurduğu dil, şeriatın zahiri (dış) kuralları yüzünden bazen gizlenmek (ibham) zorundadır.

Ben söyleşerem resm-i tarîkınca baña hem

İbhâm ider ol gamze-i fettân-ı şerî'at (K. 4 / 55)

Üçüncü kapı olan marifetin birinci makamı, ilimdir. İkinci makamı, cömertliktir. Üçüncü makamı, hayâdır. Dördüncü makamı, sabırdır. Beşinci makamı, perhizkârlıktır. Altıncı makamı, korkudur. Yedinci makamı, edeptir. Sekizinci makamı, miskinliktir. Dokuzuncu makamı, marifet ve onuncu makamı, kendini bilmektir. (Özcan, 2004, s. 242-243) Gönül yolunda en yüce düzeye ulaşma, tanrısal gizlere (sır) erme evresi olan marifet "arifler"le özdeşleştirilir. (Aktaş, 2000, s. 211)

Şair, marifetten söz ederken şeriatın ve marifetin ilk makamı olan ilmi kıyas eder. Tasavvufta bazı kişiler, marifet sahibi olduklarını zannederek şeriatı terk etme yani ibadetleri veya ahlaki kuralları yok sayma yanlışlığına düşebilirler. Şair, burada bu yanlışlığı eleştirir. Gerçekten Allah'ı tanıyan (marifetullahı eren) birinin, onun koyduğu kurallara (şeriata) daha çok hürmet edeceğini savunur.

Ger ma 'rifetiñ ma 'rifetullâh olaydı

Elbette tutardıñ yine dâmân-ı şerî'at (K. 4 / 56)

Dördüncü kapı olan hakikatin birinci makamı, toprak olmaktır. İkinci makamı, yetmiş iki milleti ayıplamamaktır. Üçüncü makamı, elinden geleni esirgememektir. Dördüncü makamı, dünyada yaratılmış bütün nesnelerin kendisinden emin olmasıdır. Beşinci makamı, mülk sahibine yüzünü sürüp yüz suyunu (yaratılış sebebi olan Hz. Muhammed nurunu) bulmaktır. Altıncı makamı, sohbet hakikat sırlarını söylemektir. Yedinci makamı, sırdır. Dokuzuncu makamı, münacattır. Onuncu makamı, Çalap Tanrı'ya ulaşmaktır. (Özcan, 2004, s. 242-243)

Şair, *Kur'an-ı Kerim*'den (Bakara 256) iktibas yaparak şeriat ile hakikat arasındaki bağı koparan kişinin uğrayacağı büyük zararı anlatır. Bu bağ koparsa bir daha şeriatın rahmeti de koruyuculuğu da asla ele geçmeyecektir.

Ger çıkar ise "urve-i vüskâ"⁷ -yı hakikat

Girmez eline bir dahi dâmân-ı şerî'at (K. 4 / 13)

Şair, beyitlerde Hz. Yûsuf, Hz. Yakûb ve Hz. Eyûb'u kullanarak şeriatın bir kısıtlama (Hz. Yûsuf'un düştüğü kuyu ve zindan) değil; bir olgunlaşma ve kavuşma süreci olduğunu anlatarak hakikat rintlerinin zindana bakış açılarını sergiler. Hz. Yûsuf, nasıl zindana girip olgunlaşarak çıktıysa şeriatın zindanına (sıkıntısına) giren kişi de pişip olgunlaşacaktır. Hz. Yûsuf'un düştüğü kuyu, bela girdabıdır ama şeriat da insanı bu girdaptan koruyandır. Eğer insan, bu kuralları, gereği gibi gayret sarfederek uygularsa şeriatın Kenan ayı gibi yani Hz. Yûsuf gibi etrafını aydınlatan kâmil bir insan olacaktır. Şair; şeriatın kurallarına uymayı, nefsi terbiye etmeyi Hz. Eyûb'un çektiği çileye benzeterek bunun bir sabır sınavı olduğunu; şeriattan uzak durmanın Hz. Yakûb'un Hz. Yûsuf'un hasretini çekmesi gibi gördüğünü; böylece şeriatın onu Allah'a ulaştıran bir yol olduğunu söyler.

