

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

TÜRK TARİH KURUMU YAYINLARI

XXX. Dizi - Sayı 3¹

OSMANLI TOPLUMUNDA TASAVVUF VE SUFİLER

*Kaynaklar - Doktrin - Ayin ve Erkan - Tarikatlar -
Edebiyat - Mimari - İkonografi - Modernizm*

2. Baskı

Hazırlayan

Ahmet Yaşar OCAK



TÜRK TARİH KURUMU

ANKARA, 2014

YESEVİLİK, MELAMETİLİK, KALENDERİLİK, VEFÂİLİK VE ANADOLU TASAVVUFUNUN KÖKENLERİ SORUNU

AHMET T. KARAMUSTAFA

Anadolu'da tasavvuf, bugünün araştırmacı için, nereden bakılırsa bakılsın uçsuz bucaksız bir konu görünümünü arzeder. Eğer Anadolu sūfliğinden kasdımız yüzyıllar boyu Anadolu'da yaşayan halkın, şehirlisi köylüsü göçebesiyle tümünün tasavvufi düşünüş ve davranışysa konunun kapsamının zaman ve mekan boyutlarıyla ne kadar geniş olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bakış açımızı bir hayli daraltıp görüşümüzü yalnız kendilerine mutasavvıf diyebileceğimiz seçkin zümreler üstüne odaklaştırsak bile elyazması kütüphanelerinde bu çevrelerin yaşam öykülerini ve düşüncelerini bize aktarabilecek binlerce eserin araştırmacıları beklediğini hatırladığımızda Anadolu sūfliğinin ne denli engin bir manzara oluşturduğunu tasavvur edebiliriz. Bu nedenle burada önce Anadolu tasavvufundan ne kasdettiğimizi belirtmemiz gerekiyor.

Bu soruya vereceğimiz yanıt konuya hangi bakış açısından yaklaştığımızı göre değişir *Kurumsal* açıdan bakıldığında akla ilk gelen *tarikatarlar* ve bu tarikatların çevresinde oluşan zümreler olur. Ancak tasavvufun etkisinin tarikat kurumuyla sınırlı kalmadığını hatırladığımızda en azından tarikatla yakından ilgili ama ondan ayrı bir kurumsal oluşum olan *evliya inancasını* da göz önüne almamız gerektiği ortaya çıkar. O halde "Anadolu tasavvufu" denildiğinde toplumsal kurumlardan tarikat ve *evliya inancasını* düşünmek gerekir diyebiliriz. Öte yandan aynı konuya *kültürel ayrışma* açısından yaklaştığımızda *okur-yazar* kesimin tasavvufuyla *okuma-yazma bilmeyen* kitlelerin tasavvufu gibi bir ayırımı karşımıza çıkar. Burada önemli olan nokta tarikat evliya inancası ayırımıyla okur-yazar/okuma-yazma bilmeyen ayırımının birbiriyle örtüşmediğidir. Tarikat üyeleri arasında -nesbeten az da olsa okuma-yazma bilmeyenler olduğu gibi, evliya inancası da okuma-yazmasız kitleler arasında olduğu kadar okur-yazarlar arasında da her

zaman çok yaygın olmuştur. Bu ayrımlara *toplumsal, iktisadî ve siyasî ayrışma ve katmanlaşma* açılarından bakıldığında beliren bir dizi başka ayrımı da eklemek gerekir: kent-kır; yerleşik-göçebe; çiftçi-zenatçı; yöneten-yönetilen; kadın-erkek gibi. Bazen birbirlerine çok yaklaşırlar da bu ayrımların hiçbir zaman bütünüyle örtüşmediğini vurguyla belirtmeliyiz. Bakış açısının önemine böylece değindikten sonra hemen söyleyelim ki biz burada böylesine ayrıntılı bir tasnife kalkışmadan konuya yalnızca *kurumsal* düzeyde yaklaşarak “Anadolu tasavvufunda *tarikatlara* ve *evliya inancasını* anlayacağız.

Böylesine devasa bir konuyu yalnızca dar bir açıdan, yani *tarikatlara* ve *evliya inancasının* kökenleri açısından, ele almanın bile çok güç olduğunu çalışmamızın başında peşinen belirtmemiz gerekiyor. “Anadolu sūfilîğinin kökenleri nedir?” sorusunun kapsamı ilk bakışta görüldüğünden daha geniştir. Bu soruyu irdelemek için yalnızca Malazgirt savaşını izleyen birkaç yüzyıla dönmenin ve araştırmayı Anadolu’yla sınırlamanın yetmeyeceği açıktır. Mesela XVI. yüzyılda başta Suriye, Mısır ve Hicaz olmak üzere bir çok Arap ülkesi Osmanlı yönetiminin altına girince bu bölgelerin zengin tasavvuf mirasının da Anadolu tasavvufu potasına karıştığı göz ardı edilemez. Ya da bundan daha önce, Osmanlılar XIV. yüzyıl sonlarından başlayarak devletlerini Balkanlara doğru genişlettiklerinde buradaki halkların kültür birikiminin Anadolu’lularla birlikte gelen tasavvuf yaşamıyla nasıl kaynaştığı mutlak sorulması gereken bir sorudur. Bu durumda köken sorusunu Anadolu toplumunun sürekli değişen nicelik ve niteliğini doğrudan yansıtacak bir biçimde cevaplamaya çalışmak gerektiğini layikiyle vurgulamamız gerekiyor.

Biz burada böylesine hacimli bir çalışmaya girmeyi düşünmüyoruz. Gözlerimizi yalnızca Anadolu’nun doğu ve güney doğusuna çevirerek Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ’îlik gibi Orta Asya, İran ve Irak kökenli bazı tasavvufî akımların Anadolu sūfilîğinin doğuş ve gelişimindeki etkileri üzerinde duracağız. Sözü edilen akımların Anadolu’daki etkileri uzun yıllardır tartışıl gelmiş, bu konuda bir hayli göz nuru dökülmüştür. Burada hem bu çalışmaların bir özetini sunmaya hem de bunları bazı yeni verilerin ışığında yeniden gözden geçirmeye çalışacağız.

Burada köken sorusunu neden sormamız gerektiğine de dokunmayız. Herhangi bir kültür olgusunun çalışılmasında bu olgunun köklerini kazıp çıkarmanın bize ne gibi bir yararı dokunur? Kültür araştırmacıları ve tarihçileri bu soruya çok değişik cevaplar vermiş, kültür olgularını bir meyveye kökenlerini de bu meyvenin çekirdeğine benzetirsek, kimisi çekirdeğin meyveyi anlamamıza yeteceğini savunmuş (bunlara *indirgemeci kökenci* diyebiliriz), kimisi de meyvenin kesinlikle çekirdeğine indirgenemeyeceği, asıl meyvenin ne işe yaradığının araştırılması gerektiği görüşünü kendisine ilke edinmiştir (bunlara da *işlevciler* denebilir). Bir genelleme yapmamız gerekirse, XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın ilk yarısında insan ve toplum bilimlerinde hakim olan indirgemeci kökenciliğin son yarım yüzyıl içinde gittikçe gözden düşüğünü, işlevciliğin yıldızınmsa parladığını söyleyebiliriz. İşlevciliğin yükselişi köken sorusuna verilen önemin azalmasına yol açmış, bazı sahalarda köken arayışı neredeyse toptan terkedilmiştir. Bu durumda "Niçin Anadolu tasavvufunun kökenlerini eşelememiz gerekir?" diye sorulabilir. Oysa bu soruya olumlu cevap vermemiz için iyi nedenler vardır:

İşlevin kökenden daha önemli olduğunu düşünenler bile bir kültür olgusunun işlevinin bu olguyu oluşturan öğelerin belirlenip her öğenin kökeni incelenmeden anlaşılamayacağını düşünürler. Örneğin, Türklerin Müslümanlaşması gibi karmaşık bir olguyu ele alırsak bu olgunun incelenmesinde Türklerin müslümanlaşma öncesi inanç ve törenlerinin anlaşılması bir zorunluluktur. İşlevcilere göre bu zorunluluk söz konusu inanç ve töreler hiç değişmeksizin Müslüman Türkler arasında sürdüğünden değil (kolay kolay savunulamayacak bu görüş yine de çok yaygındır!) bu inanç ve törenlerin İslamlaşma sürecinde değişerek nasıl yeni anlamlar ve yeni işlevler kazandığı anlaşılmadan Türk Müslümanlığının anlaşılamayacağı görüşünden kaynaklanır. Kısacası işlevi kökenin önüne alsak bile bu ikisini birbirinden koparmak mümkün değildir.

Öte yandan kökencilerin işlevcilere büsbütün teslim olmadıklarını da belirtmemiz gerekir. Tam tersine eski indirgemeciliklerinden büyük ölçüde arınan kökencilerin özellikle kültür tarihçiliğinin merkezini ellerinde tutukları bile söylenebilir. Bunun ardında da köken kaygısının kendiliğinden kültür olgularının tarihî boyutunu öne çıkarttığı

gerçeği yatmaktadır. İşlevcilik ise olguların eşzamanlı boyutta dinamikliğinde ısrar ederken çok zamanlı boyutlarını, yani tarihîliklerini, göz ardı etme tehlikesini taşır. Bu durumda kültür tarihinde köken arayışından vazgeçilemeyeceği açıktır.

