

**AHMED YESEVÎ, YESEVÎLİK
VE XIII. YÜZYIL ANADOLU'SUNDAKİ YERİ**

Hicret Kiraz TOPRAK

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2008

KABUL VE ONAY

Hicret Kiraz TOPRAK tarafından hazırlanan "Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve XIII. yy. Anadolu'sundaki Yeri" başlıklı bu çalışma, 14.08.2008 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (Başkan-Danışman)

Doç. Dr. Fatma ACUN

Doç Dr. Rüya KILIÇ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. İrfan ÇAKIN
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

14.08.2008

Hicret K. TOPRAK

ÖZET

TOPRAK, Hicret K., "Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki Yeri", Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.

XIII. yy., Anadolu din ve tasavvuf tarihi açısından bazı tarikatların oluşma sürecine girdiği, Moğol istilasının sebep olduğu göçlerle bölgeye intikal eden yeni tarikatlarla birlikte burada yepyeni bir ortamın yaratıldığı önemli bir evredir. Bu dönemde bir taraftan Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi yeni tarikatlar oluşurken, diğer taraftan siyasî ve sosyal huzursuzlukların yol açtığı Bâbâî ayaklanmasına zemin hazırlayan derviş zümreleri görülmektedir. Böyle bir ortamda Anadolu'ya intikal eden Yesevî tarikatının buradaki durumu ise Köprülü'den sonra geçen uzun bir müddet sonunda zaman-zaman araştırmalara konu olmuştur. Nitekim, günümüzde bir taraftan sünnî, bir taraftan Alevî kesimlerce sahiplenilen Yesevîlik tarikatı ve ona ismini veren Ahmed Yesevî'nin tarihsel hüviyeti hakkında son dönemde yeni kaynaklar ışığında farklı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yeni kaynakların büyük bir bölümü Amerikalı bilim adamı Devin De Weese tarafından meydana konulmuştur.

Bu tezde eski ve yeni yaklaşımlar çerçevesinde öncelikle Ahmed Yesevî ve tarikatına ilişkin literatür dikkate alınmıştır. I. Bölümde gelenekte yaşayan ve tarihî hüviyeti ile Ahmed Yesevî; II. Bölümde Orta Asya'da Yesevîlik tarikatı, yayılışı ve Nakşibendilik ile ilişkisi; III. Bölümde ise XIII. yy. Anadolu'sunda Yesevîlik tarikatının durumu irdelenmektedir. Bölümlerde yeri geldikçe konunun genel kabul gören boyutları yeni tartışmaların ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu konuda Ahmed Yesevî ve tarikatı hakkında, F. Köprülü'nün 1918 yılında öne sürdüğü, daha sonra tamamen farklı bir yaklaşımla yeniden değerlendirdiği ve günümüze kadar benimsenen bilgileri tartışmaya açan ve bu konuda yayınlanmak üzere olan bir kitabı olduğunu bildiğimiz De Weese'in çeşitli makalelerinde ele aldığı görüşleri de bu tezde tartışılmaya çalışılmıştır.

Bu tezde ayrıca Anadolu'nun İslamlaşması, Türklerin İslam yorumu, Ahmed Yesevî'nin Türklerin dini hayatındaki yeri gibi konuların yeniden gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç da tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevi, Yesevîlik, Anadolu, XIII. yüzyıl, Türk Müslümanlığı, Heteredoksi.

ABSTRACT

TOPRAK, Hicret K., "Ahmad Yasavi, Yasaviyya and the Situation of Yasaviyya During the XIII. Age in Anatolia", Master Thesis, Ankara, 2008.

From the point of view of Anatolian religion and mysticism point of view, XIII. Age was a significant phase with the creation of new environment when some religious orders entered into formation process with new religious orders arrived in the region due to the immigration resulted from Mogol invasion. Within this period, new religion orders as Mavlaviyya ve Bektashiyya were composing on the one hand, while dervish groups which prepared the ground for the Babai_rebellion caused from the political and social uneasiness were seen on the other hand. The current situation of Yasavi religious order which arrived in Anatolia under these conditions has been subject to researches from time to time after the long time passed following Köprülü. As a matter of fact, in recent times, different opinions were existed within the light of new sources related to Yasaviyya which are currently protected by Sunni and Alawi-Bektashi groups in the present time on the one hand and Ahmad Yasavi who gave his name to the mentioned religious order. Most of these new sources were presented by American scientist Devin De Weese.

In this thesis, within the context of previous and recent approaches, primarily literature regarding Ahmad Yasavi and his religious order were taken into consideration. In the section I; Ahmad Yasavi with his historical identification, still alive traditionally, in the Section II; Yasaviyya in Central Asia, its widening and relation with Naqshbandiyya, in the Section III; the situation of Yasaviyya during the XIII. Age in Anatolia was examined. In these sections, dimensions of the issue which were accepted commonly was tried to be evaluated successively. As regards this issue, related to Ahmad Yasavi and his religious order, various opinions in different articles of De Weese, who brought the new discussion environment for the ideas of Köprülü which was primarily introduced in 1918 and evaluated under completely different approach subsequently and then adopted until today, and whose book related to this issue is known about to be published, have been also tried to be discussed in this thesis.

In this thesis, the necessity for the revision of the issues as Islamic movements in Anatolia, comments of Turkish people regarding to Islam, place of Ahmad Yasavi in the Islamic life of Turkish people has been also discussed.

Key words: Ahmad Yasavi, Yasaviyya, Anatolia, XIII. age, Turkish Islam, Heresy.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	ix

GİRİŞ

KAYNAKLAR, MODERN ARAŞTIRMALAR VE YENİ YAKLAŞIMLAR

1- KAYNAKLAR.....	1
1.1. AHMED YESEVÎ'YE İSNÂD EDİLEN ESERLER	2
1.2. AHMED YESEVÎ'NİN İLK HALİFELERİNİN ESERLERİ.....	4
1.3. MUHTELİF MAHİYETTE İKİNCİ EL KAYNAKLAR	5
1.3.1. Bektaşî Geleneğini Nakleden Kaynaklar.....	9
1.3.2. A. Zeki Velidi Togan ve Devin De Weese Tarafından Ortaya Çıkarılan Eserler	10
2. MODERN ARAŞTIRMALAR VE YENİ YAKLAŞIMLAR.....	16

BÖLÜM I

AHMED YESEVÎ

1.1. GELENEKTE YAŞAYAN AHMED YESEVÎ.....	21
1.2. TARİHTE YAŞAYAN AHMED YESEVÎ.....	29
1.2.1. Doğumu ve Çocukluğu.....	29
1.2.2. Eğitimi ve Manevi Terbiyesi.....	30
1.2.3. Ölümü ve Türbesi.....	33
1.2.4. Eseri.....	34

BÖLÜM II

ORTA ASYA'DA YESEVİLİK

2.1. AHMED YESEVÎ ZAMANINDA YESEVİLİK	37
2.2. YESEVİLİĞİN DOKTRİNİ VE RİTÜEL YAPISI.....	38
2.2.1. Zikr-i Erre	41
2.2.2. Sema ve Raks	44
2.2.3. Çehar-Darb Yapmak.....	45
2.3. AHMED YESEVÎ'NİN HALİFELERİ VE YESEVİLİĞİN YAYILIŞI.....	45
2.3.1. Mansur Ata (ö. 1199)	46
2.3.2. Harezmlî Said Ata (ö.1218-9)	46
2.3.3. Sûfî Muhammed Danişmend-i Zernûkî	46
2.3.4. Süleyman Hakîm Ata (Süleyman Bakırgani ö. 1186-7)	48
2.3.5. Zengi Ata	
2.4. YESEVİLİK VE NAKŞİBENDİLİK İLİŞKİSİ.....	51

BÖLÜM III

ANADOLU'DA YESEVİLİK

3.1. TASAVVUFUN ANADOLU'YA GİRİŞİ VE YERLEŞMESİ	55
3.2. YESEVİLİK ANADOLU'DA.....	61
3.3. YESEVİLİK VE HAYDÂRİLİK BAĞLANTISI	64
3.4. YESEVİLİK-BEKTAŞİLİK BAĞLANTISI VE BEKTAŞİLİK'TE YESEVİLİK GELENEĞİ.....	68
3.4. YESEVİLİK VE VEFÂİLİK.....	76
3.4.1. Ahmed Yesevî, Kutbeddin Haydar, Hacı Bektaş-ı Velî ve Baba İlyas	80
SONUÇ.....	83
KAYNAKÇA	87
EK-I	94
ÖZGEÇMİŞ	95

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Eflaki	: Ahmet Eflaki
Eİ	: The Encyclopedia of Islam
Ed.	: Editör
h.	: Hicri
HBV.	: Hacı Bektaş-ı Veli
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: Miladi
Nevayi	: Mir Ali Şir Nevayi
Nr.	: Numara
öl.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
T.D.V. İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
ty.	: Türkçe Yazmalar
Tz.	: Tarihsiz
Vd.	: ve devamı
Vilayetname	: Vilayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli
Vilayetname-Hacım Sultan	: Hacım Sultan Vilayetnamesi
Vol.	: Volume
Vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

KAYNAKLAR, MODERN ARAŞTIRMALAR VE YENİ YAKLAŞIMLAR

1- KAYNAKLAR

Yesevî tarîkatının kaynaklarını ortaya koymayı deneyen modern araştırmacılar daha yolun başında zorlu bir saha ile karşı-karşıya olduklarını görürler. Zira Orta Asya'daki kökleri tabiatıyla tasavvufa dayanan, ama kısmen de İslam-öncesi Ortaçağ göçebe kesimlerindeki Türk ve İran inançlarına kadar inen Yesevî tarîkatına ait, döneminden kalan fazla otantik kaynak bulunmamaktadır. Mevcut olanlar ise sorunludur. Dahası, kendisinden sonra gelen bir çok tasavvuf akımı, kendilerini Yesevîliğe dayandırmış; böylelikle Ahmed Yesevî ve onun mirası, tarih içinde birbirinden farklı hatta bazen birbirine taban-tabana zıt tasavvuf yorumlarının kaynağı olarak gösterilmiştir.

Orta Asya merkez olmak üzere, batıda Anadolu ve Balkanlar'ı, doğuda Hindistan'ı da içine alan geniş bir sahaya yayılarak birçok tasavvuf akımını etkileyen Yesevî tarîkatına ait ikinci el kaynaklar ise bu geniş alana yayılmış durumdadır.

Yesevî tarîkatına ilişkin modern araştırmalar, Amerika ve Avrupa'da geniş Orta Asya araştırmaları arasında kaybolup giderken; ilgili coğrafyada ne yazık ki talihsiz bir âkıbete uğramıştır. Örneğin, Yesevîlik konusunda en son araştırmaları yapan Devin De Weese, birçok Yesevî menkabesinin İran kütüphanelerinde Türklere ait bir gelenek olarak düşünüldüğü için bir kenara atıldığını söyler (De Weese 1996a: 182). Türkiye'de ise günümüze kadar M. Fuad Köprülü'nün 1918 yılında yayınladığı ünlü eseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da* zikrettiği kaynaklar kullanılagelmiştir. Köprülü'nün bu eserinde ileri sürdüğü sünnî ağırlıklı tez, daha sonra bizzat kendisi tarafından Sünnîlik-

dışı istikamette değiştirilmiştir (Köprülü 1965a: 210-215). Son yıllarda bazı önde gelen araştırmacılarca benimsenen söz konusu tezin Yesevî araştırmaları sahasında âdetâ değişmez bir çerçeve oluşturduğu; zaman içinde gerek Türkiye, gerekse Batı dünyasında bu sahanın yeniden gözden geçirilmesinin önünde önemli bir engel meydana getirdiği Devin De Weese tarafından ileri sürülmüştür (De Weese 1996a: 182; ondan hareketle Karamustafa 2005: 61-88).

Günümüze kadar Köprülü'nün iki görüşü üzerinden iki farklı yönde üretilen birçok modern araştırma, sınırlı sayıdaki kaynaktan, aradıkları bilgiyi bulup çıkarma amacıyla yola çıkmış görünüyor. İlgili sahayı bütün yönleriyle ve bilimsel açıdan inceleyerek özgün ve tarafsız bir araştırma ortaya koyma gayreti ile üretilmiş çalışmalar ise son derece sınırlıdır.

Bu çalışmada, temel olarak eskiden beri bilinen bu kaynaklar yanında, imkânlar ölçüsünde, Ahmed Yesevî ve tarikatına ilişkin yeni ortaya çıkarılan kaynak eserlerden de yararlanılmaya çalışıldı. Bu yeni kaynakların yavaş-yavaş günümüz Türkçesi'ne aktarılmaya başlanması, bu sahada yeni tartışma ve yaklaşımlara yol açacak gibi görünüyor. Biz, eski ve yeni kaynakları aşağıdaki kategoriler içinde ele almaya ve irdelemeye çalışacağız.

1.1. AHMED YESEVÎ'YE İSNÂD EDİLEN ESERLER

Ahmed Yesevî'ye dayandırılan eserlerin ilki; Yesevî tarikatı ile ilgili bugüne kadar yapılmış çalışmaların en önemli kaynağı olan *Dîvân-ı Hikmet*'tir. Bugün artık bütünüyle Ahmed Yesevî'ye ait olmadığı çoğunlukla kabul edilen *Dîvân-ı Hikmet*¹; Ahmed Yesevî ve tarikatının anlaşılmasında uzun yıllar sarsılmaz bir yer işgal etmiştir. Son yıllarda yapılan araştırmalarda, çok çeşitli yazma versiyonları bulunan eserin anonim karakteri ve gerek Ahmed Yesevî, gerekse

¹ *Dîvân-ı Hikmet*'in Ahmed Yesevî'ye isnâd edilmesi konusunda daha geniş bir tartışma için Bkz. Fuad Köprülü (Köprülü 1984: 119-125); Borovkov'un tezinin özeti için Bkz. H. F. Hoffman (1969: 110-128), Eraslan (2000: 20-24).

tarîkatı ile ilgili sağlam bilgi kaynağı olarak gösterilemeyeceğine ilişkin görüşler ağırlıklı olarak kabul edilmektedir².

Dîvan-ı Hikmet'in son dönemde Türk dili ve lehçelerinde tıpkıbasımları da yayınlanmıştır³. Türkiye'deki modern araştırmacılar ise genel olarak hikmetlerin sadece belirli bir kısmını içeren iki yerli kaynaktan yararlanmışlardır⁴. Bu çalışmada *Divan-ı Hikmet*'in Yesevîlik araştırmalarındaki yeri konusunu müstakil bir bölümde ele alındı.

Ahmed Yesevî'ye isnad edilen ikinci eser, *Dîvan-ı Hikmet*'in Taşkent ve bazı Kazan baskılarında mukaddime olarak yer alan *Fakrnâme*'dir. (Eraslan 1977: 45). Yesevî tarîkatının sülûk âdâbı konusunda bilgi veren eserin Ahmed Yesevî'ye ait olmayıp, müritlerinden biri tarafından yazıldığı düşünülmektedir (Köprülü 1984: 121; Eraslan 1977: 45, 2000: 36; Ocak 2004: 31-51). Örneğin Fuad Köprülü, bu risâlenin Hazîni'ye ait *Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* adlı eserin bir parçası olduğu görüşündedir (Köprülü 1984: 122). 14 sahifeden ibaret olan risâlenin Taşkent ve Kazan nüshalarının karşılaştırmalı incelemesi ve neşri 1977 yılında Kemal Eraslan tarafından yapılmıştır. Eraslan; *Fakrname*'nin *Cevâhiru'l-Ebrâr*'ın bir parçası olamayacağı, ancak *Divan-ı Hikmet* nüshalarını kaleme alan müstensihlerce daha sonra bazı nüshalara eklenmiş olabileceği görüşündedir (Eraslan 1977: 45-46). *Fakrname*'de Yesevî tarîkatının sülûk âdab ve erkânı anlatılmakta; Hz. Ali'den naklen dervişliğin kırk makamı açıklanmaktadır. Ahmed Yesevî'ye isnâd edilen bazı sözlerin yanında risâlede

² Bugün *Dîvan-ı Hikmet*'in bilinen yazma nüshaları Eraslan'ın kayıtlarına göre şöyledir:

a. *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nr. 3898 (1844-5)*

b. *Türkiyât Enstitüsü Yazmaları Nr. 2497 (1873-4)*

c. *Emel Esin Nüshası (?)*

d. *Ahmed Cafeoğlu Nüshası (?)*

e. *Manchester, The John Rylands University Library Nr.67 (1800)*

f. *Konya Mevlânâ Müzesi, Nr. 2583 (?)*

g. *Konya Mevlânâ Müzesi, Nr. 2460 (Son devirler)*

h. *Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Manzum Nr.16 (Son devirler)*

i. *Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Manzum Nr.17 (Son devirler)* (Eraslan 2000 : 39-40).

³ Kazan Baskısı (1878), İstanbul Baskısı (1881-2), Taşkent Baskısı (1896-7) gibi.

⁴ Bkz Eraslan (1983); Bice (1993).

ayrıca, bazı Yesevî şeyhlerinin adı zikredilmektedir. Burada, Eraslan tarafından hazırlanan neşir esas alınmıştır.

Ahmed Yesevî'ye isnâd edilen eserlerden biri de *Risâle*'dir. *Fakrname*'yle neredeyse aynı metin olarak gösterilen eserin yeni bir nüshası 1994 yılında Carmuhummed-Uli tarafından tanıtılmıştır. Carmmuhammed-Uli, 1687-8 yıllarında istinsah edilen ve müstensihi belli olmayan bu yeni nüshanın Kazakistan Halk Kütüphanesi Nâdir Kitaplar ve El Yazmaları Bölümü nr. 3990-47'de kayıtlı olduğunu belirtmektedir (Carmuhammed-Uli 1992: 13). Yeni bulunan bu nüshanın da *Fakrnâme* ile büyük benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.

1.2. AHMED YESEVÎ'NİN İLK HALİFELERİNİN ESERLERİ

Ahmed Yesevî'nin halifeleri arasında eserleri günümüze kadar ulaşanlar; Süleyman Hakîm Ata ve Sûfî Muhammed Danişmend-i Zernûkî'dir.

Bunlardan Süleyman Hakîm Ata, kaynaklara göre Ahmed Yesevî'nin birinci ya da üçüncü halifesidir. Aynı zamanda Ahmed Yesevî'nin Türkler arasında en çok tanınan halifesi olarak gösterilen Süleyman Hakîm Ata, özellikle "Hikmet" geleneğinin yayılmasında ve geliştirilmesindeki rolü ile öne çıkmaktadır. Ona nispet edilen eserler, Yesevî tarikatının en önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

Hakîm Ata Kitabı, Süleyman Hakîm Ata'nın günümüze ulaşan en eski eseridir. "Hikmet" tarzı şiirlerin yer aldığı mecmuada tıpkı Ahmed Yesevî'ye isnâd edilen *Divan-ı Hikmet*'te olduğu gibi, sadece Hakîm Ata'nın değil, Yesevî tarikatı mensubu farklı şairlerin hikmetlerinin de yer aldığı düşünülmektedir (Tekcan 2006: 14). *Hakîm Ata Kitabı* şekil, muhteva ve dil bakımından *Divan-ı Hikmet*'in özelliklerini yansıtmaktadır. Tezimizde ilk olarak 1846 yılında Kazan'da basılan *Hakîm Ata Kitabı*'nın Münevver Tekcan tarafından hazırlanan neşirinden yararlanılmıştır.

Süleyman Hakîm Ata'nın günümüze kadar ulaşan ikinci önemli eseri *Âhir Zaman Kitabı*'dir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde başlıksız bir nüshası 1260 numarada kayıtlı olan eserin istinsah tarihi 1752-3 olarak kaydedilmektedir. Adından da anlaşıldığı gibi eserin muhtevası kıyamet günü ve işaretleri; gelecekte meydana gelecek bazı olaylar ve çeşitli kehanetlerden ibarettir. Burada *Âhir Zaman Kitabı*'nin Münevver Tekcan tarafından hazırlanan farklı nüshaları arasında karşılaştırmalı ve transkripsiyonlu neşrinden yararlanıldı.

Sûfî Muhammed Danişmend'in eserlerine gelince, bunlar son dönemde ortaya çıkarılmış olup; aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

1.3. MUHTELİF MAHİYETTE İKİNCİ EL KAYNAKLAR

Yesevî tarikatının ikinci el kaynakları, XIV. yy.'dan itibaren ve büyük ölçüde Nakşibendi geleneği içinde teşekkül etmiştir.

Bunların ilki, Orta Asya kütüphanelerinde ve özel şahıslarda birçok nüshası bulunan ve Yesevî şeceresini gösteren *Nesebnâme*'dir. Çoğu nüshada ne zaman kaleme alındığına ve eserin müellifine ilişkin bir bilgi bulunmadığı kaydedilmektedir (Eraslan 1996: 18). Arapça olarak kaleme alınan *Nesebnâme*; Kemal Eraslan'ın kullandığı nüshalardan birinde verilen bilgiye göre 1146 yılında Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Danişmend Hâce'nin oğlu Mevlana Safiyyüddin tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (Eraslan 1996: 18). Ancak eserin Arapça aslının ne zaman ve kimin tarafından kaleme alındığına dair bir bilgi verilmemektedir. *Nesebnâme*'de Ahmed Yesevî'nin soyunun İmam Muhammed-i Hanefi yoluyla Hz. Ali'ye bağlanması dikkat çekicidir. Eserde ayrıca Ahmed Yesevî ve halifeleri hakkında menkabevî bilgilere yer verilmiştir. *Nesebnâme*'nin 1687/88 istinsah tarihli bir nüshası da 1994 yılında Muhammedrahim Carmuhummed-Uli tarafından tanıtılmıştır. Carmuhummed-Uli'ye göre, eserin müellefi Ahmed Yesevî'nin babası İbrahim Şeyh'tir. Bu çalışmada *Nesebnâme*'nin Kemal Eraslan tarafından, Türkçe tercümesini Mevlana

Safiyüddin'in yaptığı dört ayrı nüshasını karşılaştırarak hazırlanan neşri kullanılmıştır.

Yesevî tarikatının özellikle Anadolu'daki durumunu aydınlatan ve *Âşıkpaşazâde Tarihi* olarak da bilinen *Tevârih-i Âl-i Osman*, Yesevîlik araştırmalarının en önemli kaynaklarından biri durumundadır. Eserin müellifi, kendisini ünlü Vefâî şeyhi Baba İlyas'ın soyuna bağlayan tarihçi *Âşıkpaşazâde*'dir. Onun hayatı hakkında döneminin kaynaklarında hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında kaleme alınan eserde, Osmanlı Sultanları'nın şecereleri, Anadolu'ya gelmeden önceki maceraları ve Anadolu'ya gelişleri hakkında bilgi verilmiştir. Araştırmamız açısından eserin kıymeti, Yesevî geleneği ile ilgili gördüğümüz önemli şahsiyetler hakkında da bilgi vermesidir. *Âşıkpaşazâde Tarihi*, XV. yy.'da kaleme alınması itibariyle aynı sahada kendisinden sonra kaleme alınan eserlerden daha kıymetlidir. Bu çalışmada Kemal Yavuz ve Yekta Saraç tarafından eserin bilinen on iki nüshasından İstanbul Arkeoloji Müzesi 1504 numara ve Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 4954 numara kayıtlı nüshasını karşılaştırılarak hazırlanan neşri kullanıldı.

Yesevîlik araştırmalarında bugüne kadar ne çok kullanılan eserlerden biri de "Sâfi" lakabıyla da tanınan XVI. yy.'da yaşamış ünlü Nakşibendî şeyhi Ali b. Hüseyin'in *Reşâhat-i 'Aynü'l-Hayat* adlı eseridir. Müellif, aynı zamanda kendi hocası ve dönemin önemli simalarından olan Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah Ahrar'ın hayatını anlatmak üzere kaleme aldığı eserinde, Ahmed Yesevî de dahil olmak üzere bazı Yesevî şeyhleri hakkında bilgi vermiştir. Nakşibendî tarikatının en çok rağbet gören kaynaklarından olan *Reşâhat*, Farsça olarak kaleme alınmış; Köprülü'nün beyanına göre Trabzonlu Mehmed Ma'ruf Efendi tarafından 1585 yılında bazı ilavelerle tercüme edilerek Sultan Murad'a takdim edilmiştir (Köprülü 1984: 399). Eserin yazma nüshasının yeri hakkında bir bilgiye ulaşılamadığından, burada Mustafa Özsaray tarafından sadeleştirilen metinden yararlanılmıştır. Bize göre Nakşibendî tarikatı ile Yesevî tarikatını

birleştiren bu eser; her iki geleneğin ilişkisini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

XVI. yy.'a ait eserlerden biri de Âlî lakabıyla tanınan ünlü tarihçi Gelibolulu Mustafa b. Ahmed'in *Künhü'l Ahbâr* isimli kitabıdır. *Künhü'l-Ahbâr*, Âlî'nin günümüze kadar ulaşan elliden fazla eseri arasında en çok tanınan ve birçok araştırmaya kaynaklık edeni olmuştur. Ocak'a göre XVI. yy.'da kaleme alınmakla birlikte, eserde XIII. yy.'da yaşamış şeyhlere dair verilen bilgilerin yine XIII. yüzyılda teşekkül ettiğine kesin gözle bakılabilir (Ocak 2004: 77). *Künhü'l Abbar*, özellikle Yesevî geleneğine mâl edilen bazı şahsiyetler ve tarikatının Anadolu'daki durumuna ilişkin verdiği bilgilerle bu çalışmanın ana kaynakları arasında yer almaktadır.

XVII. yy.'a gelindiğinde Yesevî tarikatının Anadolu'daki durumu hakkında bilgi veren *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* önemli bir yere sahiptir. Hakkındaki bilgileri Seyahatname'den öğrendiğimiz Evliya Çelebi, kendisini Ahmed Yesevî'nin soyundan gelen bir kişi olarak göstermektedir. 40 yıl boyunca Osmanlı ülkesinin hemen her yerini dolaşan Evliya Çelebi, eserinde XIII. yy'da yaşamış bazı sûfilerin menkabevî hayatlarıyla ilgili rivayetleri nakletmiş; birçoğunu da yerel sözlü geleneklere dayandırarak kendisi gibi Ahmed Yesevî ile ilişkilendirmiştir. Eserde ayrıca halk arasında dolaşan Yesevî menkabeleri, Yesevî dervişlerinin kısa hayat hikayeleri ve türbeleri hakkında da bilgi verilmektedir. Bunlar arasında Bektâşî geleneği içinde yaşamaya devam eden ve Anadolu'nun çeşitli vilayetlerinde bugün de Ahmed Yesevî'nin halîfesi olarak takdim edilen bazı sûfiler de bulunmaktadır. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nde verilen bilgilerin tarihî kıymeti tartışılrsa da; bu eser XVII. yy.'da Ahmed Yesevî adı ve geleneğinin Anadolu'da sözlü gelenek içindeki yerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Burada Yapı ve Kredi yayınları tarafından neşredilen transkripsiyonlu baskı kullanıldı.

Yesevî tarikatının ikinci el kaynakları arasında Hazînî'nin eserleri öne çıkmaktadır. Asıl adı Sultan Ahmed olan ve döneminin tarihi kaynaklarında

hakkında hiçbir kayda rastlanmayan Hazînî, kendisini Ahmed Yesevî'nin ilk halifelerinden Mansur Ata'nın dip torunu olarak tanıtmaktadır (Hazînî 1995: 28a-b). Eseri *Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvaci'l-Bihar* ise Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı kitabının ana kaynağı olarak günümüze kadar Yesevîlik araştırmalarında önemli bir yer işgal etmiştir. Hazînî'nin en çok tanınan ve bugüne kadar Yesevîlik araştırmalarında en çok kullanılan eseri olan *Cevâhiru'l-Ebrâr*, Ahmed Yesevî'nin hayatı; menkabevî kişiliği; Yesevî tarikatının âdab ve erkânı gibi konularda zengin bilgiler vermektedir. Bu tezin özellikle I. ve II. bölümlerinde, yeri geldikçe, *Cevâhiru'l-Ebrâr*'ın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü 3893 numarada kayıtlı bilinen tek nüshasının 1995 yılında Cihan Okuyucu tarafından yapılan neşrinden yararlanılmıştır.

Ünlü Hanefi fakihî Câmî'nin döneminin sufi biyografilerini bir araya getiren *Nefahâtü'l-Üns* adlı tabakat kitabına bazı Yesevî şeyhlerinin de eklenmesiyle meydana gelen üç eser bulunmaktadır. Bunların ilki Ebu'l Muhsin Muhammed Bakır'a isnâd edilen *Tezkîre-i Muhammed Bâkır*'dır. Eseri tanıtan Necdet Tosun, tarihi hakkında bilgi edinemediğimiz bu tezkirenin, özellikle döneminin Yesevî şeyhleri ile ilgili önemli bilgiler verdiğini nakletmektedir (Tosun 1998: 43). Bir nüshasının Taşkent'teki Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi Nr.1846'da kayıtlı olduğu anlaşılan bu eseri görme imkânı olmamıştır.

Nefahâtü'l-Üns'ün ilaveli tercümelerinden biri de *Nesâyimü'l-Muhabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*'dir. Ali Şir Nevâyî'nin kaleme aldığı bu esere Köprülü 1965 yılında dikkat çekmişti (Köprülü 1965b: 259-265). Farsça olarak 1495-6 yılında kaleme alınan ve 7 ayrı nüshası bulunan eserin Revan nüshasının Türkçe transkribesi Kemal Eraslan tarafından yapılarak 1979 yılında basılmıştı. Bu tezde Eraslan tarafından hazırlanan bu baskıdan yararlanıldı.

XVI. yy.'da Lâmîi Çelebi'nin *Nefahâtü'l-Üns Tercümesi* karşımıza çıkıyor. Lâmîi Çelebi, *Nefahâtü'l-Üns*'ü tercüme ederken, bunlara bazı şeyhlerin biyografilerini de eklemiştir. Eserde dönemin ünlü evliyalarına ait menkabeler arasında Yesevî

dervişlerine de yer verilmiş olması bu Nakşi kaynağında Nakşibendi geleneği ile Yesevîlik geleneğinin birleştirildiğini gösteriyor. Bu çalışmada eserin Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde kayıtlı yazmasından yararlanıldı.

1.3.1. Bektaşî Geleneğini Nakleden Kaynaklar

Yesevîliğin Anadolu'daki durumunu aydınlatmak bakımından Bektaşî geleneği içinde gelişen kaynaklar önem taşımaktadır. Bunlar arasında ilk olarak, tarikata adını veren Hacı Bektâş-ı Velî'ye isnâd edilen *Makâlât*'i zikretmek gerekir. XIII. yy.'da Horasan'dan-Anadolu'ya gelerek burada yerleşen bir Türkmen şeyhi olduğu bilinen Hacı Bektaş-ı Velî'nin tarihsel şahsiyeti ile ilgili bilgilerimiz son derece sınırlıdır. Tıpkı Ahmed Yesevî gibi Hacı Bektaş-ı Velî de birbirine zıt düşüncelerin kaynağı olarak gösterilmeye devam etmektedir. Ona isnâd edilen *Makâlât* isimli bu eser de şüpheye yer bırakmayacak şekilde sünnî bir karakter taşımaktadır. Ancak *Makâlât*'ın elimizdeki en eski nüshası 1508'de istinsah edilmiştir. Dolayısıyla *Makâlât*'ın Hacı Bektaş-ı Velî'ye ait olup-olmadığı meselesi, en azından onun yaşadığı döneme daha yakın nüshalara ulaşıncaya kadar tartışılmaya devam edecektir. Burada Arapça aslının iki, Türkçe tercümesinin bilinen 8 nüshası bulunan eserin Esad Coşan'ın özel kütüphanesinde bulunan 1701 istinsah tarihli Arapça yazmasının yine Coşan tarafından yapılan tercümesinden yararlanıldı.

Bu araştırmada kullanılan kaynaklardan biri de Bektaşî geleneğinin temel kaynakları arasında zikredilen ve XV. yüzyılın sonlarında kaleme alınan *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî*'dir. *Vilâyetname*'nin müellifi konusunda bazı tartışmalar bulunmakla birlikte; dönemin tarihçilerinden biri olduğunu bildiğimiz Uzun Firdevsi lakaplı Hızır B. İlyas'a ait olduğu düşünülmektedir (Coşan 1990: XVIII; Ocak 1996: 18). *Vilâyetnâme*, adını Bektaşîlik tarikatına veren Hacı Bektaş-ı Velî'nin hayatı ile yaşadığı dönem ve coğrafyanın menkabevi geleneği hakkında önemli bilgiler vermektedir. Hacı Bektaş-ı Velî'yi Ahmed Yesevî'nin Anadolu'ya gönderdiği halifelerinden biri olarak gösteren *Vilâyetnâme*'de Ahmed Yesevî ve onunla Hacı Bektaş-ı Velî arasında geçen birçok menkabe nakledilmektedir. Eserde ayrıca XIII. yy.'da Yesevî ve Bektaşî geleneği ile ilgili

görünen bazı sūfiler hakkında da menkabelere rastlıyoruz. Bütün bu özellikleriyle *Vilâyetnâme*, her iki tarikat ve bunların ilişkisi konusunda XIII. yy.'dan itibaren teşekkül eden sözlü geleneği yansıtmaya bakımından tezimizin ana kaynakları arasında yer almaktadır. Burada, birçok yazma nüshası bulunan eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Nr. 1500'de kayıtlı yazmasının, 1958 yılında Abdülbaki Gölpınarlı tarafından neşredilen baskısı kullanıldı.

Bektaşî geleneklerini nakleden kaynakların sonuncusu 1512'den önce kaleme alındığı düşünölen *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'dir. *Vilâyetnâme*ye adını veren Hacım Sultan, eserde Hacı Bektaş-ı Velî'nin halifelerinden biri olarak gösterilmekte; aynı zamanda on iki imamdan Ali Naki'nin oğlu Hüseyin soyundan gelen bir kişi olarak tanıtılmaktadır (*Vilayetname-Hacım Sultan* 1993: 17). *Hacım Sultan Vilayetnamesi*'nin, Derviş Burhan tarafından derlenerek, Uşaklı Ali İbn-i Hacı Mustafa tarafından istinsah edilen bir nüshası 1993 yılında basılmıştır. Elimizdeki bu metin konu ve içerik olarak Hacı Bektaş-ı Velî' vilayetnâmesi ile büyük benzerlik göstermekte; ancak daha yüzeysel bilgiler sunmaktadır. Burada Bektaşî geleneği ile Yesevî geleneği arasındaki bağlantıyı göstermesi bakımından önem kazanan bu vilayetnamenin 1993 yılında Mustafa Erbay tarafından neşredilen baskısını kullandık.