Zindân-ı vücûddur didi rindân-ı hakikat

Yûsufa didim yâ ne bu zindân-ı şerî'at

Yâ bu kuyu girdâb-ı belâdır didi oğlum

Sa'y it olasıñ bir meh-i Ken'ân-ı şerî'at

Eyyûb gibi mihnetim artmakda dem-â-dem

Ya kûb gibi çekmede hicrân-ı şerî'at (K. 4 / 39-40-41)

On İki İmam'a ilişkin beyitler, 57-64. beyitler arasında yer alır. Hz. Hasan'la başlayan bu bölümde şair, kınanma zehrini içen Hz. Hasan'ı şeriatın şehitleri arasında komutan olarak görür. Böylece şair, Hz. Hasan'ın zehirlenerek şehit edilmesine telmih yaparak onun bu acıyı Allah'tan gelen bir rıza ile karşıladığını ve manevi mertebesinin yüceliğini vurgular.

Nûş itdi Hasan Hulk-ı Rızâ zehr-i melâmet

Oldu yine sâlâr-ı şehîdân-ı şerî'at (K. 4 / 57)

Kerbela şehidi Hz. Hüseyin'in susuz dudaklarını şeriata benzetirken Hz. Hüseyin'in yaşadığı tüm acılara rağmen Hak yolundaki şerefli duruşuna ve teslimiyetine dikkat çeker. Onun akıtılan gönül kanı, şeriatın ölümsüzlük kaynağıdır. Hz. Hüseyin, susuzluktan şehit olmuştur ama onun döktüğü kan, İslam'ın (şeriatın) kıyamete kadar yaşamasını sağlayan bir hayat suyuna dönüşmüştür.

⁷ 'urvetü'l- vüskâ: ...kopmayan sağlam bir kulp... (Bakara, 2:256) (Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.)

*Belî didi döndürmedi yüz kerb-i belâdan
Mazlûm-ı Hüseyin ol leb-i 'atşân-ı şerî'at*

*Kıydı beli devrân aña ammâ yine oldu
Hûn-ı dili ser-çeşme-i hayvân-ı şerî'at (K. 4 / 58-59)*

İmâm-ı Zeyne'l-âbidîn, İmâm-ı Muhammed Bâkır ve İmâm-ı Ca'fer Sâdık yani Hz. Hüseyin'in soyundan gelen ve İslam ilminin ve irfanının temel taşları kabul edilen büyük imamlar (Ehl-i Beyt) aynı beyitte övülür. On İki İmam'ın sırasıyla dördüncü, beşinci ve altıncıları olan bu isimler hem ilmî yetkinlikleri hem de manevî önderlikleriyle “şeriatın hocaları” olarak kabul edilir.

*Ol Zeynü'l-'Abâ Bâkır u ol Ca'fer-i Sâdık
H'âce-i küll üstâd-ı debistân-ı şerî'at (K. 4 / 60)*

Sonraki beyitte On İki İmam silsilesine devam edilerek yedinci ve sekizinci imamlardan bahsedilir. Mûsâ Kâzım, On İki İmam'ın yedincisi olup şair, onun yaşadığı hapis hayatını ve şehadetini bir “şehadet denizi”ne benzetir. “Garka” (batmış, boğulmuş) kelimesi ile onun bu yoldaki derinliğine vurgu yapar. Aynı beyitte zikredilen Mûsâ Rızâ ise On İki İmam'ın sekizincisidir. Şair onu, ilmî ve manevî derecesi sebebiyle “şeriatın ulu sultanı” olarak ilan eder.

*Kâzımdır olan garka-i deryâ-yı şehâdet
Hem Mûsâ Rızâ ol ulu sultân-ı şerî'at (K. 4 / 61)*

İmâm-ı Muhammed Takî, İmâm-ı Alî Nakî, İmâm-ı Hasan El-Askerî ve İmâm-ı Mehdi ile silsile, On İki İmam'ın son halkalarıyla tamamlanır. Bu beyit; dokuzuncu, onuncu, on birinci ve on ikinci imamları zikrederek şeriatın manevî saltanatını ortaya koyar. Şair, her bir imamı; şeriatın (dinin) birer komutanı, hocası veya sultanı olarak betimleyerek Kerbela ile başlayan hüznü süreci tamamlar.

*Ol şâh-ı Takî ile Nakî kân-ı melâhat
Hem 'Askeri ol Mehdi-i devrân-ı şerî'at (K. 4 / 62)*

Silsilenin başı olan Hz. Alî'yi sona bırakan şair, onu “şeriat çölünün aslanı” vurgusu ve “Peygamber damadı” vasflarıyla anar. “Gelsin görelim.” cümlesi, bir meydan okuma edası taşır. Kasidede “ilim kapısı” kabul edilen Hz. Alî'ye sözü getiren şair, manevî rütbe sırasını tamamlamış olur.