Anadolu tasavvufunun Orta Asya-İran-Irak kökenleri hakkındaki görüşler

Anadolu'da tasavvuf, dahası İslam konusu ele alındığında akla gelen ilk ad Mehmet Fuat Köprülü'dür. Bu konuya doğrudan eğilen, ya da doğrudan eğilmeyip şu ya da bu nedenle değinen bütün araştırmacıların kendilerine kaynak olarak Köprülü'nün çalışmalarını aldıklarını söyleyebiliriz. Köprülü'nün belli başlı eserleri ilk yayınlandıkları tarihten günümüze kadar gerek Türk edebiyatı gerekse Türk tasavvufunun kaynakları hakkında ana başvuru olma özelliklerini korumuş, hatta neredeyse bir tür dokunulmazlık kazanmışlardır. Böylelikle Köprülü'nün konusunda gerçekten de yeni ufuklar açan eserlerinde geliştirdiği görüşlerinin çoğu bugüne dek değişmeden gelmiş, bunları yer yer eleştiren tek kişi, Abdülbaki Gölpınarlı ve Ahmet Yaşar Ocak gibi bir iki istisna dışında, yine Köprülü'nün kendisi olmuştur. Bu nedenle burada Köprülü'nün görüşlerini gözden geçirmemiz gerekir.

Bilindiği gibi Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ın ilk yarısını Ahmet Yesevî'ye son yarısını da Yunus Emre'ye ayırmış, bu çalışmasıyla, böyle bir girişimin bütün güçlüklerine karşın, bu iki sūfinin edebî etkinliklerindeki temel benzerliği, hatta devamlılığı her türlü kuşkunun ötesinde kanıtlamayı hedef tutmuştur. İlk bakışta bir edebiyat tarihi denemesi olarak görünen bu hacimli incelemenin ardında genel olarak Türk tarihi özel olarak ta Türklerin İslamlaşma sürecine ilişkin daha büyük savlar yatmaktadır. Ana hatlarıyla özetlersek genel düzeyde doğu ve batı Türklerinin tarihinin bir bütün olarak ele alınmasının gerektiğini vurgulayan Köprülü Türklerin İslamlaşması konusunda da XI ile XIII. yüzyıllar arasında Horasan ve Maverâünnehir'de İslam'a giren Türkler'in deneyimlerinin kendilerinden sonraki bütün Türkler, özellikle de Batı Türkleri, üzerinde belirleyici olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında Anadolu'nun İslamlaşması süreci daha öne Orta Asya'da, en çok ta Horasan'da, çizilmiş bir çerçeve içinde gerçekleşmiş gibi görünür. Şimdi bu çerçeveye daha yakından bakalım.

Toplumsal ayrışmanın önemini incelemelerinde hiçbir zaman göz ardı etmeyen Köprülü Türklerin büyük çoğunluğunun konar-göçer olduğu gerçeğinden yola çıkarak Türk boy ve oymaklarının İslamlaşması sürecinin kendine has bazı özellikleri olduğunu savunur. Bu özelliklerin başında Türk halk İslamının tasavvuf etkisinde gelişmiş olması gelir. Köprülü'ye göre Türklerin İslama girişi daha çok İslam-öncesi Türk kam-ozanlarına benzeyen mutasavvıf *babalar-atalar* elinde olmuştur. Bir çoğunun İslamla tanışıklığı çok ta derin olmayan bu dünkü "şaman" babalar bugün İslam hırkasına bürünmüş olarak halkın karşısına çıkıp onlara anlayacakları biçimde sade, tasavvufî bir İslam sunarak konar-göçerleri müslümanlaştırmayı başarmışlardır. Tabii, çoğu eski şaman inanç ve kılımlarını henüz terketmemiş bu babaların arasında tasavvufun derin bilgi kaynaklarından beslenmiş gerçek mutasavvıflar da vardır. Ahmed Yesevî ve Yunus Emre bunların en önde gelenleri olup tasavvufî inançları Türkçenin eleğinden geçirek Türk halk edebiyatının da öncülüğünü yapmışlardır. Ahmed Yesevî'nin Türk tarihindeki önemi işte Türklerin İslamlaşmasında oynadığı bu belirleyici rolden kaynaklanır. Köprülü Ahmed Yesevî'yle Yunus Emre'nin tasavvufî görüşlerinin birbiriyle tam olarak uyuşmadığının bilincindedir. Ancak o bu ikisinin fikirlerinden çok tasavvufî İslamı "basit ve millî bir şekilde", yani halkın anlayacağı bir dille ifade etmiş olmalarıyla ilgilenir¹.

Köprülü'nün Yesevî ve Yunus Emre arasında kurduğu bu ilgi Türk tarihinin bütünlüğü hakkındaki görüşleriyle bir araya gelince onu doğu ve batı Türkleri arasında da daha sıkı bağlar görmeye itmiş olmalı ki *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'dan on dört yıl sonra yayınladığı *Anadolu'da İslâmiyet* adlı daha çok bir taslak olarak görülebilecek olan çalışmasında Orta Asya, Horasan ve Harezmi'den gelen dervişlerin Anadolu'da İslamın kök salmasında oynadıkları rol üzerinde önemle durmuştur. Bu bağlamda öne çıkan akım hiç kuşkusuz Melâmîlik/Melâmetîliktir. Köprülü tarihî kaynaklarda sık sık geçen *Horasan erenleri* deyimini ele alarak bunun "Horasan'dan gelme dervişler değil Melâmetîye mesleğinde sûfiler" olarak anlaşılması gerektiğini belirttikten sonra Anadolu'ya daha ilk Selçuk zamanlarından başlayarak her çeşit sûfinin geldiğini ancak bunlar arasında en önemlilerin Melâmetî-

¹ Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul: Matba'a-i 'Âmiri, 1918.

likten çıkma Kalenderîler ve Haydarîler olduğunu söyler. Tabii Yesevî dervişlerini de bunlara eklemekten geri kalmaz².

Burada Köprülü'nün Melâmetîlik-Kalenderîlik bağıny nasıl kurduğuna dikkat etmemiz gerekir. Ona göre Melâmetîlik İnan'da baş temsilcisi Ebu Sa'îd-i Ebi'l-Hayr olan yaygın bir yüksek tasavvuf ekolüdür. Kalenderîlik ve Haydarîlikse bu yüksek ekolün Türkmen babalarınınca uyarlanmış basit, sade şeklidir. Bu uyarlama sırasında karışıma aşırı Şiilik ve Bâtınlık te sızmış, böylece karşımıza sonradan Anadolu'da göreceğimiz Türk halk İslamı çıkmıştır. Burada Köprülü'nün Anadolu'da İslamın gelişmesini tabii yalnızca halk İslamına indirgemediğini, onun şehrili okur-yazar takımı İslamının şekillenmesine de yeterince ilgi gösterdiğini vurgulamamız gerekir. Ancak Türklükle İslamlık arasında bağıny Köprülü'yu daha yakından ilgilendirdiğini, bu nedenle de onun bu bağlamda halk İslamına daha fazla önem verdiğini söylemek te yanlış olmaz. İşte Anadolu'da tasavvufun doğup gelişmesi hakkında-genel hatlarıyla bugüne kadar kabul görmüş olan- en önemli tez böyle oluşmuştur.

Göründüğünden de karmaşık olan bu tezin daha ayrıntılı bir dökümünü yapmaya fırsatımız olmayacak. Köprülü hemen hemen bütün eserlerinde bu konuya dokunmuş, her seferinde de görüşlerini az ya da çok değiştirmekten çekinmemiştir. Bu değişikliklerin en belirginini kuşkusuz Ahmet Yesevî'yi önceleri sünni bir mutasavvıf olarak görmüşken daha sonra onu da neredeyse bir Türkmen babası kılığına sokmuş olmasıdır³. Bu değişimi, onun Türklerin İslamlaşmasını anlamak amacıyla geliştirdiği teorik çerçevenin sonunda kaynaklardaki verilere galebe çalması olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır.

Köprülü'nün çizdiği bu çerçevenin son zamanlara kadar başka araştırmacılarca değiştirildiğini söyleyemeyiz. Hocası Köprülü'nün başlattığı araştırmalara aşağı yukarı her konuda büyük katkıda bulunarak bilim alemine yepyeni bilgiler sunmuş olan Abdülbaki Gölpınarlı yer yer Köprülü'den uzaklaşmışsa da Türklerin İslamlaşması ve

² Mehmet Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu târih-i dinisine bir nazar ve bu târihin menba'ları", *DEFM*, 2 (1922-23): 291-309; İngilizce tercümesi: *Islam in Anatolia After the Turkish Invasion (Prolegomena)*, çeviren Gary Leiser Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.

³ Köprülü Yesevî hakkında son görüşlerini *İslam Ansiklopedisi'ne* yazdığı "Ahmed Yesevî" maddesinde vermiştir.

bunda tasavvufun rolü- konusunda yeni bir yaklaşım getirmemiştir. Ancak Anadolu tasavvufunda kökü Irak kökenli bir sūfî olan Ebû'l-Vefâ Tâcû'l-Arifin'e varan Vefâ'îye akımının önemini, kendisi o denli vurgulamamış olsa da, ilk defa Gölpınarlı'nın saptadığını burada belirtmemiz gerekir⁴. Yurd dışında konunun en tanınan uzmanı olarak beliren Iréne Mélikoff'un da Köprülü'nün tezini bütünüyle benimseyerek çalışmalarını bu tezi geliştirmeye adanmış iyi biliniş⁵. Konuya aynı açıdan yaklaşmakla beraber önemli değişiklikler getiren tek araştırmacı Ahmet Yaşar Ocak'tır.