1.3.2. A. Zeki Velidi Togan ve Devin De Weese Tarafından Ortaya Çıkarılan Eserler

Fuad Köprölü'den sonra Yesevîlik araştırmalarının kaynaklarını genişletmeyi deneyen Zeki Velidi Togan ve son dönemde bu tarikatın Orta Asya kaynaklarını ortaya çıkarmaya başlayan Amerikalı araştırmacı Devin De Weese'in, çoğu Orta Asya Kütüphaneleri'nde neşredilmeyi bekleyen kaynaklarını ayrı bir başlık altında ele almayı uygun gördük. Çoğunu görme imkânı bulamadığımız bu eserlerin bir kısmı vaktiyle Zeki Velidi Togan tarafından tanıtılmış; ancak Yesevîlik araştırmalarında hak ettiği yankıyı elde edememişti. Bir kısmı günümüz Türkçesi'ne çevrilerek neşredilen bu kaynakların; hemen-hemen tamamının Yesevî tarikatını sünnî bir karakterde yansıttığını görüyoruz (De

Weese 2006: VII-XXVII; Karamustafa 2005: 61-88). Ancak, bunların birkaçı hariç, diğerlerinin XV. ve XVI. yy. hatta XVII. yüzyıllarda kaleme alındıkları da gözden kaçmıyor. Bu ise ilk elde bunların Ahmed Yesevî ve tarikatını orijinal hüviyetleriyle yansıtmadıkları gibi mühim bir problem ortaya çıkarıyor. Ayrıca bu problemin hem De Weese hem de Karamustafa tarafından tartışılmadığı da gözden kaçmıyor.

XIII.- XIV. yy.'larda yaşamış olduğu düşünülen ünlü Hanefi fakihî Sıġnâkî tarafından kaleme alınan ve *Sıġnâkî Risalesi* olarak da bilinen *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî*, son dönemde ortaya çıkan kaynaklardan biridir. Bu kısa risale, Yesevî geleneğinin en eski kaynaklarından biri olarak gösterilmektedir (De Weese 2006: XV; Tosun 1999: 74). XIII. yy. sonu ile XIV. yy. başı arasında yazıldığı tahmin edilen risale, Ahmed Yesevî'nin Sühreverdi tarikatının kurucusu Şihabeddin Ömer Sühreverdi ile bağlantısını göstermekte; Kalenderî ve Haydarî dervişlerine özgü çehar-darb yapma, yani saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtma ritüelini yerine getirdiğini aktarmaktadır (Tosun 1999: 74). De Weese'in kullandığı kaynaklar arasında sadece *Sıġnâkî Risalesi* Yesevîliği döneminin heteredoks zümrelerine dahil etmektedir. Yesevîliğin kökleri ile ilgili büyük önem taşıyan bu kadim risalenin bilinen tek nüshası Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi Nr.11084'te kayıtlıdır⁵. Tezimizde *Sıġnâkî Risalesi*'nin 1999 yılında Dr. Necdet Tosun tarafından Farsça'dan tercüme edilerek yayınlanan metninden yararlandık.

Son dönemde De Weese tarafından ortaya çıkarılan kaynaklardan biri de Sûfî Muhammed Danişmend Zernûkî'ye isnad edilen *Mir'atü'l-Kulûb* adlı risaledir. Bu, XIV. yy. ya da öncesinde yazıldığı düşünülen kadîm bir Yesevî risâlesidir (Tosun 1998: 41). Eserin müellifi Zernûkî'nin Ahmed Yesevî'nin ilk halifelerinden biri olduğu düşünülmektedir (Hazînî 1995: 38b; Safiyyüddin 1996: 24-25). Risalenin 1249/1833 yılında istinsah edilmiş bir nüshası, İsveç-Uppsala Kütüphanesi Nr. 47'de; bir nüshası Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi

⁵ Karamustafa ayrıca aynı bölümde Nr. 11759'da kayıtlı Arapça bir nüshadan söz ediyor (Karamustafa 2005: 68).

Nr. 2851 ve Nr. 3004'te ve bir nüshası da Kazakistan Milli Kütüphanesi Nr. 1622-386'da kayıtlıdır. Vaktiyle Fuad Köprülü'nin de işaret ettiği *Mir'atü'l-Kulûb*, yakın zamana kadar Köprülü'nün çalımları da dahil olmak üzere Yesevîlik araştırmalarında kullanılmamıştır (1965a: 210-215). Ahmed Yesevî'nin tasavvuf hakkındaki görüşlerinin nakledildiği ve tarîkatının âdab ve erkânının anlatıldığı risâlede bir dizi menkabeye de yer verilmiştir.

Mir'atü'l Kulûb, 1998 yılında Dr. Necdet Tosun tarafından neşir ve tahkik edilerek yayınlanmıştır (Tosun 1998: 41-85). Bu çalışmada Tosun tarafından hazırlanan bu neşirden yararlanılmıştır.

XIV. yüzyılın ortalarında kaleme alındığı düşünülen başka bir eser de Ahmed Yesevî'nin halifelerinden İsmail Ata'nın oğlu Hacı İshak'a isnad edilen *Hadîkatü'l-Arifin*'dir. De Weese'e göre bu eser sadece Orta Asya Türk nesirlerinin önemli bir örneği olmakla kalmaz, aynı zamanda döneminin Yesevî geleneğine dayanan sûfî toplulukları hakkında önemli bilgiler sunar (De Weese 2006: XIII). Vaktiyle Köprülü, İslam Ansiklopesi'nde verdiği bilgilerde eserin Taşkent yazmasından yararlanmış (Köprülü 1965a: 215); Kabul'de bulunan bir diğer yazmasına ise Zeki Velidi Togan tarafından işaret edilmişti (Togan 1953: 523). Uppsala'da da bir parçası bulunan *Hadîkatü'l-Ârifin* hakkında çeşitli makaleler yayınlamış olan De Weese, Ahmed Yesevî'nin halifesinin oğlu tarafından kaleme alınan bu eserin, Dîvan-ı Hikmet'in yerini almaya aday olduğunu ve Yesevî mirasıyla ilgili bilgilerimizi büyük ölçüde değiştireceğini öne sürmektedir. Bir nüshasının Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi Nr. 11838'de kayıtlı olduğunu öğrendiğimiz bu eseri görme imkânımız olmadı.

De Weese'e göre son dönemde ortaya çıkan en önemli Yesevî metinlerinden biri de XVII. yy.'da kaleme alınan *Lemehât min Nefahâti'l-Kuds*'tür. Eserin müellifi, Alim Şeyh olarak da tanınan Muhammed Âlim Sıddîkî Alevî, döneminin ileri gelen Yesevî dervişlerinden biri olarak gösterilmektedir (Tosun 1998: 42). Eseri *Lemehât*'a ise ilk olarak 1953 yılında Togan tarafından işaret edilmişti

(Togan 1953: 525). Farsça olarak kaleme alınan *Lemehât*; De Weese'e göre son dönemde ortaya çıkan en önemli Yesevî metnidir (De Weese 2006: XV). Muhtevasını Tosun'dan öğrendiğimiz kadarıyla *Lemehât*'ta cehrî zikrin savunulduğu bir bölüm ve Ahmed Yesevî'den başlayarak bazı Yesevî şeyhlerinin menkabelerine yer verilmiştir (Tosun 1998: 45). 1626'da kaleme alınan eserin ilk baskısının 1909'da Taşkent'te yapıldığını öğreniyoruz. De Weese eserin 1986'da M. Nezir Rânchâ tarafından hazırlanan tıpkıbasımını önermektedir (De Weese 2006: XXV). Ancak biz bu eseri elde edemedik.

De Weese'in ortaya çıkardığı kaynaklardan biri de *Tâlimu'z-Zâkirîn*'dir. Eserin müellifi Khudâidad, XVI. yy.'da yaşamış önde gelen Yesevî şeyhlerinden biri olarak gösterilmekte; *Talimu'z-Zâkirîn*'in ise onun öğrencilerinden biri tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir. Cehrî zikrin savunulduğu eser, De Weese'e göre Orta Asya'da oluşan Yesevî menkabelerinin köklerini ortaya koymaktadır. De Weese'in, Yesevî geleneğine içeriden bir bakış sağladığını düşündüğü *Talimu'z-Zâkirîn*'in, St. Petersburg ve Buhara'da iki yazması olduğunu zikretmekte; ancak ayrıntılı bilgi vermemektedir (De Weese 2006: XVII).

De Weese tarafından altı çizilen eserler arasında Hazînî'nin yakın zamana kadar Yesevîlik araştırmalarında kullanılmayan eserleri de yer almaktadır. Bunlardan biri 1588'de kaleme alınan Yesevî şeyhleri hakkında bilgi verdiğini öğrendiğimiz *Huccetü'l-Ebrâr*'dır (De Weese 2006: XIII). De Weese'in verdiği bilgiye göre Farsça olarak kaleme alınan eser, III. Murat'a ithaf edilmiştir. Tek nüshası Paris Milli Kütüphanesi Bibliotheque Nationale, Pers. A.F. 263 numarada kayıtlı olan bu eseri görme imkânı elde edemedik (Tosun 1998: 43).

Hazînî'nin De Weese tarafından kullanılan kaynaklarından ikincisi 1586'da kaleme alınan *Menbau'l Ebhâr*'dır (De Weese 2006: XIII). 1586'da tamamlanan eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa, Nr. 1425'te kayıtlıdır. Yesevî ve Nakşibendî tarikatının usul ve âdabını anlatmak üzere kaleme alınan eserde zikr-i erre hakkında nakledilen bazı bilgiler yanında, önde gelen Yesevî ve Nakşibendî şeyhlerinin menkabelerine yer verilmiştir. Çağatay

ve Anadolu Türkçesi ile Farsça'nın birarada kullanıldığı eserde Arapça bazı şiirlere de yer verilmiştir. Hazîni, bu risaleyi Nakşibendî tarîkatı için bir sened, Yesevî tarîkatı için bir necât olması için kaleme aldığını ifade etmektedir (Hazîni 2000: 7b). Nakşibendî geleneği ile Yesevî geleneğini birarada veren bu eserin, S. Mahmudova tarafından yüksek lisans tezi olarak bilgisayar yardımı ile dizilerek hazırlanan bire-bir metninden istifade ettik.

De Weese, Ali Şir Nevâyî'den sonra Orta Asya'da gelişen şiir geleneğini ortaya koyan ve 1566'da kaleme alınan *Müzekkiri-Ahbâb* adlı bir şiir antolojisinden de söz ediyor (De Weese 2006: XI). De Weese'e göre Ahmed Yesevî'nin menkabevî hayatı hakkında önemli bilgiler veren eserin bir nüshasının Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde kayıtlı olduğunu Köprülü haber vermişti (Köprülü 1986: 395). Karamustafa, Köprülü'nün İlk Mutasavvıflar'da kullandığı kaynaklar arasında yer alan bu eserin 1969 yılında Haydarâbad'da Muhammed Fazlullah tarafından basıldığını haber vermektedir, ancak bu eseri de göremedik (Karamustafa 2005: 69).

De Weese'in kaynakları arasında gösterdiği eserlerden biri de Muhammed Şerif Hüseyinî'nin 1666'da kaleme aldığı *Huccetü'z-Zâkirîn*'dir (De Weese 2006: XIII) Hüseyinî, XVII. yy.'da Buhara'da yaşamış bir Yesevî şeyhi olup, kendisini yukarıda zikrettiğimiz *Lemahat* müellifi Muhammed Âlim Sıddıkî'nin öğrencilerinden biri olarak göstermekte; Nakşibendî tarîkatından da icazet aldığını ifade etmektedir (Hüseyinî 2001: 168a-b). *Huccetu'z-Zakirîn li-Reddi'l-Münkirin*, cehrî zikrin savunulması amacıyla kaleme alınmış; eserde Yesevî silsilesi ve bazı Yesevî şeyhlerine ait menkabelere de yer verilmiştir. Eserin bizim için değeri, Yesevîliğin XVII. yy. Orta Asyası'nda Nakşibendîlikle bir arada varlığını sürdürdüğünü göstermesidir. Eser içinde *Tuhfetu's-Sâlikîn* adında Yesevî tarîkatının âdab ve erkânı anlatıldığı ikinci bir kitap bulunmaktadır (Hüseyinî 2001: 204b-246a). *Huccetü'z-Zâkirîn*'in Taşkent, St. Petersburg ve İstanbul'da üç ayrı nüshası bulunduğu söylenmektedir (Tosun 1997: 44). Tezimizde eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Râşid Efendi Kitaplığı 372

numarada kayıtlı nüshasının 2001 yılında Abbasali Alizadeh tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi içinde yer verilen bire-bir metninden yararlandık.

XVII. yy. kaynakları arasında son olarak 1680'de kaleme alınan *Semerâtü'l-Meşâyih*'tan söz edebiliriz. Babası bir Yesevî şeyhi iken Nakşibendîliğe geçen Seyyid Zinde Ali tarafından kaleme alınan bu eserin, Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi Nr. 2619 ve Nr. 1336'da kayıtlı iki nüshası bulunmaktadır. De Weese'den öğendiğimiz kadarıyla bu eserde bazı Türk şeyhleri hakkında bilgiler verilmekte; ayrıca cehrî zikri savunan müstakil bir bölüm bulunmaktadır (De Weese 2006: XIV).

XIX. yy.'da telif edildiğini öğrendiğimiz başka bir eser de Farsça olarak kaleme alınan *Târîh-i Meşâyih't-Türk'tür*. Seyyid Ahmed Nâsıreddin el-Margigânî'nin kaleme aldığı eser, 1953 yılında Zeki Velidi Togan tarafından tanıtılmıştır. Togan'ın ifadesine göre 1814'te telif olunan eser, Beyazıd Halk Kütüphanesi Halis Efendi Kitapları arasında 199 numarada kayıtlı iken, bugün kaybolmuştur (Togan 1953: 524). Dört risaleden ibaret olan eserde Yesevî şeyhlerinin şecereleri ayrıntılı olarak gösterilmiş; bunlardan bazılarının biyografileri ile Sır-i derya bölgesinde gelişen Yesevî menkabeleri hakkında bilgi verilmiştir. Margigânî'nin bu eserde istifade ettiği kaynaklar arasında aşağıda zikredilecek olan ve henüz yayınlanmamış bazı yazma eserler de bulunmaktadır. Bu eserlerin bazılarında aşağıda yer verilmiştir.

Togan, Fuad Köprülü'nün özel kütüphanesinde Özbek hükümdarı Şaybak Han tarafından 1510 yılında kaleme alınan *Risale-i Ma'ârif-i Şaybak Han* adında bir esere rastladığını haber vermektedir (Togan 1953: 528). Çağatay Türkçesiyle kaleme alınan bu risale Togan'ın nakline göre Ahmed Yesevî ve Süleyman Hakîm Ata'nın hikmetlerinden bazı parçalar ihtiva etmektedir. Togan'ın makalesi dışında bu risale hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

De Weese ayrıca, Nakşibendî geleneğine ait XVIII. yüzyıl kaynakları arasında 1139/1726'da Keşmirli bir yazar tarafından kaleme alınan *Ashjar el-Khuld*;

Harezmlî bir yazar tarafından aynı asrın ortalarında kaleme alınan *Tezkîre-i Tâhir İshan* ve XIX. yy. ortalarında tamamlanan Mir Musayyab Buhari'ye ait başlıksız çalışmaya dikkat çekmektedir (De Weese 2006: XIV).

2- MODERN ARAŞTIRMALAR VE YENİ YAKLAŞIMLAR

Yesevî tarîkatının asıl kaynaklarını ihtiva eden Orta Asya kütüphaneleri, Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar kapalı tutulmuştur. Sovyetler Birliği'nin gerici ve dini bir akım olarak hücum ettiği Yesevî tarîkatına ilişkin bazı otantik kaynaklar ise uzun yıllar şahıslara ait sandıklar içinde gizlenmiştir. Bu süreçte Yesevî tarîkatı ve Ahmed Yesevî ile ilgili Orta Asya'da yapılan akademik çalışmaların son derece sınırlı olduğunu, az sayıdaki akademik çalışmanın ise Yesevî geleneğinin sözlü kültür içindeki yeri ve onun türbesi ile ilgili olduğunu öğreniyoruz (De Weese 2006: XIV). Sovyetler Birliği'nin bu dönemde özelde Yesevî tarîkatı, genelde dinî/sûfî akımlar ile ilgili iddialarını görmek için lu. G. Petrash'ın *Ortaçağ'ın Gölgesi* isimli eserine müracaat edilebilir (De Weese 2006: XVIII). Ancak bizim bu eseri görme imkânımız olmadı.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Orta Asya sahasında bazı kaynak eserlerin gün yüzüne çıkmaya başladığını görmeyiz. Bu kaynakların bir kısmının varlığı bilinmekle birlikte ancak 1980'li yıllardan itibaren ilim alemine tanıtılabilmektedir.

Modern dönemde Yesevîliğin tarihini ortaya koyan en önemli tarihçi şüphesiz ki Fuad Köprülü olmuştur. Onun *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli çalışması, Türkiye ve dışında Yesevîlik araştırmalarının başucu kitabı olmaya devam etmektedir. Köprülü'nün Ahmed Yesevî, tarîkatı ve Anadolu'daki temsilcileri hakkında ortaya koyduğu görüşler; Türkiye'de "millî tarih" anlayışının gelişmeye başladığı bir dönemin ürünüdür. Dolayısıyla Köprülü'nün görüşlerinin bu çerçevede anlaşılması gerekmektedir.

Milli tarih; Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla birlikte ümmet ve imparatorluğa dayalı tarih anlayışının terk edilmesi; bunun yerine milleti ayakta tutabilecek çağa uygun bir anlayışın geliştirilmesi ihtiyacına dayanıyordu⁶

Köprülü ise “her milletin tarihini mensup olduğu kültür çerçevesi veya çerçeveleri içinde tetkik etmenin gerekliliği” şeklinde tanımladığı “sosyal tarih perspektifi”nin altını çizmiş; kendi ifadesiyle o, “İslam medeniyetinin inkişafına diğer Müslüman unsurlarla beraber bin yıldan fazla çalışan” Türk milletinin dini tarihinin İslam öncesi ve sonrasında geçirdiği bütün evreleriyle ortaya çıkarılmasını bir zaruret olarak görmüştür (Köprülü 2004: 24).

Fuad Köprülü'nün otuzu aşkın kitap ve yüzlerce makalesi bulunmaktadır. Bunlar arasında Türklerin dini tarihi ile ilgili *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* başta olmak üzere *İslam Medeniyeti Tarihi*, *Türk Tarih-i Dînîsi* gibi kitap; “Anadolu’da İslamiyet”, “Bektâşîliğin Menşe’leri”, “Orta-Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar” ve özellikle tezimiz için büyük önem taşıyan İslam Anasiklopedisi’ne yazdığı “Ahmed Yesevî” adlı makaleleri sadece Ahmed Yesevî ve Yesevî tarikatının tarihi için değil; Orta Asya ve Anadolu dînî tarihi hakkında çalışan bütün araştırmacılar için de ana kaynak durumundadır.

Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde Ahmed Yesevî ve Yesevîliği sünnî bir çerçeve içine yerleştirmiştir. Ancak daha sonra incelediği bazı kaynaklara dayanarak Yesevîliğin kökleri ile ilgili fikirlerini değiştirmiş; bu dönemden sonra Anadolu’da Yesevîliğin Alevî-Bektâşî geleneği tarafından temsil edildiğini savunmuştur (Köprülü 1965a: 210-215).

⁶ Afet İnan, bu dönemde gelişen Türk tarih tezini şöyle özetler: “Türk Milleti’nin tarihi, şimdiye kadar tanıtılmak istendiği gibi yalnız Osmanlı tarihinden ibaret değildir. Türk’ün tarihi çok daha eskidir. Türk sarı ırktan değildir, Türkler beyaz ırktan insanlardır. Bugünkü yurdumuzun sahipleri, eski kültür kurucuları ile aynı insanlardır. Irak, Anadolu, Mısır ve Ege medeniyetlerinin ilk kurucuları Orta Asyalı brakisefal ırkın temsilcileridir. Orta Asyalıların torunları olan bugünkü Türkler, insanlığın ortaklaşa malı olan dünya uygarlığını yaratan insanların soyundandırlar ve uygarlığa önemli katkılarda bulunmuşlardır” (İnan 1939: 243).

Yesevîlik araştırmalarını Fuad Köprölü'den sonra ve onun bıraktığı yerden Yesevîliği Alevî-Bektâşî geleneği kaynakları aracılığı ile tanıtan en önemli araştırmacılar Z. Velidi Togan, Irené Melikoff ve Kemal Eraslan ve Ahmet Yaşar Ocak ve Ahmet Karamustafa'dır.

1953 yılında Zeki Velidi Togan tarafından kaleme alınan "Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malumat" başlıklı makale, Yesevîlik tarihi ile ilgili bilinmeyen bir dizi kaynağa işaret etmiştir. Yesevîliğin otantik kaynaklarının ortaya çıkarılması bakımından büyük bir öneme sahip olan bu makale ne yazık ki Yesevîlik araştırmaları konusunda hak ettiği yankıyı bulamamış; makalede tanıtılan eserler uzun yıllar boyunca gözlerden uzak kalmıştır. Togan'ın çalışmalarından sonra 1990'lı yıllara kadar Yesevî tarîkatı ile ilgili özgün araştırmalar âdeta derin bir sessizliğe bürünmüştür. Orta Asya sahasında Sovyetler Birliği tarafından gerici bir dînî akım olarak takdim edilen Yesevîliğin tarihî kaynaklarına ulaşmak yakın zamana kadar mümkün olmamıştır. Böylelikle Ahmed Yesevî ve tarîkatı büyük ölçüde Köprölü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde öne sürdüğü ilk görüşleri ve *Divan-ı Hikmet*'in yerli neşirleri üzerinden anlaşılmaya devam etmiştir.

Bektâşî tarîkatının Anadolu ve dışındaki kökleri ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Mélikoff, Hacı Bektaş-ı Velî ve tarîkatı ile Yesevî tarîkatı arasındaki ilgiyi; otantik kaynaklar aracılığı ile ortaya koymuştur (Melikoff 2006a, 2006b). Mélikoff özellikle Anadolu Alevî-Bektâşîliği üzerine yaptığı çalışmalar ile dikkat çekmektedir. Onun Hacı Bektaş-ı Veli hakkında yaptığı müstakil çalışma ve Anadolu'da uzun yıllar Alevî-Bektâşî cemaatleri üzerinde çalışarak ortaya çıkardığı *Uyur İdik Uyardılar* isimli kitabı Alevî-Bektâşî geleneğini ilgilendirmekle birlikte, bu geleneğin Yesevîlikle bağlantılarını gösteren önemli ipuçlarına yer vermektedir (Melikoff 2006a: 167).

Kemal Eraslan, Ahmed Yesevî'ye isnad edilen eserlerin neşrini sağlamıştır. Bunların başında *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler* adı ile yayınladığı ve Türkiye'de yapılan birçok araştırmaya kaynaklık eden kitabı gelmektedir. Eraslan Divan-ı

Hikmet'in bazı baskılarında önsöz olarak yer alan "*Fakrnâme*"nin ve Ahmed Yesevî'ye isnad edilen *Risâle* isimli eserinin de neşr ve tahkikini yapmıştır. Onun neşrettiği başka bir eser de Ahmed Yesevî'nin babasına isnad edilen *Nesebname*'dir. Bu eserler hakkında yukarıda bilgi verilmişti.

Ahmet Yaşar Ocak, Anadolu'nun dinî tarihinde heteredoks tarikatların rolü ve bu akımların İslam-öncesi temellerini ortaya koyan çalışmalarıyla tanınmaktadır. Ocak'ın bu bağlamda yayımladığı bazı eserler, Köprülü'nün Yesevîliği Bektâşî geleneği içine yerleştiren görüşünün tarihsel temellerini ortaya koymaktadır. Bunlar arasında *Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler, Babaîler İsyanı, Kültür Kaynağı Olarak Menâkıbnameler*, *Sarı Saltık* gibi akademik nitelikte araştırmalarının yanında, onun akademik ve popüler nitelikte makalelerini bir araya getiren *Türk Sûfîliğine Bakışlar*, *Türkler*, *Türkiye ve İslam* gibi kitapları ilk akla gelenlerdir.

Karamustafa ise son dönemde Anadolu'da heteredoks dinî akımların tarihini inceleyerek ortaya koymuş; De Weese'e dayanarak Yesevîliğin bunların dışına yerleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. (Karamustafa 2005: 61-88).

Son yıllarda Yesevîliğin Nakşibendîlikle ilişkisini farklı bir düzlemde değerlendiren bir dizi çalışma, Amerikalı bilim adamı Devin De Weese tarafından yapılmıştır. De Weese 1993-2006 yılları arasında yayımladığı çeşitli makalelerinde Yesevî tarikatının Orta Asya kaynaklarını ortaya çıkarmayı denemiştir. 2006 yılında M. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinin İngilizce çevirisine yazdığı önsözde De Weese; modern dönemde Yesevîlik araştırmalarının doğru anlaşılmadığını ifade etmiş; ve Yesevîlik araştırmalarının kaynaklarını Orta Asya'da aramamız gerektiğini ifade etmiştir⁷. De Weese'e göre Yesevî tarikatına ilişkin Anadolu'da ortaya

⁷ Tezimizde De Weese'in Yesevî tarikatı ile ilgili şu çalışmaları kullanılmıştır: "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khocagân: Rethinking The Links Between The Yasawî and Naqşbandî Sûfî Traditions", *Journal of Islamic Studies*, (1996) 7 (2): 180-207, "Yasavi Sayhs in the Timurid Era: Notes On the Social and Political Role of Communal Sûfî Affiliations in the 14th and 15th Centuries", *La Civiltà Timuride Come Fenomeno Internazionale*, ed. Michele Bernardi (=Oriente Moderno (Rome), N.S. 15 (76), No.2

çıkan ve Bektâşî edebiyatı kaynaklarında verilen bilgiler ile Ahmed Yesevî'nin tarihî hayatı hakkındaki bilgilerimiz birbirinden kesin çizgilerle ayrılmalıdır (De Weese 2006: XIX).

Devin De Weese'in çalışmalarının ülkemizdeki yansımaları oldukça yenidir. Onun kullandığı Orta Asya orijinli kaynakların bir kısmı son yıllarda çeşitli araştırmacılar tarafından günümüz Türkçe'sine aktarılmıştır (Tosun 1997-1998; Tekcan 2006). Bunlar arasında özellikle N. Tosun'un tahkik ve neşrini sağladığı iki risâle; De Weese'in en önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

Yesevî tarîkatına ait yeni kaynaklar ortaya çıkmaya devam etmektedir. Bu kaynakların incelenmesiyle birlikte Yesevîliğin kökleri ile ilgili yaklaşımların yeni boyutlar kazanacağı muhakkaktır. Tarîkatın Anadolu'da ortaya çıkan farklı tasavvuf akımları üzerindeki etkisi ise, bu yeni kaynakların ortaya çıkmasıyla herhalde birçok yeni araştırmanın konusu haline gelecektir.

(1996):173-188, "Foreword", *Early Mystics in Turkish Literature Translated and Edited with an Introduction by Gery Leiser and Robert Dankof*, Routledge, London and New York 2006, "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan", *Aspects of Altaic Civilization III* (proceedings of the 13. Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Indiana University, Bloomington, June 19-25, 1987), ed. Denis Sinor (Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1990): 1-19.

BÖLÜM I

AHMED YESEVÎ

Ahmed Yesevî'nin hayatına ilişkin en doğru bilgiyi elde edeceğimiz otantik kaynaklara sahip değiliz. Bu sebeple onun gelenekte yaşayan menkabevî hayatı ile tarihî hüviyetini ayırt etme konusunda dikkatli davranmak gerekmektedir. Zira, çoğu menkabe koleksiyonlarından oluşan, elimizdeki erken dönem kaynaklarında tarihî gelişmeler ile menkabevî bilgiler iç-içe geçmiş bir haldedir. Bu bölümde onun tarih ve gelenek sahasında yüzyıllar içerisinde yoğunlaşarak değişip-dönüşen yüzünü ayrı-ayrı değerlendirmeye çalışacağız.

1.1. GELENEKTE YAŞAYAN AHMED YESEVÎ

Dinlerin ve dinî şahsiyetlerin tarihî ve geleneksel olmak üzere iki türlü yorumu olagelmıştır. Tarihî boyut ise daima halk muhayyilesi ile oluşturulan ve gelenekleşen din anlayışının gölgesinde kalmıştır. Dinî şahsiyetleri insan-üstü birtakım unsurlarla yorumlamaya eğilimli olan halk muhayyilesi; Ahmed Yesevî ve Yesevî tarikatı ile ilgili olarak da eski inançlarına dayalı unsurları kullanarak mistik, cezbeci ve doğa-üstü birtakım olaylarla örülü menkabevî bir gelenek geliştirmiştir.

Destan, efsane, menkabe gibi edebi mahsuller kültür tarihçiliği bakımından büyük bir önem arz ederler. Bunlar arasında öncelikle Orta Asya sahası olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da ortaya çıkan dini, sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik gelişmeler hakkında önemli bilgiler veren "evliya menkabeleri", Ahmed Yesevî'nin gelenekte yaşayan hüviyetini aydınlatmak bakımından öne çıkmaktadır.

İslam tasavvufu tarihinde IX. yy.'dan itibaren sûfilerin kerametlerini nakletmek üzere kullanılan; asırlar içerisinde yazılı ve sözlü gelenek kanalıyla en ince ayrıntısına kadar örülerek günümüze kadar ulaşan evliya menkabeleri, içinde

doğup-büyüdüğü toplumun dinî-kültürel telakkilerini, ve edebî zevklerini ortaya koyan ürünlerdir⁸.

Şüphesiz ki Ahmed Yesevî'nin gelenekte yaşayan ve halk muhayyilesinin menkabelerle ördüğü hayat hikayesini anlamak, onun tarihî hayatını da aydınlatacak bilgiler içermektedir. Ancak söz konusu menkabeler, tarihî gelişmelerin bazı karanlık noktalarını aydınlatmakla beraber; kültür tarihçiliği, sosyoloji, psikoloji ve folklor bilimleri açısından ele alınmaları kaydıyla tarihi bir malzeme olarak kullanılabilirler.

Ahmed Yesevî ve tarîkatını konu edinen menkabeler öncelikle merkezî doğu sahası (doğu sahası) olmak üzere, İdil boyu (kuzey sahası), Anadolu ve Rumeli (batı sahası)'de yayılmıştır (Köprülü 1984: 56). Ahmed Yesevî ve Yesevî tarîkatı hakkında bilgi veren menkabe edebiyatı, merkezî doğu ve kuzey sahasında Nakşibendî, Anadolu ve Rumeli sahasında ise daha çok Bektâşî geleneği içinde gelişmiştir. Bunun sebeplerini ve yol açtığı sonuçları çok iyi analiz etmek ve tartışmak, Yesevîliğin Orta Asya ve Anadolu'daki farklılaşma sebep ve âmillerini anlamaya şüphesiz ki yardımcı olacaktır.

Menkabevî gelenekte Ahmed Yesevî, olağan-üstü birçok özelliğe sahip efsanevî bir karakter olarak görünür. Menkabevî geleneğe göre Ahmed Yesevî'nin soyu Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Onun ataları II. hicri asırdan itibaren Türkistan halkının Müslüman olmasını sağlamıştır (Safiyyüddin 1996: 22). Türkistan'a ilk gelen Yesevî atası İshak Bab, 120 yıl yaşamış; 90 yıl Hızır'la sohbet ettikten sonra 30 yıl dinsizlerle savaşmıştır (Safiyyüddin 1996: 22). Kaynaklar İshak Bab'dan 12 kuşak sonra dünyaya gelen Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrahim'i de Sayram'ın önde gelen şeyhlerinden biri olarak göstermektedir (Safiyyüddin 1996: 23; Hazînî 1995: 25a). Hazînî, Şeyh İbrahim'in Hızır'la sohbet ettiğine ve 10.000 müridi olduğuna ilişkin bilgi vermektedir (Hazînî 1995: 25a). Ona göre Ahmed Yesevî'nin annesi olan ve Karasaç Ana olarak bilinen

⁸ Bu konu hk. geniş bilgi için bkz. Ocak (1997).

Ayşe Hatun ile Şeyh İbrahim'in evlilikleri de Hızır (A.S.) vasıtasıyla gerçekleşmiştir (Hazînî 1995: 25b).

Ahmed Yesevî ve soyu ile ilgili olarak menkabevî kaynaklarda sunulan ve Hz. Muhammed'e kadar götürülen mucizevi olaylar silsilesi; eski Türk inançlarının, Uzak-Doğu ve İran dinlerinin, Şamanizm'in, hatta Kitab-ı Mukaddes'ten kaynaklanan inanç motiflerinin izlerini önemli ölçüde yansıtmaktadır⁹.

Menkabevî geleneğe göre 7 yaşında yetim kalan Ahmed Yesevî, Aslan Baba'nın manevî terbiyesi ile yetişmiştir¹⁰. Aslan Baba, menkabelerde Hz. Peygamber döneminde yaşamış bir sahabi olarak takdim edilir¹¹. Yesevî geleneği içinde önemli bir yeri olan bu menkabeyle birlikte Ahmed Yesevî'nin soyu Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır¹². Ahmed Yesevî'nin çocukluğundan itibaren sergilediği keramet olaylarına *Divan-ı Hikmet*'te de yer verilmiştir¹³.

⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ocak (2002a)

¹⁰ *Divan-ı Hikmet*'te Aslan Baba'dan saygıyla söz edilir: "Yedi yaşta Aslan Babam gelip buldu/Gördüğü her sırrı perde ile sarıp-örttü/ 'Allah'a hamd olsun gördüm' dedi, izimi öptü" (Eraslan 2000: 63).