*Gelsin görelim biz de bu meydân-ı hünerde
Var ise eger şîr-i beyâbân-ı şerî'at*

*Dâmâd-ı peyam-ber meger ol sâki-i Kevser
Ol şîr-i Hudâ mazhar-ı 'irfân-ı şerî'at (K. 4 / 63-64)*

Sonraki beyitler ise ümit edilen şefaate dairdir. Manzumenin “dua ve rica” (tazarru) kısmını oluşturan beyitlerde “şeriatın şanlı hocası” dediği Hz. Alî'den şefaate dileyen şair, “Ya cihanın seçilmiş Ahmed'i (Hz. Muhammed'i) ya da senin Sâfi'nim (Temiz ve sadık kulunum.). Ya zamanın Sahbân'ı veya şeriat yiğitlerinin padişahıyım.” sözleriyle kendini yüceltir. Yazdığı şiirlerin ve söylediği sözlerin hitabet ustası Sahban b. Züfer (Durmuş ve Öz, 2008, s. 511-512) kadar etkileyici, kusursuz ve güçlü olduğunu vurgular. Böylece söz sanatında rakipsiz olduğunu iddia etmektedir.

*Ümmîd iderem mihr-i şefâ 'at kereminden
Lutfide meger h'âce-i zî-şân-ı şerî 'at*

*Yâ Ahmed-i Muhtâr-ı cihânam ya da Sâfî
Sahbân-ı zamânâ şeh-i merdân-ı şerî 'at (K. 4 / 65-66)*

Sâfî, On İki İmam'ın öne çıkan ve düvâz-dehlerde sıklıkla anılan niteliklerini övmek için iki manzume daha kaleme almıştır. Biri muhammes-i mütekerrir, diğeri de müseddes-i mütekerrir olan manzumelerin muhteva incelemesi yerine tekrara düşmemek adına sadeleştirilmiş manzum metinleri verilmiştir.

Muhammes Der-Medh-i Düvâz-Deh-İmâm Ber-Matla'-ı Hayrânî

Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün vezniyle yazılmış ve XVI bentten oluşan manzume, başlıktan da anlaşılacağı üzere Hayrânî'nin Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım / Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım matlâna üç dize eklenerek yapılmış bir tahmistir.

Mütekerrir Muhammes ve Bentlerin Sadeleştirilmiş Manzum Metni

I

*Nice bir dagdaga-i hicrile giryân olalım
Bezm-i Cemde dönelim şem'-i şebistân olalım
Bu fenâ mülketine biz de Süleymân olalım
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Nice bir ayrılık telaşıyla ağlayan olalım.
Cem meclisinde dönelim yatak odasına mum olalım.
Bu fanilik ülkesine biz de Süleyman olalım.
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

II

*Şemse bak virdi sebak anıñıçün itdi savaş
İki batman idi boynunda anıñ çekdiği taş
Didi Hünkâr Hâcî Bektâş-ı Velî gitdi bu baş
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Şems'e bak, ders verdi, onun için etti savaş.
İki batman boyu idi onun boynunda çektiği taş.
Hünkâr Hâcî Bektâş-ı Velî dedi, gitti bu baş.
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

III

*Bildigim var ise Mansûruñ işi yabâne
Dir idim kalsa Nesîmîye dahi bî-gâne*

Dâra çıkma deriyi virme yürü merdâne
Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım

Bildiğim var ise Mansûr'un işi boşuna
 Derdim, Nesîmî'ye de ilgisiz kalsa
 Darağacına çıkma, deriyi verme, yürü cesurca.
 Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
 Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

IV

Pâleheng-i keremi pekçe kenetle beliñe
Turmayıp devr idelim câm-ı Cemi al eliñe
Dil olup söyleme her geleni aslâ diliñe
Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım

Cömertlik ipini, kuvvetlice kenetle beline.
 Durmayıp dönelim, Cem'in kadehini al eline.
 Dile gelip asla söyleme her geleni diline.
 Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
 Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

V

Dem ü devrân sürüp dem köpürüp 'âlemde
Yine Cemşîd olalım biz dahi bezm-i Cemde
Sâfla abdâl anı sen söyle baña mâtemde
Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım

Hoş vakit geçirerek coşup âlemde,
 Yine Cemşîd olalım biz de Cem meclisinde.
 Abdal, saflıkla onu sen söyle bana matemde,
 Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
 Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

VI

Kadehi koy getir abdâl şu bizim keşkülü
Yine tûb şenliği var oynadalım şengülü
Terk idip 'illet-i gâ'ye ile ma 'lûlû
Cür 'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım

Abdal, kadehi bırak; getir şu bizim keşkülü.
 Yine top şenliği var, oynatalım şengülü.