Ocak Köprülü'nün tezini hem genişletmiş hem de dikkate değer bir biçimde değiştirmiştir. Köprülü'nün Ahmed Yesevî ve Yesevîlik hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde kabul eden bu çok çalışkan ve velut tarihçi onun Melâmetîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlikle ilgili açıklamalarını bir çok kanıt sunarak pekiştirmiş, ancak Türkmen babalarının Şî'îliği ve Bâtınîliği konusunda Köprülü'den ayrılarak bunun XV. yüzyıl ortalarından sonra özellikle Safavî etkinlikleri sonucunda ortaya çıkan yeni bir gelişme olduğunu savunmuştur. Ayrıca Ocak'ın Köprülü'yle karşılaştırıldığında Türk halk İslamının oluşmasında Budacılık, Manicilik, Paulculuk, Bogomilcilik gibi İslâm dışı dinî akımların etkilerine daha fazla önem verdiği de söylenmelidir⁶.

Biz burada, Ocak'ın yaptığı gibi Köprülü'nün tezinden ve onun izinde yürüyenlerin yolundan ayrılarak başka bir rota çizeceğiz. Bunu yaparken bazı konularda Ocak'la aynı görüşleri paylaşmakla birlikte kendisinden ayrıldığımız yerler olacağını da şimdiden söyleyelim. Bize göre Anadolu'da tasavvufun gelişmesini anlamak için yeni yollar açmak gerekmektedir.

⁴ Yazarın bir çok eseri arasında özellikle ikisi konumuz için büyük önem taşır: *Yunus Emre: Hayatı*, İstanbul: İkbâl Kitabevi, 1936 ve *Melâmîlik ve Melâmiler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

⁵ Araştırmacının bu konudaki en önemli makaleleri şu kitapta derlenmiştir: Iréne Mélikoff, *Sur les traces du soufisme turc: Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Analecta Isisiana İstanbul: Editions Isis, 1992. Türkçe çeviris de vardır: *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.

⁶ Yazarın daha önceki birçok çalışmasında vardığı sonuçları özetleyen makaleleri şurada derlenmiştir: *Türkiye'de Tarihinin Saptırılması Sürecinde Türk Şîfîliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim, 1996). Ayrıca daha sonraki *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İstanbul: İletişim, 1999), 23-69 adlı derlemesinde çıkan "Tarihsel süreç içinde Türklerin İslâm yorumu" adlı makaleyi de mutlaka okumak gerekir. Ocak, Türk halk İslamının oluşmasında İslâm dışı etkileri *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983) adlı kitabında incelemiştir; bu eser daha sonra *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* başlığıyla yeniden yayınlanmıştır (İstanbul: İletişim, 2000).

Yesevîlik

Önce Ahmed Yesevî'yle ilgili bazı yeni bilgiler sunmak istiyoruz. Bunu yaparken en çok son yıllarda Orta Asya Türk İslamı konusunda son derecede önemli araştırmalar yapmış olan Amerikalı tarihçi Devin DeWeese'in yakında çıkacak Yesevîlik tarihi hakkındaki kitabından yararlanacağız⁷.

Yesevî hakkında yapılan çalışmalarda hâlâ ana başvuru kitabı olan *İlk Mutasavvıflar*'da Köprülü'nün kullandığı en önemli kaynak Ahmed b. Mahmûd Hazîni'nin XVI. yüzyılda Anadolu'da yazıp III. Murâd'a ithaf ettiği *Cevâhiru'l-ebâr min emvâci'l-bihâr*'dır⁸. Oysa özellikle Orta Asya tasavvuf edebiyatında XIV. yüzyıldan başlamak üzere Köprülü Yesevîlik çalışmalarını hazırladığında bilinmeyen ancak bugün kullanabileceğimiz bir çok başka kaynak vardır. Henüz hiçte iyi bilinmedikleri için bunların belli başlılarını burada sıralamak istiyoruz:

- Ahmet Yesevî'nin, halifelerinden Sûfi Muhammed Dânişmend aracılığıyla nakledilen bazı sözleri. Elimizdeki şekliyle bunlar Türkçe değil Farsçadır⁹.
- Yine Sûfi Muhammed Dânişmend'e atfedilen *Mir'âtü'l-kulûb* adlı Çağatayca bir risale¹⁰.
- Ahmed Yesevî hakkında XIII. ve XIV. yüzyılların tanınan Hanefî fakihlerinden Hüsameddin Hüseyin b. Ali Sıgnâki'ye (ö. büyük ihtimalle 711/1311'den sonra) atfedilen kısa bir risale¹¹.
- XIV. yüzyıl başlarında ölen Yesevî şeyhi İsmâ'îl Ata'nın oğlu İshâk Hoca'nın biri *Hadikatü'l-'ârifin adı* verilen iki ayrı tasnif halindeki

⁷ *The Yasavi Sufi Tradition* adlı çalışmasının henüz yayınlanmamış müsvvedesini kullanarak bu çok değerli incelemesinin bazı sonuçlarını burada özetlememize izin veren Devin DeWeese'e teşekkür borçluyuz.

⁸ Bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir: TY3893.

⁹ Yesevî'nin sözleri Sûfi Muhammed Dânişmend'çe derlenmiş, bugün elimizde nüshası olmayan bu derlemeden önemli bölümler XVII. yüzyılda 'Âlim Şeyh adlı bir Yesevî tarafından *Lemehât min nefehâti'l-kuds* adlı kitabına alınmıştır. Bu kitaptan aşağıda sözedeceğiz.

¹⁰ Bilinen nüshaları: Uppsala MS Nov. 380, 158b-177a; Taşkent MS 2851, Ob-21a ve MS 3004, 1b-17a, ve Kazakistan Millî Kütüphanesi, nu. 1622-386.

¹¹ Taşkent, MS IVANUZ 3386, 1b-3a ve MS IVANUZ 11084, 11b-14a (Farsça); ayrıca Ms IVANUZ 11759, 1b-3a (Arapça).

Çağatayca uzun eseri. XIV. yüzyıl ortalarında yazılmış bu risale elimizdeki en eski Yesevî tarihidir¹².

- XV. yüzyılın belli başlı Nakşibendî kaynaklarına (*Enîsü't-tâlibîn, Risâle-i Bahâ'îye, Nefehâtü'l-üns, Faslı'l-hitâb, Emîr Külal Menâkıbı/Makâmâtı*) ek olarak Nüreddîn Basîr adlı Semerkand'lı bir Sühreverdî şeyhinin menâkıbı/makâmâtı¹³. Bu kaynak Nakşibendî ya da Yesevî çevrelerinde bağımsız olduğu için özellikle önemlidir.
- Yine XV. yüzyılın tanınmış sûfilerinden Seyyid Muhammed Nûrbağ'ın (ö. 869/1464) evliya silsilesi üstüne Farsça bir risalesi¹⁴.
- XV. yüzyıl sonlarında Yesevîlik hakkında önemli bilgiler içeren -Köprülü'nün de ana kaynaklarından olan- Nakşibendî kaynağı *Reşehâtü'ayni'l-hayât*'a ek olarak 'Alî-Şîr Nevâ'î'nin (ö. 906/1501) *Nesâyimü'l-Mababbe min şemâyimi'l-fütüvve* adlı Çağatayca *Nefehât* tercümesi¹⁵.
- Eyyûb b. Mahmûd Şâdmânî'nin 947/1541'de yazdığı *Ta'limuz-zâkirîn* adlı Yesevîlerin cehri zikrini savunan risale¹⁶.
- Hoca Hasan Nisârî'nin 9743/1566'da bitirdiği *Müzekkiri Ahbâb* adlı Farsça şuarâ tezkiresi¹⁷.
- Mîr Seyyid Muhammed'in 992/1584'de bitirdiği *Ezkârü'l-ezkiyâ* adlı evliya menakıbnâmesi¹⁸.
- *Cevâhîrü'l-ebrâr* yazarı Yesevî Hazîni'nin, şeyhi Seyyid Mansur hakkında İstanbul'da yazdığı Çağatayca *Hüccetü'l-ebrâr* adlı manzum eser¹⁹.

¹² I. tasnifin nüshaları: Taşkent MS 252, tamamı 94 varak; MS 2851, 21a-276a; ve 3004, 17b-205a. *Hadikatü'l-ârifîn* adı verilen ikinci tasnifin nüshaları: Kabul, Afganistan Milli Arşivleri MS 63/19, 183a-259a; Taşkent, MS IVANUZ 3637, tamamı 267 varak; 11838, tamamı 139 varak; 11941, tamamı 144 varak (eksik); ve 12387, tamamı 164 varak (eksik).

¹³ Nüshaları: Taşkent, MS IVANUZ 3061/11, 50b-76b ve St. Petersburg, LOIV B4464/II, 155a-205a.

¹⁴ Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından "Silsiletü'l-evliyâ-yi Nurbahş-ı Kuhistânî" adı altında yayınlanmıştır. *Melanges offerts A Henry Corbin*. haz. Seyyid Hüseyin Nasr (Tehran: Mc Gill University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, 1977), 1-61 (Farsça bölüm).

¹⁵ Haz. Kemal Eraslan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979).

¹⁶ St. Petersburg, MS LOIV C1563, 45b-120a.