¹¹ Köprülü, bu menkabeyi Müzekkir-i Ahbab'dan naklediyor (Köprülü 1984: 28). Ayrıca Aslan Baba'nın *Divan-ı Hikmet*'te de sahabenin ulularından biri olarak gösterildiğini görmekteyiz (Ahmed Yesevî 2000: 64)

¹² "Aslan Baba Ashab'ın ileri gelenlerindendi. Meşhur bir rivayete göre dörtyüz sene, diğer bir rivayete göre yediyüz sene yaşamıştı. Onun Türkistan'a gelerek Hoca Ahmed'i irşada memur olması, bir manevi işarete dayanıyordu: Hz. Peygamber'in gazalarından birinde Ashab-ı Kiram her nasılsa aç kalarak onun huzuruna geldiler; biraz yiyecek istirahat ettiler. Hazret-i Peygamber'in duası üzerine Cibril-i Emin, cennetten bir tabak hurma getirdi. Fakat o hurmalardan br tanesi yere düştü. Hazret-i Cibril dedi ki; 'Bu hurma sizin ümmetinizden Ahmed Yesevî adlı birinin kısmetidir. Her emanetin sahibine verilmesi tabii olduğu için, Hz. Peygamber ashabına içlerinden birinin bu vazifeyi almasını teklif etti. Ashaptan hiçbiri cevap vermedi, yalnız Baba Aslan inayet-i risâlet penahi ile bu vazifeyi üzerine alabileceğini söyledi. Bunu üzerine Hz. Peygamber o hurma danesini eliyle Arslan Baba'nın ağzına attı ve mübarek tüküklerinden de ihsan etti. Hemen hurma üzerinde bir perde zahir oldu ve Hz. Peygamber, Arslan Baba'ya Sultan Ahmed Yesevî'yi nasıl bulacağını tarif ve talim ederek onun terbiyesi ile meşgul olmasını emretti" (Hazînî 1995: 32a-32b) Bu menkabeye *Hikmetler*'de de işaret edilmiştir: "Dört yaşında Hak Mustafa hurma verdi/yol gösterdim nice şaşkın yola girdi" (Eraslan 2000: 63).

¹³ "Bir yaşında ruhlar bana nasip verdi/İki yaşta peygamberler gelip-gördü/Üç yaşında kırklar gelip halimi sordu vd." (Eraslan 2000: 63).

Ahmed Yesevî, Aslan Baba'nın ölümünden sonra, babasının/ve ailesinin kerametlere dayalı şöhretini de devam ettirecek biçimde Türkistan ve çevresinde tanınmaya başlamıştır. Onun küçük yaşta "Yesevî" lakabını alışı, menkabeye göre devrin hükümdarı "Yesevî"nin avlanmasını engelleyen Karacuk dağınyı bir çırpıda ortadan kaldırması neticesinde gerçekleşir. Hükümdar, isminin kıyamete kadar baki kalması için *"-Alemde her kim bizi severse senin adınla beraber yad eylesin"* buyurmuş; o günden sonra Ahmed; "Yesevî" lakabıyla anılır olmuştur (Hazînî 1995: 34b-35a).

Başka bir menkabe de geçimini kaşık yontup-satarak sağlayan Ahmed Yesevî'nin boş zamanlarında yonttuğu kaşıkları satmak üzere çarşı-pazar dolaşan, ücret heybeye bırakılmadığı takdirde o mekandan ayrılmayan bir öküzü olduğu anlatılır¹⁴.

Gerek Nakşibendî, gerekse Bektâşî geleneğini yansıtan bazı menkabeler ise, rakip sûfî tarikatlar ve halk tarafından, Ahmed Yesevî ve tarikatına yöneltilen eleştirilere cevap ve Hoca Ahmed Yesevî'nin büyüklüğünü ispat sadedinde geliştirilmiş olmalıdır.

Bunlardan bir kısmı kadın-erkek bir arada zikir yapılması hakkındadır. Menkabeye göre Ahmed Yesevî kendisine bu sebeple hücum edenlere bir hokka içinde pamuk ve ateş gönderir. Hokkayı açanlar, pamuğun yanmadığını gördüklerinde şaşırırlar. Böylece Ahmed Yesevî kadın-erkek bir arada bulunmanın müritlerin gönlüne bir zarar vermediğini kerametle göstermiş olur (Hazînî 1995: 49a).

¹⁴ *"Rivayet olunur ki Hâce-i Namdarın bir öküzü vardır; daima üstünde bir heybe ile kaşık ve kepece ve keçül bedida ve ol şehrin çarşısında devvar idi. Haridar olanlar ne miktar ki alırlardı, kıymet-i muayyenesini herbeye bırakırlardı. Ol öküz akşama dek her gün gezer; badehu huzur-u Hoca'ya gelirdi. İçindekini kendi mübarek eliyle alırdı. Faraza bir kimse ol meta'dan alsa ve kıymetini heybeye bırakmasa hergiz o öküz ardlarından ayrılmazdı; ta ol aldığı meta'ı veya akçeyi bırakmaynca ahir semte gitmezdi"* (Vilayetnâme 1958: 14).

Ahmed Yesevî ve halifesi Baba Maçın arasında geçen diğer bir menkabede Baba Maçın, Horasan erenlerinden 400 yaşında bir zat olarak takdim edilir. Menkabede; zikir meclislerinde kadın-erkek bir arada bulunulmasını sorgulamak amacıyla Ahmed Yesevî'ye gelen Baba Maçın'ın arkasına yerleşen cinin çıkarılması anlatılmaktadır (Hazînî 1995: 38b).

Rakip tarikatların Ahmed Yesevî'nin derecesini sınavışını anlatan başka bir menkabede ise Ahmed Yesevî'nin turna donuna girerek kendisine hazırlanan sınavda rakiplerini şaşırttığı görülür¹⁵.

Yine Yesi civarındaki Sûrî Kasabası halkının Ahmed Yesevî ve müritlerini hırsızlıkla suçlamak ve karalamak maksadıyla hazırladıkları tuzağın bertaraf edilmesiyle ilgili bir menkabede de Ahmed Yesevî'nin, bunların şekillerini değiştirerek köpeğe dönüştürdüğü görülür (Hazînî: 1995: 52b).

Kazan Han adlı hükümdar döneminde Ahmed Yesevî'nin Cuma namazını kılmak üzere camiye gelmediğini gören Han'ın kendisine Sûfî Muhammed Danişmend ile haber göndermesi ile gelişen olayları anlatan başka bir menkabeye göre, Ahmed Yesevî tayy-i mekan ile Cuma namazını Kahire/Ezher Camii'nde kılmaktadır (Hazînî 1995: 50b-51a).

Son olarak halifelerinden İmam Mervezî' (Mergazî olarak geçiyor)'nin Ahmed Yesevî'ye intisabını konu eden bir menkabede Ahmed Yesevî ve tarikatı hakkındaki söylentilerin aslını anlamak üzere yola çıkan Mervezî'ye Ahmed Yesevî ve halifeleri tarafından hafızasındaki bütün meseleleri silmek suretiyle ders verilmesi anlatılmaktadır (Hazînî 1995: 40a).

¹⁵ “An’aneye göre Horasan erenleri Ahmed Yesevî'ye büyük bir kıymet vermekle beraber, hakiki derecesinin yüksekliğini layıkıyla bilmiyorlardı. Bir defa büyük bir toplantı tertip ederek Hoca Ahmed'i de oraya davete karar verdiler ve içlerinden birisi turna donuna girerek Hoca'ya haber vermek üzere yola çıktı. Batın kuvveti ile bu işi haber alan Hoca, müritlerine yedi velinin geleceğini söyleyerek yanına bazı dervişlerini aldı ve yine turna donuna girerek onları karşılamaya çıktı. Semerkant sınırındaki bir büyük nehirde iki taraf karşılaştılar. Horasan erleri, Hoca'nın bu kudretine karşı aciz ve hayran kaldılar vd.” (Vilayetnâme 1958: 10)

Ahmed Yesevî'nin 63 yaşına geldiğinde, Hz. Peygamberin bu yaşta vefat etmiş olması sebebiyle, yerin altı olarak ifade edilen çilehanesine girdiği kabul edilmektedir¹⁶. Onun bu çilehaneye girdikten sonra yüz yirmi, yüz yirmi beş veya yüz otuz üç yaşına kadar yaşadığı rivayet edilir¹⁷.

Ahmed Yesevî'nin kerametlerinin yerin altına girişinden sonra da devam ettiği görülmektedir. Bu menkabelerden birinde Ahmed Yesevî, ateşi kadeh içinde suya dönüştürür ve meclistikelerin susuzluğunu giderir. Hazînî, suyun fışkırdığı yerde bir küp (Hum-ı Aşk) ortaya çıktığını; Dileği olanların bu küpün içine ellerini uzatarak dibine ulaşmaya ve herhangi bir şey çıkarmaya çalıştıklarını nakleder. Hazînî'nin nakline göre muradı gerçekleşecek olan kişi buradan mutlaka bir şey çıkarır; eğer gerçekleşmeyecekse kolu ne kadar uzun olsa da eli boş kalır (Hazînî 1995: 47b-48a).

Özellikle Bektâşî geleneğini yansıtan bazı menkabelerde eski Türk dinlerine dayalı tabiat kültürleri de karşımıza çıkmaktadır. Ahmed Yesevî'nin oğlu İbrahim'in Sûrî halkı tarafından öldürülüşünü anlatan ve "Ağaç kültürü'nün yaşatıldığı bir menkabe Türkistan ve çevresinde bugün hala varlığını sürdürmektedir¹⁸.

Halk muhayyilesinde yaşayan Ahmed Yesevî'nin kerametleri ölümünden sonra özellikle birçok tarihi ve siyasi olay ile bütünleştirilmiştir.

¹⁶ Söz konusu bilgi birçok kaynaktan Ahmed Yesevî'nin 63 yaşında yere girişini takhiye eden "Hikmet"e dayanır. Divan-ı Hikmet'te Ahmed Yesevî'nin Çilehanesine girişi, sebepleriyle birlikte sūfiyane bir dille anlatılır (Eraslan 2000: 58-67).

¹⁷ "Ahmed Yesevî orada lahd şeklinde bir yer kazıp, kendisine orayı mekan yaptı. Lahdi andıran o dar yerde zikrettikçe dizleri göğüslerine sürte-sürte herikisi de delinmişti. Bundan dolayı kendilerine serhalka-i Sînerişan derler" (Hazînî 1995: 47b).

¹⁸ "Rivayete göre Hoca'nın İbrahim adlı bir oğlu, bir de güzel atı vardı. Sünnet-i Nebevî'ye uymak için (Hz. Peygamber'in de erkek evladı yaşamamıştı) Ahmed Yesevî, 'her kim çocuğumun ölümü haberini getirirse bu atı ona şükran vereyim' buyurmuşlardı. Sûrî halkı bunu duydular. Birgün Şehzade İbrahim'i bir ağacın altında uykuda bulup başı kestiler ve bir havluya sararak Hoca'nın karşısına getirdiler. Hoca getirenlere 'Bu nedir?' diye sorduğunda yeni yetişmiş turfanda kavun hediye getirdiklerini söylediler. Hoca işi anlamakla beraber yine o atı verdi ve katile de kızını verdi ki kan davası olup aralarında düşmanlık ve diyet baki kalmayın. Şimdi her sene o ağaç altındaki maktelden kan aktığı görülür" (Hazînî 1995: 53a).

Emir Timur'un Buhara'yı fethedişini hikaye eden bir menkabede Ahmed Yesevî, Buhara'nın fethini müjdelemektedir (Köprülü 1984: 41). Hazînî'nin naklettiği bir menkabede ise dönemin hükümdarı Sultan Ebû Said Mirza'nın padişah oluşu Ahmed Yesevî'nin manevi işaretiyle gerçekleşir (Hazînî 1995: 157a). Bir başka menkabede Çağatay Padişahı Humâyûn, Ahmed Yesevî'nin halifesi Seyyid Mansur Ata'nın Ahmed Yesevî'nin manevi işaretiyle türbesinden aldığı alem sayesinde Semerkant'ı fetheder (Hazînî 1995: 157b).

Halk muhayyilesinde Ahmed Yesevî'nin kerametlerine ilişkin sözlü geleneğin devamlılığı yakın tarihi ilgilendiren olaylarda da kendini gösterir. Bu konuda Schuyler isimli bir İngiliz Seyyahı'nın Rus İstilasası ile ilgili olarak naklettiği menkabe dikkate değerdir. Buna göre Ahmed Yesevî, minareye çıkıp başından beyaz sarığını çıkararak halka gösterdiği için ahali bundan şehrin yakında Ruslar eline geçeceği manasını çıkarmış; bu sebeple Rus askerlerine mukavemet göstermemiştir¹⁹.

Özellikle Anadolu'da ortaya çıkan Bektâşî menkabelerinde Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş-ı Velî ve Yesevî tarîkatı ile Bektaşî tarîkatı arasında kurulan bağlantı dikkat çekmektedir. Bektâşî an'anesi, Hacı Bektaş-ı Velî'yi yetiştiren Şeyh Lokman Perende'yi Ahmed Yesevî'nin halifelerinden biri olarak göstermektedir (Vilâyetnâme 1958: 5). Menkabede kurulan bu irtibat, Yesevî şeceresini gösteren kayıtlara bile yansımıştır. Bu itibarla tarihî bir zemini olma ihtimali yüksektir.

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesinde zikredilen başka bir menkabede Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî'yi çağdaş iki sûfî olarak görürüz. Bu menkabede Hoca Ahmed Yesevî'den yardım isteyen Bedahşan halkını zulümden kurtarmak üzere görevlendirilen Hacı Bektaş-ı Velî, şahin donuna girerek Ahmed Yesevî'nin oğlu olarak gösterilen Haydar'ı ve Bedahşan halkını kurtarmakla kalmaz; halkın Müslüman olmasını da sağlar (Vilâyetnâme 1958: 9).

¹⁹ Köprülü Schuyler'in *Türkistan Seyahatnamesi* adlı kitabından naklediyor (Köprülü 1984: 43).

Bektâşî geleneği, Hacı Bektaş-ı Velî'n Anadolu'ya gelerek Sulucakarahöyük'e yerleşmesini de Ahmed Yesevî'nin manevi işaretine bağlamaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi'ne göre Ahmed Yesevî tac, hırka, sofrası ve seccadesini Hacı Bektaş-ı Velî'ye vererek Rum diyarı (Anadolu)'na gönderir²⁰.

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi ve Hacım Sultan Vilâyetnâmesi'nde karşılaştığımız başka bir menkabe, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Ahmed Yesevî'nin Rum diyarına attığı ateşli eğsinin işaretiyle Anadolu'ya gelişi hikaye edilir²¹.

“Tahta kılıç motifi”nin görüldüğü başka bir menkabe Sarı Saltık hakkındadır. Evliya Çelebi'nin kayıtlarına göre Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş'tan sonra Sarı Saltık'ı da halifesi olarak Rum diyarına göndermiştir (Evliya Çelebi 1996: 312). Burada sınırlı sayıda örneğiniz sunduğumuz Ahmed Yesevî ve halifeleri ile ilgili Anadolu'da ortaya çıkan geniş menkabe edebiyatının daha ziyade Bektaşî edebiyatı içinde geliştiği görülmektedir. Öte yandan, Bektâşîliğin XVI. yy.'da Balım Sultan tarafından teşekkülünden önce, Anadolu sahasında yaşayan

²⁰ “Ahmed Yesevî'nin halifeleri, ekseriya bu emanetleri ondan istedikçe ‘Sahibi vardır, gelir alır’ cevabını alırlardı. Bir sabah onu almaya niyet ederek namazdan sonra otudular, büyük bir ateş yaktila. O aralık gelen Hoca Ahmed, onların niyetlerini bildi. Orad meydanın bir tarafında çiçeklenmiş bir darı vardı. Ahmed Yesevî dedi ki: “Kim bu darı çiçeğinin üstüne seccadesini koyup namaz kılsa; o emanetler gelip onun başı ucuna dikilirler. Hem zaten nafile zahmet çekmeyi, sahibi nerede ise buraya gelir!’ Bu aralık Hacı Bektaş gelip selam verdi. Hoca ve müritleri ayağa kalktilar. Biraz sonra Hoca Ahmed, “Ya Bektaş!” diye nida etti. Bu işaret üzerine Hacı Bektaş, darı içeğinin üzerine seccadesini koyup iki rekat namaz kıldı. Darının bir tanesi bile yerinden oynamadı. O esnada emanet tac hemen havalanıp Bektaş'ın başına, hırka kasına geçti. Sofra ile aydınlanan çerağ ve ‘alem ve seccade dahi gelip başının üzerinde durdu” (Vilâyetnâme 1958: 8).

²¹ “Pes Sultan Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri'nin bir ağaç kılıcı vardı. Getirip tekbir edip, Sultan Hacı Bektaş-ı Veliyyü'l-Horasanî'ni beline kuşattı ve dahi ocakta dut ağacından od yanardı. Bir eğsiyi kavrayıp Rum'a doğru pertav etti ve ol eğsiyi Horasan'da Rum'a er gönderdiği malum ola, Rum'da bunu tutalar deyu dedi. Ol eğsi havada yana-yana geçerken Konya'da bir er var idi. Sultan Hoca Fakih derler idi. Ol odu kapıp-hücresinin önüne dikti. Kudret-i İlahi, ol eğsi bitti. Tepesi yanık, aşağısı dut idi. El-haleti hazihi şimdi yemiş verir. Pes imdi Sultan Hacım ve Hacı Bektaş Velî ol gece seccade üzerinde yattılar ve kudretten bir avaz geldi ki: “Eğlenmen, Rum'a varın!” Durdular. Sabah namazın kılıp evradların tamam edip secde ettiler. Ondan icazet talep ettiler. Pes Hoca Ahmed Yesevî b. Muhammed Hanefî b. Aliyyü'l-Murtaza dahi 99.000 halife ile bunlara hayır-dua edip bir mübarek Perşembe günü ol saatte Ka'be yoluna revan oldular” (Vilâyetnâme-Hacım Sultan 1993: 20).

Yesevî dervişliği geleneğinin XIII.-XV. yy.lar arasındaki macerasının karanlıkta kalan pek çok yönü, araştırmacıların gün yüzüne çıkaracağı yeni bilgilerle aydınlanmayı beklemektedir.

1.2. TARİHTE YAŞAYAN AHMED YESEVÎ

1.2.1. Doğumu ve Çocukluğu

Hoca Ahmed Yesevî, eski ve yeni, eldeki otantik kaynakların çoğunda verilen bilgiye göre Yesi'de (Safiyüddin 1996: 24; Sâfî 2006: 43, Nevayî 1979: 383); dünyaya gelmiştir. Bu kaynaklar arasında sadece Hazînî'nin *Cevâhiru'l-Ebrâr* isimli kitabında farklı bir bilgi verilmiştir. Buna göre Ahmed Yesevî, bugün Doğu Türkistan'da İsficap olarak bilinen mevkiinin Sayram Kasabası'nda dünyaya gelmiştir (Hazînî 1995: 49). Modern dönemde Fuad Köprülü, Hazînî'nin verdiği bilgiyi esas almış; kendisinden sonra birçok araştırmacı da bu görüşü sürdürmüştür (Köprülü 1984: 32; Eraslan 1996: 24; Ocak 2004: 31). Son dönemde ise bazı araştırmacılar yeni kaynakların ışığında Ahmed Yesevî'nin Sır-i Derya bölgesinde yaşamış olduğuna kesin gözle bakılabileceğini; ancak doğum yerini kesin olarak bilemeyeceğimizi öne sürmektedir (Karamustafa 2005: 70).

Tarihi kaynaklarda ölüm tarihi 1163 olarak kabul edilen ve doğum tarihi de bu tarihin geriye doğru yürütülmesiyle tahmin edilen Ahmed Yesevî'nin XI. yy.'ın ortalarında dünyaya geldiği kabul edilmektedir²². Ancak onun doğum tarihi konusundaki bilgilerimiz de son dönemde yeniden tartışmaya açılmıştır. Buna göre Ahmed Yesevî, bugüne kadar kabul edildiği gibi XI. ve XII. yy.'larda değil; XII. yy.'ın son çeyreği ile XIII. yy.'ın ilk yarısında yaşamış olmalıdır (De Weese 2006: XVII) . Vaktiyle Gölpınarlı'nın da bir ara dile getirdiği –ama sonradan vazgeçtiği anlaşılan- bu görüş²³, eğer ispatlanırsa, Ahmed Yesevî ve tarikatı ile

²² Onun doğum tarihi hakkındaki bu görüş 120 yıl yaşadığına ilişkin menkabevî bilgiyi, ölüm tarihiyle birleştirerek elde edilmiştir (Köprülü 1984: 33).

²³ Gölpınarlı bu görüşü 1936 yılında *Yunus Emre* adlı kitabında dile getirmişti. Ona göre Vilayetname'de Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin görüştüklerini gösteren menkabeler, Nefahat'te XIII. yy.'da yaşadığı bilinen Necmeddin Kübra ile Ahmed

ilgili bilgilerimizi büyük ölçüde değiştirecek niteliktedir. Bilindiği gibi, Ahmed Yesevî'nin ölüm tarihine ilişkin bilgilerimiz XVI. yy.'da üretilen kaynaklara dayanmaktadır. Doğum tarihi ise menkabevî bilgilerle ölüm tarihinin birleştirilmesi neticesinde üretilmiş bir tahmine dayanmaktadır (Köprülü 1984: 61). Gerek hakkındaki menkabevî bilgilerin içeriği, gerekse tarihsel olarak Ahmed Yesevî ve Yesevî tarikatı hakkında en eski kaynaklarımızın XIV. yy.'a ait olması Ahmed Yesevî'nin XII. ve XIII. yy.'larda yaşamış olduğuna ilişkin tezi güçlendirmektedir.

Ahmed Yesevî'nin soyu, yukarıda zikredilen menkabevî kaynaklara ek olarak birçok farklı nüshası bulunan ve Yesevî şeceresini ortaya koyan *Nesebnâme*'de Hz. Ali'ye dayandırılmaktadır (Safiyüddin 1996: 30-39; Carmuhummed-Uli 1994: 24-26). Eraslan'ın 4 ayrı *Nesebnâme* nüshasını karşılaştırarak verdiği bilgiye göre Hz. Ali ile başlatılan Yesevî şeceresi; onun oğlu Muhammed-i Hanefiyye'den Ahmed Yesevî'ye kadar getirilmektedir (Eraslan 1996: 24). Böylelikle menkabevî olarak Ahmed Yesevî ile Hz. Muhammed arasında kurulan ve yukarıda anlatılan bağlantı, kitaptaki şecere ile tarihi olarak da desteklenmiş olmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin annesi ile ilgili bilgilerimiz ise oldukça sınırlıdır. Kazaklar arasında Karasaç Ana olarak bilinen Ayşe Hatun; Şeyh İbrahim'in, halifelerinden Musa Şeyh'in kızıdır (Köprülü 1984: 62). Ayrıca Hazînî, *Cevâhiru'l-Ebrâr*'da Ahmed Yesevî'nin Gevher Şehnaz adında bir kız kardeşi olduğundan da bahsetmektedir (Hazînî 1995: 36).

Yesevî'nin çağdaş olarak sunulması, hatta Ahmed Yesevî küçük yaşta iken öldüğü bilinen hocası Aslan Baba'nın 1145 'te ölmüş olması Ahmed Yesevî'nin XIII. yy.'ın ilk yarısında öldüğünü gösteriyordu (Gölpınarlı 1936: 97-98). Ancak onun 1961 yılında kaleme aldığı *Yunus Emre ve Tasavvuf* isimli eserinde Ahmed Yesevî'nin ölüm tarihini klasik görüşe göre vermesi, ilk görüşünden vazgeçtiğini gösteriyor (Gölpınarlı 1961: 106).

1.2.2. Eğitimi ve Manevî Terbiyesi

Ahmed Yesevî'nin küçük yaşta kaybettiği babasından sonra özellikle iki kişiden manevi dersler aldığı düşünülmektedir. Bunlardan biri onun menkabelerle örülmüş hayatında sıkça ismi zikredilen Aslan Baba, diğeri ise Yusuf el-Hemedânî'dir (Sâfî 2006: 43; Nevayî 1979: 383).

Divan-ı Hikmet'te sık-sık ve derin bir bağlılık içinde ismi zikredilen Aslan Baba'nın, Yesi'de Ahmed Yesevî ile karşılaşmalarından itibaren kısa bir süre içerisinde öldüğü kabul edilmektedir (Köprülü 1984: 63)²⁴. Aslan Baba'nın tarihi hüviyeti hakkında ise yeterli bilgiye sahip değiliz. Ocak, onun İran tasavvufunun cezbeci geleneğinden beslenmiş bir Melâmetî şeyhi olduğu görüşündedir (Ocak 2004: 55). De Weese'e göre ise Aslan Baba, Şamanizm'in etkilerini taşıyan bir tüccar olarak yaşamıştır (De Weese 2006: XVII). Ne var ki, Melâmetîlerin genelde tüccar sınıfından olduğunu da unutmamak lazımdır. Öyle anlaşılıyor ki, Ahmed Yesevî'nin tarihi kimliğinin aydınlatılmasında Aslan Baba hakkında ulaşılabilecek yeni bilgiler büyük bir önem taşımaktadır.

Onun eğitiminde en önemli rollerden biri de Yusuf Hemedânî'ye aittir. Ahmed Yesevî Buhara ya da Semerkant'ta kendisine intisap ederek zahiri ve batınî ilimleri öğrenmiş; henüz hayattayken Yusuf Hemedânî'nin halifesi olarak seçilmiştir²⁵.

Yusuf Hemedânî, Nakşibendî kaynaklarına göre İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin öğretilerine bağlı Şeyh Ebû Ali Farmedî, Şeyh Abdullah Cüveynî, Şeyh Hasan Semnanî gibi sûfîlerle sohbet etmiş; şeriat ve sünnete tam bağlı bir alimdir (Sâfî 2006: 39; Köprülü 1984: 64-72). Ahmed Yesevî'yi 4 halifesinden birisi olarak seçmiştir. Buna göre Yusuf Hemedânî'nin dört halifesinden ilki Abdullah

²⁴ Hazînî, Aslan Baba'ya ait bir şecere nakletmekte; kendisini de onun soyuna bağlamaktadır (Hazînî 1995: 3a).

²⁵ Yusuf Hemedânî'nin Ahmed Yesevî'nin öğrenimindeki rolü ve tasavvufi kimliği ile ilgili bkz. Köprülü (Köprülü 198: 65).

Barakî²⁶, ikincisi Hasan Andaki; üçüncüsü Ahmed Yesevî, dördüncüsü ise ünlü Nakşibendî şeyhi Abdülhâlik Gücdüvânî'dir (Lâmîi Çelebi 1872: 438; Sâfî 2006: 40; Nevayî 1979: 383).

De Weese'in ortaya attığı bir görüşe göre ise, Ahmed Yesevî Yusuf Hemedânî'nin halifelerinden biri değildir. De Weese'e göre Ahmed Yesevî'nin hocası, dönemin ünlü Hanefi alimlerinden Yusuf Sekkakî'dir ve bu isim sonraki dönemlerde Yusuf Hemedânî ile karıştırılmış olmalıdır (De Weese 1996a: 184-189; 2006: XIX). Bu konuya II. Bölüm'de yeniden döneceğiz.

Son dönemde ortaya çıkan yeni kaynakların ışığında Ahmed Yesevî'nin Bağdat'a seyahat ederek burada Sühreverdi şeyhleriyle ve Kübrevîliğin kurucusu Necmeddin Kübra ile bağlantı kurduğu da düşünülmektedir (De Weese 1996a: 187-189) ki, daha önce Gölpınarlı'nın buna 1936'da işaret ettiğine değinilmişti. Ancak tasavvuf kaynaklarında bazen bahis konusu şeyhten önce veya sonra yaşamış şahsiyetlerin, o şeyhin itibarını yükseltmek amacıyla ve bilinçli bir anakronizmle, çağdaşymış ve ilişki içindeymiş gibi gösterildiği bilinmeyen bir şey değildir. Bu itibarla De Weese'in bu tezine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Örneğin, XVII. yy.'da kaleme alınan *Hucetu'z-Zâkirîn* isimli risâlede Ahmed Yesevî'nin Şihabeddin Ömer Sühreverdi'den hilafet aldığı kaydedilmektedir (Hüseynî 2001: 92a). Yine son dönemde ortaya çıkan *Sıġnâkî Risâlesî*'nde Ahmed Yesevî'nin Sühreverdi'den icazet aldığı nakledilmektedir (Tosun 1999: 78). Sıġnâkî, bu bilgiyi verirken Ahmed Yesevî'nin 10 kamil ve mükemmil pire hizmet edip icazet, tarîkat ruhsatı ve talimat aldığını; her birinden hırka giydiğini de ifade etmektedir (Tosun 1999: 78). Son dönemde ortaya çıkan başka bir risâlede Ahmed Yesevî, Kübrevîliğin kurucusu Necmeddin Kübra ile bir arada anılmakta; her ikisinin tasavvufî görüşleri hakkında bilgi verilmektedir (Zernûkî 1998: 80-84).

Şu durumda Hoca Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemde hangi şeyhlerle irtibat kurduğuna ve özellikle nasıl bir ilişki içinde bulunduğuna ilişkin kesin bir kanaate

²⁶ Bu isim Sâfî'de Abdullah Berki olarak verilmektedir (Sâfî 2006: 40)

varmak mümkün görünmüyor. Bu konuda kaynakların sınırlı oluşundan başka, verilen bilgilerin birbiri ile çelişkili ifadeler içermesi; bu kaynaklardaki bilgilerin sıhhati sorununu ortaya çıkarmaktadır. Elimizdeki kaynaklarda Ahmed Yesevî anılan sûfi şahsiyetlerden sadece biri ile ilişki içinde gösterilebildiği gibi, bütün şahsiyetlere aynı anda da nispet edilebilmektedir. Dahası söz konusu kaynakların bilgi verme amacını taşımadıkları, daha çok didaktik kaygılarla yazılmış oldukları anlaşılmaktadır. Madelung, “Yusuf Al-Hamadani and Naksibandiyya“ başlıklı makalesinde 1140'ta öldüğü bilinen Gücdüvânî'nin kronolojik açıdan Yusuf Hemedânî'nin öğrencisi olamayacağını ortaya koymuştu (Madelung 1987-8: 501.). Madelung'un tezinden yola çıkılacak olursa; 1166-7'de öldüğü kabul edilen Ahmed Yesevî'nin Yusuf Hemedânî ile karşılaşmış olması ihtimali zayıftır. Yine Ahmed Yesevî ile ilişkilendirilen Sühreverdî'nin XI. ve XII. yy. Orta Asya'sında mevcut olamayacağı, Sühreverdî'nin 1234 yılında vefatı dikkate alındığında, tartışmaya açık bir durum arz etmektedir. Ancak De Weese, Ahmed Yesevî'nin Kübrevî ve özellikle Sühreverdî şeyhleri ile kurduğu bağlantılar konusunda yeni kaynaklara ulaştığını ifade etmektedir (De Weese 1996a: 188). De Weese'in Ahmed Yesevî'nin yaşadığı zaman dilimini XII.-XIII. yy.'a taşımasının dayanaklarından biri de bu olabilir. Bütün bu konuların, yeni kaynakların yavaş-yavaş gün yüzüne çıkmaya başlamasıyla birlikte aydınlanmasını umut ediyoruz.

1.2.3. Ölümü ve Türbesi

Yukarıda da zikredildiği gibi Ahmed Yesevî'nin ölüm tarihi bugüne kadar hep 1166-7 olarak kabul edilmekteydi. Ancak bu tarih de görüldüğü kadarıyla kesin bir kaynağa dayanmamaktadır²⁷. *Divan-ı Hikmet*'te zikredilen bazı hikmetler onun 63 yaşında yerin altına girdiğini vurgular (Ahmed Yesevî 2000: 58-67). Ancak gerek hikmetlerin Ahmed Yesevî'ye isnâd edilmesi konusundaki şüphe; gerekse anlatımın “yere girmek”le tam olarak neyi kast ettiğinin bilinmemesi farklı yorumlara neden olmaktadır. Buna göre bazı yorumcular *Divan-ı Hikmet* ve bazı menkabevî kaynaklarda verilen bilgilere dayanarak onun 63 yaşında

²⁷ Köprülü onun ölüm tarihine ilişkin bilgiyi Ahmed b. Celaleddin Kaşani'ye; Eraslan ise Hazinetü'l- Asfiya'ya dayandırıyor (Köprülü 1984: 75, Eraslan 1996: 24).

yerin altında bir hücreye çekildiğini; burada 63 yıl daha yaşadığını kabul etmektedir (Hazîni 1995: 54; Ahmed Yesevî 2000: 59).

Ahmed Yesevî'nin yaşadığı tarihsel dönemle ilgili yeni görüşler dikkate alındığında gerek doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bir kayda rastlanmaması; gerekse hakkındaki kaynakların XIV. yy.'dan geriye gitmemesi onun XIII. yy.'da ölmüş olması ihtimalini düşündürmektedir. Ancak bu da kesin görünmüyor.

Ahmed Yesevî'nin ölümünden kısa bir süre sonra bir ziyaretgah haline gelen türbesi, ölüm tarihi olarak öngörülen 1167'den üç asır sonra, 1396-97 tarihlerinde, Emir Timur tarafından muazzam bir külliye haline getirilmiştir (Uğurlu 1995: 983). Emir Timur'un Ahmed Yesevî'yi rüyasında görerek zafer müjdesi alması ile gelişen menkabeye yukarıda işaret edilmişti. Kaynaklarda kısa sürede inşa edildiği zikredilen bu muazzam külliye; Orta Asya Türk sanatının şaheserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Ahmed Yesevî'nin türbesi, günümüzde gerek mimarî özellikleri, gerekse Yesevî tarikatına ilişkin sözlü geleneğin devamını sağlaması açısından önem kazanmaktadır (Uğurlu 1995: 986).