Terk edip asıl gaye ile özürü.
 Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
 Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

VII

İbtidâ pîr-i mugân ile işiñ pek saglat
“Fakru fahr”⁸ üstüne var bir de fenâyı baglat
Fukarâ zümresine bir dahi kaşık yaglat
Cür ‘adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki ‘âleme sultân olalım

Başlangıçta Mecusi rahibiyle işini pek sağlama al.
 Fakirlikle övün, bir de yoklukta kal.
 Bir de fakirlerin kaşığını dolu kıl.
 Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
 Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

VIII

Fukarâ zümresini zâhid-i hod-bîn ne sanır
“Men ‘aref”⁹ den de giçer bu sözüm erbâbı tanır
‘Aşk zencîrini çekmekde cünûna tayanır
Cür ‘adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki ‘âleme sultân olalım

Bencil zahit, fakirler zümresini ne sanır?
 Nefsini tanıyandan da geçer, bu sözüm mahir kişiyi tanır.
 Aşk zincirini çekmek için deliliğe dayanır.
 Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
 Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

IX

Nûş idip zehr-i gamı şâh-ı Hasan Hulk-ı Rızâ
Didi takdîr budur rûz-ı ezel “âmennâ”¹⁰
İrdi ma ‘şûkına ol demde virip cân pervâ
Cür ‘adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki ‘âleme sultân olalım

Şah Hasan Rızâ ile içip gam zehrini,
 İnandık, ezel gününün takdiri budur, dedi.

⁸ Fakru fahr: Yoksulluk benim övüncümdür, ben onunla övünürüm. (Hadis-i Şerif) Mehmet Yılmaz’ın ifade ettiği üzere bu söz sahih hadislerden değildir. (Yılmaz, 1992, s. 49)

⁹ Men ‘aref: “Nefsini bilen Rabb’ini bilir.” anlamındaki bu kelâm-ı kibâr, hadis tarihinin ilk üç asrında yazılan kaynaklarda Hz. Peygamber’in hadisi olarak bulunmamaktadır. Ancak sonraki kaynaklarda daha çok halk dilinde hadis diye dolaşan meşhur sözlerle ilgili edebiyatta, mevzuat kitaplarında ve tasavvufi eserlerde yer almıştır. Hadisçiler tarafından ise mevzu veya başka birinin sözü olarak değerlendirilmiştir. (Açıkel, 1998, s. 199)

¹⁰ Âmennâ: İnandık. (Bakara, 2/13, 62, 126, 177, 153, 285...) (Diyaret İşleri Başkanlığı, t.y.)

O anda korkusuzca canını sevgilisine verdi.
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

X

*Kerbelâda yanan al kanlar içinde ma'sûm
Sen bilirsin nicedir hâl-i Hüseyin-i mazlûm
Nice kıydı o Yezîd[i] o pelîd-i mezmûm
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Kerbela'da yanan al kanlar içinde masumdur.
Sen bilirsin mazlum Hüseyin'in hâli nicedir.
O Yezîdî, o kınanmış alçak ona nasıl kıymıştır?
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

XI

*Kutb-ı devrân-ı kerem Zeyne'l- 'İbâdı pek tut
Er iseñ sen dahi anlar gibi zehr-i gamı yut
Behre virmez saña bu 'ilm ü 'amel tâ'at-ı büt
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Cömertlik devrinin kutbu Zeyne'l-âbidîn'i pek tut.
Er isen onlar gibi gam zehrini yut.
Putta tapmak gibi sana ilim faydasız, amel yahut
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

XII

*Kutb-ı erkân-ı sühan nûr-ı Muhammed Bâkır
Kudretullâh-ı kerem hazret-i Hayy [u] Kâdir
Bunlarıñ meslegini aňlayamaz her münkir
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Söz adabının kutbu, Muhammed Bâkır'ın nurudur.
Diri ve her şeye gücü yeten Allah, cömertlik kudretidir.
Bunların mesleğini anlayamaz her münkir.
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

XIII

*Ey göñül mezheb-i Hak Ca'fer-i Sâdıkda bulun
Mûsa-i Kâzım ile meslek-i 'âşıkdâ bulun*

*Şeh Rızâya kul olup tâ'at-ı lââyıkda bulun
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Ey gönül, Hak yolu olan Ca'fer Sâdık'ta bulun.
Mûsâ Kâzım ile âşık mesleğinde bulun.
Şah Rızâ'ya kul olup sana yakışan ibadette bulun.
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

XIV

*Şeh Takî ile Nakî bedr ü cânıñ yoluna
Baş u cân vir Hasan ol 'Askeri anıñ yoluna
Bir dahi Mehdi-i hâdî-i Hudânıñ yoluna
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Şah Takî ve Nakî gibi dolunay ve sevgili yoluna
Baş ve can ver o Hasan ve Askerî yoluna.
Bir de Allah için hidayete erdiren Mehdi'nin yoluna.
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