¹⁷ *Mudhakkir-i Ahbâb* ("Remembrancer of Friends") of Khwāja Bahâ al-Dîn Hasan Nithârî Bukhârî, haz. Syed Muhammed Fazullah (Hyderabad: Osmania University. Da'iratu'l-ma'arif Press, 1969).

¹⁸ Taşkent, MS 7582/111. 84b-244b.

¹⁹ Paris, Bibliothèque Nationale MS Pers. A.F.263, 103v-173.

- 1036/1607'da Seyyid Muhammed Kasım Rıdvân'ın babası Cemâleddîn Hoca Divâne Seyyid Ata'î Horezmî (ö. 1016/1607) üstüne yazdığı *Menâkibu'l-ahyâr* adlı Farsça eser²⁰.
- Nihayet, belki de en önemli Yesevî menakıbnâmesi olan bir eser: 1035/1626'da Orta Asya'da 'Âlim Şeyh 'Azîzân diye tanınan Muhammed el-'Alim es-Sıddîkî el-'Alevî adlı meşhur Yesevî şeyhinin Farsça *Lemehât min nefehâti'l-kuds*'ü²¹.

Bu kaynaklara DeWeese'in çalışmasında kullandığı başkalarını da eklemek mümkünse de burada amacımız yalnızca Köprülü'nün varlığı sonuçların bugün yeni kaynakların ışığında gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulamak olduğu için listeyi daha fazla uzatmayacağız. Şimdi DeWeese'in daha önce incelenmemiş ya da iyi kullanılmamış bu kaynaklardan çıkardığı sonuçlara bakalım.

Ahmed Yesevî'nin Yaşamı, Şahsiyeti

Şimdiye kadar Yesevî'nin Türkistan'da Sayram/İsficâb şehrinde doğup yaşamının çoğunu Yesi'de geçirdikten sonra aynı şehirde 562/1166-67 yılında öldüğü kabul edilegelmiştir. Elimizdeki yeni bilgilerin ışığında Yesevî'nin hayatını orta Sir-Derya havzasında geçirdiğine muhakkak gözüyle bakabilirsek te nerede doğduğundan ve ne zaman vefat ettiğinden emin olamayacağımız ortaya çıkmaktadır. Ayrıntısına girmeden, Yesevî'nin ölümü için kaynaklarda en erken XVI. yüzyıl ortalarında beliren hicrî 562 tarihinin en az bir çeyrek yüzyıl erken olduğunu gerçekten Yesevî'nin XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde öldüğünü söyleyebileceğimizi belirtelim²². Buna bağlı olarak, ancak ayrı kanıtların ışığında ortaya çıkan çok önemli bir başka sonuç Yesevî'yi, meşhur âlim ve sûfî Yûsuf Hemedânî (ö. 535/1140)'nin Nakşibendî silsilesinde özel bir yeri olan Abdülhâlik Gucdüvânî'den önceki üçüncü halifesi olarak gösteren geleneğin doğru olamayacağıdır. İşin ilginç

²⁰Devin DeWeese, "A Neglected Source on Central Asian History: The 17th-Century Yasavî Hagiography *Menâkibu'l-ahyâr*". *Essays on Uzbek History, Culture, and Language*, ed. Denis Sinor-Bakhiyar A. Nazarov (Bloomington: RIFIAS, 1993), 38-50. DeWeese, Londra, MS India Office Ethé 644'ü kullanmış.

²¹En az 13 nüshası bilinen bu eserin ayrıca 1327/1909 tarihli Taşkent taşbasması vardır.

²²DeWeese, kendisinin de belirttiği gibi, sağlam kanıtlarla bu sonuca varmadan çok önce Abdülbaki Gölparlı aynı görüşü savunmuştur, bkz. *Yunus Emre: Hayatı*, İstanbul: İkbâl Kitabevi, 1936, 97-98, dipnot 1. Ahmed Yesevî'yle Hacı Bektaş arasında mutlaka bir bağ olduğu görüşünden yola çıkarak bu sonuca varan Gölparlı daha sonraki yayınlarında Yesevî'nin ölümü için bazen yine de 562 tarihini verir.

yanı bu sonuca varmak için Yesevî'nin Ebû Ya'kûb Yûsuf Hemedânî adlı bir şahısla ilişkisi olduğunu reddetmemiz gerekmediğidir. Ancak bu şahsın büyük ihtimalle iyi tanınan Şâfi'î âlim ve sûfî Yûsuf Hemedânî değil aynı adı taşıyan Harezmlî Hanefî fakih Yûsuf Sekkâki ya da daha başka bir şeyh olduğunu düşündüren kuvvetli kanıtlar vardır²³. Bunun da ötesinde Yesevî'nin başta ünlü Ebû'n-Necîb Sühreverdî (ö.563/1168) ve yeğeni Şihabeddîn 'Ömer Sühreverdî (ö.632/1234) olmak üzere zamanının Orta Asya ve Horasan Sûfî şeyhleriyle yakın bağları olduğu anlaşılmaktadır.

DeWeese'in bütün bu bilgileri göz önünde tutarak Yesevî'nin diğer sûfilerle bağları hakkında oluşturduğu "en olası senaryo"yu şöyle özetleyebiliriz: Ahmed Yesevî memleketi Türkistan'dan Maverünnehr ve Horasan'a belki de Bağdat'a seyahat etmiş, yolda sonradan Yûsuf Hemedânî olarak bilinen (ancak 535/1140'ta ölen aynı adlı meşhur âlimden ayrı birisi olan) şahısla, Bağdat'ta da adı geçen Sühreverdîlerle hatta kendinden biraz genç olan Necmeddîn Kübrâ'yla (ö.618/1221) ilgi kurmuş, sonra da memleketine dönerek kendi hanegahını inşa etmiştir. Çizilen bu portrede Yesevî'yi sözü edilen diğer Sünnî şeyhlerden ayıran herhangi bir özelliğin göze çarpmadığını, onun tasavvufi yolunun en değişmeyen ögesinin tarihçi gözüyle bakıldığında okuryazar takımının Sünnî tasavvufunun dışındaymış gibi görülemeyecek sesli zikir olduğunu burada vurguyla belirtmek gerekir. Üstelik elimizde Yesevî'nin tasavvufi etkinliklerini daha çok okumayazmasız Türkler'e yönelttiğini, bu amaçla bir çok Türkî *hikmetler* okuduğunu gösteren kesin bir kanıt ta yoktur. Kendisi Türk olan Yesevî'nin çevresine daha çok Türkler'in toplanmış olması olağan ve olasıdır, ancak onun kendisine Türkler'i hidayete erdirmek gibi bir hedef belirlediğini düşündürecek kanıtlardan yoksunuz. Bunu söylerken tabii ki meşhur *Dîvân-ı hikmet*'in Ahmed Yesevî'nin eseri olmadığını, dahası *Dîvân*'daki hikmetlerin doğrudan Ahmed Yesevî'nin görüşlerini yansıtamayacağını varsaydığımızı da söyleyelim²⁴.

²³ *Miftâhü'l-'ulûm* adlı bir eseri olan bu Sekkâki 626/1228-29'da Almalık şehrinde Moğol- larca şehit edilmiştir. Bkz. Cari Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: EJ. Brill, 1996, c. 1, 294 ve ek c.1, 515. Yûsuf Hemedânî'nin yaşamı hakkında kaynaklarda verilen bilgilerin birbiriyle çeliştiğini ilk Wilferd Madelung belirtmiştir: "Yûsuf al-Hamađânî and the Naqshbandiyya", *QSA*, 5-6 (1987-88): 499-509. Aynı konuya yazar kısaca daha sonraki bir eserinde de değinir: *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: Bibliotheca Persica, 1988), 49-51. Yûsuf Sekkâki'yi devreye sokansa DeWeese'dir.

²⁴ Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da Dîvân-ı Hikmet'in* Ahmed Yesevî'nin eseri

Yesevî'nin yaşamı hakkındaki bu yeni bilgiler Yesevîliğin Türklerin tarihindeki yeri konusunda bir çok önemli çıkarımlar yapmamıza izin veriyorsa da biz bunları irdelemek isteyenleri DeWeese'in kitabının yayınlanmasını beklemeye davet edip burada yalnızca Anadolu tarihini ilgilendiren bazı gözlemlerde bulunacağız.