1.2.4. Eseri

Ahmed Yesevî'nin hayatta iken bir eser ortaya koymadığı bilinmekle birlikte; kendisine isnâd edilen eserlerin onun ölüm tarihi olarak ileri sürülen 1167'den en az iki-üç asır sonra kaleme alındığı tahmin edilmektedir²⁸. Ancak, aradaki bu uzun zaman farkı, Ahmed Yesevî'ye isnad edilen bu eserlerin sıhhati konusuna her zaman şüphe ile yaklaşmaya bizi zorlamaktadır.

Ahmed Yesevî'ye isnâd edilen ve günümüze kadar birbirinden çok farklı yazma nüshalarına dayanarak muhtelif dillerde basılan en önemli eser, X. asırdan

²⁸ Ahmed Yesevî'ye nispet edilen eserler "Kaynaklarımızın Bugünkü Durumu" başlığı altında gösterilmiştir.

itibaren Doğu Türkleri arasında “Hikmet” olarak tanımlanan manzum beyitlerden oluşmaktadır. Adına, muhtemelen sonraki asırlarda, *Divan-ı Hikmet* denilen bu mecmua, dini-tasavvufi Türk edebiyatının Kutadgu Bilig’den sonra en eski ve en önemli mahsulü olarak gösterilmektedir (Köprülü 1984: 119).

Ahmed Yesevî’nin eseri olarak takdim edilen bugünkü *Divan-ı Hikmet*’in gerek dil; gerekse iç tutarlılık ve muhteva bakımından bizzat Ahmed Yesevî’ye ait olamayacağı yukarıda anlatılmıştı. Köprülü’ye göre, *Divan-ı Hikmet* bizzat Ahmed Yesevî’ye ait olmasa bile onun “hikmet”leri dilden-dile söylenerek öğrencileri tarafından taklid ve takip edildiği için bugün elimizdeki *Divan-ı Hikmet* nüshasının Ahmed Yesevî’nin hikmetlerini gerek dil, gerekse muhteva olarak yansıttığı düşünülebilir²⁹.

Daha önce de vurguladığımız gibi, Köprülü’nün ortaya attığı bu görüş günümüze kadar değişmez bir “gerçek” olarak benimsenmiş; bu görüşü esas alarak ilgili sahada yapılan birçok popüler ve akademik araştırma, *Divan-ı Hikmet*’e indirgenegelmiştir. Pek çok akademik çalışmada Ahmed Yesevî ve tarîkatı; *Divan-ı Hikmet* nüshalarında zikredilen hikmetlerin dikkatsiz ve özensiz bir biçimde alıntılanarak anlatılmıştır. Bununla birlikte hikmetlerin hangilerinin Ahmed Yesevî’ye ait olabileceği, dil ve üslup olarak hangi dönemin özelliklerini yansıttığı, hatta Ahmed Yesevî ve geleneğine nispeti konusunda ciddi çalışmalar yapılmış değildir. Bunun yerine hikmet seçkileri tekrarlanagelmiş; hikmetlerin edebî değeri, şekil ve dil unsurları sayısız araştırmada incelenmiş; ancak asıl araştırılması gereken Ahmed Yesevî’nin tarihi kişiliği ve mirası, tarîkatı ve etkileri gibi konular kendisine nispeti bile şüpheli olan hikmetlerin gölgesinde bırakılmıştır. Oysa *Divan-ı Hikmet* yüzeysel olarak incelendiğinde bile; hikmetlerin gerek muhteva gerekse dil bakımından Ahmed Yesevî’nin yaşadığı dönemi yansıtmadığı derhal anlaşılır³⁰.

²⁹ Bu görüş merhum F. Köprülü tarafından ortaya atılmıştır. Buna göre *Divan-ı Hikmet* bizzat Ahmed Yesevî’nin kendisi tarafından söylenen hikmetlerden oluşmuş olmasa bile şekil ve ruh bakımından onun tarz ve üslubunu yansıtmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Köprülü (1984: 119-126).

³⁰ *Divan-ı Hikmet*’in Ahmed Yesevî’ye isnat edilmesi konusunda ayrıntılı bir tartışma, 1948 yılında A. K. Borovkov tarafından yapılmıştır. Borovkov’a göre *Divan*’ın stili XII.

Vaktiyle Köprülü'nün de dilegetirdiği ancak sonraki önemlerde dikkate alınmayan bir görüşe göre Divan-ı Hikmet'in müellifi XV. yy.'ın sonları ile XVI. yy.'ın başlarında yaşamış "Ahmed Yesevî" adlı başka bir sûfi olabilir.³¹ Böylelikle müellifin bugün elimizde bulunmayan *Divan-ı Hikmet*'in ardından ikinci bir hikmetler mecmuası oluşturduğu; buna da "İkinci kitap" manasında "Defter-i Sâni" demiş olduğunu düşünülebilir. Bu tezin doğru olması halinde, *Divan-ı Hikmet*'te karşı-karşıya bulunduğumuz Ahmed Yesevî portresi bütünüyle bir başkasına ait olduğu, Divan'da verilen bilgilerin ise, Yesevî tarikatının Orta Asya'da Nakşibendî tarikatının nüfuzu altına girdiği XV.-XVI. yy.'lardaki durumunu yansıttığı anlaşılacaktır.

Ahmed Yesevî'ye isnâd edilen *Fakrnâme* ve *Risâle* isimli diğer eserlere gelince; "Giriş" bölümünde de gösterdiğimiz gibi bunların Ahmed Yesevî'ye ait olmadıkları kesinlik derecesindedir (Köprülü 1984: 123-5; Eraslan 1977: 45, 2000: 36; Ocak 2004: 31-51). Dil ve muhteva olarak neredeyse birbirinin aynı olan bu iki eserin XV.-XVI. yy.'larda kaleme alındığı düşünülmektedir. Neticede, bugün elimizde Ahmed Yesevî'nin kendi kaleminden çıkma herhangi bir kaynak bulunmamaktadır.

Ancak ne yazık ki, Köprülü'nün Yesevîlik araştırmalarındaki sarsılmaz konumuna rağmen 80 yıl önce üzerinde durduğu; üstelik farklı ihtimalleri de göstermekten çekinmediği, Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'i bizzat kaleme

yy.'ların sonu ile XIII. yy.'ların başında kullanılan Orta Asya Türkçesi'nden çok, klasik Çağatay Türkçesi'ni yansıtmaktadır. Ayrıca, birçok şiir açık biçimde daha sonra gelen Yesevî nesillerine ait görünmektedir. Otobiyografik olarak kaleme alınan birçok beyit ise, Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra gerçekleşen olaylara işaret etmektedir (Hofman 1969: 110-128). Borovkov'un görüşlerini değerlendiren De Weese'e göre, Divan'da Ahmed Yesevî'nin biyografisi ile ilgili olarak yansıtılan olayların XV. yy.'ın sonlarından önce yazılmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yerine, şiirlerin içeriği XV. yy. yarısından sonra ortaya çıkan Yesevî tarikatının sözlü geleneğine ait yönleri yansıtmaktadır. Oysa bu içerik XII., XIII., XIV. yy.'larda aktif olan Yesevî soyuyla ilgili hiçbir bilgi vermemektedir (De Weese 1996a: 184).

³¹ Esasen ilk görüşün müellifi Köprülü'nün de bir ihtimal olarak dilegetirdiği bu tez günümüze kadar gözardı edilmiştir (Köprülü 1984: 124). Şüphesiz ki bu görüşe rağbet edilmemesi sebepsiz değildir. Kanaatimize göre Ahmed Yesevî ve mirasının doğru anlaşılması, birtakım ideolojik tezlerle bilim sahasında mesned aranması çabasına kurban edilmiştir. Yesevî tarikatına ilişkin yapılan araştırmaların bu bağlamda eleştirisi için bkz. De Weese (2006: V-VII).

almamış olsa bile; elimizdeki *Divan-ı Hikmet*'te bulunan hikmetlerin kendi kaleminden çıkandan farklı olmayacağı şeklindeki tezi sorgulanmadığı gibi, *Divan-ı Hikmet*, diğer iki eser de zaman-zaman kullanılmak suretiyle birincil kaynak olarak kullanılmaya devam etmektedir. Kanaatimizce, *Divan-ı Hikmet*'in çok sıkı bir muhteva analizine ve kritiğine tabi tutulması kaçınılmaz görünüyor.

BÖLÜM II

ORTA ASYA'DA YESEVİLİK

2.1. AHMED YESEVÎ ZAMANINDA YESEVİLİK

Ahmed Yesevî'nin öğretilerini Yesi'den başlayarak yaymaya başladığı dönem Orta Asya'da Harzemşahlar'ın büyük bir İslam devleti kurmaya yöneldikleri; İslam dininin yayılmasına ve bu istikametteki dini öğretilerin genişlemesine elverişli bir dönemdir (Köprülü 1984: 74). Bu dönemde Arapça ilim; Farsça ise edebiyat dili olarak kullanılmakta; ancak geniş halk kitleleri her iki dili de bilmemektedir. İşte böyle bir ortamda Ahmed Yesevî'nin "sûfî şair" sıfatı ile ve sade bir uslûpla sunduğu öğretiler göçebe Türk toplulukları arasında kısa sürede geniş yankı uyandırmıştır (Köprülü 1984: 114; Ocak 2004: 37).

Fuad Köprülü, Ahmed Yesevî'nin öğretilerini Türk dilinde yaymasının bilinçli bir tercih olduğunu öne sürer. Köprülü'ye göre Ahmed Yesevî Arap ilmi ve Acem edebiyatını çok iyi bilmektedir, ancak hitap ettiği kitlenin anlayabileceği bir dili tercih etmiştir (Köprülü 1984: 75).

Ahmed Yesevî'nin sağlığında Yesevî tarikatı Türkistan ve çevresinden başlamak üzere halifeleri aracılığı ile Sır-i derya bölgesi ve Taşkent etrafında yayılmaya başlamıştır (Köprülü 1984: 74). Zaman içinde bir taraftan Harezm ve civarında, diğer taraftan Maverâünnehir bölgesinde etkisini göstermiş; Harezm kanalıyla Kıpçak bölgesine doğru genişlemiştir (Köprülü 1984: 117).

Türk şeyhlerinin ilki ve Türkler arasında tasavvuf merkezli bir din anlayışının yayılmasının öncüsü olarak gösterilen Ahmed Yesevî'nin, yaşadığı dönemde kendisine özellikle göçebe Türk topluluklarını İslam dini ile buluşturmak gibi amacı var mıydı? Bu konu son dönemde yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Bu yeni tartışmaların öncüsü Devin De Weese'e göre Ahmed Yesevî, sünnî mutasavvıflarından sadece bir tanesidir (De Weese 2006: 186 vd.). Tezimizin bu bölümünde Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin öğretileri ele alınacaktır.

2.2. YESEVÎLİĞİN DOKTRİNİ VE RİTÜEL YAPISI

Yukarıda da gösterildiği gibi Ahmed Yesevî'nin öğretilerini yansıtan kendi dönemine ait kaynak bulunmamaktadır. Ancak, Yesevîliğin âdab ve erkânından bahseden ve Nakşibendî geleneği içinde gelişen birçok kaynak vardır ki bunlar günümüze ulaşmıştır. Bu kaynaklar arasında en eski tarihli metin, son dönemde ortaya çıkan ve Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Sûfî Muhammed Danişmend Zernûkî'ye isnâd edilen *Mir'atü'l Kulûb* isimli risâledir. XV. yy. ya da öncesinde kaleme alınmış olması muhtemel olan bu risâleden sonra Ahmed Yesevî'ye isnâd edilen ve bir XVI. yy. risâlesi olan *Fakrnâme*; XVI. yy.'ın son yarısında Hazînî tarafından kaleme alınan *Cevâhiru'l Ebrâr* ile yine XVI. yy.'ın ilk yarısından sonra kaleme alınan Hüseyinî'nin *Huccetu'z-Zâkirîn*'i zikredilebilir. Bütün bu kaynaklarda Yesevî tarikatının doktrin ve ritüel yapısı Nakşibendî geleneğine uygun bir görünüm arz etmektedir. Örneğin, Yesevî tarikatının doktrini ve sülûk âdabı konusunda elimizdeki en eski kaynak olarak gösterilen *Mir'atü'l-Kulûb* isimli risâlede Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Sûfî Muhammed Danişmend Zernûkî, Ahmed Yesevî'nin müritlerine şeyhlik, sülûk ve tarikat konusunda verdiği nasihatleri nakletmektedir. “şeriat³²”, “tarikat” ve “hakikat³³” kavramlarının müstakil bölümlerde ele alındığı risâle, Ahmed Yesevî'nin dili ile anlatılmaktadır³⁴. Yine *Fakrnâme*'de Hz. Ali'den naklen “şeriat”, “tarikat” ve “hakikat” kavramları “marifet³⁵” de eklenerek 10'ar makamda ele alınmaktadır³⁶.

³² Tasavvufta; Kur'an ve sünnet'in lafzî, zahirî tefsiri ve yorumu.

³³ Bu kavram literatürde tasavvuf ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Hakikat ilmi denilince tasavvuf anlaşılır.

³⁴ “Şeriat, zâhiren uzuvlarla yani zahirle amel etmektir. Şeriatla yürürüm deyip iddiada bulunanlar müslüman diye adlandırılırlar. Tarikat kalp ile amel etmektir ve gönül alemleri gözünü açmaktır. Kişinin gönül alemleri açılsa onsekiz bin alemleri apaçık görür. Hakikat ise sır (kalbin içindeki cevher, gönül) ile amel etmektir. Mukarreb olup Hakk'a yakınlık makamında duran kişi, Hak Teala'nın cemali ile müşerref olur. Şeriat imanı kelime-i tayyibe (la-ilahе illallah) okumak, tarikat imanı Allah Teala'dan korkmak ve hakikat imanı dürüstlük (ve samimiyet) ile Hak Teala'ya yönelmektir” (Zernûkî 1998: 77-79).

³⁵ Sufilerin birtakım ruhani ve manevi halleri yaşayarak elde ettikleri bilgi, irfan. Bu yolla elde edilen bilgiye Marifetullah, bu bilgiyi elde eden kişiye ârif denir.

³⁶ Buna göre “şeriat”ta bulunan on makam “1- Hak Teala'nın birliğine, varlığına, zatına, sıfatlarına ve zatına iman etmek; 2- Namaz kılmak, 3- Oruç tutmak, 4- Zekat vermek, 5. Hac farızasını yerine getirmek, 6- Yumuşak konuşmak, 7- İlim öğrenmek, 8- Hazret-i Resul-i Ekrem'in sünnetlerini yerine getirmek, 9- Şeriat bakımından yapılması gerekli şeyleri yerine getirmek, 10- Şeriatın yasakladığı şeylerden kaçınmak”; “tarikat”ta

Yesevî tarîkatının doktrini konusunda bugüne kadar en çok kullanılan kaynak olan *Cevâhiru'l-Ebrâr*'da Yesevîyye âdabı ile ilgili konular Fuad Köprülü tarafından tanıtılmıştır (Köprülü 1984: 98-108). Hazînî'ye ait olan bu eserde Yesevî tarîkatının âdabına ilişkin daha ayrıntılı bilgilere rastlıyoruz. Halvet³⁷, zikir ve tarîkat âdabının ayrı-ayrı ele alındığı *Cevâhiru'l Ebrâr*'da müridin şeyhinin önünde kusurunu itiraf ederek pişmanlık içinde yere kapanması tasvir edilir³⁸. XVII. yy.'da kaleme alınan *Hucetü'z-Zâkirîn li-Reddi'l Münkirîn*'de de müellif Hüseyinî yüksek derecelere ulaşmak için gerekli olan on makamı “tevbe, züht³⁹, tevekkül⁴⁰, kanaat⁴¹, uzlet⁴², zikir, teveccüh⁴³, sabır⁴⁴, murâkabe⁴⁵ ve rıza⁴⁶” olarak kaydetmektedir (Hüseyinî 2001: 117b-189a).

bulunan on makam “1- *Tevbe etmek*, 2- *Pîre el uzatmak*, 3- *Allah'tan sakınmak*, 4- *Allah'ın rahmetinden ümid kesmemek*, 5 *Belirli vakitlerde yerine getirilmesi gereken ve tarîkat tarafından öngörülen duaları okumak*, 6- *Pirin hizmetinde olmak*, 7- *Pirin izni ile konuşmak*, 8- *Nasihât dinlemek*, 9- *Tecrid olmak*, 10- *Tefrid olmak*; “marifet”te bulunan on makam “1- *Fena olmak*, 2- *Dervişliği kabul etmek*, 3- *Her işe tahammül etmek*, 4- *Helal ve güzel istekte bulunmak*, 5- *Marifet kılmak*, 6- *Şeriat ve tarîkatı ayakta tutmak*, 7- *Dünyayı terk etmek*, 8- *Ahireti seçmek*, 9- *Varlık makamını bilmek*, 10- *Hakikat sırlarını bilmek*; “hakikat”te bulunan on makam ise, “1- *Herkesin yolunun toprağı olmak*, 2- *İyi-kötüyü tanımak*, 3- *Bir parça lokmaya el uzatmamak*, 4- *Kendisi Hak yolunda sebül etmek*, 5- *Kimseyi incitmek*, 6- *Fakirliği inkar etmemek*, 7- *Seyr-i Sülûk kılmak*, 8- *Her kimdin sırrın saklamak*, 9- *Şerat, tarîkat, marifet ve hakikat makamını bilmek ve buna göre amel etmek*, 10- *(okunamadı)*; olarak gösterilmektedir (Eraslan 1977: 49-50).

³⁷ Melek, insan ve diğer hiçbir varlığın bulunmadığı bir yerde Allah'la manevi olarak buluşmak.

³⁸ “*Bil ki Yesevî büyüklerinin tarîkatında âdab şudur: Her mülakatta selam verilirken sol elin arkası yere konulur ve sağ eli kendi sırtında çember yapar. Sol ayağını yerden kaldırır ve sol yanağını yere koyar. Sağ ayağını kurban gibi ökçeden uzatır. Tevazu ve gönül kırıklığı ile pirin huzurunda yüz teessürle kusurunu söyler. Nihayet tekbir ile pir yetişir ki onun kurbanlık (koyun) şekil ve durumunu “ölmeden önce ölünüz” manasına ulaştırır. Nasıl ki pak şeriatte büyükten-küçüğe selam sünnettir, yoksa aksi değil. Hazret-i pir, onun kusurunu cevap olarak, kurban tekbirini tamamlamasını emrederse lazımdır ki pirin tekbiri eda nimetine teşekkür olarak kusurunu itiraf ederken olduğu üzere sağ tarafına döner” (Hazînî 1995: 123a).*

³⁹ Dünyadan el etek çekmek, Hakk'a yönelmek, gönülde mala mülke yer ayırmamak.

⁴⁰ Allah'ın ikram, in'am ve nasiplendirmesine güvenerek halktan istememek.

⁴¹ Dünya işlerinde ve ibadetlerinde ölçülü kişi.

⁴² İnziva. Halktan ayrı yaşama.

⁴³ Şeyhin Allah'a yönelmesi, müridin mürşide ve o'nun şahsında Allah'a yönelmesi.

⁴⁴ Kelime anlamı olarak, musibetlere karşı Allah'tan başkasına yakınmamak. Kendine acındırmamak. Nefsin heveslerinden uzak durma konusunda dayanıklılık.

XVI. yy.'dan itibaren teşekkül eden ve Yesevî tarîkatının doktrin boyutunu ele alan eserlerle ilgili örnekler çoğaltılabilir. Bütün bu eserlerin ortak noktası Yesevî tarîkatını daha ziyade Nakşibendîliğin süzgecinden geçirerek sunmuş olmalarıdır. Bu eserlerin bir kısmında da görülen ve Yesevî tarîkatına has olan bazı özellikler bulunmaktadır ki; bizim tezimizi ilgilendiren daha çok bu hususlardır. Bunlardan ilki cehrî, yani açıktan yapılan zikir çeşitlerinden biri olan zikr-i erre uygulamasıdır.

2.2.1. Zikr-i Erre

Zikr-i Erre, Yesevî tarîkatının en önemli özelliklerinden biri olarak hemen-hemen bütün kaynaklarda yerini almıştır. Zikir sırasında kendinden geçen dervişlerin boğazından testere sesine benzer bir hırıltı duyulduğu için bu zikre testere manasında “erre zikri” denilmiştir.

Yesevî tarîkatı mensupları, zikr-i minşarî olarak da bilinen bu ritüeli savunmak amacıyla özellikle XVII. yy.'da çeşitli risâleler kaleme almışlardır. Bu risâlelerde zikr-i errenin meşruiyetini göstermek için ayet ve hadisler nakledilmiş ve zikr-i errenin kaynağı hakkında çeşitli menkabelere yer verilmiştir. Bu menkabelerden birine göre zikri-i erre, Ahmed Yesevî ve müritlerine Hızır (A.S) tarafından öğretilmiştir (Hazînî 1995: 115b). Ahmed Yesevî ve müritleri keder içinde oldukları bir sırada Hızır (A.S.) gelmiş; bu kederin sebebini sormuştur. Ahmed Yesevî'nin; “*Dervişlerin kalbi darlıkta, onların darlıkları ne zaman geçerse benim gönlümden de bu gam çıkar*” demesi üzerine Hızır (A.S.), erre zikrine, başlamış; Ahmed Yesevî de tekrar etmiştir. Hazînî, bu zikri öğrenen Ahmed Yesevî ve müritlerinin gönüllerinin gamdan kurtulduğunu, karınca iken ejder olduklarını nakleder ve bu zikrin faziletlerini anlatır (Hazînî 1995: 115b, 116a-b).

⁴⁵ İnanan bir kişinin Allah'ın her an kendisini görmekte ve denetlemekte olduğunun bilincinde olması.

Hazînî, *Menbau'l-Ebhâr*'da da zikr-i erreyi, Yesevî tarîkatının diğer tarîkatlara üstünlüğünün alameti olarak gösterir ve bu yolun kılavuzlarının hepsinin zikr-i erreden haberdar olduklarını; bu zikrin seçilmiş müritler arasında dillerde dolaştığını anlatır (Hazînî 2000: 17a-b, 18a).

Reşâhat'te verilen bilgiye göre Ahmed Yesevî'nin hocası Yusuf Hemedânî de cehrî zikir⁴⁷ yapmaktadır. Ahmed Yesevî'den sonra dördüncü halifesi olan Abdülhalik-i Gücdüvânî'ye hafi zikir⁴⁸ yapması için izin vermiştir (Sâfî 2006: 60). *Reşâhat*'in verdiği bilgi, Nakşibendî ve Yesevî tarîkatlarını birbirinden ayıran en önemli özelliğin zikir ritüelindeki bu farklılık olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Yine *Reşâhat*'te Mevdud Şeyh'in halifelerinden Kemal Şeyh'i ziyarete gelen Hâce Ubeydullah, kendileri için zikr-i erre yapmasını istemiş; Kemal Şeyh'in 7-8 defa yaptığı zikrin ardından “-Yeter, gönlümüze dert sirayet etti, arştan-ferşe kadar her yer yandı. Eğer bir münkir bu ne biçim zikir derse ona şu beyitle cevap verilmesi gerekir: Cümle murgan-ı çemen şam-u seher/Dillerince seni zikir eyley” (Sâfî 2006:54) demiştir.

XVII. yy.'da da zikr-i errenin Yesevî tarîkatı içinde varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Hüseyinî, *Huccetü'z-Zâkirîn*'de iki müstakil bölümü zikr-i errenin savunmasına ayırmış; konuyla ilgili ayet ve hadisleri naklederek zikrin sesli olarak yapılmasına karşı çıkanlara cevap vermiştir.

Zikr-i errenin yapılış şekli ile ilgili ise Tosun'un naklettiği müellifi bilinmeyen Çağatay Türkçesi ile yazılmış *Risâle-i Zikr-i Hazret-i Sultânü'l-Ârifîn* isimli bir

⁴⁷ Yüksek sesle yapılan zikir.

⁴⁸ Gizli zikir. Bu zikir kalbden yani tefekkür olarak uygulanır. Zihinsel olarak kalbin üzerinde bir "Allah" yazısı hayal edilir ve bu yazı, hayalden silinmeden, sürekli sabit tutularak, zihnen, aklen tekrarlar hâlinde okunur. Zikr-i hafî için, zikr-i kalbî tâbiri de kullanılır.

risâlede Yesevî tarikatı mensuplarının yaptıkları zikrin altı ayrı türü ayrı-ayrı tarif edilmektedir⁴⁹.

XVI. yy.'da yaşamış Nakşibendî şeyhlerinden Kasanî ise yukarıda zikredilen ve daha ziyade savunma amaçlı olarak kaleme alınan bu risâlelerden farklı olarak Ahmed Yesevî'nin başlangıçta hafi (sessiz) zikir yaptığını, ancak Türkistan bölgesine gittiğinde o bölgenin insanlarını bu zikirle yola getiremeyeceğini anlayarak, bu sesli ve tesirli zikri başlattığını anlatır (Tosun 2005: 32). Tosun'un naklinden öğrendiğimiz kadarıyla Kasanî'nin XVI. yy.'da verdiği bu bilgi; Ahmed Yesevî'nin öğretilerinde yaşadığı bölge ve hitap ettiği kitleyi dikkate aldığını göstermesi bakımından önem kazanmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin zikr-i erre uygulaması hakkında menkabelere yansıyan başka bir rivayet de onun kadın-erkek birarada toplu zikir yapması hakkındadır. *Cevâhiru'l-Ebrâr*'da zikredilen menkabeye göre Ahmed Yesevî'nin şöhretinin artmasıyla birlikte muhalifleri çoğalmış; nihayet bu muhalifler ağır bir iftiraya cür'et etmişlerdir. Menkabeye göre Ahmed Yesevî, zikir meclisinde birarada bulunan kadın ve erkeklerin durumu hakkında kendisini suçlayan Horasanlı alimlere, hokka içinde pamuk ve ateş göndererek ders vermek istemiştir. Hokka içindeki pamuk tutuşmamış; Sıgnâkî'nin ifadesiyle "Bizim meclislerimizde kadın

⁴⁹ 1- *İsm-i Zat zikri: "Allah" diye zikretmektir. Allah-Hu, Allah-Hu, Ya Hu, Allah Hu şeklinde de icra edilir.*

2- *İsm-i Sıfat Zikri: "Hay, ah, Hay ah" diye zikretmektir. Bu zikir öğle namazından sona ayakta icra edilir. "Hay" ve "ah" derken beş parmak yumulur.*

3- *Dusere zikri: "hay, ah, Allah, Hay, Hu" ve "Hay, hayyen, Hu, Allah; Hay Hayyen Hu Allah" diye zikretmektir.*

4- *Zikr-i Hu: Hu, Hu, Hu, Allah; Hu, Hu, Hu Allah" diye zikretmektir.*

5- *Zikr-i Çaykun: Zikir vaktinde ritim, ahenk ve musikinin birarada ve uyum içinde devam tmesi için Zâkirin elinde çingırak gibi bir aleti hareket ettirmesi, çak, çak diye ses çıkarmasıdır. "Hu çakka, Hu çakka" diyerek zikredilir.*

6- *Çehar-darb: "Hay, ah, ah, ah, Hay, Hu; Hay, ah, ah, ah, Hay, Hu" diye zikretmektir"*

Bu altı zikir usulüne ek olarak bir de zikr-i kebuter (güvecin zikri) vardır ki "Hu, Hu" diye icra edilir" (Tosun 2005: 32). Hüseyinî de, zikr-i errede "hay" ve "Allah" zikirlerinin esas olduğunu; bunların bazen ayrı-ayrı, bazen birlikte kullanıldığını nakletmektedir (Hüseyinî 2001: 90a, 210a).

ve erkeklerin birarada olması onların gönüllerine zarar vermez” denilmek istenmiştir⁵⁰(Sıġnâkî 1999: 79).

Tosun’un henüz görme imkânı elde edemediğimiz Âlim Sıddıkî’nin *Lemehât* isimli eserinden naklettiği başka bir menkabede 63 yaşından sonra yerin altındaki hücrelerine çekilen Ahmed Yesevî’nin zaman-zaman müritleriyle biraraya gelerek zikir meclisleri kurduğu; zikre iştirak edenlerin terlerinin mağaranın alt ucundaki küp içinde birikerek şerbete dönüştüğü nakledilmektedir. Bu küp daha sonra “Hum-ı aşk” (aşk küpü) olarak anılacaktır (Tosun 2005: 32).

Hindistan’da Yesevî tarîkatının varlığını ortaya koyan Zarcone, tasavvufun ameli boyutunu anlatan XIX. yy.’da kaleme alınan bir Hint risâlesinde zikr-i erreyi tarif eden müstakil bir bölüme rastladığını ifade etmektedir (Zarcone 1993: 20). Tosun da konu ile ilgili yayınladığı müstakil makalede Hindistanlı Şattarî ve Çiştî şeyhlerinin eserlerinden zikr-i errenin tarifi hakkında bilgiler nakletmiştir (Tosun 2005: 32).

2.2.3. Semâ ve Raks

Semâ ve raks, Yesevî tarîkatının âdabı arasında zikredilmemekle birlikte bazı kaynaklarda yerini almıştır. Bunlar arasında en eski tarihli olanı XIV. yy. sonlarında kaleme alınan *Sıġnâkî Risâlesi*’dir. Risâlede nakledildiğine göre

⁵⁰ Güya Hoca’nın meclisine örtüsüz kadınlar da devam ederek erkeklerle birlikte zikre karışmış. Şeriat hükümlerini muhafazaya şiddetle riayet eden Horasan ve Maverâünnehir alimleri, bilhassa müfettiş göndererek bu şayanın doğru olup olmadığını tahkik ettiler. Tahkikat neticesinde bunun sırf bir iftiradan ibaret olduğu anlaşıldı. Lakin Hoca Ahmed Yesevî onlara bir ders vermek istedi: Birgün müritleri ile birlikte bir mecliste otururken mühürlü bir hokka getirip ortaya koydu ve bütün cemaate hitap ederek dedi ki: ‘Aranızda sağ kolunu büluğ gününden-bugüne kadar avrat uzuvlarına hiç değdirmemiş evliyadan kim vardır?’ Hiç kimse cevap veremedi. Derken şeyhin müritlerinden Celal Ata ortaya geldi. Hoca Ahmed Yesevî hokkayı onun eline vererek o vasıta ile müfettişlerle birlikte Maverâünnehr ve Horasan memleketlerine gönderdi. Oralarda bütün alim ve şeriatçılar birleşerek hokkayı açtılar. İçindeki pamukla ateş birbirine tesir etmemişti. Ne pamuk yanmış, ne de ateş sönmüştü.” (Hazînî 1995: 49a; Sıġnâkî 1999: 79)

Ahmed Yesevî 170 pire hizmet edip icazet⁵¹, tarîkat ruhsatı ve talimat aldıktan sonra sema ve raks izni almıştır (Tosun 1999: 78). Sema ve raks ritüeli hakkında *Reşâhat*'te de özel bir başlık buluyoruz. Rivayete göre bir gün zahir alimlerinden biri gelerek önde gelen Yesevî halifelerinden Hadim Şeyh'e sema ve raks edenlerin durumu hakkında şöyle sorar:

“Semâ ve raks ehlinin durumu şu iki durumdan biri değil midir? Sema sırasında şuuruları ya yerindedir; ya da değildir. Eğer şuuruları yerinde ise, bu durumda raks etmeleri ve kendinden geçmiş gibi yapmaları çok çirkindir. Şayet şuuruları kaybolmuşsa, şuursuzluk abesti bozan hallerden biri iken, bu durumda yeniden abdest almadan namaz kılmak ondan daha çirkin değil midir, ne dersiniz?”

Hadim Şeyh bu soruya cevaben, abdesti bozan şuursuzluğun delillerde ve bayılanlarda görüldüğünü; raks halindeki şuursuzluğun ise bu iki duruma benzemediğini; burada söz konusu olan şuursuzluk halinin “*ilâhî âlemden olan akl-ı küllîden, bu alemdeki akl-ı cüz'îye gelen füyûzâtın semâ sırasında salikin*⁵² *vücut ülkesinde hâkim ve galip olmasıyla ortaya çıkan bir hal*” olduğunu anlatır. Raks ve sema halindeki kişinin bedeninin Allah'ın koruması altında olduğunu hatırlatarak yeniden abdest almasına gerek olmayacağını savunur (Sâfî 2006: 56).

2.2.2. Çehar-Darb Yapmak

Son dönemde ortaya çıkan ve *Sığnâkî Risâlesi* olarak da bilinen *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî*'de verilen bilgiye göre Ahmed Yesevî; Kalenderî, Haydarî ve daha sonra Anadolu'da Bektâşîler gibi heteredoks zümrelerin yaptıkları gibi “çehar-darb” yapmış; yani saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtmıştır. Sığnâkî, Ahmed Yesevî'nin Şihabeddin Sühreverdî'den avam halkın irşad usulünü öğrendikten sonra abdallar zümresinden olduğunu ve çehar-darb yaptığını kaydetmektedir (Sığnâkî 1999: 78). Ahmed Yesevî ve tarikatını heteredoks zümrelere yaklaştıran bu bilgi şimdiye kadar sadece Sığnâkî'nin risalesinde görülmektedir. XIV. yy.'da teşekkül ettiği düşünülen bu risalede verilen bilginin

⁵¹ Şeyhin iyi yetişmiş bir mürîdine diğer müridleri manen yetiştirmek üzere izin vermesi.

⁵² Sadece ilmi ile değil, hali ile de manevi makamlarda seyreden, Allah'a yönelen kişi.

kanaatimizce son dönemde ortaya çıkarılan ancak henüz neşredilmemiş yeni kaynaklar ışığında değerlendirilmesi gerekir.