XV

*Geldi pervâne-i cân mahfil-i şem'-i melekût
Pîr-i erkân-ı harâbât-ı fenâ vü nâsût
Didi Sâfî bize ol h'âce-i bezm-i lâhût
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

Can pervanesi, melekler âleminin mum meclisine geldi.
Fanilik ve dünya meyhanesinin önde gelen piri,
Sâfî, bize o uluhiyyet meclisinin hocası, dedi:
Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

XVI

*'Aşkla döne döne kendüñü atıp nâra
Rûy-ı dil virme ruh u zülf-i 'arûs-ı yâra
Künc-i vahdetde yatıp gitme diğer pâzâra
Cür'adânı getir abdâl yine hayrân olalım
Satalım mâ-meleki 'âleme sultân olalım*

(Ercan, 2014, s. 280-283)

Aşkla kendini ateşe atıp döne döne
Sevgilinin gelin saçına ve yanağına gönül verme.
Varlık köşesinde yatıp diğer pazara gitme.

Abdal, esrar kabını getir; yine hayran olalım.
Bütün malı mülkü satalım, âleme sultan olalım.

Müseddes Der-Medh-i Şâh-ı Velâyet-i Dûvâz-Deh-İmâm

Manzume, *mef'ûlû fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* vezniyle yazılmış ve XV bentten oluşmuştur. “Ey akıllara durgunluk veren bin bir türlü acayıplıklere mazhar olan Alî, bize yardım et! Senin kalpleri cilalayan feyzinle her türlü gam ve sıkıntılardan kurtulmak için seni davet ederim!” (Sarıkaya, 1998, s. 17-31) anlamına gelen *Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî / Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli* beyti, “Nâdi Aliyyen” duasının nazma çekilmiş hâlidir. Beyit, her bentte tekrarlandığı için manzume, mütekerrir müseddestir.

Mütekerrir Müseddes ve Bentlerin Sadeleştirilmiş Manzum Metni

I

Ey sırr-ı Hakk-ı şîr-i Hudâ yâ 'aliyy-i velî
Envâr-ı feyz ü 'âtıfet-i mihr-i müncelî
Tigîne râm oldu cihân söyledi belî
Şâh-ı velâyet ey Esedullâh yâ 'Alî
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Ey Allah'ın sırrı ve aslanı, velilerin başı olan Alî!
İlâhî şefkatin ve feyzin parlayan güneşi.
Dünya, kılıcına boyun eğip “Evet!” dedi.
Velayet makamının şahı, Allah'ın aslanı Alî!
Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

II

Târîk-i râh-ı Hakda delîl olduğuñ 'ayân
Hüzn 'âleminde Ahmed-i Muhtâra her zamân
Muztar kalınca söyler idi zâr u nâ-tüvân
Vird-i lisân eyledi bu virdi bî-gümân
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Rehber olduğun apaçık ortada Hak yolunun karanlığında
Her zaman hüzn âleminde Ahmed-i Muhtar'a
İnleyerek ve güçsüz bir hâlde söyler, ne zaman çaresiz kalsa
Şüphe etmeden dolar bu duayı diline
Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

III

Gül-reng olup câm-ı şehâdetle nâzenîn
Cism-i Hasan [...] Hulk-ı Rızâ ol çerâğ-ı dîn

*Bu virdi ol server-i sâlâr-ı müttekîn
Zikr-i zebân itmiş idi zîver-i nigîn
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

Şehadet kadehiyle gül rengine büründü.
O dinin ışıǵı olan Rızâ'nın ahlakına sahip Hasan'ın vücudu,
Bu duayı takva sahiplerinin ulusu,
Dolamıştı diline, sanki yüzük süsü.
Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

IV

*Ol nûr-ı çeşm-i Ahmed-i Muhtâr u Mustafâ
Söylerdi zâr zâr bunu şâh-ı Kerbelâ
Şâh-ı şehîd ü pâdişeh-i kişver-i bekâ
Mazlûm Hüseyin-i teşne-leb ol nakd-ı Murtazâ
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

Seçilmiş ve tertemiz olan Hz. Muhammed'in gözünün ışıǵı,
Söylerdi inleye inleye bunu Kerbela padişahı,
Şehitlerin şahı, sonsuzluk ülkesinin hükümdarı,
Mazlum ve susamış Hüseyin, Alî'nin en değerli varlığı.
Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