Ahmed Yesevî ve Anadolu

Şimdiye dek verdiğimiz bilgiler Köprülü'nün yukarıda özetlediğimiz tezine gölge düşürmektedir. Ahmed Yesevî'nin, Köprülü'nün *İslâm Ansiklopedisi*'ne "Ahmed Yesevi" maddesini yazdığına düşün- düğü gibi Sünnî, "kitabî" tasavvuftan uzak -ya da bu noktada Köprülü'yü izleyen Ahmet Yaşar Ocak'ın deyişiyle "heteredoks"- bir Türkmen babası olmadığı, tam tersine Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'daki görüşlerinin gerçeğe çok daha yakın olduğu belirlemektedir. Belki daha da önemlisi, Köprülü kadar kolaylıkla Yesevî'nin kendisine okuma-yazmasız cahil Türkler arasında İslamı yaymak gibi bir misyon tâyin ettiğini söyleyemeyeceğimiz anlaşılmaktadır. Ancak tezin savunması güç başka yanları da vardır. Örneğin Köprülü'nün iddialarının tersine Ahmed Yesevî'de Şî'ilik ya da Bâtınîlik göze çarpmadığı -bu konuda Ocak'ın görüşleri çok daha isabettir- ya da onun Melâmetîlikle yakın bir bağı olduğunu gösteren herhangi bir ize rastlanmadığı görülmektedir²⁵. Melâmetîlik konusuna daha sonra döneceğiz. Önce tezin konumuz için çok önemli bir başka parçasına, özellikle Moğol istilasıyla birlikte Anadolu'ya birçok Yesevî dervişi geldiği iddiasına bakalım.

olamayacağını belirttikten sonra yine de elimizdeki hikmetler aracılığıyla Yesevî'nin edebî ve tasavvufî çehresini çizmekten geri kalmaz. DeWeese, *Divân'ın* Ahmed Yesevî'ye ait olamayacağını ayrıntılı bir biçimde ilk kanıtlayanın Sovyet Türkolog Borovkov olduğunu bildirerek onunla aynı görüşü paylaşır, bkz. A. K. Borovkov, "Ocherki po istorii uzbekskogo iazyka (opredelenie iazyka khikmatov Akhmada İasevi)", *Sovetskoe vostokovedenie* 5 (1948): 229-250. Biz de Divân'da Ahmed Yesevî'nin ağzından çıkmış hikmetler olabileceğini büsbütün yadsınmamakla birlikte hikmetlerin elimizdeki biçimleriyle Ahmed Yesevî'nin düşünce ve inançlarını anlamakta kullanılmasının doğru olmayacağını düşünüyoruz. Bu konuda ayrıca şunlara da bakılabilir: Meserret Dirîöz, "Divân-ı Hikmet'e yeni bir bakış", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayıs 1993)*, haz. Abdülkadir Yuvalı, Mustafa Argunşah, Ali Aktan, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Basımevi, 1993, 93-99; Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*; ss. 39, 53.

²⁵ Yesevî'nin seçercesinin Muhammed b. el-Hanefiye'ye çıktığı inancını, bu inançta gerçek payı olsa bile, bir Şî'ilik belirtisi olarak görmemek gerekir. İslamın İran ve Orta Asya'yada geniş halk kitleleri arasında yayılmasında Hz. Ali ve onun aracılığıyla Hz. Peygamber'in soyundan olan Muhammed b. el-Hanefiye gibi bazı şahsiyetlerin ya da Hz. Peygamber'in ailesini temsil ettiğine inanılan Ebû Müslim gibi "kahramanların" çok önemli roller oynadıkları ve böyle kilit kişilere gösterilen ilgil ve saygının hem Şî'ilik hem Sünnîlik içinde barındığı (ancak bazen de aşırıya kaçıp *gulât* hareketlerini oluşturduğu) iyi bilinen gerçeklerdir.

Gerçekten Anadolu'ya XIII. yüzyılda çok sayıda Yesevî dervişi gelmiş midir? Burada hemen, Köprülü ve onun izinde yürüyenlerden ayrılarak, belki bir tek istisna dışında (bu da Hacı Bektaş'tır) Orta Asya'dan Anadolu'ya az sayıda bile Yesevî dervişinin geldiğini gösterir sağlam kanıtlara rastlanmadığını düşündüğümüzü söyleyelim. Ancak bu konuyu daha iyi ele alabilmek için Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektaş ve Anadolu'da dervişlerinin olduğunu bildiğimiz Kutbeddîn Haydar'la ilişkisine bakmamız gerekir. Hacı Bektaş ve Kutbeddîn Haydar birer Yesevî dervişi miydi? Haydarîlik Yesevîliğin bir kolu muydu?

Bilindiği gibi Yesevî'yle Anadolu tasavvufu arasındaki en sıkı bağlantı Hacı Bektaş'ın şahsiyetinde yatmaktadır. Gerçekten de *Vilâyet-nâme*'de Yesevî hakkında verilen bilgiler bu şahsiyet hakkında elimizdeki -bir kısmı menakıb türünden- en eski veriler arasında yer alır. Bunlar arasında konumuzla ilgili olup ta Orta Asya kaynaklarındaki verilerle uyuşan ya da benzeşen, bu uyuşma nedeniyle de daha güvenilir olanlar şunlardır: Ahmed Yesevî'nin Yesi'de yerleşmişliği; 99,000 müridi olduğu inancı; Kutbeddîn Haydar'la arasında bir bağ bulunduğu; ailece şeceresinin Muhammed b. el-Hanefîye'ye çıktığı ve kendisine Hz. Ali'den çeşitli nişanlar -yeşil âlem, tac, hırka, çerağ, sofrası, seccade- kaldığı inancı; bazı düşmanları olduğu ve buna bağlı olarak bir öküz öldürme hikayesi²⁶. Bu ortak verileri şu gözlemler ışığında görmeliyiz:

- XIII. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya göçen Hacı Bektaş'ın (ö. 669/1270-71 sularında) Ahmed Yesevî'yle doğrudan ilişkide bulunmuş olması, özellikle Yesevî'nin 562/1166-67'de değil de 13. yüzyıl başlarında öldüğü göz önünde tutulursa, çok mümkün, hatta olasıdır.
- XIII. yüzyıldan başlayarak bir çok İslam ülkesine yayılan Haydarî dervişlerinin pîri Kutbeddîn Haydar'ın (ö. 617/1220 dolaylarında) hem Ahmed Yesevî hem de Hacı Bektaş'la ilişki kurmuş olması aynı şekilde mümkün, hatta olasıdır.

Demek ki *Vilâyet-nâme*'de Yesevî hakkında en eski Orta Asya kaynaklarındaki verileri yansıtan bilgiler vardır; üstelik Hacı Bektaş ve

²⁶ *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, haz. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul: İnkılâp; Kitabevi, 1990, 9-16. Bu kitap ilk 1958'de yayınlanmıştır.

Kutbeddîn Haydar'ın Ahmed Yesevî'ye mürîdlik etmiş olmaları yaşadıkları tarihlere bakılırsa pekala da mümkündür. Bütün bunlara bakarak hem Hacı Bektaş hem de Kutbeddîn Haydar'ın birer Yesevî dervişi olduğu sonucuna mı varmamız gerekir?

Bizce bu ilişkileri ister Ahmed Yesevî ile Kutbeddîn Haydar, ister Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş, isterse de Kutbeddîn Haydar ile Hacı Bektaş arasında olsun bir pîr-mürîd ilişkisi olarak görmek için elimizde yeterli kanıt yoktur. Kutbeddîn Haydar'ın yaşamı hakkında Yesevî'ninkine oranla çok daha fazla ve güvenilir bilgimiz olmasına karşın en erken kaynaklar onun silsilesini vermezler²⁷. XIV. yüzyıl ortalarında yazılmış bir eser onu Lokmân-ı Perende'nin halifesi olarak gösterirken Kutbeddîn'i Yesevî'nin mürîdi olarak gösteren üç kaynak ta daha geç olup XV. yüzyıl sonlarındandır. Lokmân-ı Perende'yi de Ahmed Yesevî halifesi olarak sunan tek kaynak *Vilâyetnâme*'dir ve bu şahıstan sözededen diğer eserler *Vilâyet-nâme*'nin bu iddiasını kabul etmemize izin vermezler²⁸. Üstelik kendi çevresine birçok takipçi toplayarak adını birkaç yüzyıl süren bir topluluğa ve bir şehre (bugünkü Türbet-i Haydariye'ye) verecek kadar bağımsız olduğu kuşkusuz bu aşırı zâhid şeyhin yaşamı hakkında bildiklerimizde Yesevî'nin örneğini sürdürdüğünü düşündürecek bir öğeye kolay kolay rastlanmaz. Öte yandan Yesevî'den kesinlikle etkilenmediğini iddia edemeyeceğimizi de söylemeliyiz.

Hacı Bektaş'a gelince: onun dolaylı olarak Yesevî'nin halifesi görünümünü sunduğu düşünülebilecek tek kaynak *Vilâyet-nâme*'dir²⁹. Ancak *Vilâyet-nâme* dikkatle incelendiğinde Ahmed Yesevî'yle Hacı Bektaş'ın ilişkisinin karmaşık olduğu, bu ilişkiyi yer yer bir pîr-mürîd

²⁷ Bu kaynaklar daha önceki bir çalışmamızda belirtilmiştir. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, 44-46. Gecikmiş olmakla birlikte bu kitabın Ruşen Sezer'in kaleminden Türkçe çevirisinin *Tanrının Kural Tanımayan Kulları* adıyla yukarıda Yapı-Kredi yayınlarından çıkacağını da burada bildirelim.

²⁸ Tarihî kaynaklardan izliyebildiğimiz kadarıyla "Perende" lakabını taşımış olabilecek tek Lokman, ünlü Süfî Ebû Sa'îd-i Ebi'l-Hayr'la (ö. 440/1049) çağdaş Lokmân-ı Seralsı'dır. Bu şahıs hakkındaki en ayrıntılı bilgi 12. yüzyılın sonlarına doğru Ebû Sa'îd'in soyundan gelen Muhammed ibn-i Münevver'in şu eseridir: *Esrârü'l-tevhîd fi makâmâtî's-Şeyh Ebi Sa'îd*, haz. Muhammad Rizâ Seftî'i Kedkenî, Tehran: Mü'esses-e-i İntişârât-i Agah, 1987, fihrist. Ayrıca bkz. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme*, 100-03.