2.3. AHMED YESEVÎ'NİN HALİFELERİ VE YESEVİLİĞİN YAYILIŞI

Ahmed Yesevî ve öğretilerinin yayılması; anılan geniş coğrafyada faaliyet gösteren halifeleri kanalıyla gerçekleşmiştir. Onun halifeleri hakkındaki bilgilerimiz; XV. yy.'dan itibaren takip edebildiğimiz Nakşibendî tarîkatının kaynaklarına dayanmaktadır (Ocak 2004: 38). Bunlar arasında en önemlisi Fuad Köprülü'nün de ana kaynak olarak kullandığı Sâfi'nin *Reşâhat* ve Hazîni'nin *Cevâhiru'l-Ebrâr* isimli eserleridir. Köprülü'nün kullandığı bu ana kaynaklardan başka Hazîni'nin son dönemde ortaya çıkan *Menbau'l Ebhâr* isimli eseri, Safiyyüddin'in *Nesebnâme'si*, Hüseyinî'nin *Huccetu'z-Zâkirîn*î, Ali Şir Nevayî'nin *Nesâyimü'l-Muhabbe'si* de Ahmed Yesevî'nin ilk halifeleri hakkında bilgi vermektedir.

Tıpkı Ahmed Yesevî'nin hayatı gibi, ilk halifeleri hakkındaki bilgilerimiz de daha çok menkabevî karakterdedir. Onun ilk halifeleri Mansur Ata, Said Ata, Süleyman Hakîm Ata ve Zengi Ata'dır. Yesevî tarîkatı bu dört halifeye dayanan silsileler kanalıyla yayılmıştır. Elimizdeki kaynakların bir kısmı kendilerini bu dört halifeden birine nispet eden müelliflere aittir. Bu kaynakların hepsinde Nakşibendî silsilesi ile Yesevî silsilesi bir şekilde ilişkilendirilmektedir. Şimdi bu bilgiler ışığında Ahmed Yesevî'nin ilk halifeleri hakkında günümüze ulaşan bilgileri verelim.

2.3.1. Mansur Ata (ö. 1199)

Kaynaklarda Aslan Baba'nın oğlu olarak tanıtılan Mansur Ata hakkında fazla malumat bulunmamaktadır. Sâfi *Reşâhat*'ta onu Aslan Baba'nın terbiyesinde yetiştikten sonra zahir ve batın ilimlerini öğrenerek babasının vasiyeti gereği Ahmed Yesevî'ye hizmet eden bir kişi olarak tanıtır (Sâfi 2006: 44). Hazîni ise kendi atası olarak gösterdiği Mansur Ata'yı *Cevâhiru'l-Ebrâr*'da ahlak kutbu, fakr mücadelesinin öncüsü ve bütün Hak sırlarının sahibi olarak tanıtmaktadır

(Hazînî 1995: 116b). Mansur Ata'nın birçok öğrenci yetiştirerek Maverâünnehir, Horasan ve Irak'a gönderdiğini de yine Hazînî'den öğreniyoruz (Hazînî 1995: 116b).

2.3.2. Harezmlî Said Ata (ö.1218-9)

Kaynaklarda Said Ata hakkında, onu yalnızca ismen zikreden *Reşâhat* dışında herhangi bir bilgi verilmemektedir. (Sâfî 2006: 44). *Reşâhat* ise, sadece Said Ata'nın Ahmed Yesevî'nin ikinci halifesi olduğunu zikretmektedir.

2.3.3. Sûfî Muhammed Danişmend-i Zernûkî

Sûfî Muhammed Danişmend, Ahmed Yesevî'nin yakın zamana kadar Yesevîlik araştırmalarında dikkate alınmayan bir halifesidir. *Cevâhiru'l-Ebrâr*'da ve *Reşâhat*'in Osmanlıca tercümesinde sadece ismen zikredilen Muhammed Danişmend hakkındaki bilgilerimiz, *Reşâhat*'in Türkiye'de kullanılmayan Farsça tahkikli bir nüshasına, *Cevâhiru'l-Ebrâr*'a ve *Nesebnâme*'ye dayanmaktadır (Safiyyüddin 1996: 24; Tosun 1998: 46). Fuad Köprülü, *Reşâhat*'in Osmanlıca nüshasını kullandığı ve bugün elimizde bulunan bazı kaynakları görmediği için; hakkında hal-tercemesi kitaplarında hiçbir kaydın bulunmadığını ifade etmiştir (Köprülü 1984: 34).

Muhammed Danişmend *Nesebnâme*'de verilen bilgiye göre Ahmed Yesevî'nin önde gelen müritlerinden biri olarak 40 defa şeyhiyle birlikte halvete girmiş; icazet alarak Otrar'a gelmiş ve burada kırk yıl hizmet ettikten sonra 70 yıl Hızır'la sohbetinde bulunmuştur (Safiyyüddin 1996: 24-25).

Reşâhat'in Farsça tahkikli nüshasını inceleyen Tosun, bu nüshada Muhammed Danişmend'in Ahmed Yesevî'nin 3. halifesi olarak gösterildiğini; halkı cehrî zikirle meşgul eden Ahmed Yesevî'yi uyarmak üzere evinden çıkmışken; Ahmed Yesevî'nin manevi tasarrufu altına girerek halifesi olduğunu aktarmaktadır (Tosun 1998: 46).

Cevâhiru'l Ebrâr'da ise Muhammed Danişmend'i Ahmed Yesevî'nin 1. halifesi olarak görmekteyiz (Hazînî 1995: 38b). Hazînî Muhammed Danişmend'i kötü niyetle Ahmed Yesevî'ye soru sormak için gelen İmam Mergazî'nin aklındaki 1000 soruyu silmesini anlatan bir menkabeyi de aktarmaktadır (Hazînî 1995: 40b-40b, 50a-50b).

Nesebnâme'de Muhammed Danişmend'in Ahmed Yesevî'ye on iki yıl hizmet eden Sükçük Hâce adlı bir müridi olduğu,⁵³. Sükçük Hâce'den sonra yerine halifesi Evliya Melik'in geçtiği nakledilmektedir (Safiyüddin1996: 25).

Muhammed Danişmend'e isnâd edilen ve son dönemde ortaya çıkan *Mir'atü'l-Kulûb* adlı risâlede; Ahmed Yesevî'ye atfen birçok söz ve menkabeye yer verilmekte; Yesevî tarikatının âdab ve erkânından bahsedilmektedir (Tosun 1998: 41-85).

Eseri neşir ve tahkik eden Tosun; metinde geçen bazı ibarelerden hareketle risâlenin aynı adı taşıyan ve Sûfî Muhammed Danişmed'den sonra yaşamış başka bir sûfiye ait olabileceği ihtimali üzerinde de durmaktadır (Tosun 1998: 48).

2.3.4. Süleyman Hakîm Ata (Süleyman Bakırgânî ö. 1186-7)

Ahmed Yesevî'nin ilk ve Türkler arasında en çok tanınan halifesi Süleyman Hakîm Ata'dır (Nevayî: 1979: 384; Köprülü 1984: 87, 144). Hakkındaki tarihi ve menkabevî bilgiler konusunda en önemli kaynağımız, *Hakîm Ata Kitabı*'dır. Reşâhat'te verilen bilgiye göre Ahmed Yesevî'nin Süleyman Ata ve Hakîm Ata adlarında iki ayrı halifesi vardır (Sâfi: 44-45). Ancak *Cevâhiru'l Ebrâr* ve *Nesâyimü'l Muhabbe*'de bu iki şahıs aynı kişi olarak gösterilmektedir (Nevayî 1979: 384). *Hakîm Ata Kitabı* da bu bilgiyi doğrulamaktadır (Hakim Ata 2006). Bu eser Divan-ı Hikmet'le birçok açıdan benzerlik göstermektedir. Hakîm Ata'nın bu en önemli kitabının gerek muhteva, gerekse şekil ve dil bakımından Divan-ı

⁵³ Sükçük Hâce, Hüseyinî'de Sükçük Hâce olarak zikrediliyor (Hüseyinî 2001: 98a).

Hikmet'e benzemesi, Süleyman Hakîm Ata'nın Ahmed Yesevî'ye olan bağlılığını edebi tavır olarak da yansıttığını göstermektedir. Onun *Ahir zaman Kitabı* isimli eseri ise kıyamet alametleri, gelecekte meydana gelecek bazı olaylar hakkında birtakım kehanetler gibi konulardan oluşmaktadır (Hakim Ata 2006: 21-53). Hakîm Ata'nın *Hz. Meryem* adlı 8 sahifeden oluşan bir risâlesinden daha bahsedilmektedir. Risâlede Hz. Meryem'in vefatının destansı bir uslûpla anlatıldığı nakledilmektedir (Alizadeh 2001: 23).

Hakkındaki menkabevî bilgilere göre "Hakîm" lakabı Hızır (A.S.) tarafından verilen Süleyman Bakırgânî; Ahmed Yesevî'ye bağlılığının tam oluşu ile diğer halifelerinden ayrılır⁵⁴.

1186'da Bakırgan'da vefat eden Hakîm Ata'nın vefatından sonra nakledilen bir menkabe, Şamanizm kaynaklı ağaç ve geyik motifini yansıtmaktadır⁵⁵. Hakîm Ata'nın kabri bugün Kongrad şehrinde önemli bir ziyaretgâh olarak bilinmektedir (Tekcan 2006: 24).

2.3.5. Zengi Ata

Zengi Ata, Hakîm Ata'nın halifesi olarak bilinmektedir. Hakkındaki bilgilerimiz daha çok Hakîm Ata Kitabı'na dayanmaktadır ve menkabevî karakterdedir. Hakîm Ata'nın kerameti neticesinde vefatından sonra Zengi Ata, eşi Anber Ana ile evlenmiştir⁵⁶. Hazînî'nin verdiği bilgiye göre Zengi Ata gösterişsiz ve gerçek

⁵⁴ Süleyman Bakırgani'nin "Hakîm" lakabını alışı ile ilgili bkz. (Nevayî 1979: 384). Ayrı bkz. (Köprülü 1984: 89).

⁵⁵ "Bir gece Hakîm Ata, Hoca Celaleddin'in rüyasına girdi. '-Beni arayıp bul, üstüme bir imaret yap' dedi. Bu manevî işaret üzerine Hoca Celal, birçok mal ile Türkistan'a gitti ve oradan Bakırgan'a döndü. Lakin bu ara hava birdenbire fenalaştı, arardı, müthiş rüzgarlar esti. Gün açıldığı zaman bazırganların malları, davarları dağılmış; hepsi bir tarafa gitmişti. Hoca Celal bir tepe üstüne çıkarak etrafına bakındı. Karşıda bir dağ ve dağın üstünde bir kadın gördü. Yanına gidip selam verdi ve Hakîm Ata türbesini sordu. Kadın bilmedi; Hoca ile beraber gidip yaşlı anasına sormayı teklif etti. İhtiyar kadın, oraların su altında kaldığını ve türbenin kaybolduğunu söyledi. Sonra şöyle dedi: '-Şu yakında bir süs ağacı vardır, gece etrafına geyikler toplanır, tan vaktine kadar durup ziyaret ederler; etraftan geçenler zikir sadası duyarlar (Tekcan 2006: 28).

⁵⁶ Reşâhat-i Aynî'l-Hayat'ta nakledilen menkabeğe göre Anber Ana Hakîm Ata'nın esmer oluşundan şikayet ederek düşünceye dalmış; Hakîm Ata keramet gösterek

bir âşıktır, mezarının toprağından bile “Allah” ıġlıġı göge yükselir (Hazînî 1995: 116b).

Zengi Ata'nın halifeleri Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata ve Bedr Ata olarak gösterilmektedir (Sâfi 2006: 46). Nevayî'nin naklettiġi menkabeye göre Zengi Ata'nın bu dört halifesi bir kamil bir mürşit aramak üzere Taşkent'e doġru yola çıkmışlar; Taşkent yakınlarındaki sahrada çobanlık yapan Zengi Ata'yla karşılaşmışlardır. Uzun Hasan Ata ve Sadr Ata, kendilerini kemal mertebesine erdirmeyi vaad eden Zengi Ata'nın teklifine derhal boyun eġmiřler; Seyyid Ata ile Bedr Ata ise siyahi bir çobanın bu teklifine şüphe ile yaklaşmıştır. Ancak Zengi Ata onların da i dünyalarına tasarruf ederek kendisine baġlamayı başarmıştır (Sâfi 2006: 48).

Yesevî tarîkatı büyük lde Zengi Ata'nın iki halifesinden devam etmiştir. Bunlar Seyyid Ata ve Sadr Ata'dır (Köprülü 1984: 94). Seyyid Ata'nın ġretisi en önemli halifesi Huzyanlı İsmail Ata yoluyla; onun ġretileri ise oġlu Hâce İshak tarafından sürdürülmüştür (Sâfi 2006: 49).

Sadr Ata yolu ile devam eden Yesevî silsilesi ile ilgili ise daha fazla malumata sahibiz. Sadr Ata'dan sonra Eymen Baba; ondan sonra şeyh Ali; ondan sonra Mevdud şeyh, daha sonra ise Kemal ve Hadım şeyhler aracılıġı ile devam etmektedir (Sâfi 2006: 49-54; Hüseyinî 2001: 108b-109a; Hazînî 1995: 116b). Yesevî silsilesini gösteren ve Fuad Köprülü tarafından *Reşâhat, Cevâhiru'l-Ebrâr ve Tıbyânü'l-Vesail*'e göre hazırlanan tablo EK:1'de görülebilir.

Hazînî, yukarıda zikredilen halifelerden başka Baba Main, Emir Ali Hakîm, Hasan Blgani, İmam Mergazî, Osman Maġribi ve Hacı Bektaş-ı Rumi'yi de Ahmed Yesevî'nin ilk halifeleri arasında zikretmektedir. (Hazînî 1995: 38b).

Anber Ana'nın zihnini okumuş ve “ok yakında benden daha karasına düşeceksin” demiştir. Anber Ana hatasını anlamış; ancak iş işten geçmiştir. Kısa bir zaman sonra Hakîm Ata vefat edecek; Anber Ana ise Zengi Ata'yla evlenecektir (Sâfi 2006: 45-46).

Ahmed Yesevî'nin bu ilk halifelerinden sonra Yesevî tarîkatı büyük bir hızla etki alanını genişleterek Kıpçak diyarı, Harezmi bölgesi ve Maveraünnehir'de yayılmaya başlamıştır. Yesevî tarîkatının başlangıcından günümüze kadar yayıldığı sahaları dört ana başlık altında inceleyen Köprülü'ye göre tarîkatın etkilediği sahalardan şöyledir:

- 1- *Kıpçak yani bugünkü Kuzey Türkleri alanı*
- 2- *Ceyhan ve Hazar denizi arasında Belh ve Herat ile Esterabad'a kadar uzanıp giden ekseriyetle üzerinde oturulmayan ve geniş bir alan üstünde yaşayan Türkmen Alanı*
- 3- *Orta Asya ile Küçük Asya arasında kalan Azeri alanı*
- 4- *Batı Türkleri yani Anadolu ve Rumeli alanı*

Yesevî tarîkatının zikredilen bölgeler arasında asıl nüfuzu hiç şüphesiz ki Köprülü'nün Kıpçak, Türkmen ve Azeri alanı olarak ayırttığı Orta Asya ağırlıklı sahada görülmektedir. Bu bölgede Ahmed Yesevî'nin nüfuzu asırlarca hüküm sürmüştür; hikmet tarzı şiirleri bir tür ibadet olarak telakki edilerek okunup ezberlenmiş; giderek "hikmet geleneği" halini almıştır. Ahmed Yesevî ismi Orta Asya'da bu sayede asırlar içinde İslam dini ile özdeş hale gelmiştir (Köprülü 1984: 165; Ocak 2004: 41).

Ahmed Yesevî ve halifeleri Orta Asya ağırlıklı sahada öyle güçlü bir etki göstermişlerdir ki, Yesevîlik'ten sonra gelen hiçbir tarîkat onun nüfuzunu kıramamış; bunun yerine Ahmed Yesevî'nin nüfuzunu da koruyarak kendi öğretilerini Yesevîlik üzerine bina etmişlerdir (Ocak 2004: 40). Böylelikle Yesevîlik, birden fazla tarîkat içinde eritilerek varlığını bu tarîkatlar içinde sürdürmüştür. Anılan sahalarda Yesevî tarîkatı bir taraftan Nakşibendîlik, diğer taraftan Kübrevîlik içine nüfuz etmiştir. Yesevîliğin Nakşibendî tarîkatına nüfuzu; yahut Nakşibendî tarîkatı tarafından eritilmesi aşağıda ayrı bir bölüm olarak ele alınacaktır.

Kübrevî tarîkatına gelince; bu konuda son dönemde ortaya çıkan ve Sûfî Muhammed Danişmend tarafından XV. yy.'dan önce kaleme alındığı düşünülen *Mir'atü'l-Kulûb*'da Necmeddin Kübra ile Ahmed Yesevî'nin görüşlerinin birarada verilmesi dikkate değerdir (Zernûkî 1998: 80). Ayrıca Kübrevî tarîkatının bir kolu

olan Zehebîliğin önde gelen şeyhlerinden Abdülvahab Hoca'nın kendisini Ahmed Yesevî'nin 4. halifesi Zengi Ata'nın halifesi Sadr Ata'ya dayandırdığı bilinmektedir (Ocak 2004: 40). Yesevî tarîkatı ile Kübrevîlik arasındaki bağlantı konusunda bizim henüz görme imkânı elde edemediğimiz Orta Asya merkezli yeni kaynaklar ışığında daha tatmin edici sonuçlar elde edileceğini umut ediyoruz.

Köprülü'nün bu tasnifine ek olarak Yesevîliğin Hindistan'da Haydarî dervişleri eliyle gösterdiği etki, Thierry Zarcone tarafından araştırılmıştır (Zarcone 1993: 19-20). Zarcone, Orta Asyalı Türklerin Hindistan'daki varlığını Yesevî tarîkatı örneğinde ortaya koyarak; bu bölgede Yesevîliğin Kalenderîlik ile karıştığını ve Nakşibendîlik adı altında yaşadığını örnekleriyle göstermiştir (Zarcone 1993: 19). Yesevîliğin Anadolu ve Rumeli'deki durumu ise tezimizin III. bölümünde ele alınacaktır.

2.4. YESEVÎLİK VE NAKŞİBENDÎLİK İLİŞKİSİ

Bu ilişki Yesevîliğin orijinal hali ile Nakşibendî kaynaklarının yansıttığı hali arasında nasıl bir bağlantı olup-olmadığını anlamak bakımından çok önemlidir. Nitekim, Yesevîlik ile Nakşibendî tarîkatı arasındaki ilişki konusunda bugüne kadar kabul edile-gelen bazı ortak görüşler; birçok açıdan problemlidir. Karşı-karşıya olduğumuzu göstermektedir. Konu ile ilgili XIV. yy.'dan daha geriye gitmeyen kaynaklarımız, Nakşibendî tarîkatının ilk evresi ile Yesevî tarîkatı arasında karmaşık bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu kaynakların bazılarında Nakşibendî silsilesi ile Yesevî silsilesi karışık bir şekilde verilmekte; bir kısmında zikredilen isimler kendilerini hem Yesevî, hem de Nakşibendî silsilesine dahil etmektedirler. Örneğin *Reşâhat*'te Sâfî'nin naklettiği Yesevî silsilesi Nakşibendî'nin bir kolu olarak görünmektedir.

Modern dönemde ise Yesevî tarîkatı ile ilgili birçok araştırmacının kaynağı durumunda olan *İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde Fuad Köprülü, Nakşibendî

tarîkatını, Yesevîlik'ten çıkan iki ana tarîkattan biri olarak göstermektedir (Köprülü 1984: 108)⁵⁷.

Bilindiği gibi Nakşibendî tarîkatının kurucusu Bahaddin Nakşibend, Yusuf Hemedânî'nin Ahmed Yesevî'den sonra gelen dördüncü halifesi Abdülhalik-i Gücdüvânî'nin öğrencisidir. Dolayısıyla biri Yesevîliğin, diğeri Nakşibendîliğin atası olarak Abdülhalik-i Gücdüvânî ile Ahmed Yesevî'nin hocaları aynı kişidir. Bu konuya aşağıda yeniden dönülecektir.

Nakşibendîliğin Yesevîlik'ten doğduğuna ilişkin görüş ise, Bahaddin Nakşibend'in önde gelen Yesevî şeyhlerinden Halil Ata ve Kasem Şeyh'le olan ilişkisine dayandırılmaktadır. Ali Şir Nevayi ve Lâmii Çelebi'nin naklettiği bir rivayete göre Bahaddin Nakşibend bir gece kendisinin Türk meşâyihinin ulularından Halil Ata adında bir dervişe gönderildiğini görür. Annesi bu rüyayı, Türk şeyhlerinden gelecek bir nasip olarak yorumlar. Bahaddin Nakşibend Halil Ata'yı bulur; ondan nasibini alır. Sohbet âdabını, seyr-i sülûk makamlarını ondan öğrendiğini ifade eder (Nevayi 1979: 238; Lâmii Çelebi 1872: 447). Yine Lâmii Çelebi'nin naklettiği başka bir rivayete göre Kasem şeyh, dokuz oğlundan sonra Bahaddin Nakşibend'i onuncu oğul edinmiş, onun hepsinden ileri derecede olduğunu söyleyerek iltifat etmiştir (Lâmii Çelebi 1872: 448).

Nakşibendîliği Yesevî tarîkatından feyz alan bir kurucu ile tanımlayan söz konusu menkabe başka bir menkabe ile tamamlanmaktadır. Bu menkabe konu ile ilgili ilk kaynakların hemen-hepsinde görülmektedir. Rivayete göre Yusuf Hemedânî'nin ilk iki halifesinden sonra hilafet sırası Ahmed Yesevî'ye gelmiş; Ahmed Yesevî posta oturduktan kısa bir süre sonra gaybî bir işaretle Türkistan'a gitmesi emr olunmuştur. Bunun üzerine bütün müritlerine Abdülhalik-i Gücdüvânî'ye bağlanmayı vasiyet ederek memleketi Yesi'ye dönmüştür (Sâfi 2006: 43;

⁵⁷ İkincisi Bektaşîlik'tir, bu konuya III. Bölümde yer vermiştik.

Nakşibendîliğin Orta Asya'daki durumu ile ilgili son araştırmaları yapan De Weese'e göre bu hikaye, Yesevîliğin etkisini kırmak üzere Nakşibendî tarîkatı mensuplarınca üretilerek yayılmış olmalıdır (De Weese 1996: 186). De Weese'in tezinden yola çıkarak denilebilir ki, Ahmed Yesevî'nin Yesi'ye dönmesinden sonra Maverâünnehir'de Nakşibendî etkisi tabii olarak güçlenmiş; bu bölgedeki Yesevî nüfuzu Nakşibendî tarîkatının etkisi altına girmiştir. De Weese; Yesevî ve Nakşibendî silsilelerindeki karmaşık durumun da kasıtlı olarak yaratıldığı düşüncesindedir (De Weese 1996a: 192). De Weese'in Nakşibendî ve Yesevî tarîkatları arasındaki ilişki üzerine yaptığı değerlendirmeler; her ikisinin sünnî karakterli rakip iki tarîkat olduklarını görüşüne dayanmaktadır.

Buna karşılık Yesevîlik ve Nakşibendîliğin Hindistan sahasındaki durumu ise son dönemde Zarcone tarafından araştırılmıştır. Zarcone, De Weese'den farklı olarak Yesevî tarîkatını sünnî olmadığı açıkça bilinen Kalenderî tarîkatı ile birlikte ele almıştır. Digby'nin Nakşibendî şeyhi Ahmed Sirhindî üzerine yaptığı araştırmaya referansta bulunan Zarcone, Hindistan'da Yesevîliğin Kalenderîlikle birleştiği; ancak Nakşibendî tarîkatının örtüsü altında varlığını sürdürdüğü görüşündedir (Zarcone 1993: 19). Zarcone'ye göre kendilerini Nakşibendî olarak tanıtan bazı Hindistanlı dervişler Nakşibendî usulleri kadar, Kalenderî ve Yesevî usullerini de yaşatmaktadırlar.

Her halükarda De Weese'in Yesevîliğin köklerini ortaya koymak tartışma yaratacak bu yaklaşımını değerlendirebilmek için henüz neşredilmemiş ve bizim de ulaşma imkânı bulamadığımız yeni kaynakların yayınlanmasını beklememiz gerekecektir.

Anadolu sahası söz konusu olduğunda ise Yesevîliğin Nakşibendîlik'ten çok Haydarîlik, Vefâîlik ve Bektaşîlik içinde temsil edildiğini görüyoruz. Bu konu III. bölümde ele alınacaktır.

BÖLÜM III

ANADOLU'DA YESEVİLİK

3.1. TASAVVUFUN ANADOLU'YA GİRİŞİ VE YERLEŞMESİ

XIII. yy, Anadolu'ya birçok farklı bölgeden çeşitli tarikatların gelerek yerleştiği; tekkeler kurarak ya da münferit olarak faaliyet gösterdikleri bir dönemi oluşturur. (Trimingham 2002: 183-193; Ocak 2006b: 452). Bu dönemde Anadolu'da dini hayatın nasıl bir görünüm arz ettiğini ortaya koymak iki açıdan oldukça zordur. Bunlardan ilki XIII. yy.'dan günümüze ulaşan yazılı kaynakların az sayıda oluşudur. Çoğu yazılı kaynaklarımız ise XV. yy.'dan geriye gidememektedir. Bu durum, günümüze ulaşan yazılı kaynakların güvenilirliği meselesini ortaya çıkarmaktadır.

İkinci zorluk XIII. yy. Anadolu'sunda bazı tasavvuf akımlarının henüz kurumsallaşmalarını tamamlamamış olmalarıdır. Dolayısıyla bu dönemde bir şeyhin hangi tarikata mensup olduğunu bilmek; onun tasavvufi kimliğini anlamak için yeterli olmayabilir. Karamustafa'ya göre bu dönemde karşılaştığımız birçok sûfî herhangi bir tarikatın özel bir mensubu değildir ve belki de kendi başına buyruk şeyhler olarak yaşamışlardır. Ancak sonraki dönemlerde kılık-kıyafetleri, ortak ritüelleri ve davranışları sebebiyle belirli tarikatların ismi etrafında anlaşılmışlardır (Karamustafa 2005: 84; Trimingham 2002: 3).

Bu dönemde Anadolu coğrafyasında bir taraftan Mevlevîlik gibi Anadolu'nun iç dinamiklerinden doğan tarikatların, bir taraftan da İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden Anadolu'ya doğru genişleyen tarikatların etkisi görülmektedir. Batı'da Endülüs ve Kuzey Afrika, Orta Doğu'da Mısır, Suriye ve Irak, doğuda ise İran başta olmak üzere Maverâünnehir, Horasan ve Azerbaycan kanalıyla Anadolu'ya intikal eden muhtelif tarikatlar birbirinden oldukça farklı öğretilere sahiptir (Köprülü 2003: 48-49; Ocak 2006b: 453). Bu tarikatların bir kısmı XIII. yy.'dan başlayarak diğerleri içinde eriyip ortadan kalkarken, bir kısmı gelişip-evrilerek günümüze intikal etmişlerdir.

Ahmet Yaşar Ocak; bu dönemde Anadolu'ya intikal eden tarîkatlar aracılığı ile bir taraftan zühd ve takvâ eğiliminin ağır bastığı ahlakçı bir karakter yansıtan kentli veya yüksek tasavvuf anlayışının; diğer taraftan melâmet prensibi etrafında daha esnek, estetik ve cezbe boyutu ile öne çıkan ve genel olarak "Horasanîler" terimiyle ifade edilen tasavvuf anlayışının gelişmeye başladığını ifade eder (Ocak 2006b: 454).

Irâkîler olarak bilinen zühdçü tarîkatların başında Kâdirîlik gelmektedir. Günümüz İslam dünyasında en yaygın tarîkatlardan biri olarak bilinen Kâdirîlik, XII. yy.'da Bağdat'ta Abdülkadir-i Geylanî (ö.1165) tarafından kurulmuştur.

XIII. yy. sonlarında teşekkülünü tamamlayarak Moğol İstilasını akabinde Abdülkadir-i Geylanî'nin çocukları ve halifeleri eliyle İslam dünyasının birçok bölgesine yayılan Kâdirîliğin yaklaşık elli altı şubeden söz edilmektedir⁵⁸. Tarîkatın Anadolu'ya ilk intikalinin ise Suriyeli ve Kuzey Iraklı şeyhler aracılığı ile ve öncelikle Anadolu'nun güney ve doğusunda nüfuz elde ettiği düşünülmektedir (Margoliouth 1978: 380).

Kâdirîler halvet, rabîta ve özellikle cehrî zikir uygulamaları ile tanınmışlar; dans, şiş sokma, ateş yutma gibi ritüelleri sebebiyle eleştiriye uğramışlardır (Benningsen 1988: 82). XIII. yy. Anadolu'sunda tanınan ilk Kâdirî şeyhleri Berzenci ve Sadat Nehri'dir (Margoliouth 1978: 380). Ziyaeddin Abdurrahman Halis et-Talibani'nin kurduğu Halisiyye kolu ile İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yayılan Kâdirîlik; XV. yy.'a gelindiğinde Eşrefoğlu Rûmî'nin kurduğu Eşrefiye kolu ile İznik ve Bursa çevresinde etkili olmuştur⁵⁹.

Rifâîlik ise XIII. yy.'da Anadolu'da yayılmaya başlamış; zaman içinde Anadolu'nun en yaygın tarîkatları arasında yer almıştır. Tarîkatın kurucusu Ebu Abbas Ahmed er-Rifâî (ö.1182), Bağdat'ta faaliyetlerine başlamış; kuruluşundan kısa bir süre sonra ilk Rifâîler, yaşadıkları bölgede ateş üzerinde

⁵⁸ Bu kolların tafsilatı hk. bkz. Trimmingham (1971: 271-273); Azamat (1996: 131-133).

⁵⁹ Eşrefoğlu Rumi, tarîkat içinde Pir-i Sani ünvanıyla da anılmıştır (Kara 1985: 289-290).

yürüme, aslanların üzerinde seyahat etme ve canlı-canlı yılan yeme gibi uygulamalarla anılmaya başlamışlardır (Bosworth 1995: 525).

Rifâîliğin Anadolu'da bilinen ilk temsilcisi, aynı zamanda Ahmed er-Rifâî'nin torunlarından yahut halifelerinden biri olarak gösterilen Seyyid Ahmed-i Kebir Er-Rifâî'dir (Eflâkî 2006: 538). Onun ölümünden sonra çocukları tarafından sürdürülen Rifâî tarikatının özellikle Samsun-Ladik ve Amasya'nın ilçelerinde; Kayseri, İzmir ve Bergama'da tekkeler kurarak faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. İbn-i Battuta; Amasya, İzmir ve Bergama'da ziyaret ettiği Rifâî Tekkeleri'nde (Tarikat-ı Ahmediye şeklinde aktarıyor) raks ederek ateşe giren, ateş yutan kişilere rastlamıştır (Bosworth 1995: 526; Köprülü 1984: 203-204). Rifâîliğin kuruluşundan itibaren İslam dünyasında yayılan birçok kolunu Trimmingham göstermiştir (Trimingham 2002: 280-281)⁶⁰. Ayrıca Eflâkî, Konya'da halka burhan gösterilerinde bulunan Rifâîler'e rastladığını kaydetmektedir (Eflâkî 2006: 538).

Anadolu'da XIII. yy.'da gördüğümüz diğer bir tarikat fazla geniş yer tutmamakla birlikte Sühreverdîlik'tir. XII. yy.'da Ebu'n-Necib Sühreverdî (ö. 1167) tarafından kurulan ve onun yeğeni Ebu Hafs Şihabeddin Ömer Sühreverdî tarafından geliştirilerek yayılan Sühreverdîlik, Irak mektebi içinde değerlendirilmekle birlikte düşünce olarak Horasan mektebinin özelliklerini yansıtmaktadır (Ocak 2006b: 431). Sühreverdîliğin Anadolu'da yayılması, Abbasi Halifesi en-Nasır li-Dinillah'ın emriyle fütüvvet teşkilatını yaymak üzere Anadolu'ya gelen Şihabeddin Sühreverdî'ye bağlanmaktadır (Ocak 2006b: 432; Kara 1985: 298; Ay 2006: 463). Sonraki dönemlerde Avârifü'l-Mavârif gibi kitaplarıyla tasavvuf düşüncesi ve eserleri üzerinde güçlü bir etki yaratan Ömer Sühreverdî'nin tarikatının, Anadolu'da XIV. yy.'dan itibaren güçlenen

⁶⁰ Eflâkî, kerem sahibi kimseler arasında gösterdiği Rifâîleri kendilerini ateşe atan, kızgın demirleri ağızlarına sokan, kamçıdan kan akıtan kimseler olarak gösteriyor ve aşağı tabakadan insanların bu gibi halleri keramet saydıklarını, hal sahipleri ve olgun kişiler için ise böyle olağanüstü hallerin zerafetten sayılacağını kaydediyor (Eflâkî 2006: 538).

Nakşibendîlik ve Halvetîlik gibi tarîkatların içinde eriyerek ortadan kalktığı düşünülmektedir⁶¹ (Ocak 2006b: 431).

Kübrevîlik ise Harezmi Necmeddin Kübra tarafından (ö. 1221) XII. yy. içinde kurulmuştur. Onun ahlak ve estetiği öne alan tasavvuf anlayışı hakkında günümüze kadar gelen üç risâlesi bulunmaktadır. (Kübra 1980: 31-163). Necmeddin Kübra'nın halifeleri aracılığı ile Anadolu'ya taşınan Kübrevîliğin XIII. yy.'da en önemli temsilcileri Necmeddin Razî (Daye), Mevlana'nın babası Bahaddin Veled ve halifesi Seyyid Burhanü'd-Din Muhakkik-i Tirmizî olmuştur⁶².

Kübrevîliğin Anadolu'daki bu üç temsilcisinin her birinin geniş bir nüfuz elde ettikleri anlaşılmaktadır (Ocak 2006b: 454). Mirsadü'l-İbad adlı ünlü eseri günümüze kadar gelen Razi (ö. 1256); Kayseri, Sivas ve Konya çevresinde faaliyet göstermiştir. Aynı zamanda Mevlana'nın babası olan Bahaddin Veled (ö.1236) ise Karaman ve Konya çevresinde yaşamış ve birçok müridi etrafında toplamayı başarmıştır. Oğlu Mevlana Celaleddin'in tasavvuf anlayışının oluşmasında büyük etkisi olan Bahaddin Veled'in düşüncelerinin Mevlevilik içine nüfuz etmiş olduğu söylenebilir (Ocak 2006b: 431). Burhanü'd-din Muhakkik-i Tirmizî'nin düşüncelerini ise Makâlât-ı Seyyid Burhaneddin isimli eserinde görmekteyiz. Onun da geniş bir nüfuz elde ettiği; Kübrevîliğin başka temsilcileri ile birlikte açtığı zaviyelerde XIII. yy.'dan itibaren etkisini arttırarak sürdürdüğü anlaşılmaktadır (Ocak 2006b: 431).