V

*Zeyne'l-'İbâd-ı seyyid-i sâdât-ı ehl-i dîn
Mahbûb-ı Hak server-i sâlâr-ı müttekîn
Çeşm ü çerâğ-ı 'âtîfet-i zümre-i yakîn
Bu virdi zikr eyler idi rûz şeb hemîn
Yâ mazhara'l-'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî*

Zeyne'l-âbidîn, din ehlinin efendilerinin efendisi,
Allah'ın sevgilisi ve takva sahiplerinin önderi,
Yakîn ehlinin şefkat ışıǵı ve gözbebeği,
Gece gündüz hiç durmadan bu duayı zikrederdi:
Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

VI

*Bâkır reh-i Hudâda olup pîş ü muktedâ
Çeşm-i cihâna hâk-i rehi oldu tûtiyâ*

Târ-ı gubâr-ı dergeh-i pür-cûdu kîmyâ

Subh u mesâ eyitmede bu vird ile nidâ

Yâ mazhara'l- 'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî

Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Muhammed Bâkır, Allah yolunda önder ve rehberdir.

Yolunun toprağı, cihanın gözüne sürmedir.

Cömertlik dolu dergâhının tozu simyadır.

Sabah ve akşam bu dua ile seslenmektedir:

Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,

Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

VII

Şer'-i kadîm-i Hakda imâm bâ-safâ idi

Sâdık İmâm-ı Ca'fer-i Hak-muktedâ idi

Bu vird ü zikre subh u mesâ mübtelâ idi

Kerrûbiyâna hâk-i derî mültecâ idi

Yâ mazhara'l- 'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî

Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Allah'ın kadim şeriatında saf bir imamdı.

İmam-ı Ca'fer Sâdık, Hakk'a uyanların imamıydı.

Sabah ve akşam bu duayı okumaya alışkındı.

Kapısının tozu, büyük meleklerin sığınağıydı.

Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,

Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

VIII

Çeşm ü çerâg-ı nûr-ı dil-i cân-ı enbiyâ

Kâzım-ı dürr-i silk-i imâmân-ı evliyâ

Mihr-i münîr-i Hak şafak-ı subh-ı ihtidâ

Ser-tâc-ı 'âlem oldu bu virdile bî-riyâ

Yâ mazhara'l- 'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî

Ed'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Peygamberlerin can ve gönül nurunun gözü ve ışığı,

İmam Mûsâ Kâzım, evliya imamlarının dizisinin incisi,

Hidayet sabahının şafağı ve Allah'ın parlak güneşi,

Bu dua ile riyasız oldu âlemin baş tacı,

Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,

Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

IX

Ya'nî İmâm-ı Mûsa Rızâ şâh-ı dil-nüvâz

A 'dâ-yı dîn eyler idi andan ihtirâz

Bu vird ile oldu yetîmâna çâre-sâz

Dergâh-ı Hakda buldu şehâdetle imtiyâz

Yâ mazhara 'l-'acâ 'ibi 'avnen lenâ 'Alî

Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî

Yani İmam Mûsâ Rızâ, gönül okşayanların şahı,

Din düşmanları, ondan sakınırdı.

Bu dua ile yetimlerin dermanı,

Allah dergâhında şehadetle ayrıcalık kazandı.

Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,

Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

X

Mihr-i münîr-i 'âtîfet ol şâh-ı müttekî

Bu vird ü zik(i)rle bulup hazret-i Hakı

Sadr-ı hilâfet[i]de hem ol nûr-ı mutlakı

İnkâr idenler oldu bütün zümre-i şakî

Yâ mazhara 'l-'acâ 'ibi 'avnen lenâ 'Alî

Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî

Takva sahiplerinin şahı, lütfun nur saçan güneşi,

Bu dua ve zikirle bulup Allah'ı,

Hilafet makamındaki o mutlak nurlu imamlığını,

Azgınlar topluluğu oldu inkâr edenlerin tamamı.

Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,

Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

XI

Bezm-i çerâg-ı 'âtîfetiñ revnakı idi

Kân-ı hayâ vü hilm idi hem müttakî idi

Meşgûl bu vird ü zikre olan Şeh Takî idi

Sadr-ı hilâfetiñ vârisi vü mutlakı idi

Yâ mazhara 'l-'acâ 'ibi 'avnen lenâ 'Alî

Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyencelî

Şefkat ve lütuf meclisinin ışığının parlaklığıydı.

Hayâ ve yumuşak huyluluğun kaynağı hem takva sahibiydi.

Bu dua ile sürekli meşgul olan Şah Takî idi.

Hilafet makamının mutlak ve gerçek varisiydi.

Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,

Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

XII

Bezm-i çerâg-ı 'âtîfetiñ revnakı idi

Kân-ı hayâ vü hilm idi hem müttekî idi
Meşgûl bu vird ü zikre olan Şeh Nakî idi
Sadr-ı hilâfetiñ vârisi vü mutlakı idi
Yâ mazhara'l- 'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Şefkat ve lütuf meclisinin ışığının parlaklığıydı.
 Hayâ ve yumuşak huyluluğun kaynağı hem takva sahibiydi.
 Bu dua ile sürekli meşgul olan Şah Nakî idi.
 Hilafet makamının mutlak ve gerçek varisiydi.
 Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
 Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

XIII

Kutb-ı cihân-ı ma 'rifet ol 'Askerî şehâ
Ya 'nî İmâm ol Hasan-ı 'Askerî dilâ
Dilde bu virdi zikr iderek rûz şeb nidâ
Tekrâr iderdi Hakka münâcâtı bî-riyâ
Yâ mazhara'l- 'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Ey padişah, marifet dünyasının kutbu Askerî,
 Yani ey gönül, o İmam Hasan Askerî,
 Gece gündüz durmadan gönlünde zikredip bu duayı,
 Allah'a yakarışını riyasız tekrar ederdi.
 Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
 Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

XIV

Mihr-i münîr-i 'âtîfet ol Mehdi-i Hudâ
Mihr-i sipihr-i dîn şafak-ı subh-ı ihtidâ
Bu vird ü zikr ile bulup menzil-i 'alâ
Sultân-ı 'âlem oldu şeh-i kişver-i bekâ
Yâ mazhara'l- 'acâ'ibi 'avnen lenâ 'Alî
Ed 'û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli

Allah'ın Mehdîsi, şefkat ve lütfun nur saçan güneşi,
 Din göğünün güneşi ve hidayet sabahının şafağı,
 Bu dua ve zikir sayesinde en yüce makama ulaştı.
 Âlemin sultanı oldu sonsuzluk ülkesinin şahı.
 Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,
 Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

XV

Derd ü belâda müşterekem anlara hemîn

Bu vird ü zikrle Sâfi-i dil-haste dil-hazîn

‘Aşkñ yolunda eylemişem başımı rehîn

Ey şâh-ı dîn-i kâ’il-i küffâr-ı müşrikîn

Yâ mazhara’l-‘acâ’ibi ‘avnen lenâ ‘Alî

Ed’û-ke külli hemmin ü gammin seyenceli (Ercan, 2014, s. 295-299)

Her zaman onlarla dert ve belalara ortağım yani,

Bu dua ve zikirle gönlü hasta ve hüznü Sâfi

Aşkın yolunda rehin koymuşum başı,

Ey müşrik kâfirleri dize getiren dinin şahı.

Ey acayıplıklere mazhar olan bize el uzat yâ Alî,

Çağırırım seni, gitsin gönlün gamı, kederi...

Sonuç

Sâfi Dîvânı’nda yer alan düvâz-dehler üzerine yapılan bu inceleme, şairin klasik Türk edebiyatı kuralları ile Alevî-Bektaşî inanç dünyasını başarıyla yansıttığını ortaya koyar. Şair, On İki İmam sevgisini sadece duygu dolu ve menkıbevi bir dille sınırlamamış; Sebk-i Hindî ve Hikemî Tarz’ın imkânlarını kullanarak tasavvufi düşüncelerini felsefi bir derinliğe ulaştırmıştır. Özellikle “Dört Kapı Kırk Makam” öğretisinin ilk basamağı olan şeriatı; biçimsel yenilikler içeren uzun bir kasideyle ele alması, onun inanç sistemini manevi boyutlarıyla bir bütün olarak kavradığını göstermektedir. Şairin 66 beyitlik “Kaside Der-Ta’rif-i Şerî’at ü İmâmân-ı Duvâz-Deh” başlıklı kasidesi; klasik kaside şeklinin nesip, girizgâh ve tegazzül gibi bölümlerini barındırmaması yönüyle dikkat çeker. Geleneksel yapının aksine şair, doğrudan öğretinin özü olan “şeriat” kavramının felsefi tasvirine ve On İki İmam övgüsüne odaklanır. Kasidede şeriat; sadece zahiri kurallardan ibaret görülmemiş, manevi olgunluğa (insân-ı kâmil) giden yolun ilk ve geçilmesi gereken kapısı olarak konumlandırılmıştır. Hacı Bektâş-ı Velî’nin *Makâlât*’ındaki ilkelerle tam bir uyum gösteren bu yaklaşım, şairin geleneğe olan bağlılığını kanıtlamaktadır. Ayrıca Sâfi, kaleme aldığı muhammes ve müseddeste de On İki İmam’ın ve Ehl-i Beyt’in bilindik niteliklerinden bahsederek geleneksel ozanların efsanevi ve menkıbevi anlatılarına sadık kalır. Son olarak Sâfi, şiirlerinde İshrâkî düşünce ile Alevî-Bektaşî geleneğinin yapısal bağlarını da görünür kılmıştır.