²⁹ Abdürrahmân b. 'Abdülmuhsin el-Vâsîti (ö. 744/1343), *Tiryâku'l-muhibbîn fi tabakâti hirkatî'l-meşâyihî'l-'ârîfin*, [Kahire]: el-Matba'au'l-Behiyetî'l-Mısriye, 1305/1888, 47'de Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevî'den el aldığı yazılıysa da henüz tenkitli basımı yapılmamış bu eserin bilinen tek nüshasında (MS Cambridge Qq 93) Hacı Bektaş'la ilgili bu kayıdın olmadığını bildiren DeWeese başka örnekler de vererek basmaya güvenemeyeceğimizi belirtir.

bağı olarak değil de neredeyse bir rekabet ilişkisi olarak algılama imkânının bulunduğu görülür. Yine de tam niteliği ne olursa olsun Hacı Bektaş'la Ahmed Yesevî'nin doğrudan bir bağı olmadığını düşünmek, özellikle elimizdeki yeni verilerin ışığında bakıldığında, doğrusu çok güçtür. Başka türlü Yesevî'den *Vilâyet-nâme*'de başka hiçbir kişiye gösterilmeyen bir övgü ve saygıyla sözedilmesini açıklayabilmek mümkün görünmüyor. Ayrıca Yesevî'ye atfedilen *Fakr-nâme*'yle Hacı Bektaş'a atfedilen *Makâlât* arasında, bu eserlerin gerçekten Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş'ça yazıldıklarından emin olamasak ta, yadsınamayacak ortaklıklar olduğunu da unutmamak gerekir³⁰. Bu bağlamda Ocak, Yesevîlik bağlantısının *Vilâyet-nâme*'ye Haydarîlik aracılığıyla girdiğini, hatta Hacı Bektaş'ın düpedüz bir Haydarî dervişi olduğunu ileri sürer³¹. Biz bu görüşü, Kutbeddîn Haydar'ın Yesevî'yle olan bağı hakkında yukarıda özetlediğimiz bilgileri göz önünde tutarak, ayrıca son tahlilde *Vilâyet-nâme*'de Ahmed Yesevî'nin Kutbeddîn Haydar'dan çok daha önemli bir şahsiyet olarak yansıtıldığına ve bir kere bile Hacı Bektaş'ın Kutbeddîn Haydar'ın halifesi olduğu söylenmediğine bakarak, bir kenara bırakmanın daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Eğer elimizde Kutbeddîn Haydar'ın ateşli bir Yesevî dervişi olduğunu kanıtlayan sağlam veriler olsaydı belki bu görüşe daha sıcak bakmamız mümkün olurdu, ancak böyle verilerden yoksunuz.

Öte yandan, Hacı Bektaş'ın adı Baba'î isyanına karışan Baba İlyas'ın halifesi olduğu görüşünü de unutmamak gerekir. Bu görüşe göre Hacı Bektaş Yesevî değil Vefâ'îdir, ya da önce Yesevî ya da Haydarîyken sonra Vefâ'î olmuştur³². Vefâ'îliğe aşağıda döneceğiz. Burada Hacı Bektaş'ın Vefâ'îliğinin o kadar da kesin olmadığını belirtmek istiyoruz. Bu iddiaya belki de en sağlam dayanak *Menâkabü'l-ârifîn* yazarı Eflâkî'nin (ö. 761/1230) Hacı Bektaş'ı "Baba Resûl'ün has halifesi" olarak göster-

³⁰ Bu metinler için bkz. Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakr-nâmesi", *TDED*. 2 (1974-1976), 45-120; *Makâlât*, haz. Esat Coşan Ankara : Kültür Bakanlığı, 1990. Bu iki metin arasındaki benzerlikler için bkz. Abdurrahman Güzel, "Ahmed Yesevî'nin Fakrname'si ile Hacı Bektaş'ın Makâlâtı arasındaki benzerlikler". *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri 26-27 Eylül, 1991* Ankara: Feryal Matbaası, 1992, 33-43.

³¹ Meselâ bkz. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Stifilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 64-65, 92-93. Ocak'ın Hacı Bektaş hakkındaki düşünceleri toplu olarak şu makalesinde bulunabilir: "Anadolu heterodoks Türk Sofiliğinin temel taşı: Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasânî", *Türk Stifiliğine Bakışlar*, 148-68.

³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak. *La Révolte de Baba Resul, ou La formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara: Impr. de la Société turque d'histoire, 1989, 90-91.

mesidir³³. Ocak'ın *Babaîler İsyanı* adlı çalışmasında savunduğu gibi Baba Resul'ün Baba İlyas'la aynı şahıs olduğunu kabul etsek bile, Baba Resul'den eserinde başka hiçbir yerde söz etmeyen, Türkmen çevrelerine sıcak gözle bakmayan, üstelik Hacı Bektaş'ı da hiçte iyi gözle görmeyen Eflâkî'nin bu sonuncusu hakkında söylediklerine kolayca inanamamız için bir neden yoktur³⁴. Konuyla ilgili bilgiler veren diğer iki erken kaynağı yazanlar, 'Aşıkpaşazâde ve Elvan Çelebi, kendileri Baba İlyas'ın soyundan olmakla birlikte eserlerinde Hacı Bektaş'ın doğrudan Baba İlyas'ın halifesi olduğunu söylemezler³⁵.

Bizce bu verilere bakarak Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın halifesi olduğu, ancak anlaşılmayan bir nedenle onun yönettiği isyana katılmaktan kaçındığı sonucuna varamayız. Kısacası, Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya Horasan ya da Türkistan'dan sağlam bir Yesevî bağlantısıyla gelip burada -Kutbeddîn Haydar'ın Horasan'da yaptığı gibi- kendine bağımsız bir yol seçerek yerleştiği bölgede derin bir iz bırakmayı başarmış bir sûfi olarak görmek bizce en doğrusudur.

O halde gerek Hacı Bektaş gerekse Kutbeddîn Haydar'ı, kendilerini bilinçli bir biçimde Yesevî'nin yolunu sürdürmeye adanmış Yesevî derişleri olarak göremeyeceğimiz ortaya çıkmaktadır. Zaten Yesevîlik,

³³Şemseddin Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifin*, 2. basım, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976, c.I, 381-83 ve 497-98; Baba Resul'un adı s. 381'de geçer.

³⁴Burada, Selçuk ve Beylik dönemini yakından incelemiş Claude Cahen gibi, Baba İlyas'la Baba Resul'u özdeşleştirmek için güçlü kanıtlar görmediğimizi de üstünde durmadan belirtmek isteriz. Bkz. Claude Cahen, *La Turquie Pré-Ottomane*. Varia Turcica (İstanbul ve Paris: L'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, Éditions d'Amérique et d'Orient, 1988) - Türkçe çevirisi: *Osmanlılardan önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı; yay. haz. Ayşen Anadol, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000. Cahen'in bu konudaki ilk çalışması şudur: "Baba İshak, Baba İlyas, Hadjdji Bektaş et quelques autres", *Turcica* 1 (1969) :53-64. İsyân hakkındaki en yeni yorum için bkz. Irène Beldiceanu-Steinherr, "La 'révolte' des baba'î en 1240, visait-elle vraiment le renversement du pouvoir seldjoukide?" *Turcica* 30 (1998): 99-118.

³⁵'Aşıkpaşazâde Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya Horasan'dan Baba İlyas'ın "hevesine" geldiğini yazmakla yetinir ve halifesi olmak bir yana, onun Baba İlyas'la görüştüğünden bile söz etmez. Buna bakarak en fazla Hacı Bektaş'ın belki de Baba İlyas'ın ününü duyarak Horasan'dan ayrıldığını düşünmek mümkündür, ki 'Aşıkpaşazâde'nin Baba İlyas soyundan olduğunu hatırladığımızda buna bile kuşkuyla yaklaşmamız gerektiği ortaya çıkar. Bkz. 'Aşıkpaşazâde, *Tetârîh-i Ali-Osmân'dan 'Aşıkpaşazâde Tarihi*, haz. 'Âli Bey İstanbul: Matba'a-yi 'Amire, 1914, 204-05. Hacı Bektaş'ı yalnızca adıyla zikreden Elvan Çelebi'ye onun adını Baba İlyas halifeleri arasında değil, bunun torunu kendi babası 'Aşık Paşa'nın halifelerinden olarak gördüğü Şeyh Balı'dan bahsederken, çok ta müphem bir şekilde, anar ve Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'la ilişkisi olduğundan hiç söz etmez, bkz. *Menâkıbu'l-kudsiyye fi menâsibi'l-ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin menkabevi tarihi)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984, 168-70, 1984-2012 no'lu beyitler (bu eserin ikinci baskısını -Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995-göremedik). Eğer Hacı Bektaş gerçekten menâkıbını yazdığı Baba İlyas'ın önde gelen halifelerinden olsaydı Elvan Çelebi'nin bunu çok açık biçimde belirtmesi, hatta eserinde Hacı Bektaş'a hatırı sayılır bir yer ayırması beklenirdi.

tıpkı Bektaşilik'te olduğu gibi, bu yola adını veren pîrin ölümünden çok sonra oluşmuştur ve daha sonra, özellikle XVI-XVIII. yüzyıllar arasında, gördüğümüz anlamda kurumlaşmış bir Yesevî tarikatı XIII-XV. yüzyıllarda henüz yoktur. Ahmed Yesevî'nin yaşamını izleyen iki-üç yüzyılda varolan, onun tasavvufî mirası (sesli zikir, çeşitli keramet hikayeleri, belki de *Fakr-nâme*'sinde yansıyan öğretisi ve bazı Türkî hikmetleri) ve özellikle Türk halk kitleleri arasında soy kütüğü Hz. Peygamber'e varan bir İslam ulusu olarak edindiği ündür. Onunla aynı çevrede tasavvufî kimliklerini geliştiren Hacı Bektaş ve Kutbeddîn Haydar'ın Yesevî'den etkilenmiş olabileceklerini düşünmek çok doğaldır; ancak kendileri de hiç kuşkusuz Ahmed Yesevî gibi çok güçlü kişilikler olan bu iki şeyhin tasavvufî kimliklerini zaten o zamanlar henüz şekillenmemiş olan bir Yesevîlik kılıfına sokmaya çalışmamız için iyi bir neden yoktur.