Henüz olgunlaşmamış ve sistemleşmemiş bir mahiyette Beyazid-i Bistamî (ö.874), Cüneyd-i Bağdadî (ö.910) ve Hallac-ı Mansur (ö.922) gibi sûflerin tasavvuf telakkilerinde ortaya çıkan Vahdet-i Vücut anlayışı; Endülüslü Muhyiddin Arabi (ö. 1241) tarafından sistemleştirilerek İslam tasavvuf tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Düşünceleri yaşadığı dönemden günümüze kadar İslam dünyasında ortaya çıkan bütün tasavvuf mektepleri üzerinde etkili olan Muhyiddin Arabi'nin öğretisi "varlığın birliği", yani kainattaki her şeyin tek yaratıcı

⁶¹ Sühreverdîlikle ilgili şu kaynaklara bakılabilir: Lâmii Çelebi (1872: 513, 592); Ocak (2006: 431-2); Hartman (1997: 778 vd.), Kara (1985: 295 vd).

⁶² Kübrevîlik hakkında daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Lâmii Çelebi (1872: 480); Gölpinarlı (1997: 200); Ocak (2006: 454); Baldick (2002:123).

olan Allah'ın tecellisi olduğu; dolayısıyla kainatta Onun varlığından başka gerçek hiçbir şey olmadığı düşüncesine dayanmaktadır (Ocak 2006b: 432). Bu düşünce Muhyiddin Arabi'nin haksız bir isnadla "panteist" olarak nitelendirilmesine sebep olmuşsa da, onun öğretilerinin etkisi kendisinden sonraki birçok mutasavvıfın düşüncelerinde görülür (Baldick 2002: 127).

Muhyiddin Arabi'nin öğretileri, Füsûsu'l-Hikem, Fütuhâtü'l-Mekkiyye gibi eserleri aracılığı ile günümüze kadar ulaşmıştır. Onun öğretilerini Anadolu'ya taşıyanlar ise öncelikle evlatlığı Sadreddin Konevî olmak üzere Müeyyededdin Cendî, Sâdettin Fergânî ve Afifeddîn Tilemsanî gibi sûfilerdir (Ocak 2006b: 432). Bunlar arasında Sadreddin Konevî'nin öne çıktığı anlaşılıyor. Zira o, vahdet-i vücud öğretilerinin Anadolu'da farklı eğilimleri yansıtan hemen bütün tarikatları etkilemesini sağlamış; Anadolu'nun Konya, Sivas ve Erzincan gibi önemli kültür merkezlerinde kurulan zaviyeler aracılığı ile Vahdet-i vücud mektebi gerek yüksek zümreler, gerekse geniş halk kitleleri arasında büyük bir taraftar kitlesi toplamıştır⁶³ (Ocak 2006b: 432).

XIII. yy. Anadolu'sunda yukarıda sayılan her üç mektebin telifiyle meydana gelen bir tarikat daha vardır ki, Kübrevîlik, Melâmet ve Vahdet-i Vücud gibi tasavvuf yorumlarını özümseyen senkretik karakteri sayesinde etkilerini günümüze kadar sürdürmeyi başarmıştır. Kurucusu Mevlana Celaleddin-i Rûmî (ö.1273)'nin tekke kurmaya karşı olmasına rağmen daha sağlığında yoksulların barındığı birkaç oda ve derslikleriyle mütevazı bir mektep oluşturduğu bilinmektedir (Tanrıkorur 2002: 468).

Babası Bahaddin Veled vasıtasıyla Kübrevîliğe mirasçı olan Celaleddin-i Rumi; babasının öğretilerine hayatının sonuna kadar sadık kalmıştır (Ocak 1991c: 144). Celaleddin-i Rumi'nin, o güne kadar zâhidâne bir hayat yaşayan bir alim ve fakih olma yolunda iken; devrin ünlü Kalenderi simalarından Şems-i Tebrizî ile tanışmasının akabinde mizacının coşkun ve mistik boyutuyla buluştuğu

⁶³ Muhyiddin Arabi ve vahdet-i vücud öğretisi hakkında şu kaynaklara bakılabilir: Lâmiî Çelebi (1872: 547); Keklik (1966); Ocak (2006: 432).

söylenir⁶⁴ (Ocak 1991c: 145). Nihayet Vahdet-i Vücut öğretisini İbn-i Arabî'nin Anadolu'daki temsilcisi Sadreddin Konevî'den alan Mevlana Celaleddin, kendi senkretizmini oluşturarak Ocak'ın ifadesiyle XIII. yy.'da tasavvuf tarihine en büyük katkılardan birini yapmıştır⁶⁵ Nevayî, İbn-i Arabî'nin evlatlığı Sadreddin Konevî ile Mevlana arasındaki muhabbet ve sohbeti nakletmektedir (Nevayî 1996: 278-280).

Onun sağlığında öğrencilerinin kazıma türünden bir tıraş yapmamakla birlikte. Kalenderîler'e benzer şekilde bıyık, saç, sakal ve kaşlarından yalnızca birkaç kıl kestikleri (Ocak 1991c: 146); hilafet verilenlerin ise önü açık ve yakasız giysi giydikleri bilinmektedir (Gölpınarlı 1997: 277). Bunun dışında Mevleviliğin günümüze ulaşan ayin ve erkânı Mevlana'nın sağlığında henüz görülmemektedir. Gölpınarlı bugün Mevlevîlik'te sema ederken giyilen kıyafetin de Kalenderîliğin etkisiyle oluştuğunu kaydetmektedir (Gölpınarlı 1997: 277).

Yaşadığı dönemde gerek yönetici çevreleriyle gerekse her kesimden halk tabakalarıyla yakın ilişkiler geliştirmeyi bilen Mevlana Celaleddin; siyasi ve sosyal anlamda büyük bir nüfuz elde etmeyi başarmıştır. Ancak Mevlevilik, asıl gücünü XIV. yy. başlarında kazanmaya başlamıştır. XV. yy.dan itibaren Osmanlı sultanlarından büyük ilgi görmeye başlayan Mevleviler, siyasi nüfuzu da arkalarına alarak büyük vakıf ve gelir kaynakları elde etmişlerdir (Gölpınarlı 1997: 277).

Anadolu'da bir taraftan sünnî İslam merkezli bu tasavvuf akımları gelişimlerini kent ve cami/medrese merkezli olarak sürdürürken; diğer taraftan Anadolu'ya göçebe ve yarı-göçebe olarak gelip daha çok kırsal kesimlere yerleşen Türkmen toplulukları arasında popüler düzeyde ve "sünnî" eğilimin uzağında düşünce ve

⁶⁴ Onun sağlığında öğrencilerinin kazıma türünden bir tıraş yapmamakla birlikte (Ocak 1991c: 146). Kalenderîler'e benzer şekilde bıyık, saç, sakal ve kaşlarından yalnızca birkaç kıl kestikleri; hilafet verilenlerin ise önü açık ve yakasız giysi giydikleri bilinmektedir. Bunun dışında Mevleviliğin günümüze ulaşan ayin ve erkânı Mevlana'nın sağlığında henüz görülmemektedir. Gölpınarlı bugün Mevlevîlik'te sema ederken giyilen kıyafetin de Kalenderîliğin etkisiyle oluştuğunu kaydetmektedir (Gölpınarlı 1997: 277).

⁶⁵ Sadreddin Konevi ile Mevlana Celaleddin arasındaki ilişki şurada görülebilir: (Lâmîi Çelebi 1872: 574; Nevayî 1996: 278-280).

telakkileriyle, bu Türkmen topluluklarına hitap etmeyi bilen derviş gruplarının etkisinden söz edilebilir. XIII. yy. Anadolu'sunda Yesevîlik tarikatını bu ikinci grup içinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Peki, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan ve Köprülü'nün tezine göre Melâmetîlik'ten çıkma bu zümreler arasında nasıl bir bağ vardı? Asıl sorulması gereken soruya gelecek olursak; Haydarîlik, Vefâîlik, Yesevîlik ve daha sonra kendisini Yesevîliğe dayandıran Bektaşîlik arasındaki ilişki nedir? Yesevîlik, bu tarîkatlar arasında zikredilmesi gereken ve en eski kaynaklarımızın bazılarında görüldüğü gibi heteredoks karakterli bir tarîkat mı idi; yoksa özellikle Nakşibendî geleneği içinde teşekkül eden bazı kaynaklarda görüldüğü gibi sünnî karakterli bir tarîkat mı idi? Bu bölümde bu soruların yanıtları aranacaktır.

3.2. YESEVÎLİK ANADOLU'DA

Orta Asya'da doğup-gelişen Yesevîlik tarikatının, XIII. yy. sonlarında bölgeye göç eden Yesevî dervişleri tarafından Anadolu'ya taşındığı düşünülmektedir (Köprülü 1984: 57). Moğol istilasının önünden kaçarak bölgeye akın eden göçebe Türk toplulukları arasında bulunan bu dervişler Haydarî ve Kalenderî zümrelerle birlikte Anadolu'nun dini tarihinde büyük etkiler meydana getirmişlerdir.

Bu dönemde Anadolu'da gelişmeye başlayan Yesevî geleneğine ait sözlü menkabeler, ancak XV. yy'dan itibaren yazılı metinlere yansımaya başlamıştır. Sözlü gelenek içinde Orta-Asya'dan Anadolu'ya taşınan ve burada değişip-gelişen ilk Yesevî menkabelerinin, İslam dini ile eski Türk inançlarını yansıtan sade ve coşkun metinler olduğu düşünülmektedir.

Fuad Köprülü, bu dönemde Harezm, Horasan ve Azerbaycan yolu ile Anadolu'ya intikal eden Türkmen kabileleri arasında Yesevî tarikatından dervişlerin de bulunduğu keskin gözle bakılabileceğini kaydeder (Köprülü 1984: 57). Ona göre bir taraftan eski Yunan-Roma ve Hıristiyan geleneğinin kalıntılarını, bir taraftan vahdet-i vücud başta olmak üzere geniş felsefi anlayışların etkilerini taşıyan Anadolu coğrafyasında Yesevîlik, Orta Asya'daki

ilk halinden daha farklı, serbest ve felsefi bir şekil almaya başlamıştır (Köprülü 1984: 205). Böylelikle şer'i kurallara bağlılık ve zühd anlayışının ağırlık kazandığı tekke müslümanlığının karşısında, İslam'ın esaslarına belirli ölçülerde sadık kalmakla birlikte daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği ve kısmen hurafelerle karışık bir Müslümanlık anlayışı ortaya çıkmıştır (Ocak 2003: 52). Köprülü mektebini takip eden Mélikoff ve Ocak'a göre Orta Asya'da edindikleri kadîm kültürlere ait inanç kalıntılarını özümseyen bu Türkmen kitlelerinin X. yy.'dan kabul etmeye başladıkları İslam dinini kendi telakkilerine uyumlu bir şekle büründürmüş olmaları tabiidir (Mélikoff 2006: 155; Ocak 2003: 52). Yesevî tarikatının Orta Asya'daki tarihi misyonu da İslam dinini bu göçebe Türkmen topluluklarının kabul edecekleri bir biçimde sunmuş olmasıdır. O halde Yesevî tarikatının daha başlangıçtan itibaren heteredoks bir karakter arz ettiği, yahut göçebe Türkmenler arasında yayılması sebebiyle ve bu toplulukların eliyle zaman içinde heteredoks bir karakter kazandığını düşünmek yerinde olacaktır. Neticede XIII. yy.'da Anadolu'ya taşındığı sırada Yesevîlik tarikatının sünnî bir karakteri yansıttığını düşünmek oldukça zordur. Tam aksine, Yesevîliğin aynı dönemde Anadolu'ya taşınan Haydarîlik ve Vefâîlik gibi heteredoks bir görünüm arz ettiğine kesin gözle bakılabilir (Köprülü 1965a: 211; Mélikoff 2006: 155; Ocak 2003: 52). Bilindiği gibi Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'da öne sürdüğü sünnî karakterli bir Yesevîlik tarikatı düşüncesinden daha sonra vazgeçmiş; İslam'ın tebliğini kendi mistik ve köklü kültür kodları eşliğinde yorumlayan ilk Türk mutasavvıflarının, VIII. yy.'dan itibaren İslam'ın daha ziyade İran üzerinden gelen yorumu ile tanışarak kendilerine özgü birtakım inançlarla te'lif ettiklerini öne sürmüştü. (Köprülü 1965a: 211). Ona göre eski dinin halka mistik yollarla akıl, duygu ve şifa dağıtan “Şaman” babaları, Horasan ve Maveraünnehir'den başlayarak Orta Asya, Anadolu ve Balkanlar'da İslamlaşma hareketinin baş âmilleri olmuşlardı⁶⁶. Moğol İstilasını akabinde Anadolu'nun çeşitli bölgelerine gelerek yerleşen “Melâmetî meslekindeki⁶⁷” bu zümreler arasında “dinde tam anlamıyla ibâha yolunu tutan, toplum ve din kurallarına

⁶⁶ Bu konuda daha tafsilatlı bir çalışma için bkz. Barkan (tz.)

⁶⁷ Köprülü, Horasan'dan Anadolu'ya intikal eden zümrelerin “Melâmetî meslekinde sûfiler” olarak anlaşılması gerektiği görüşündedir. Bkz. Köprülü (1965a: 294) .

aldırış etmeyen, hatta onları alaya alan⁶⁸ bir kitle bulunuyordu ki bunlar aynı zamanda Anadolu'da ilk heteredoks ayaklanma olarak karşımıza çıkan Babaîler İsyanı'nın da aktörleri olacaktı. *Horasan erenleri* adıyla da anılan bu zümreler Köprülü'nün ifadesiyle Anadolu'nun heteredoks dervişleri olup; özellikle göçebe Türkmen aşiretleri arasında ve sınır boylarında yayılma imkanı bulmuşlardı (Köprülü 1965a: 213). Öyle ki, XIV. asrın başlarına gelindiğinde sünni sûfi zümreler tarafından şiddetli tenkitlere uğrayan tuhaf kıyafetleri, İslam esaslarına aykırı adetleri, coşkun yaşayışları ile eski Türk Şamanlarını hatırlatan "Abdal" veya "Baba" lakaplı bu şeyhler, Anadolu'da manevi hayatın hakimi haline gelmişlerdi (Köprülü 1965a: 212).

Yine Köprülü'ye göre Anadolu'nun bugün sahip olduğu dini görüntünün teşekkül etmeye başladığı XIII. yy.'a damgasını vuran; Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde ortaya çıkan ve Melâmetîlik etrafında gelişen Kalenderîlik, Haydarîlik, Yesevîlik gibi özellikle göçebe Türk toplulukları arasında İslam dininin yayılmasına hizmet eden tarikatlar olmuştur (Köprülü 1965a: 212).

İşte özellikle göçebe Türkmen toplulukları arasında yayılan popüler karakterli bu heteredoks Müslümanlık yorumu; Yesevî, Vefâî ve Haydarî dervişleri eliyle Anadolu'da kuvvetli bir etki uyandırmakta gecikmemiştir. Eski geleneklerini ellerinde kopuzlarıyla samimiyetle yaşatan bu dervişlerin Anadolu'da Türkçe'nin yayılmasına da öncülük ettikleri düşünülmektedir. Köprülü'ye göre XIII. yy'da Selçuklu idaresi altındaki Anadolu'da Farsça ve Arapça'ya alternatif olarak gelişen Türk edebiyatının âmilleri Ahmed Yesevî ve takipçileri olmuştur (Köprülü 1984: 234). Ancak bu, müstakil bir araştırmanın konusu olduğundan burada sadece işaret edilmekle yetinilmiştir.

Anadolu'da gelişen tasavvuf merkezli İslamlaşma hareketinin ilk olarak Köprülü tarafından öne sürülen bu gelişim seyrini eleştirenler de olmuştur. Örneğin Gölpinarlı Anadolu'da Ahmed Yesevî ve Yesevîlik geleneğinin hiçbir belirtisi olmadığını, dolayısıyla bunların tesirlerinden bahsedilemeyeceğini, Anadolu'daki ilk tasavvuf metinlerinden yola çıkarak ileri sürer (Gölpinarlı 1961: 106). Aynı

⁶⁸ Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ocak (1978: 265 vd.).

mantıkla yola çıkan Karamustafa da bu görüştedir. Karamustafa'ya göre XIII. yy.'da Anadolu'ya çok sayıda Kalenderî, Yesevî, Haydarî ve Vefâî şeyhinin gelmiş olduğunu söylemek ve Anadolu'nun İslamlaşmasını bu kolonizatör dervişlere bağlamak tarihi açıdan mümkün değildir (Karamustafa 2005: 72). O'na göre XIII. yy.'da Anadolu'ya Horasan'dan çok az sayıda derviş gelmiştir. Karamustafa, bu az sayıda dervişin Ahmed Yesevî ile görüşmüş olmaları ihtimali yanında doğrudan-doğruya şeyh-mürît ilişkisi içinde olduklarını düşündürecek yeterli verinin de bulunmadığını söyler (Karamustafa 2005: 72 vd.). Bütün bu tarîkatlara "Yeni Zühdcüler" ismini veren Karamustafa'ya göre Anadolu'da bu heteredoks akımların tarihî rolleri daima ikincil düzeyde kalmıştır (Karamustafa 2005: 71-77).

Öyle görünüyor ki, XIII. yy. Anadolu'sunun tasavvufî oluşum süreci, unsurları ve bu arada Yesevîlik olgusu daha çok tartışılmaya devam edecektir.

3.3. YESEVÎLİK VE HAYDARÎLİK BAĞLANTISI

Yesevîlik ve Haydarîlik arasında bir ilişki olabileceği veya olması gerektiği kısmen *Vilayetnâme*'deki metinden çıkmaktadır (Vilayetnâme 1958: 5-7). Bilindiği gibi bu metinde Kutbeddin Haydar, Ahmed Yesevî'nin nefes oğlu olarak zikredilir. *Vilayetnâme* bu bağlantıyı nasıl kurmuştur? Tarihi bir esastan hareketle mi, yoksa başka bir farazi durumdan yola çıkarak mı?

Bilindiği gibi, XIII. yy. Anadolu'sunda sünîlik dışında gelişen ilk tarîkatlar arasında Haydarîlik de vardır. Haydarîliğin kurucusu Kutbeddin Haydar (ö. 1221'den sonra) Zâve'de büyük bir tekke kurarak şöhret kazanan ünlü bir Türkmen şehidir. Nevayî'nin Ahmed Yesevî'nin halifelerinden biri olarak tanıttığı Kutbeddin Haydar hakkında, kaynaklarda son derece sınırlı bilgi bulabiliyoruz.

Köprülü'ye göre Kutbeddin Haydar, Şii-Batınî akidelerin etkisi altında bir kişidir (Köprülü 1965a: 211). Son dönemde ise Yazıcı iki farklı Kutbeddin Haydar'dan söz ederek, Zâveî'nin Kutbeddin Haydar-i Tûnî ile karıştırıldığını göstermiştir (Yazıcı 1998b: 36). Yazıcı'ya göre bu şahıs İmamiye Şia'sına mensup bir seyyid

iken, Kutbeddin Haydar-i Zâveî'nin Şiilikle bir ilgisi yoktur. Ancak onun takipçileri zamanla İran şiiliğine meyletmiş olduklarından olsa gerek; zamanla bu iki şahıs karıştırılmıştır (Yazıcı 1998b: 36).

Daha çok menkabevî kaynaklarda ve efsanevi bir karakterle karşımıza çıkan Kutbeddin Haydar'ın Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî ile ilişkilendirildiğine de şahit oluyoruz. Bu üç şahsiyetin tarihî ilişkisi konusunu müstakil bir bölümde ele alacağız. Bu bölümde ise Anadolu'da Haydarîler'in varlığı ve faaliyetleri konusunda elimizdeki bilgileri değerlendireceğiz.

İran'da doğup-gelişen Haydarîliğin; Moğol istilasıyla birlikte güney-doğuda Hindistan ve batıda Anadolu'ya taşındığı; Haydarî dervişlerinin bu bölgelere sığınarak öğretilerini yaydıkları düşünülmektedir (Ocak 1992: 73). XIII. yy. Anadolu'sunda Haydarîler'in durumuna ilişkin en eski kaynaklarda verilen bilgiler son derece sınırlıdır. Bu konuda bilgi veren en eski kaynaklarımız XVI. yy.'a dayanmaktadır. Bu kaynaklar arasında Vâhidî'nin *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan ve Netice-i Can*'ı ve Kalkandelenli Fakîrî'nin *Risâle-i Tarifatı* zikredilebilir. Kutbeddin Haydar ve ilk halifeler hakkında ise Eflâkî'nin *Menâkibu'l-Ârifin*'i ve Ali Şir Nevayî'nin *Nesâyimü'l-Muhabbe*'sini; ayrıca menkabevî kaynaklar arasında *Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi*'ni zikredebiliriz. Tarikat hakkında XIII. yy.'a dayanan kaynakların sınırlı oluşu; Ocak'a göre bu dönemde Haydarîlerin, benzer inanç ve fikirleri savunan; kılık-kıyafetleri ve görüntüleri ile büyük benzerlik gösterdikleri Kalenderîlerle karıştırılmış olmalarından ileri gelmektedir⁶⁹ (Ocak 1992: 74).

XVI. yy.'a gelindiğinde, Haydarîleri esrar çeken; kendilerinden geçmiş bir halde şehir-şehir dolaşarak şiirler okuyan abdallar olarak görürüz⁷⁰. Vâhidî de saç, sakal ve kaşlarını kazıtan Haydarîler'in bıyıklarını uzattıklarını, tepelerinde de bir

⁶⁹ Menavino, Cantacaisn, De Nicolay gibi bazı Avrupalı araştırmacıların Kalenderiler olarak anlattıkları grubun Haydarîler'le aynı özelliklere sahip olduklarını Ocak naklediyor. Bu konuda şu kaynaklara bakılabilir Ocak (1992a: 113-115; 1996: 73-74); Karamustafa (2006).

⁷⁰ Fakîrî'nin *Risâle-i Tarifatı*'nın İ.Ü. Ktp. Ty., Nr. 2051'de kayıtlı nüshasından Ocak naklediyor (Ocak 1992:113). Ayrıca bkz. (Gölpınarlı 1997: 255).

tutam saç bulunduğunu nakletmektedir⁷¹ (Gölpınarlı 1936: 9). Anadolu'da heteredoks derviş grupları hakkında yayınladığı müstakil çalışmasında Karamustafa; bu dönemde Haydarîler'i devrin diğer bir heteredoks grubu olan Cavlakîlerle de karıştırıldığını; Haydarîler'i Cavlakîlerden ayıran en önemli özelliğinin ise bıyıklarını uzatmak olduğunu kaydetmektedir (Karamustafa 2006: 84). Vâhidî, Haydarîler'in Hz. Ali'ye benzemek için bıyıklarını uzattıklarını ve insanın peygamberlik ruhunu yansıttığına inandıkları için tıraş olduklarını nakletmektedir (Gölpınarlı 1936: 8).

Vâhidî, yukarıdaki tasvirler ek olarak takılan halkaların ve yapılan tıraşın sembolik anlamlarını izah etmiştir (Gölpınarlı 1936: 7; 1997: 255; Ocak 1992: 113-114). Buna göre Haydarîlerin boyunlarındaki halka Kutbeddin Haydar'ın yahut Hz. Ali'nin kulu olduklarını, başlarındaki bir tutam saç nefslerini yendiklerini, kulaklarındaki küpe her söze kulak asmadıklarını, cinsiyet uzuvlarındaki halka iffetli olduklarını, bilezikler harama el uzatmadıklarını, ayak bileklerindeki halhaller ise günah yollarından kaçındıklarını sembolize etmektedir (Gölpınarlı 1997: 255). Sayılan bu özelliklerine ek olarak Haydarîler, toplum içinde birbirinden uzak düşmemek için yanlarında taşıdıkları küçük çanlarla, yaptıkları tuhaf danslarla, bazı garip söz ve davranışlarıyla tanınmışlardır (Gölpınarlı 1997: 255; Ocak 1992: 114). Çoğunlukla keçe ve koyun postlarıyla örtünen Haydarîlerin, Tanrı'ya övgüde bulunan şiirler okuyarak dolaştıkları, çeşitli büyüklükte davul, def ve sancaklar taşıdıkları da Vâhidî tarafından nakledilen bilgiler arasındadır (Gölpınarlı 1992: 255; Ocak 1992: 114). Vâhidî, Haydarîlerin şer'i kurallara ve ibadet esaslarına uymadıklarını; bunun yerine sema ve raks yaptıklarını da kaydetmektedir (Gölpınarlı 1997: 255; Ocak 1992: 114) Ocak, XVI. yy.'a ait bazı arşiv belgelerinde Haydarîler'in "şehir dışındaki mahallelerde veya köylerde yaşadıklarını, sık-sık seyahate çıktıklarını, bu esnada yolda rastladıkları zengin yolcuları soyduklarını, hatta bazen öldürdüklerini" gösteren kayıtlara rastlamıştır (Ocak 1992: 114-115).

⁷¹ Gölpınarlı, Vâhidî'nin kendi özel kütüphanesinde bulunan eserinden naklediyor (Gölpınarlı 1936: 7; 1997: 254-5). Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Ktp. Nr. 242'de bir nüshası olduğunu öğrendik ancak görme imkanımız olmadı.

XVI. yy.'da Haydarîler'in Anadolu'daki durumuna ilişkin kaynaklarda zikredilen bilgiler birbiri ile uyum içindedir. Ancak Haydarîliğin XIII. yy.'daki görüntüsü konusunda Eflakî'nin naklettiği iki menkabe ve bazı kaynaklarda Kutbeddin Haydar'la ilgili verilen bilgiler dışında malumata sahip değiliz.

Eflakî, Anadolu'da Kutbeddin Haydar'ın saygın halifeleri olarak yücelttiği Hacı Mübarek-i Haydarî ve Şeyh Muhammed-i Haydarî'den söz etmekte; Hacı Mübarek-i Haydarî ile Celaleddin-i Rumi ile arasında geçen iki menkabeyi nakletmektedir. Bunlardan birinde Hacı Mübarek, müritleriyle birlikte Meram Mescidi'ne giderken Celaleddin-i Rumi ile karşılaşmış; onu görür-görmez kadınlara özgü değirmi bir çarşafı bürünerek örtünüp çömelmiştir. Müritlerinin kendisini ayıplamaları üzerine ise "Böyle bir er oğlu er geldiğinde herkesin kadınlar gibi çarşaf giyip kapının ardında çömelip oturması gerekir diyerek" onları susturmuş; Mevlana'nın ayaklarına kapanarak öpüp-ağlamıştır. Mevlana ise onu teselli ederek dua etmiş; Celaleddin-i Rumi'nin duasını aldıktan sonra sevinç içinde "-Bundan böyle artık rahat yaşarım, çünkü Hüdâvendigar benim için iyilik diledi ve şefkat buyurdu" demiştir (Eflakî 2006: 375). Eflakî'nin naklettiği bu menkabe bir taraftan Haydarîlerin kalenderâne yaşamlarına işaret ederken; öte yandan onların tasavvuf anlayışı konusunda önemli ipuçları vermektedir.

Başka bir menkabede ise Hacı Mübarek'in Vezir Taceddin'in Darü'z-Zâkirîn adlı medresesine şeyh olarak tayin edilişi ve bu sebeple düzenlenen büyük bir posta oturma töreninden söz edilmektedir. Eflakî'nin naklettiği bu menkabede Mevlana ile Hacı Mübarek-i Haydarî arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. Ayrıca Eflakî'nin bu zatı salihlerin iftiharı olarak övdüğü de görülmektedir (Eflakî 2006: 210).

Karamustafa, Baba Resul'ün de Haydarîlikle ilişkili olduğunu göstererek; Anadolu'da Babaî ayaklanmasının arkasındaki bu Vefâî şeyhinin Zâve'deki Haydarî zaviyesinde 3 ay geçirdiğini nakletmiştir (Karamustafa 2006: 72). Bu konuya Vefâî tarîkatı ile Yesevîlik tarîkatı arasındaki ilişkiyi göstereceğimiz bölümde yeniden döneceğiz.

Haydarîliğin XVI. yy. kaynaklarına yansıyan Anadolu'daki görüntüsünün Horasan'da teşekkül eden otantik Haydarîlik'ten farklı olduğu görüşünde olanlar da vardır. Örneğin Yazıcı'ya göre Anadolu'daki Haydarîler; tarîkatın Horasan'da teşekkülünden 3 asır sonra onun ilk öğretilerinden oldukça uzaklaşmış bir akım meydana getirmişlerdir (Yazıcı 1998a: 35).

3.4. YESEVİLİK-BEKTAŞİLİK BAĞLANTISI VE BEKTAŞİLİK'TE YESEVİLİK GELENEĞİ

Yesevîliğin Haydarîlikle bağlantısı meselesi gibi, Hacı Bektaş-ı Veli'nin, dolayısıyla Bektaşiliğin Yesevîlikle bağlantısını kuran da *Vilâyetname*'dir. Bilindiği gibi bu eserde Hacı Bektaş-ı Veli doğrudan Ahmed Yesevî'nin müridi ve halifesi olarak gösterilir. Onu Anadolu'ya gönderen Ahmed Yesevî'dir. (Vilayetnâme 1958: 5-7).

II. Beyazid'in talimatıyla XVI. yy.'da Balım Sultan tarafından resmen kurulan Bektaşîlik; adını XIII. yy.'da yaşamış bir Türkmen şeyhi olan Hacı Bektaş-ı Veli'den almaktadır. Özellikle Bektaşî geleneğini yansıtan menkabevî kaynaklarda adını Ahmed Yesevî ile yan-yana gördüğümüz Hacı Bektaş-ı Veli'nin tarihsel hüviyeti hakkındaki müspet bilgiler son derece sınırlıdır. Bunlar arasında en eski tarihli olanları Elvan Çelebi'nin *Menâkıb'ül-Kudsiye* isimli eseri ve Ahmed Eflâkî'nin *Menâkibu'l-Ârifin*'dir. Bu ikisi dışında XVI. yy.'dan itibaren teşekkül etmiş *Âşıkpaşazâde Tarihi*, Âlî'nin *Kühü'l-Ahbâr*'ı, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi* ve *Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyetnâmesi*'ni zikredebiliriz.

XIII. yy.'da yaşamış ve Sünni, Bektaşî ve Alevi kesimlerce günümüze kadar benimsenmeye devam etmiş bu büyük sūfînin; Balım Sultan tarafından kurulan Bektaşîlik'le doğrudan bağlantısı olmadığı ve sağlığında herhangi bir tarîkat kurmadığı iyi biliniyor. Onun XIII. yy.'ın başında Horasan'dan Anadolu'ya gelen Türkmen çevrelerine mensup olduğu konusunda da hiçbir şüpheye yer yoktur. Hacı Bektaş-ı Veli'nin tarihi hüviyeti konusundaki asıl tartışma ise tıpkı Ahmed Yesevî'de olduğu gibi tasavvufi şahsiyeti meselesinde düğümlenmektedir.

Kendisine isnad edilen *Makâlât*'a göre Hacı Bektaş-ı Velî, şer'i esaslara bağlı sünnî bir mutasavvıf; burada kullandığımız diğer kaynaklara göre ise dönemin Vefâî, Haydarî ve abdal zümreleriyle ilişkili heteredoks bir dervîştir.

Hacı Bektaş-ı Velî'yi heteredoks bir dervîş olarak gösteren kaynakların başında *Âşıkpaşazâde Tarihi* ve Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifin*'i gelmektedir. Her iki kaynağın da XV. yy.'dan önce teşekkül ettiği bilinmektedir. Bunlara ek olarak Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'si ve Bektâşî geleneğini yansıtan vilâyetnâmeler zikredilebilir. *Âşıkpaşazâde*'ye göre Hacı Bektaş kardeşi Menteş'le birlikte Horasan'dan Anadolu'ya gelerek Vefâî Şeyhi Baba İlyas'a bağlanmıştır⁷²:

Hacı Bektaş'ı dönemin ünlü Vefâî Şeyhi Baba İlyas'a bağlayan bu bilgi, onu sünnî bir karakterden uzaklaştırmaktadır. Benzer şekilde Eflâkî de onun ârif ve yakîne ermiş bir dervîş olmakla birlikte İslam'ın kurallarına uymadığını nakletmiştir (Eflâkî 2006: 320). Elvan Çelebi ise, Baba İlyas-ı Horasanî'nin hayatını anlatan eserinde, Hacı Bektaş-ı Velî'nin adını iki ayrı yerde zikretmektedir. (Elvan Çelebi: 168, 170)

Bu üç tarihî kaynağa göre Hacı Bektaş-ı Velî'nin Baba İlyas'a intisap etmeden önce Horasan Melâmetiyyesi'ne mensup bir Yesevî yahut Haydarî dervîşi olması kuvvetli bir ihtimal olarak görünmektedir. Buna göre o, XIII. yy. başında mensubu bulunduğu Türkmen aşireti ile birlikte Anadolu'ya gelmiş; burada ünlü Vefâî şeyhi Baba İlyas-ı Horasanî'ye bağlanmış olmalıdır. Bu tarihten sonra onu aynı zamanda bir Vefâî şeyhi olarak da düşünmek gerekiyor.