References

- Açıkel, Y. (1998). “Nefsini bilen Rabb’ini bilir.” Hadis mi, kelâm-ı kibâr mı? *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 173-200.
- Aktaş, Ç. (1999). Toplumsal açıdan erenlerin ser çeşmesi: *Hacı Bektaş Veli*. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, (14), 199-231.
- Arıcı, M. (2018). Osmanlı ilim dünyasında İshrâkî bir zümreden söz etmek mümkün mü? Osmanlı ulemasının İshrâkîlik tasavvuru üzerine bir tahlil. *Nazariyat*, 4(3), 1-48. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0060>
- Aydın, D. (2022). Klasik Türk şiirinde düvâz-dehler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (103), 261-281. <https://doi.org/10.34189/hbv.103.013>
- Cebecioglu, E. (2005). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Coşkun Elçi, A. (2011). Duvazlar-duvazimamlar üzerine müzikal bir çerçeve. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, (57), 131-174.
- Çekmez, F. (2017). *Kütahya Alevî-Bektaşî geleneğinde nefes, düvâz ve mersiye* [Yüksek lisans tezi]. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.). Bakara suresi. *Kur’an-ı Kerim: Kur’an Rehberi*. <https://diyanet.gov.tr>
- Durmuş, İ. & Öz, M. (2008). Sahbân el-Vâilî. *TDV İslam ansiklopedisi* içinde (Cilt 35, ss. 494-495). TDV Yayınları.
- Ercan, Ö. (2013). Bektaşî ve İshrâkî bir şair: Sâfî, hayatı ve Dîvân’ının nüshaları. *Journal of Turkish Studies*, 8(13), 1375-1395. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.4041>
- Ercan, Ö. (2014). *Sâfî Dîvânı: Hayatı, sanatı, karşılaştırmalı metin, sözlük, dizin*. Gaye Kitabevi.
- İçli, A. (2020). Rûhî’nin düvâznâmesi. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (45), 64-84. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.643731>
- İyiyol, F. (2013). Alevî-Bektaşî geleneğinde düvâzlar-düvâzimamlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(27), 228-251.
- Karadeniz, E. (2003). *Sühreverdî’nin Meşşâîlere varlık konusunda yönelttiği eleştiriler*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Okudan, R. (2001). *İşrak filozofu Suhreverdî Maktûl ve eserlerindeki üslup ve belagat* [Doktora tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özcan, H. (2004). Bektaşîlikte dört kapı kırk makam. *Journal of Turkish Studies*, 28(1), 241-245.
- Özcan, H. (2015). Hataî’nin elifnâme şeklinde yazdığı düvâzdeh. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (76), 191-204. <https://doi.org/10.12973/hbvd.76.179>
- Özsoy, B. S. (2013). Âşık edebiyatında düvâz geleneği ve Sünnî âşıklarda düvâz. *Kültür Evreni Dergisi*, 4(16), 104-123.
- Sarıkaya, M. S. (1998). Bektaşî Alevîlerde bir dua: Nadî Ali. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 17-31.
- Temizkan, M. (2007). Mevlevî ve Bektaşî edebiyatında “Ehl-i Beyt” teması üzerine karşılaştırmalı bir inceleme. *SÜMAM Yayınları: 1, Bildiriler Serisi: 1* içinde (ss. 587-592).

-
- Temizkan, M. (2011). Bektaşî edebiyatının ikinci dönemindeki hâkim temalar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (59), 325-340.
- Tire, Y. Ö. (2022). *Düvâzdeh imamların müzikal açıdan incelenmesi* [Yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turan, F. A. & Kılıç, F. (1999). Türk edebiyatında duvazdehler. *I. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 357-367). Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). İshrâkiyye. *TDV İslam ansiklopedisi* içinde (Cilt 23, ss. 438-439). TDV Yayınları.
- Vural, B. Ç. (2023). Ehlî'nin düvâz-nâme temalı elif-nâme'si. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (108), 435-453. doi.org
- Yavuz, C. (2015). *Alevî-Bektaşî geleneğinde düvâzimamlar*. Gece Kitaplığı.
- Yılmaz, M. (1992). *Edebiyatımızda İslamî kaynaklı sözler*. Enderun Kitabevi.

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.