Hacı Bektaş, Kutbeddîn Haydar ve bunları izleyenleri bir yana bırakırsak Ahmed Yesevî'nin Anadolu tasavvufu üzerinde başka bir etkisi olmuş mudur? XIII. yüzyılda İran üzerinden Anadolu'ya hiç Yesevî dervişi gelmemiş midir? Doğrusu bu sorulara elimizdeki bilgilerin ışığında olumsuz yanıt vermek zorundayız. Açıkça söylemek gerekirse XIII. yüzyılda Anadolu'ya *çok sayıda* Yesevî dervişinin göç ettiği temelsiz bir iddiadır ve Köprülü'den kaynaklanan bu efsaneyi silme vakti artık gelmiştir. Hacı Bektaş gibi Ahmet Yesevî'yle doğrudan bağı olmuş birkaç şeyhin Anadolu'ya gelmiş olabileceğini düşünmek tabii mümkün hatta olağandır, ancak bizce bu, Yesevîliğin bu şeyhler aracılığıyla Türkistan ve Horasan'dan Anadolu'ya taşındığı ya da Anadolu'da tasavvufun Yesevîliğin etkisi altında geliştiği anlamına gelmez³⁶.

³⁶“Emirci Sultan ve Zaviyesi: XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu (Bozok)'da bir Babâî şeyhi Şeref'ud-Dîn İsmail b. Muhammed”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* 9 (1978): 129-208 adlı makalesinde Ocak, Emirci Sultan adlı bir Yesevî'den söz etmişse de bizce dikkatle incelendiğinde bu şahsın Yesevî olduğunu gösteren hiçbir belirtinin olmadığı anlaşılır. Anadolu'ya XIII. yüzyılda Yesevî dervişlerinin geldiğini yazan daha geç iki tarihî kaynak XVI. yüzyıl tarihçisi Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ı ile XVII. yüzyılın meşhur seyyahı Evliya Çelebi'nin *Seyâhatnâme'sidir*. Âlî'nin, Hacı Bektaş'ı (Lokmân-ı Perende aracılığıyla) ve Emîr-i Çin adlı bir şeyhi Ahmed Yesevî halifelerinden göstererek bunların XIII. yüzyılda Anadolu'ya geldiklerini söyler. Bkz. Ali Aktan, “*Künhü'l-ahbâr'a göre Hoca Ahmed Yesevî ve Anadolu'daki halifeler*”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu bildirileri (26-29 Mayıs 1993)* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi, 1993, 13-22. Ahmed Yesevî soyundan geldiğine inanan Evliya'ya aralarında Abdal Musa ve Geyikli Baba da bulunan on Yesevî dervişinin adını verir. Bu dervişler için bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 46-48; ayrıca Mustafa Ekincikli, “Evliya Çelebi seyahatnâmesi'nde Yesevîlik”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu bildirileri (26-29 Mayıs 1993)*, 115-18. Ancak Yesevîliğe özel bir ilgi gösteren Evliya'nın Yesevî olduğunu söylediği dervişlerin çoğu hakkında başka kaynaklarda bilgiye raslanmaması, üstelik raslandığı zaman da bu bilgilerin Evliya'nın iddiasını

Melâmetîlik-Kalenderîlik

Yukarıda Köprülü'nün tezini özetlerken onu Melâmetîliğe verdiği önemden ve Melâmetîliği nasıl gördüğünden söz etmiş, aynı yerde Köprülü'nün bu konudaki görüşlerini yakın zamanlarda Ahmet Yaşar Ocak'ın geliştirdiğini de belirtmiştik. Ocak, Köprülü'den hareketle tasavvuf tarihinde biri zühde dayalı Irak mektebi öbürü de ilahi aşk ve cezbe anlayışını benimseyen Horasan Melâmetîlik mektebi olmak üzere iki değişik anlayışın hakim olduğunu ileri sürerek Anadolu'da tasavvufun her iki mektepten de beslenerek geliştiğini savunmuştur³⁷. Bir tasavvuf tarihçisi olarak biz Ocak'ın çizdiği bu iki mektepli gelişim tablosunu geçerli görmüyorsak ta kendisinin Anadolu'da tasavvufun gelişmesi konusuna yaklaşımını dengeli ve ölçülü buluyoruz. Konu fazlasıyla geniş olduğundan burada yalnızca Melâmetîlik ve Kalenderîlik'le ilgili görüşlerimizi belirtmekle yetineceğiz.

Hem Köprülü hem de Ocak Melâmetîliğin Horasan tasavvufu demek olduğunu düşünür. Ancak Köprülü, Melâmetîliği yüksek ve popüler olmak üzere iki ayrı düzeyde ele alarak popüler Melâmetîliğin en yaygın biçiminin de Kalenderîlik, Haydarîlik ve Yesevîlik olduğunu savunurken Ocak, Kalenderîlik ve Melâmetîlik terimlerini neredeyse eşanlamlı görerek yüksek zümre Kalenderîliği - popüler Kalenderîlik ayrımını kullanır³⁸. Melâmetîlik ve Kalenderîlik terimlerini böyle kapsamlarını alabildiğine genişleterek kullanmak acaba doğru mudur?

Melâmetîlik hakkında Köprülü'den bu yana bir çok önemli çalışma yapılmıştır³⁹. Bu çalışmalardan çıkan sonuçları özetlememiz gerekirse

desteklememesi başka birçok konuda olduğu gibi bu konuda da ona inancımızı güçleştirir. Meselâ başka kaynaklardan tanıdığımız Abdal Musâ ve Geyikli Baba'nın Yesevî olduğunu düşünmek, ancak her ikisini de doğrudan Baba İlyas'a bağlayıp Baba İlyas'ı da Yesevî dervişi olarak görürsek mümkündür. Biz böyle bir çıkarsamayla geçerli bulmuyoruz. Zaten Ocak ta daha sonraki çalışmalarında Anadolu tasavvufunun oluşumunda Yesevîliğe daha az önem vermiş, daha doğrusu dikkatini daha çok Yesevîliği de kapsadığını düşündüğü Kalenderîliğe kaydırmıştır, bkz. *Türk Süfîliğine Bakışlar*, 51-98.

³⁷ Bu tezin bir özeti için bkz. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler (15.-17. yüzyıllar)*, 121-23.

³⁸ Bu konuda en ayrıntılı bilgiler yazarın *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* adlı çalışmasının giriş bölümündedir.

³⁹ Bu konuda en önemli araştırmaları Jacqueline Chabbi yayınlamıştır, bkz. "Remarques sur le développement historiques des mouvements ascétiques et mystiques au Khorasan", *SI*, 46 (1977), 5-72; "Zuhd et soufisme au Khorasan au IVe/Xe siècle", *La Signification du bas Moyen Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman (Actes du 8me Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, [Aix-en-provence, du 9 au 14 Septembre 1976])*, Aix-en-Provence: Édisud, 1978, 53-61; ve "Réflexions sur le Soufisme iranien primitif", *JA*, 266 (1978), 37-55. Ayrıca şu makalelere bakılmalıdır: Berndt Radtke, "Theologien und Mystiker in Hurâsân und Transoxanien" *ZDMG*, 136 (1986), 536-69; Sarah

şunları söyleyebiliriz. İlk önce III./IX. yüzyılın son çeyreğinde Nişapur'da, büyük bir olasılıkla yine aynı yörede çıkıp yaygınlaşmış aşırı zühde dayalı bir hareket olan Kerrâmîliğe bir tepki olarak boy göstermiş olan Melâmetîlik, Ebü 'Osman el-Hîrî (ö. 298/910) önderliğinde iyice şekillenmiş, ancak çok geçmeden Irak kökenli, kaynakları Melâmetîliğinkilerden bütünüyle ayrı bir akım olan sûfilîğin yavaş yavaş Horasan'a yerleşip yayılması sonucu bu akımla kaynaşmaya başlamış, sonunda da IV./X. yüzyıl bitmeden sûfilik içinde iyice eriyip ayrı bir hareket olmaktan çıkarak tasavvufî bir meşreb haline gelmiştir. Bu bilgilerin ışığında bakıldığında Melâmetîliğinin Horasan tasavvufuyla ya da tasavvufun "Horasan mektebi"yle özdeşleştirilemeyeceği çok açıktır. Horasan tasavvufu hakkında en fazla onun, Irak'ta oluşmuş bir akım olan sûfilîğin Horasan'a yayılması sonucu buradaki zühde ve imanın değişik tanımlarına dayalı çeşitli akımlarla, özellikle de bunların en güçlülerinden olan Melâmetîlik'le kaynaşmasıyla oluşmuş bir bileşim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu yeni bileşimde hâkim öge tasavvuf olduğundan ona Melâmetîlik adını vermek bizce yanıltıcı bir tutumdur. Ayrıca, IV./X. yüzyılda tasavvufun Melâmetîliği içinde eriterek İran'a yayılmasından sonra, yani V ve VI./XI ve XII. yüzyıllarda, biri Irak merkezli, zühde dayalı öbürü de İran-Horasan merkezli, ilahî aşk ve cezbeyle öne alan iki ayrı mektep olduğu görüşü de aynı derecede yanıltıcıdır. Bizce kapsamı fazlasıyla geniş anlayış ve coğrafya ayrımlarına dayalı bir görüş dönemin gerçeklerini yansıtmaz.