Modern araştırmacılar arasında Fuad Köprülü, Gölpınarlı, Mélikoff ve Ocak Hacı Bektaş-ı Velî'yi Babaî ayaklanmasına adını veren Vefâî şeyhi Baba İlyas-ı Horasanî'nin talebelerinden biri olarak gösteren bu kaynakların Hacı Bektaş-ı Velî'nin tarihsel hüviyetini yansıttığı konusunda birleşirler (Köprülü 1984 48-49; Gölpınarlı 1936: 7, Mélikoff 2006a:21; Ocak 2004: 175). Ocak, Hacı Bektaş-ı

⁷² "Hacı Bektaş Horasan'dan gelmişti. Menteş adında bir kardeşi vardı. Beraberce kalkıp-geldiler. Doğru Sivas'a, oradan da Baba İlyas'a geldiler" (*Âşıkpaşazâde* 2003: 298).

Velî'nin doğrudan-doğruya Babaî ayaklanmasına katılmamakla beraber, onun Baba İlyas'a bağlılığını hayatı boyunca sürdürmüş olduğunu; Sulucakarahöyük'teki Tekkesi'nde mütevazı bir şekilde hayatını tamamlamış olabileceğini söyler (Ocak 2004: 160).

Hacı Bektaş-ı Velî'nin Baba İlyas-ı Horasanî'nin halifesi olmadığı yönünde görüş bildiren araştırmacılar da bulunmaktadır (Karamustafa 2006: 75; Balivet 2005: 22). Örneğin Karamustafa'ya göre her ikisinin şeyh-mürît ilişkisi içinde olduğunu gösteren yeterli kanıt yoktur (Karamustafa 2006: 75). Oysa Aşıkpaşazade'nin ve Eflâkî'nin verdiği bilginin hangi gerekçelerle reddedildiğini Karamustafa açıklamamaktadır. Üstelik Elvan Çelebi de ikisi arasındaki bağlantıyı yazıyor.

Öte yandan özellikle Hacı Bektaş-ı Velî'ye isnâd edilen "Makâlât" isimli eserden yola çıkarak onun sünnî bir İslam anlayışını temsil ettiğini öne sürenler de olmuştur. *Makâlât*'ın Arapça iki nüshasından birini elinde bulunduran ve üstelik bu Arapça nüshaların daha sonra Türkçe'den-Arapça'ya çevrildiğini söyleyen Esad Coşan; tercüme ve neşrettiği *Makâlât*'ın Hacı Bektaş-ı Velî'ye nispeti konusunda şüpheye yer olmadığını hiçbir sorgulamaya tabi tutmadan ve gerekçelendirmeden söylemektedir (Coşan tz.: XII). *Makâlât*'ın muhtevasının sünnî bir karakter yansıttığı kaynaklar bölümünde anlatılmıştı. Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât*'ı yazmış olması durumunda onun sûfî şahsiyeti hakkındaki kanaatler şüpheye yer vermeyecek derecede sünnî bir mutasavvıf olarak yaşadığını düşündürecektir. Ancak *Makâlât*'ın elimizdeki en eski orijinal nüshası XVI. yy.'a aittir ve onun yaşadığı dönemden üç asır sonra kaleme alınmıştır. Bu durumda eserin eski tarihli nüshaları bulununcaya kadar Hacı Bektaş-ı Velî'ye aidiyeti konusunda kesin bir bilgi ile konuşmak mümkün görünmemektedir.

Yesevîlik-Vefâîlik-Haydarîlik üçgeninde bir kilit taşı konumunda olan Hacı Bektaş-ı Velî'nin Ahmed Yesevî ile bağlantısı konusunda ise menkabevî kaynaklarda verilen bilgiler birbirinden farklıdır. Örneğin *Hacım Sultan Vilâyetnâmesi*'nde Hacı Bektaş Velî doğrudan-doğruya Ahmed Yesevî'nin halifesi olarak gösterilirken; *Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi*'nde Lokman Perende'nin müridi olarak gösterilir (Vilâyetnâme 1958: 7; Vilâyetname-Hacım Sultan 1993: 17). Âlî ise *Kühü'l Ahbâr*'da Lokman Perende'yi Ahmed

Yesevî'nin yahut daha zayıf bir rivayete göre onun önde gelen halifelerinden Sûfî Muhammed Danişmend'in müridi olarak göstermiştir (Âlî 1277: 59). Böylelikle geleneksel olarak doğrudan veya dolaylı bir biçimde Ahmed Yesevî'ye bağlanan Hacı Bektaş-ı Velî; Ahmed Yesevî'nin Anadolu'daki temsilcisi hüviyetini kazanmaktadır.

Nitekim, *Hacı Bektaş ve Hacım Sultan Vilayetnameleri*'nde zikredilen bir menkabe, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Ahmed Yesevî tarafından Anadolu'ya gönderilişini hikaye eder⁷³. Başka bir menkabede Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Kutbeddin Haydar'ın bir arada gösterildiğine şahit oluruz. Bu menkabede Hacı Bektaş, Ahmed Yesevî'nin nefes evladı olan Kutbeddin Haydar'ı esaretten kurtararak babasına teslim ettikten sonra onu esir eden Bedahşan halkını da İslam eder (Vilâyetnâme 1958: 7).

Vilâyetnâme'de nakledilen başka bir menkabede Ahmed Yesevî'nin Hz. Muhammed'den, Hz. Ali'ye ondan Hz. Hasan'a ve silsile yolu ile kendisine kadar gelen emanetleri (tac, hırka, çerağ, alem ve seccâde) Hacı Bektaş-ı Velî'ye teslim edişi anlatılır⁷⁴.

⁷³ “*Pes Sultan Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri'nin bir ağaç kılıcı vardı. Getirip tekbir edip, Sultan Hacı Bektaş-ı Veliyyü'l-Horasanî'ni beline kuşattı ve dahi ocakta dut ağacından od yanardı. Bir eğişiyi kavrayıp Rum'a doğru pertav etti ve ol eğişiyi Horasan'da Rum'a er gönderdiği malum ola, Rum'da bunu tutalar deyu dedi. Ol eğiş havada yana-yana geçerken Konya'da bir er var idi. Sultan Hoca Fakih derler idi. Ol odu kapıp-hücresinin önüne dikti. Kudret-i İlahi, ol eğiş bitti. Tepesi yanık, aşağısı dut idi. El-haleti hazihi şimdi yemiş verir. Pes imdi Sultan Hacım ve Hacı Bektaş Velî ol gece seccade üzerinde yattılar ve kudretten bir avaz geldi ki: “Eğlenmen, Rum'a varın!” Durdular. Sabah namazın kılıp evradların tamam edip secde ettiler. Ondan icazet talep ettiler. Pes Hoca Ahmed Yesevî b. Muhammed Hanefî b. Aliyyü'l-Murtaza dahi 99.000 halife ile bunlara hayır-dua edip bir mübarek Perşembe günü ol saatte Ka'be yoluna revan oldular”.* (Vilâyetnâme 1958: 7; Vilayetname-Hacım Sultan 1993: 20).

⁷⁴ Menkabeye göre Ahmed Yesevî müritleri ile beraber bir ateş etrafında oturup sohbet ederken; muhiblerden biri darı getirir; bu darı meydanın bir tarafına yığılır. Sohbet esnasında müritlerinin bu emanetlere talip olmaları üzerine; Ahmed Yesevî; “-Her kim bu darı yığınının üzerine seccadesini serer; iki rekat namaz kılsa; bu esnada hiçbir darı tanesi yeriden kıpırdamazsa; emanetler o kişinin hakkıdır” der. Müritlerin utanarak başlarını önlerine eğmeleri üzerine Ahmed Yesevî; “Zahmet çekmeyin, sahibi var onların, çıkar gelir şimdi” der. o sırada Hacı Bektaş-ı Velî Horasan'dan kalkıp gelir; darı yığınının üzerine seccadesini sererek iki rekat namaz kılar; alametler kendiliğinden Hacı Bektaş-ı Velî'ye gelirler (Vilâyetnâme 1958: 15-16).

Vilâyetnâme'de nakledilen bu menkabeler geleneksel olarak Bektâşî geleneği içinde her iki ismin bir arada anıldığını ve yüceltildiğini göstermektedir. Böylelikle Bektâşî geleneği içinde Ahmed Yesevî'nin adı Hacı Bektaş-ı Velî ile birlikte sarsılmaz bir konuma yerleştirilmiş; Hacı Bektaş-ı Velî-Ahmed Yesevî bağlantısı günümüze kadar yaşamıştır.

XIII. yy.'da Anadolu'da yaşamış Yesevî ve Bektâşî şeyhleri hakkında bilgi veren kaynaklar, her iki geleneğin irtibatı konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Özellikle *Kühü'l-Ahbâr*, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* ve *Vilâyetnâme*'de rastladığımız bu sûfî şahsiyetler; Hacı Bektaş-ı Velî'den sonra Yesevî geleneğinin Bektaşîlik içindeki yerini gösteren tarihi ve menkabevî karakterleri ile karşımıza çıkmaktadır.

Bunlardan biri tarihsel olarak Rumeli'nin iskânında önemli bir rol üstlenen Sarı Saltık'tır⁷⁵. Sarı Saltık'ın tarihi ve menkabevî şahsiyeti hakkında yakın tarihte müstakil bir çalışma yayınlayan Ocak'a göre o Babaî isyanına katıldıktan sonra Dobruca'ya göç eden Çepni boyuna mensup aşiret reislerinden biridir (Ocak 2002b: 127)⁷⁶. XVI. yy.'da Bektâşîliğin teşekkülünden sonra bu geleneğin en önemli simalarından biri haline gelen Sarı Saltık hakkında Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere bakılacak olursa o hem Hacı Bektaş-ı Velî'nin, hem de Ahmed Yesevî'nin mürididir (Evliya Çelebi 1996: 312). Menkabeye göre Ahmed Yesevî, onu yanına 700 Horasan erenini vererek ve beline tahta kılıç kuşatarak İslam dinini yaymak üzere Rum diyarına gönderir⁷⁷.

Bektaşîlik geleneği içinde menkabevî bir karaktere bürünerek bir "kült" haline gelen Sarı Saltık'ın doğrudan-doğruya Ahmed Yesevî'nin halifelerinden olması tarihsel açıdan mümkün görünmemekle birlikte; bu menkabeler söz konusu geleneğin Yesevîlik ile Bektaşîlik arasında kurduğu bağlantıyı göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

⁷⁵ Sarı Saltık'ın tarihi ve geleneksel şahsiyeti ile ilgili müstakil bir çalışma için Bkz. Ocak (2002a)

⁷⁶ Sarı Saltık hakkında bilgi veren eski ve yeni kaynaklar için Ocak'a bakılabilir (2002a)

⁷⁷ "Saltık Muhammed'im! Bektaş'im seni Rum'a göndersin! Leh diyarında delalet ayın olan Sarık Saltık suretine girip ol mel'unu tahta kılıçla katleyle! Makedonya, Dobruca'da, yedi-Krallık yerde nam ve şan sahibi ol" (Evliya Çelebi: 1996: 312).

Bektaşî geleneği içinde öne çıkarılan ve XIII. yy'ın başında Anadolu'ya göç ederek Çorum'un Bozok mevkiine yerleşen Yesevî dervişlerinden biri de Emirci (Emirce) Sultan olarak tanınan Şeyh Şerifüddin İsmail b. Muhammed'dir (Ocak 2002a: 65). *Künhü'l-Ahbâr* ve *Seyahatnâme*'de verilen bilgilere göre o Ahmed Yesevî'nin Rum'a gönderdiği halifeleri arasındadır (Âlî 1277: 58, Evliya Çelebi 1996: 34).

Menkabelerde Emirci Sultan, Emir-i Çin Osman adı ile anılmaktadır. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ında ve *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde nakledilen bir menkabeye göre olağan-üstü olaylarla dünyaya gelen Emir-i Çin Osman, anne-babasının tarafından Ahmed Yesevî'nin hizmetine verilir. O daha çocuk yaşta kış ortasında şeyhine üzüm getirmek gibi kerametler gösterir. Çin memleketine musallat olan ejderhayı, şeyhinin beline kuşattığı tahta kılıçla öldürür. 'Emir-i Çin' lakabı Osman'a böyle verilmiştir. Bu hadiseden sonra 1203 yılında Ahmed Yesevî'nin Rum'a gönderdiği Emir-i Çin Osman, Bozok Sancağı dolaylarında Osman Baba Tekkesi adıyla bir tekke kurarak halkı irşat eder (Âlî 1277: 58; Evliya Çelebi 1999a: 378).

Ocak'a göre yaşadığı bölge ve tarihe bakarak Emirci Sultan'ın da tıpkı Sarı Saltık gibi Baba İlyas-ı Horasanî ile yakın ilişki içinde bulunduğunu ve Babaî ayaklanmasına katıldığı söylenebilir (Ocak 1978: 154). Emirci Sultan'a izafe edilen türbenin daha sonra bir Bektâşî tekkesi olarak düzenlendiğini de eklemek gerekir (Ocak 1978: 179).

XIII. yy. sonu ile XIV. yy.'ın başında yaşamış olan Yunus Emre de Bektâşî geleneğinin sahip çıktığı önemli simalar arasındadır. Hatırlanacağı gibi Fuad Köprülü, Ahmed Yesevî'nin hikmetleriyle Yunus Emre'nin şiirleri arasındaki dil ve muhteva benzerliklerini göstererek iki geleneğin birbirinin devamı olduğunu vurgulamıştı (Köprülü 1980: 258-358). Tarihi hayatı konusunda müspet bilgilerden yoksun olduğumuz Yunus Emre'nin Bektâşî menkabelerinde yerini aldığını görüyoruz. *Vilayetnâme*'de nakledilen bir menkabeye göre Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli'nin işaretleriyle Tapduk Emre'nin dergahına gider ve

orada kırk yıl hizmette bulunur⁷⁸ Yunus Emre'nin Tapduk Emre'nin müridi olduğunu Lâmii Çelebi ve Âşıkpaşazâde'nin kayıtları da doğrulamaktadır (Lâmii Çelebi 1872: 458; Âşıkpaşazâde 2006: 297). Ancak Aşıkpaşazâde, *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş-ı Veli ile bağlantılı gösterilen Tapduk Emre'yi bir Kâdirî şeyhi olarak tanıtır. (Âşıkpaşazâde 2006: 297). Köprülü, Şakayık'ta da verilen bu bilginin doğru olmadığını; Tapduk Emre'nin gerçekte Baba İlyas-ı Horasanî'nin müritlerinden biri olduğunu savunmuştur (Köprülü 1984: 266). Köprülü bu konuda Bursalı Şeyh İsmail Hakkı'nın yazma şerhinde, Tapduk Emre'nin Cengiz İstilasası üzerine Buhara'dan-Anadolu'ya gelen Sinan Ata adında Orta Asyalı bir Türk dervişi tarafından irşad edilmesini anlatan nakle dayanmaktadır (Köprülü 1984: 266-7). Ocak da Köprülü'ye ek olarak Yunus Emre'nin Divan'ında öne çıkan cemal-perestlik, melâmet düşüncesi, insan unsuru ve cezbeye verilen önemi göstermekte; bütün bu unsurların Yunus Emre'nin tipik bir Melâmeti/Kalenderi şeyhi olduğuna işaret ettiğini kaydetmektedir (Ocak 1991d: 10). Yine Balivet Yunus Emre'nin şiirlerindeki melâmet unsurlarını göstererek onun sûfî karakterinde melâmet düşüncesinin önemini orta koymuştur⁷⁹ (Balivet 2005: 26-27).

Evliya Çelebi'nin, anılan bu isimlerden başka hem Hacı Bektaş-ı Velî hem de Ahmed Yesevî'nin halifeleri arasında gösterdiği XIII. yy. sûfilerinin türbelerine yaptığı ziyaretleri ve bu tekkeler etrafında oluşan menkabevî edebiyatı aktardığını görmekteyiz. Bunlar arasında Bat-ova'da Akyazılı Sultan (Evliya

⁷⁸ Vilâyetnâme'ye göre Sivrihisar'ın güneyinde Sarıgök köyünde yaşayan Yunus Emre ekincilikle geçimini sağlayan yoksul bir çiftçidir. Kitlığın hüküm sürdüğü bir zamanda Hacı Bektaş'ın namını duymuş; öküzüne alıç yüklemiş; Hacı Bektaş'ın dergahına giderek *Hünkar'a* “-Ben yoksul bir adamım, ekinimden bir şey alamadım; yemişimi alın, karşılığını lutfedin. Ehlimle, ayalimle aşkınızla yiyeyim” der. Birkaç gün sonra Hacı Bektaş haber gönderir: “-Buğday mı verelim, nefes mi?”. Yunus Emre, buğdayı tercih eder; Hacı Bektaş-ı Velî'nin ısrarına aldırmaz; ekinleri öküzüne yükler ancak yarı yolda hatasını anlayarak geri döner. Hacı Bektaş onu Tapduk Emre'ye gönderir: “-O kilidin anahtarını Taptuk Emre'ye sunduk; ona gitsin, nasibini ondan alsın” buyurur. Menkabeye göre 40 yıl Taptuk Emre'nin dergahında hizmet eden Yunus; birgün Hacı Bektaş-ı Velî'nin vaad ettiği kilidi açmasıyla hikmetler söylemeye başlar; Yunus Emre Divan'ı böyle ortaya çıkar (Vilâyetnâme 1958: 48-49).

⁷⁹ Melâmet düşüncesi Kalenderiler'in en önemli özelliklerinden biridir. Köprülü'de Melâmetilik, Kalenderiliği de içine alan bir meşrep olarak gösterilir (Köprülü 1965a: 210). XIII. yy.'da Anadolu'da sünnîlik dışında kalan akımlara genel olarak “Kalenderi” denildiği yukarıda gösterilmiştir.

Çelebi: 2006: 452-4); Elmalı'da Abdal Musa (Evliya Çelebi 2005: 46, 59); Filibe'de Kademli Baba Sultan (Evliya Çelebi 2006: 479); Tokat'ta Gajgaj Dede (Evliya Çelebi 2001b: 60); Unkapanı'nda Horos Dede (Evliya Çelebi 1996: 38); Bursa'da Geyikli Baba (Evliya Çelebi 2005: 58-9); Tokat/Zile'de Şeyh Nusret (Evliya Çelebi: 2006: 329); Niyazabad'da Avşar Baba (Evliya Çelebi: 2005: 337), Merzifon'da Pîr Dede (Evliya Çelebi 2005: 477) ve Davud Baba (Evliya Çelebi 2005: 65) zikredilebilir.

Evliya Çelebi'nin naklettiği menkabelerin birçoğunda “Yesevîyan” ve “Bektâşîyan” olarak tanıtılan bu XIII. yy. sûfîleri; XVI. yy.'da teşekkül eden Bektaşîlik içinde Yesevîlik tarîkatı ve temsilcilerinin saygı ile anılmalarından başka; Bektâşîliğin Anadolu'da Yesevî mirasına sahip çıktığını da göstermektedir.

Alevî-Bektâşî geleneği içinde Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin adı bugün de aynı şekilde yüceltilmektedir. Ali Yaman, Anadolu'da Yesevî geleneğini sürdüren Alevî-Bektâşî erenleri hakkında yaptığı alan araştırması neticesinde özellikle sözlü gelenekte yaşamaya devam eden menkabevî bilgilere yer vermiştir. Yaman'ın araştırmalarına göre Anadolu'nun hemen her yerine yayıldığını gördüğümüz Yesevî geleneğinin temsilcilerinden bazıları Tokat/Almus'ta Hubyar Sultan⁸⁰, Malatya/Arapgir'de Şeyh Hasan Onar⁸¹, Elazığ/Baskil'de Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmed⁸² (Hasan Onar Ocağı ile bağlantılı), ve Teslim Abdal, İzmir/Kemalpaşa'da Hamza Baba⁸³, Tunceli/Şöbek'te Baba Mansur (ö. 1197)

⁸⁰ Sıraç topluluğu olarak da bilinen ocak mensupları Tokat çevresindeki en nüfuzlu Alevî topluluğu olup, Yesevî soyundan geldiklerine inanılmaktadır. (Yaman 2005: 34).

⁸¹ Şeyh Hasan Onar'ın Bayat Boyu'nun On-er kolundan ve Ahmed Yesevî'nin akrabalarından olduğuna inanılmaktadır (Yaman 2005: 4).

⁸² Bu ocağa Ahmed Yesevî Ocağı da denilmekte ve bütün Alevî ocaklarının başı olarak kabul edilir. Ahmed Yesevî'nin ocağı kuran Hasan ve Ahmed adındaki iki kardeş şeyhin amcazadeleri olduğuna inanılmaktadır (Yaman 2005: 5).

⁸³ Muhammed Hanefi soyundan geldiğine inanılan Hamza Baba aynı zamanda Hacı Bektaş-ı Velî tarafından Ege bölgesini irşad ile görevlendirildiğine inanılır. Hamza Baba Ocağı'nın talipleri Ege yöresine yayılmıştır (Yaman 2005: 5).

(Birdoğan 1992)⁸⁴, Sivas/Divriği'de Seyyid Baba⁸⁵, Bursa/İnegöl'de Hasan Dede⁸⁶ ve Çankırı/Eldivan'da Hacı Murad-ı Velî⁸⁷dir.

Bektâşî geleneği içinde gelişen edebiyat incelendiğinde, bunların sünnî kaynaklardan farklı bir Bektaşîlik'ten söz ettiği derhal anlaşılır. Yesevîliğin Anadolu'ya taşındığı XIII. yüzyıl ile Bektâşîliğin bir tarikat hüviyetini kazandığı XVI. yy. arasında geçen üç asır boyunca başta Hacı Bektaş-ı Velî olmak üzere onu takip eden halifelerinin inanç ve ritüellerinde nasıl bir din anlayışına sahip oldukları konusunda iki farklı görüş meydana gelmiş ve bu iki zıt görüntü günümüze kadar devam etmiştir.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sine bakılacak olursa bu ilk Hacı Bektaş-ı Velî halifeleri sünnî bir din anlayışına sahip idiler. Nitekim, onun naklettiği menkabelerin birçoğunda Bektâşî tekkeleri beş vakit namaz kılınan ve ehli-sünnet itikadına göre teşekkül etmiş yapılar olarak görünmektedir.

Ancak aynı şahısların Bektâşî geleneği içinde heteredoks bir din anlayışını temsil ettikleri görülür. Bu gelenek içinde anılan birçok ismin tarihsel hüviyetinde heteredoks unsurlar göze çarpmaktadır. Menkabelerde kullanılan birçok motif ise İslam öncesi Şamanizm, Budizm ve İran dinlerinin kalıntılarını taşımaktadır⁸⁸.

3.4. YESEVİLİK VE VEFÂİLİK

XII. yy.'da Irak merkezli bir tarikat olarak ortaya çıkan Vefâilik, Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdâdî (ö. 1107) tarafından kurulmuştur. Ebu'l-Vefa, hakkındaki en eski

⁸⁴ Aslan Baba'nın oğlu ve Ahmed Yesevî'nin halifesi Mansur Ata olduğuna inanılan Baba Mansur aynı zamanda Hz Muhammed'in torunlarından İmam Muhammed el-Bakır b. Ali Zeynelabidin'in 21. kuşak evladı olarak gösterilir (Polat 1989).

⁸⁵ Seyyid Baba'nın atalarının Ahmed Yesevî'nin işaretiyle ve Hacı Bektaş-ı Velî ile birlikte Horasan'dan-Anadolu'ya geldiğine inanılmaktadır. Yörede birçok talibi bulunan ocağın Mengücekler döneminde kurulduğuna inanılmaktadır (Özen 1999).

⁸⁶ Hasan Dede'nin Şehitler Köyü'ndeki türbesinin girişindeki kitabede verilen bilgiye göre 7. İmam Musa Kazım'ın 18 oğlundan biridir. Siyasi bakılar sebebiyle Bağdat'tan Horasan'a göç ederek Ahmed Yesevî'ye intisap etmiştir. Anadolu'ya göçler başladığında ise Sivas'a gelerek ocağını kurmuştur (Yaman 2005: 7).

⁸⁷ Hacı Murad-ı Velî'nin Hasan Dede'nin babası olduğuna inanılır (Yaman 2005: 9).

⁸⁸ Bu konuyu birinci bölümde örnekleriyle göstermeye çalışmıştık. Daha tafsilatlı bilgi için şuraya bakılabilir Ocak (2002a)

kaynak olan *Tezkîretü'l-Muttakîn ve Tabsîratü'l-Muktedîn*'de verilen bilgiye göre tıpkı Ahmed Yesevî gibi kadınlı-erkekli ayinler yapan, ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıktığı için eleştirilen ünlü bir şeyhtir⁸⁹. XIV. yy.'da Vasitî adında bir Vefâî şeyhi tarafından kaleme alınan bu esere *Ebu'l-Vefa'nın Menakıbı* da denilmiştir⁹⁰. Eserde Ebu'l-Vefa'nın biyografisi yanında Vefâî tarikatının kuruluş ve gelişmesi hakkında da oldukça kıymetli bilgiler verilmektedir. Menakıbında İmam Zeyne'l-Abidin sülalesine mensup bir kişi olarak takdim edilen Ebu'l-Vefa'nın baba tarafından Arap, anne tarafında Kürt kökenli olduğu anlaşılmaktadır (Ocak 2006a: 180-181). Eserde ayrıca, Irak'ta devrinin büyük şeyhlerinden biri olarak öğretilerini yayan Ebu'l Vefa'nın elde ettiği nüfuzun, Abbasi halifesi el-Kaim bi-Emri'llah'ın dikkatini çektiği; müritlerinin ehl-i sünnet dışı davranışları sebebiyle halifenin huzurunda imtihana çekildiği nakledilmektedir (Ocak 2006a: 182). Şunbukiyye tarikatının kurucusu Muhammed eş-Şunbuki'den ders alan ve ölümünden sonra da onun yerine geçen Ebu'l-Vefa'nın tarikatı, şeyhi sebebiyle Şunbukiyye olarak da bilinmektedir (Trimingham 1971: 28; Ocak 2006b: 183).

Vefâîliğin Anadolu'daki durumuna gelince, bu konuda Köprülü de dahil olmak üzere yakın zamana kadar kayda değer bir araştırma yapılmamıştır. Abdülbaki Gölpınarlı tarafından Baba İlyas ve Rum abdallarının Vefâî olduklarına ilişkin bir saptamada bulunulmuşsa da (Gölpınarlı 1961: 47-49), bu konuda başkaca hiçbir bilgi vermemiş, dolayısıyla bu saptama ile yetinmiştir. Zaten konu ile ilgili müstakil araştırmalar yapılmış değildir. Son dönemde ise Vefâîliğin Anadolu din ve tasavvuf tarihindeki yeri hakkındaki bilgilerimiz artmıştır. Önce Ocak ve Erünsal tarafından XIII. yy'ın en önemli Vefâî siması Baba İlyas-ı Horasanî'nin dip-torunu Elvan Çelebi'nin bu sülalenin tarihini anlatan kitabı neşredilmiş; daha sonra ise Ocak, XV. yy.'dan başlamak üzere bazı Vefâî zaviyelerine ait icazet ve buyrukları ortaya çıkararak yayınlamıştır (Ocak-Erünsal 1995; Ocak 2006a: 177-211). Böylelikle Vefâîliğin Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'da oynadığı tarihî rol aydınlamaya başlamıştır.

⁸⁹ Tezkîretü'l-Muttakîn ve Tabsîratü'l-Muktedîn'den Ocak naklediyor (2006b: 119)

⁹⁰ *Menakibu Tacî'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Veda el-Bağdadi*.

Anadolu'ya Vefâîliği taşıyanın Dede Garkın adında bir Türkmen Şeyhi olduğu düşünülmektedir (Ocak-Erünsal 1995: XLI; Ocak 2006a: 188). Elvan Çelebi'nin verdiği bilgiler ve tarihî kayıtlar ışığında Ocak'a göre, Dede Garkın, 1220 dolaylarında Moğol İstilasının önünden kaçan Harezmliler ile birlikte Elbistan civarına yerleşerek faaliyet gösteren bir Türkmen şeyhi olmalıdır. Elvan Çelebi'nin onu Baba İlyas'ın halifesi olarak göstermesinden hareketle Dede Garkın'ın bir Vefâî şeyhi olduğu sonucuna varılabilir (Ocak-Erünsal 1995: XLI; Ocak 2006a: 189).

Dede Garkın ile ilgili kaynaklarda bulabildiğimiz bilgiler son derece sınırlıdır. Vilâyetnâme'ye göre o, Güneydoğu-Anadolu'da yaşayan bir Türkmen babası olarak gösterilmekte; oğulları ile İbrahim Hacı adlı dervişin oğulları arasında geçen tartışmaya yer verilmektedir⁹¹.

Elvan Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Dede Garkın'ın halifeleri Şeyh Osman, Aynu'd-Devle (Ayna Dola) Bağdın Hacı, Mihman Hacı ve Baba İlyas'tır. Baba İlyas bunların en genci olmakla birlikte hepsinin halifesi sıfatıyla Dede Garkın tarafından Rum diyarına gönderilir (Elvan Çelebi 1995: 208-210).

Vefâîliğin Dede Garkın'dan sonra Anadolu'daki asıl temsilcisi ise Baba İlyas (ö. 1240), Baba İshak veya Baba Resul adıyla anılan kişidir. Ocak ve Erünsal, kaynakların çoğunluğunda ayrı-ayrı kişiler olarak gösterilen bu isimlerin; aynı kişi olduklarını delilleriyle ortaya koymuşlardır (Ocak-Erünsal 1995: XLIV).

Baba İlyas hakkında bilgi veren diğer bir kaynak da *Âşıkpaşazâde Tarihi*'dir. Tıpkı Elvan Çelebi gibi Âşıkpaşazâde de kendisini Baba İlyas'ın soyundan gelen bir kişi olarak takdim etmektedir (Âşıkpaşazâde 2006: 51). Seyyid Ebu'l-Vefa'nın halifesi olarak gösterdiği Baba İlyas'ın müritlerinden Geyikli Baba'nın Sultan Orhan zamanında yaşadığını ve kendisini “-Seyyid Ebu'l-Vefa tarikindenim,

⁹¹ Menkabeye göre İbrahim Hacı, Hacı Bektaş-ı Velî'nin muhiplerindedir. Hacı Bektaş-ı Velî kendisine iltifat ve dua etmiş; nasib olarak Üçok ve Bozok'u vermiştir. Sonra başındaki geyik derisi börk (tac)ü çıkarmasını istyerek bu börkü dua ile sıvazlayıp tekrar başına takmış. O günden sonra İbrahim Hacı birçok nimetlere ermiş; kenisine muhip olanlara da geyik derisi tac giydirmiştir. Onun ölümünden sonra Dede Garkın'ın oğulları gelerek geyik derisi tacın Dede Garkın'a ait olduğunu ilei sürmüşler; aralarında çıkan tartışma sonucunda Dede Garkınlılar tacı almışlardır (Vilâyetnâme 1958: 22).

Baba İlyas müritlerindenim” şeklinde tanıttığını nakleden Âşıkpaşazâde, Şeyh Edebalı’yı da Baba İlyas’ın müritleri arasında zikretmiştir (Âşıkpaşazâde 2006: 296). Aşıkpaşazade’nin verdiği bu bilgiler, daha sonra Rum abdalları olarak anılacak olan zümreler arasında Vefâîliğin yaygın olduğunu gösteriyor (Ocak 2006b: 198).

Bilindiği gibi Baba İlyas’ın tarihi rolü, Selçuklu Anadolu’sunda 1239-1240’ta heteredoks İslam merkezli ilk toplumsal ayaklanma olarak “Babaîler İsyanı”na adını veren kişi olmasıdır. Baba İlyas’ın bu hareketle birlikte, kırsal kesimlerde yaşayan ve Selçuklu idaresiyle ekonomik ve toplumsal düzeyde sıkıntıları bulunan sünnî-İslam dışı kitleleri merkezî otorite karşısında birleştirmeyi başardığı düşünülmektedir (Ocak 2006b: 131). Anadolu Selçuklu Devleti’ni büyük ölçüde zayıflatan “Babaîler İsyanı” asıl fonksiyonunu bundan sonra icra etmiş; isyanın harekete geçirdiği kitleler bundan sonraki mezhebî ve tasavvufî bütün sünnî-İslam dışı propaganda hareketleri için en elverişli sosyal tabanı teşkil etmiştir” (Ocak 2004: 264).

Ortaya çıkan yeni belgeler, Vefâîliğin Anadolu’da XIII. yy.’dan sonra da varlığını sürdürdüğünü gösteriyor. Yakın zamanda Ocak, XIV. yy.’da bir Vefâî tekkesi olarak faaliyet gösteren Çorum-Mecidözü’ndeki Elvan Çelebi Tekkesi’nden sonra, XVI. yy.’da Sivas/Tekkeköy’de ve Malatya/ Muşar’da “Vefâî” adını taşımamakla birlikte köken itibariyle kendilerini Ebu’l-Vefa’ya bağlayan iki zaviyeye ait bilgileri ortaya çıkarmıştır (Ocak 2006b: 195-196).

Görüldüğü gibi Vefâîlik, XIII. yy. Anadolu’sunda heteredoks tarikatların merkezinde yer almış; özellikle bu tarikatın Anadolu’daki en büyük temsilcisi Baba İlyas-ı Horasanî vasıtasıyla, Babailer isyanının tabanını teşkil ederek tarihî bir rol oynamıştır. Ortaya çıkan yeni belgelere rağmen bugün Vefâîliğin Anadolu’daki durumuna ilişkin birçok konu hala karanlıktadır. Ancak önümüzdeki dönemde bu konu üzerinde yapılacak yeni çalışmaların Anadolu’nun dini ve sosyal tarihini bakımından büyük önem taşıyacağı muhakkaktır.

3.4.1. Ahmed Yesevî, Kutbeddin Haydar, Hacı Bektaş-ı Velî ve Baba İlyas

Yesevî, Bektaşî ve Haydarî tarikatlarına isimlerini veren Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Kutbeddin Haydar-i Zâveî ile Vefâî tarikatının Anadolu'daki temsilcisi Baba İlyas-ı Horasanî'nin birbirleriyle ilişkisi konusunda kaynaklarda verilen bilgiler, XIII. yy. Anadolu'sunda bu dört tarikatın karşılıklı ilişkileri ve ilgileri konusunda önemli veriler sunmaktadır.

Yukarıda da gösterildiği gibi XVI. yy.'da teşekkül eden Vilâyetnâme'ye göre Hacı Bektaş-ı Velî, Ahmed Yesevî'nin müritlerinden Lokman Perende'nin öğrencisi; Kutbeddin Haydar ise Ahmed Yesevî'nin nefes evladıdır (Vilâyetnâme 1958: 5-7). Her üçünün ilişki içinde olduğu menkabeye göre Müslüman Bedahşan ülkesinin kafir halkı Horasan ilinde yaşayan Müslüman halka musallat olmuştur. Menkabenin geri kalanı Vilâyetnâme'de şöyle anlatılır:

“Müslümanlar kafirlerden şikayet edince Ahmed Yesevî 12 yaşındaki oğlu Kutbeddin Haydar'ı çağırdı. Bu çocuk, çok kuvvetli, gürbüz bir yiğitti. Ona kılıç kuşatıp tuğ ve alem verdi. 'Başına erenlik tacını giy, kafire yürü' dedi. Kutbeddin Haydar'ın başına altı bin er toplandı. Davullar dövüldü, bayraklar açıldı, nefirler çalındı. Horasan'dan kalkıp-Bedahşan iline yürüdüler. Casuslar, bunu kafirlere haber verdiler. Bedahşan Beyi, haber alınca asker topladı. Kutbeddin Haydar, Murtaza Ali gibi cengetti”.

Menkabenin devamında esir düşerek 7 yıl hapsedilen Kutbeddin Haydar'ın Hacı Bektaş-ı Velî tarafından kurtarılışı anlatılmaktadır. Ahmed Yesevî'nin XI. ve XII. yüzyıllarda; Kutbeddin Haydar'ın ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin ise XIII. yy.'da yaşadığı düşünüldüğünde, söz konusu menkabenin halk muhayyilesinin bir ürünü olduğu görüşü bugüne kadar kabul edilmiştir. Ancak son dönemde Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemle ilgili daha önce de sözü edilen yeni görüşler ortaya çıkmıştır. Buna göre Ahmed Yesevî'nin ölüm tarihini XIII. yy.

başına götüren De Weese, böylelikle Hacı Bektaş-ı Velî ile Ahmed Yesevî'nin ve Kutbeddin Haydar'ın aynı dönemde yaşadıklarını öne sürmektedir⁹².

De Weese' göre, yalnızca Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemle ilgili olarak değil; aynı zamanda Anadolu halk sūfiliğinin üç temel şahsiyetinin *Vilâyetnâme*'de gösterildiği gibi şeyh-mürît ilişkisi içinde olmadıklarını; birbirinden bağımsız ve belki de rakip sūfî şahsiyetler olduğunu düşünmek gerekmektedir (Karamustafa 2005:75).

De Weese'in ikinci görüşünü saklı tutarak ve bu üç şahsiyete Vefâî şeyhi Baba İlyas'ı da ekleyerek bu dört şahsiyetin aynı dönemde yaşamış olma ihtimallerinin, elimizdeki birçok tarihsel bilgiyi tamamladığını görmekteyiz. Örneğin Hacı Bektaş-ı Velî'nin Ahmed Yesevî'nin müritlerinden biri olması halinde Anadolu'da onun öğretilerini sürdürdüğünü söylemek mümkün olur ki; bu durumda Yesevîliğin XIII. yy Anadolu'sundaki durumuna ilişkin bilgilerimiz önemli ölçüde artmaktadır. Aynı şekilde Kutbeddin Haydar ile her iki sūfinin şeyh-mürît ilişkisi içinde olduğunu düşünmek, Haydarîliği de bu iki geleneğe bağlar ki; bu durumda her üç gelenek birbiri ile irtibatlı hale gelmektedir. Hatırlanacağı gibi Ocak'a göre Hacı Bektaş-ı Velî Horasan'dan-Anadolu'ya bir Haydarî dervişi olarak gelmiş; burada Vefâî Şeyhi Baba İlyas'a bağlanarak her iki geleneği meczetmişti. Âşıkpaşazâde ve Eflâkî'de Hacı Bektaş'ın Anadolu'da Baba İlyas'a bağlandığına ilişkin bilgiler yukarıda verilmişti. Eğer Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş-ı Velî'nin de şeyh-mürît ilişkisi içinde olduğunu düşünürsek; Ocak'ın Anadolu'da Yesevîliğin Vefâîlik ile birleşerek önce Haydarîlik içinde eritildiğini; Haydarîlik aracılığı ile Bektâşîliği etkilediğini ve nihayet Bektâşîlik olarak son şeklini aldığını öne süren görüşünü kabul etmemiz gerekecektir (Ocak 1992a: 92).

Bize göre tarihsel olarak bu dört büyük sūfinin görüşmüş olmaları şeyh-mürît ilişkisi içinde olmasalar bile dikkate değer bir husustur ve dönemin tarikat ilişkileri konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. De Weese'in her üç şahsiyetin tarihsel olarak görüşüklerini, ancak rakip sūfî tarikatlar içinde olduklarını dile

⁹² De Weese'in henüz ilim dünyasının tanımadığı bazı Yesevî metinlerine dayanarak öne sürdüğü bu görüşleri, Karamustafa'dan öğreniyoruz (Karamustafa 2005: 61-88).

getiren görüşünü değerlendirebilmek için ise; onun Yesevî geleneği ile ilgili henüz yayınlanmamış yeni kitabını ve bulduğu yeni kaynakları beklememiz gerekecektir.

SONUÇ

Ahmed Yesevî'nin tarihî hayatı ve onun adını taşıyan Yesevîlik tarîkatı konusunda bugüne kadar yapılan bilimsel araştırmalar ne yazık ki konuyu bütün boyutlarıyla ortaya koymaktan uzaktır. Başta tarih bilimi olmak üzere sosyoloji, antropoloji ve ilahiyat bilimlerinin ortak alanını oluşturan böyle bir konunun ele alınması elbette kolay bir iş değildir ve konunun aydınlanması bu sahalarda çalışan bilim adamlarının ortak çalışmalarıyla mümkün olabilecektir.

Tezimizde de göstermeye çalıştığımız gibi Ahmed Yesevî ve tarîkatının XIII. yy. Anadolu'sundaki durumu, dönemine ait kaynak eserlerin bulunmaması sebebiyle, sonraki dönemde teşekkül eden kaynaklar aracılığı ile anlaşılmasına çalışılmaktadır. Büyük bir kısmı XV. ve XVI. yy.'dan itibaren ortaya çıkan bu ikinci el kaynaklar ise, daha çok Nakşibendîlik ve Bektaşîlik geleneği içinde teşekkül etmiştir. Böylelikle Yesevîlik tarîkatı bir taraftan Nakşibendîlik geleneği içinde sünnî bir görünüm kazanmış; diğer taraftan, Anadolu'da heteredoks tarikatları bünyesinde toplayan Bektaşîlik geleneği içinde yerini almıştır. Her iki gelenek içinde Ahmed Yesevî ve tarîkatı sarsılmaz bir konum elde ederek bu zıt görüntü günümüze kadar devam etmiştir. Modern dönemde ise Ahmed Yesevî ve tarîkatına farklı kimlik ve misyonlar yüklenerek bu iki kutup üzerinden bambaşka tarihler üretilmiştir.

Bu çalışmada söz konusu ideolojik yaklaşımları bir tarafa bırakarak, eldeki kaynaklar çerçevesinde Ahmed Yesevî'nin tarihi şahsiyeti ve Anadolu'nun İslamlaşma sürecindeki yeri konusundaki yeni yaklaşımlar değerlendirilmeye çalışıldı.

Bilindiği gibi merhum F. Köprülü'den itibaren Yesevîlik tarîkatına biçilen tarihi misyon, Türklerin İslamlaşmasını hızlandıran ve şekillendiren bir sürece öncülük etmiş olmasıdır. Buna göre, ilhamını İran tasavvufunun cezbeci ve estetikçi karakterinden alan Yesevîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik gibi Horasan merkezli tarikatlar, bünyelerindeki kadîm dinlere ait kültür ve inanç kalıntıları sayesinde,

öncelikle Orta Asya ağırlıklı sahada, daha sonra ise yayıldıkları geniş coğrafyada eski mistik kültürlerin adeta bir devamı olarak geniş halk kitlelerinin tasavvufî karakterli bir İslam anlayışını kolaylıkla benimsemelerini sağlamıştır. Ahmed Yesevî ise, “ilk Türk mutasavvıfı” sıfatı ile bütün bu tarikatlar arasında merkezî bir konuma yerleştirilerek Orta Asya, Anadolu ve Balkanlar’ın İslamlaşmasının ortak ismi olarak gösterilmiştir.

Son dönemde Köprülü’nün ortaya koyduğu tezler de dahil olmak üzere Ahmed Yesevî’nin tarihi kişiliği ve tarikatı hakkında birçok konu yeniden tartışılmaktadır. Konu ile ilgili Orta Asya kütüphanelerinde neşredilmeyi bekleyen birçok kaynak eser yavaş-yavaş gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bu eserlerin önemli bir kısmının Yesevîliğin ilk dönemine ait olduğu düşünülmektedir. Bu tezde söz konusu kaynaklardan imkanlar ölçüsünde istifade edilmeye çalışıldı.

Yeni kaynaklar ışığında mevcut bilgilerimizi değiştirecek nitelikte bazı tartışmalar bu çalışmanın ilgili bölümlerinde ele alındı. Söz konusu tartışmaları Ahmed Yesevî’nin tarihî şahsiyeti ve XIII. yy. Anadolu’sunda Yesevîlik tarikatının durumu şeklinde ayırmak mümkündür:

Ahmed Yesevî’nin tarihi misyonu ile ilgili tartışmaların odak noktasında; onun bugüne kadar düşünüldüğü gibi XI-XII. yüzyıllarda değil, XII.-XIII. yy.’larda yaşamış olduğuna ilişkin görüş bulunmaktadır. Bu görüş ilk olarak bundan yetmiş küsur yıl önce Abdülbaki Gölpınarlı tarafından dile getirilmiş; ancak yakın zamana kadar Yesevîlik araştırmalarında bu konu tartışmaya açılmamıştır. Konuyu gündeme taşıyan Amerikalı araştırmacı De Weese, henüz neşredilmeyen bazı kaynaklarda ulaştığı bilgiler ışığında Ahmed Yesevî’nin XII.-XIII. yy.’larda yaşamış olduğuna kesin gözle bakılabileceğini ifade etmektedir. Gerçekten de Ahmed Yesevî’nin yaşadığı zannedilen XI.-XII. yüzyıllara ilişkin elimizde otantik kaynakların bulunmayışı ve menkabevi kaynakların birçoğunda Ahmed Yesevî’nin XIII. yy.’da yaşamış bazı tarihi şahsiyetlerle ilişki içinde görülmesi gibi hususlar onun yaşadığı dönemin XII.-XIII. yy.’lar olduğunu düşündürmektedir. Bunlar arasında adını Bektaşîlik tarikatına veren Hacı

Bektaş-ı Veli, Haydarîliğin kurucusu Kutbeddin Haydar ve Vefâîiğin Anadolu'daki en önemli temsilcisi Baba İlyas-ı Horasanî gelmektedir. Bu dört büyük sûfinin isimleri menkabelerde sık-sık yanyana zikredilmekte; zaman-zaman ise bu şahsiyetler şeyh- mürid ilişkisi içinde gösterilmektedir. Bu dördünün birbiri ile doğrudan-doğruya şeyh-mürid ilişkisi içinde olduklarını gösteren sağlam kanıtlardan yoksunuz. Ancak bu tezde ayrıntılı olarak verilen menkabevî bilgilerin XIII. yy.'da yaşayan bir Ahmed Yesevî ile yanyana gösterilmesi, dikkate değer bir husus olarak görünmektedir.

Son dönemde ortaya çıkan kaynakların ortaya koyduğu diğer bir husus da Ahmed Yesevî'nin düşündüğümüzden daha geniş bir tasavvuf çevresi içinde bulunduğunu gösteren kayıtlardır. Bugüne kadar Ahmed Yesevî'nin sûfî kimliğinin gelişmesi konusunda Aslan Baba ve Yusuf Hemedanî isimleri bilinirken; bugün Ahmed Yesevî'nin Sühreverdî ve Kübrevî çevreleri ile de irtibat içinde olduğu anlaşılmaktadır. Menkabevî bir kaynakta abartılı olarak verilen Ahmed Yesevî'nin döneminin bütün tarikatlarından icazet aldığına ilişkin rivayet; kaynaklarda onun birbirinden çok farklı sûfî çevrelerle ilişkilendirilmesi ile birleştirildiğinde Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemde bu tarikatların kesin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı ve daha esnek bir ilişki içinde buldukları anlaşılmaktadır.

XIII. yy. Anadolu'su da henüz teşekkül etmekte olan tarikatların renkli mozaikini yansıtan, kitabî dinin sünnî esaslarına dayalı tasavvuf anlayışına sahip tarikatlarla; kuralcılığa kendi metotlarıyla karşı çıkan, çoğu birbirine benzeyen ve sonraki kaynaklarda birarada ve zaman-zaman birbirinin yerine kullanılan Kalender, Abdal, Haydarî, Cavlakî gibi sıfatlarla anılan gezgin dervişlerin birarada görüldüğü bir sahaya benzemektedir. Bazı kaynaklarda bu heteredoks zümrelere mensup dervişlerin Yesevî tarikatı ile ilişkilendirildikleri, hatta bazılarının kendilerini Ahmed Yesevî'nin halifeleri arasında takdim ettikleri görülmektedir. Bu heterdoks zümreler dışında Anadolu'da varlığını bildiğimiz sünnî tarikatlar içinde Ahmed Yesevî ve tarikatının adı zikredilmemektedir.

Yesevîliğin Orta Asya kaynakları yavaş-yavaş gün yüzüne çıkarken; Anadolu'da Yesevîliğin durumunu da aydınlatacak olan bazı konuların zaman içinde aydınlanmasını umut ediyoruz. Bunların başında Anadolu'da Yesevîliğin önce Haydarîlik ve Vefâîlik, daha sonra Bektaşîlik içinde temsil edildiğini gösteren kaynaklara Yesevîliğin nasıl girdiği konusu gelmektedir. Bir kısmını inceleme imkanı bulduğumuz bu yeni kaynakların genel olarak Nakşibendi geleneğini yansıttığı; ancak 14. yy.'da teşekkül eden *Sıġnaki Risalesi*'nin Ahmed Yesevî'yi çehar-darb yapan heteredoks bir derviş olarak takdim ettiği ilgili bölümde gösterilmişti. Yesevîliğin Anadolu'da Bektaşîlerce temsilini, Bektaşîlerin Ahmed Yesevî'yi Türkistan'daki şöhreti sebebiyle kendilerine mâl etmelerine bağlayan görüşün de izaha muhtaç olduğu muhakkaktır. Zira eğer Bektaşîler Ahmed Yesevî'yi şöhreti sebebi ile kendilerine mâl etmişlerse ve aslında onun Bektaşîliğin teşekkülünde herhangi bir rolü yoksa, bu kadar meşhur bir şahsiyetin Bektaşî kaynakları dışında hiçbir kaynağa girmemiş olmasını nasıl izah edebiliriz?

Netice olarak Anadolu sahasında XIII. yy.'da Yesevîliğin varlığı, şüpheyeye yer bırakmayacak biçimde kesinlik arz etmektedir. Ancak bu sahada Yesevî dervişlerinin rolü belki sonraki dönemlerde abartılmış; belki de Yesevîlik bu sahada oluşturduğu alt şubeler içinde yaşamaya devam etmiştir.

Ahmed Yesevî'nin bu tablo içindeki yeri ise; onun menkabevi hayatının perdesi altında daha uzun süre tartışılmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- ALİ-ŞİR NEVAYÎ (1979), *Nesâyimü'l-Muhabbe min Şemâyimi'l Fütüvve*, (Haz. Kemal Eraslan), İstanbul: İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi Yay.
- AHMED EFLAKÎ (2006), *Ariflerin Menkıbeleri* (Çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Kabcacı Yay.
- AHMED YESEVÎ (1998), *Divan-ı Hikmet*, (Haz. Hayati Bice), Ankara: T.D.V. Yay.
- , (2000), *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*, (Haz. Kemal Eraslan), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- AŞIKPAŞAZÂDE (2003), *Osmanoğulları'nın Tarihi (Tevarih-i Al-i Osman)*, (Haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç), İstanbul: K Kitaplığı.
- ATALAY, Adil Ali (1997), *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, Can Yay., İstanbul.
- AY, Resul (2006), "Tasavvufi Hayat ve Tarikatlar", *Anadolu Selçuklukları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı-I*, (ed. Ahmet Y. Ocak), Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay., s. 459-465.
- BALDICK, Julian (2002), *Mistik İslam: Sufizme Giriş*, İstanbul: Birey Yay.
- BALIVET, Michel (2005), *Şeyh Bedrettin: Tasavvuf ve İsyân*, 2. bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- BARKAN, Ömer Lütfi (Tz.), *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Yay: İstanbul.
- BARTHOLD, V.V. (2004), *Orta Asya Türk Tarihi -Dersleri-*, Ankara: Çağlar Yay.
- BENNINGSEN Alexandre&QUELQUEJAY C. Lemercier (1988), *Sufi ve Komiser –Rusya'da İslam Tarikatları-*, (Çev. Osman Türer), Ankara: T.T.K.
- BİRDOĞAN, Nejat (1992), *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, İstanbul: Alev Yayınları.
- BOSWORTH, C.E. (1995), "Rifa'iyya", *E.I.*, Volume VIII, Leiden, s. 525-526.
- CARMUHUMMED-ULI, M. (1992), "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve O'nun Bilinmeyen 'Risale' Adlı Eserinin ilmi Değeri" (çev. Tlat Tekin), *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Feryal Matbabası.

- CUNBUR, Müjgan (1997), *Anadolu'nun Bütünleşmesinde Ahmed Yesevî'nin Yeri*, Ankara: A.K.M. Yay.
- ÇAMUROĞLU, Reha (1990), *Tarih, Heteredoksi ve Babailer*, İstanbul: Der Yay.
- DEWEESE, Devin (1993), "A Neglected Source on Central Asian History: The 17th Century Yasavi Hagiography *Menaqıb al-Akhyar*", *Essays on Uzbek History, Culture, and Language*, ed. Denis Sinor an Bakhtiyar A. Nazarov, (Bloomington in: Research Institute for Inner Asian Studies, 1993; Uralic and Altaic Series, vol. 156):38-50.
- , (1994), "Baba Kemal Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia", *Der Islam*, 71/1 (1994), s. 58-94.
- , (1996a), "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khocagân: Rethinking The Links Between The Yasawî and Naqsbandî Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, 7 (2): 180-207.
- , (1996b), "Yasavi Sayhs in the Timurid Era: Notes On the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries", *La Civiltà Timuride Come Fenomeno Internazionale*, ed. Michele Bernardi (=Oriente Moderno (Rome), N.S. 15 (76), No.2 (1996)):173-188.
- , (1999), "The Yasavi Order and Persian Hagiography in Seventeenth Century Central Asia: Alim Shaykh of 'Aliyabad and his Lemahat min Nefahat al-Quds", *The Heritage of Sufism*, Vol.III: Late Classical Persianete Sufism (1501-1759), Teh Safavid and Mughal Period, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan, (Oxford, 1999), pp. 389-414.
- , (2006), "Foreword", *Early Mystics in Turkish Literature Translated and Edited with an Introduction by Gery Leiser and Robert Dankof*, Routledge, London and New York s. VII-XXVII.
- ELVAN ÇELEBİ (1995), *Menâkıb'ul-Kudsîye fî Menâsıbi'l-Ünsiye*, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak-İsmail Erünsal), Ankara: T.T.K. Basımevi.
- ERASLAN, Kemal (1977), *Yesevî'nin Fakr-Namesi*, İst. Ün. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi C. XXII'den ayırbasım, İstanbul: Edebiyat Fak. Basımevi.
- EVLİYA ÇELEBİ (1996), *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi, (1. Kitap)*, (Haz. O. Şaik Gökyay), İstanbul: Yapı Kredi Yay.

- , (1999a), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (2. Kitap)*, (Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman, Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- , (2005), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (3. Kitap)*, (Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- , (2001a), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (4. Kitap)*, (Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- , (2001b), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (5. Kitap)*, (Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı, İ. Sezgin), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- , (2002), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (6. Kitap)*, (Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- , (2003a), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (7. Kitap)*, (Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı, R. Dankoff), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- , (2003b), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (8. Kitap)*, (Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı, R. Dankoff), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- , (2005), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (9. Kitap)*, (Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı, R. Dankoff), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- ESİN, Emel (1978), *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbabası.
- GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ (1277), *Kühü'l-Ahbar*, C.V, İstanbul: Takvimhane-i Amire.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1936), *Yunus Emre*, İstanbul:Bozkurt Basımevi.
- , (1997), *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkılap Yay.
- HACI BEKTAŞ-I VELÎ (1990), *Makalat*, (Haz. Esad Coşan), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- HAKİM ATA (2007), *Hakim Ata Kitabı* (Haz. Münevver Tekcan), İstanbul: Beşir Yay.
- HARTMAN, Angelica (1997), "al-Suhrawardi", E.I. Volume IX, s. 778-825.
- HAZİNÎ, (1995), *Cevahir'ul-Ebrar min Emvaci'l-Bihar*, (Haz. Cihan Okuyucu), Kayseri.
- , (2000), *Menbau'l-Ebhar fi Riyazi'l-Ebrar*, (Haz. Samire Mahmudova), Marmara Ü. S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

- HENDERSON, John B (1998), *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, New York: State University of New York Press.
- Hoca Ahmet Yesevî Özel Sayısı (1995), *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, (1995), 7 (21), Ankara:T.T.K. Basımevi.
- HOFMAN, H. F. (1969), "A Bio-Bibliographical Survey", Section III (Chaghatai), Part I (Authors), 6 Vols. in 2, Utrecht, s. 110-128.
- HÜSEYNÎ, Muhammed Şerif (2001), *Huccetü'z-Zakirin, li-Reddi'l-Münkirin*, (Haz. Abbasali Alizadeh), (Marmara Ü. S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- İNAN, Afet (1939), "Atatürk ve Tarih Tezi", *Bellekten*, C.III, S.10, s. 243-246.
- KARA, Mustafa (1985), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yay.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2006), *Tanrı'nın Kural Tanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2. bs.
- , (2005), "Yesevîlik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (Haz. A. Yaşar Ocak), TTK, Ankara: 2005, s. 61-88.
- KEKLİK, Nihat (1966), *Muhyiddin İbnü'l-Arabi: Hayatı ve Çevresi*, Büyük Matbaa, İstanbul 1966.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1943), *Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları-I*, Ankara: T.T.K. Basımevi.
- , (1965a), "Ahmet Yesevî" *İslam Ansiklopedisi*, I: 210-215.
- , (1965b), "Orta-Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar", *Türkiyat Mecmuası*, XIV: 259-265.
- , (1973), "Abdal Musa" *Türk Kültürü*, C. XI, Ankara s. 198-207.
- , (1984), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: D.İ.B. Yay.
- , (1994), *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (5. Baskı), Ankara: T.T.K. Basımevi.
- , (2003), *Anadolu'da İslamiyet*, 2. bs. İstanbul: İnsan Yay.
- , (2004), *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Akçağ Yay.
- , (2005), *Türk Tarih-i Dinîsi*, Ankara: Akçağ Yay.

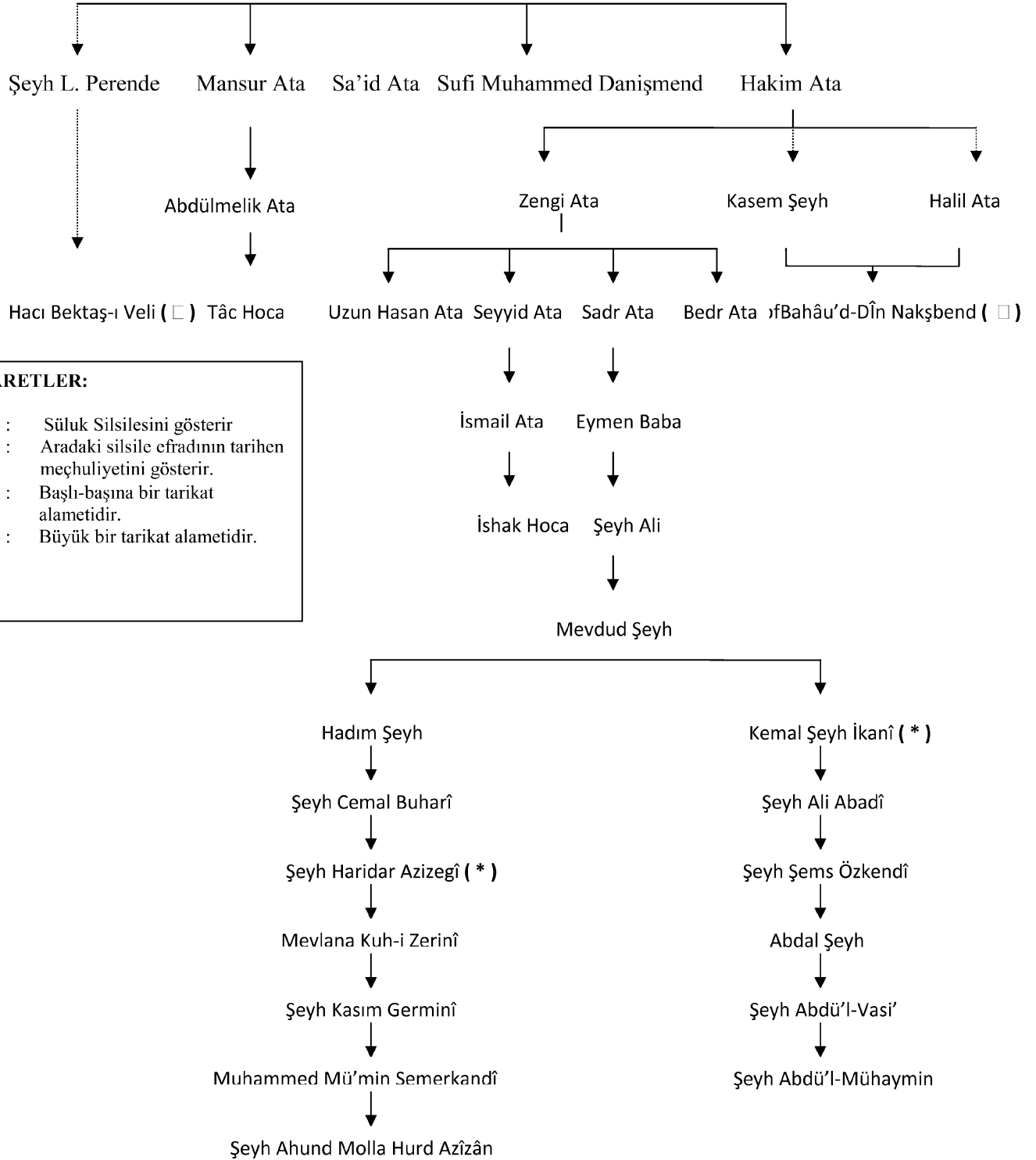
- , (2006), *Early Mystics in Turkish Literature Translated and Edited with an Introduction by Gery Leiser and Robert Dankof*, Routledge, London and New York.
- KÜBRA, Necmüddin (1980), *Tasavvufi Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), İstanbul: Dergah Yay.
- LAMİ'Î ÇELEBİ, Mahmud b. O. (1981), *Nefahâtü'l-Üns: Evliya Menkıbeleri*, (Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yay., 2. bs.
- MADLUNG, Wilferd (1987-8), "Yusuf al-Hamadani and Naqşbandiyya", *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6, s. 499-509.
- MÉLIKOFF, Irené (2006a), *Uyur İdik Uyardılar*, (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Demos Yay.
- , (2006b), *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MEVLANA SAFİYYÜDDİN (1996), *Neseb-name Tercümesi* (Haz. Kemal Eraslan), İstanbul: Yesevî Yayıncılık.
- NOYAN, Bedri (1996), *Demir Baba Vilâyetnamesi*, İstanbul: Can Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1978), "Emirci Sultan ve Zaviyesi", -Ayrı Basım- *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı: IX, İstanbul: Edebiyat Fak. Matbaası.
- , (1979), "XIII. ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıb'ul-Kudsîya Fî Menâsıb'il-Unsiyâ", *Tarih Dergisi*, XXXII-91-102.
- , (1989a), "Türk Tarihinin Kaynağı Olarak Bektaşî Menakıbnâmelerinin Mahiyeti", *IX. Türk Tarih Kongresi*, ss. 1239-1247.
- , (1989b), "Bektaşîlik", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, s. 373-379.
- , (1991a), "Milletlerarası Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre Sempozyumları Münasebetiyle Türkiye'de Kültür Tarihi Araştırmaları Hakkında Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, 16: 115-120.
- , (1991d), "Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", *Türk Yurdu*, (Şubat 1991), S: 42., s. 8-11.
- , (1992a), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVI. Yüzyıllar)*, Ankara: T.T.K. Basımevi.

- , (1992b), "Alevî", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, s. 368-369.
- , (1992c), "Hacı Bektaş-ı Veli", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, s. 455-458.
- , (1996), *Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul: Dergah Yay.
- , (1997), *Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, Ankara: T.T.K. Basımevi
- , (2002a), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay.
- , (2002b), *Sarı Saltık*, Ankara: T.T.K. Yay.
- , (2002c), "Türkiye'de 1980 Sonrası Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Genel Bir Bakış", *Toplumsal Tarih*, sayı: 108, Aralık 2002, 10-19.
- , (2003), *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul: İletişim Yay.
- , (2004), *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay.
- , (2006a), "Vefailik", *Bellekten*, LXX 257 (Nisan 2006), s. 119-154.
- , (2006b), "Türkiye Selçukluları ve İslam", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı-I*, (ed. Ahmet Y. Ocak), Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay., s. 459-465.
- ÖZEN, Kutlu (1999), "Sivas-Divriği Yöresindeki Bektaşî Tekkeleri (16. yy. – 20. yy.)," *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, (22-24 Ekim 1998), Ankara.
- ÖZGÜL, Vatan (2002), "Kızılbaşlık ve Türkmenler", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32: 255-275.
- POLAT, Mustafa (1989), *Malazgirt ve Yöresi Tarihi*, Ankara.
- ROUX, Jean-Paul (1998), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yay.
- SÂFÎ, Mevlana Ali b. Hüseyin (2006), *Reşahat-i Aynü'l-Hayat*, (Sad. Mustafa Özsaray), İstanbul: Semerkant Yay.
- SİĞNÂKÎ, Hüseyin b. Ali (1999), "Menâkıb-ı Ahmed Yesevî", Ahmed Yesevî'nin Menakıbı (Nşr. Necdet Tosun), İlam Araştırma Dergisi C. 3, S.1, İstanbul.
- TAHRALI, Mustafa (1989), "Ahmed er-Rufai", *T.DV.İ.A. C. II*, s. 127.
- TEKCAN, Münevver (2006), "Hakim Ata'nın Ahir Zaman Kitabı", *Bilgi*, 37:21-53.
- TOGAN, Zeki Velidi (1953), "Yesevîlik Hakkında Yeni Bilgiler", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, s. 522-529.
- TOSUN, Necdet (1998), "Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risale: Mir'at'ül-Kulûb", *İLAM Araştırma Dergisi*, (Temmuz-Aralık 1997), 2 (2): 41-85.

- , (1999), "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, (Ocak-Haziran 1998), 3 (1): 73-81.
- , (2005), "Ahmed Yesevî ve Yesevîlik'te Zikr-i Erre", *Keşköl*, S.6, (Güz), s. 30-34.
- TRIMINGHAM (2002), "Tasavvuf Akımlarının Kuruluşu", (Çev. Kadir Özköse) *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, S: 1.
- TURAN, Osman, (1953), "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*.
- UĞURLU, Kamil (1995), Kamil Uğurlu, "Yesevî Külliyesi", *Erdem*, VIII/21 (Aralık 1995), s. 981-985.
- UNAN, Fahri (1995), "Türkiye'de Kültür Tarihi Araştırmaları ve Türk Heteredoksi Tarihine Farklı Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü*, (Temmuz-Ağustos 1995), 35:116-125.
- UZUN FİRDEVSİ (1958), *Vilayetname: Menakıb-ı Hinkar Hacı Bektaş-ı Veli*, (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı) İstanbul: İnkılap Yay.
- ÜÇER, Cenksu (2005), *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- YAMAN, Ali (2006), *Orta Asya'dan-Anadolu'ya Yesevîlik, Alevîlik, Bektaşîlik*, Ankara: Elips Yay.
- , (2005), "Hoca Ahmet Yesevî ile Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", *Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, C. 35.
- , (2006), *Allahçılar: Ora Asya'da Yesevîlik, Kızılbaş Türkler, Laçiler*, İstanbul: Nokta Yay.
- YAZICI, Tahsin (1998a), "Haydariye", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 35-38.
- , (1996b), "Haydar, Kutbuddin", *T.D.V. İ.A.*, C. XVIII.
- , (2006), "Önsöz", *Ariflerin Menkîbeleri*, İstanbul: Kabcacı Yay.
- Yesevîlik Bilgisi* (1998), (Haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı Yay.
- ZERNÛKÎ, Sufi Muhammed (1998), "Mir'atü'l-Kulub", *Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risale: Mir'atü'l-Kulub*, (Nşr. Necdet Tosun), *İlam Araştırma Dergisi* C. 2, S. 2, s. 41-85.

YESEVİYE SİLSİLESİ*

HOCA AHMET YESEVİ (□)



* M. F. Köprülü'nün Cevahiru'l Ebrar, Reşahat ve Tıbyanü'l-Vesail'e göre tanzim ettiği "Yeseviyye ve Ondandır Çıkan Tarikatlar", Bkz. Türk Edebiyatından İlk Mutasavvıflar EK:İ.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Hicret Kiraz Toprak
Doğum Yeri ve Tarihi : Ankara 1980

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi S.B.E. Tarih Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce, Arapça
Bilimsel Faaliyetleri : --

İş Deneyimi

Stajlar : --
Projeler : --
Çalıştığı Kurumlar : Diyanet İşleri Başkanlığı

İletişim

E-Posta Adresi : hicretmert@hotmail.com

Tarih : 14.08.2008