Böylelikle Köprülü ve Ocak'ın Melâmetîlik hakkındaki görüşlerini kabul edemeyeceğimiz ortaya çıkıyor. Biz onların Melâmetîliğe bağladıkları Kalenderîlik ve Haydarîlik üstüne söylediklerinin de sorunlu olduğunu düşünüyoruz. Önce onların bu konudaki görüşlerini özetlemekle işe başlayalım.

Yukarıda değindiğimiz gibi Köprülü, Kalenderîlik ve Haydarîliği Melâmetîliğinin hâlâ şamanist özelliklerini koruyan babalarca okuma-yazmasız Türkmen boylarına aktarılmış popüler (yani sathî ve yozlaştırılmış) biçimleri olarak görmüştü. Ocak'ın Kalenderîlik yoru-

Sviri, "Hakim Tirmidhi and the *Malâmâtî* movement in early sûfism", *Classical Persian Sûfism from Its Origins to Rumi*, der. Leonard Lewisohn, Londra, New York: Khaniqâhi Nimetullahi Publications, 1993, 583-613; Margaret Malamud, "Sûfî Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *IJMES*. 26 (1994), 427-42; ve Christopher Melchert, "Sûfîs and Competing Movements in Nishapur", *Iran* 39 (2001), 237-47.

muysa Köprülü'nünkinden bir hayli değişiktir. Ona göre eski Hind ve İran mistik kültüründen etkilenmiş olan Kalenderîlik, "Horasan melâmetî mektebi"nin de etkilerini taşıyan geniş bir tasavvuf akımıdır. Bu varsayımdan hareket eden Ocak bir yandan Kalenderîliğe daha nüanslı bir şekilde yaklaşarak bu akımın yüksek zümreler arasında da yaygın olduğunu göstermiş, öbür yandan da popüler Kalenderîliğin kapsamını genişleterek onu kendine benzer diğer bütün akımları -bunların bellibaşlıları Haydarîlik, Rum Abdalları ve Câmîlik'tir- içeren kapsamlı bir hareket olarak tanımlamıştır. Kısaca Köprülü'nün Melâmetîlik dediği şeye Ocak'ın Kalenderîlik demeyi tercih ettiğini söyleyebiliriz. Kalenderîliğe bu geniş tanımla yaklaşarak konu üstüne ayrıntılı bir çalışma yayınlamış olan Ocak tıpkı Köprülü gibi bu akımın Türklerin ve Anadolu'nun İslamlaşmasında özel bir rol oynadığını düşünür. Bu noktada Irène Mélikoff'un yaklaşımını benimseyerek Türk halk İslamının en belirgin yanının *bağdaştırmacılık* olduğunu savunun tarihçi işte bu Türk halk İslamının, Türkler arasında İslam öncesinde yaygın olan inançlarla İslâm'ın bağdaştırmacı bir sentezi olarak ortaya çıktığını söyler⁴⁰.

Kalenderîlik konusunda daha önce ayrı bir çalışma yayınlamış olduğumuz için burada ayrıntıya girmeyip yalnızca daha önce vardığımız sonuçları özetlemekle yetineceğiz⁴¹. Bize kalırsa Kalenderîlik kapsam olarak çok dar bir olgunun adıdır. XI ve XII. yüzyıllarda İran'da edebî bir *tip* olarak beliren *kalender*, XIII. yüzyılın yarısında yaşamış Cemâleddîn-i Sâvî adlı aşırı zâhid bir şeyhin ölümünden sonra onun yolunu izleyen dervişlere verilen ad olagelmiş, bu yola da Kalenderîlik denmiştir. Bu anlamıyla Kalenderîlik XIII-XV. yüzyıllarda Orta ve Güney Asya'yla Orta Doğu'daki bütün İslam ülkelerinde beliren Haydarîlik, Câmîlik, Rum Abdalları, Medârîlik, Celâlîlik gibi aşırı zühd temelinde oluşmuş dervişlik yollarından yalnızca bir tanesidir. Birbirlerine benzemekle beraber birkaç yüzyıl adlarını taşıdıkları şeyhlerin hatırasını canlı tutarak kendi ayrı kimliklerini korumuş olan bu guruplara bugün toplu bir ad vermek istediğimizde, bu yollardan herhangi birinin adını seçip onu öbürlerinin üstüne germektense yeni bir ad bulmayı tarihi

⁴⁰ Ocak Kalenderîlik hakkındaki ayrıntılı görüşlerini *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* adlı kitabında geliştirmiştir. Türk halk İslamı üzerine düşündükleriye *Türkler, Türkiye ve İslam* adlı makaleler derlemesinde izlenebilir.

⁴¹ Bkz. *God's Unruly Friends*.

gerçeklere daha uygun bulduğumuz için biz bu dervişlik yollarına *yeni zühtçülük* ya da *zâhitlik* demeyi yeğliyoruz. Bizce *yeni zühtçülüğü* tarihi bir olgu olarak anlamak için onu İslam öncesi bir takım inanış ve davranış biçimlerinin -örneğin Orta Asya şamanlığının ya da eski Hind ve İran din geleneklerinin- “görünürde bir İslam cilâsı altında” sürmesi olarak görmek yeterli değildir⁴². Bunu söylerken İslam dışı inanç ve kılğaların *yeni zühtçülüğün* oluşmasındaki yer ve önemini bütününüyle yadsımak arzusunda değiliz. Yalnızca bu aşamada *kökenciliğin* yanında *işlevciliği* de devreye sokup *yeni zabitlik* akımının tasavvuf tarihinde bu dönemde ortaya çıkmasını açıklamak için onun işlevinin ne olduğunu sormamız gerektiğini düşünüyoruz. Bu gözle bakıldığında *yeni zühtçülüğün* her yerde tasavvuf tarihinde çok önemli bir gelişmeyi, sūfliliğin kurumsallaşarak taife ve tarikatların ortaya çıkışını izlediği görülür. İşte bizce *yeni zühtçülüğü*, tasavvufun İslam toplumları içinde kurumsallaşarak tarikatların oluşmasına yine tasavvuf içinden kaynaklanan bir tepkiler dizisi olarak anlamalıdır, bir kısım sūfî tarikatlaşma yoluyla toplum yapısına sıkı sıkıya yerleşirken bir kısmı da toplumun böylesine tam göbeğine yerleşmenin tasavvufun ana ilkelereyle çeliştiğini hissederek tarikatlaşmanın karşısında yer almayı yeğ görmüş, bu seçimlerini zühdü, yer yer de taşkın neşeyi yeniden tasavvufun merkezine çekmeye çalışarak dışavurmuştur. *Yeni zâhitlik* işte bu dışavurumun çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir.

Bu alabildiğine kısa özetten bile anlaşılacağı gibi bizce Kalenderîliğin Türklerin İslamlaşması bir yana Anadolu tasavvufunun oluşmasında bile merkezî, hatta önemli yan bir rol oynadığını düşünmek hatalıdır. Cemâleddîn-i Savî'nin örneği çevresinde gelişen bu dervişlik yolunun Mağrib dışında bütün İslam ülkelerinde olduğu gibi Anadolu'ya da yayılarak burada uzun zaman varlığını sürdürdüğü doğrudur. Üstelik başta Haydarîlik olmak üzere başka *yeni zühtçü* hareketler de ona eşlik etmiş, hatta zamanla Rum Abdalları gibi yalnız Anadolu'ya özgü *yeni dervişlik* yolları da ortaya çıkmıştır. Ancak bizce bunlara bakarak *yeni zâhidik* akımlarına Anadolu tasavvufunun oluşmasında

⁴² *Yeni zâhit* denişlerin yalnızca yüzeyde İslamlaşmış şamanlar olduğu görüşü Köprülü'nün *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (İstanbul: Imp. Zellig freres, 1929) adlı çalışmasından kaynaklanır. Şamanların İslamlaşmada nasıl bir rol oynadıkları hakkında bazı *yeni görüşler* için bkz. Reuven Amitai-Preis, “Sūfis and Shamans: some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate”, *JESHO*, 42 (1999), 27-46, özellikle 38-42.

ayrıcalıklı bir önem tanımaya gerek yoktur. Şöyle de söyleyebiliriz: Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması, tasavvufun kurumsallaşmasıyla aynı zamana denk gelmiş, bu kurumsallaşmaya bağlı olarak yeni tasavvuf kurumları olan tarikatlar ve evliya inancaları/kültleri Anadolu'da oluşmaya başladıkça onlarla birlikte yeni zâhitlik akımları da boy göstermiştir. Anadolu'da tasavvufun şekillenmesi sürecinde sapkın derviş dindarlığı olarak ta tanımlayabileceğimiz yeni zühtçülüğün etkinliği *ikincil* düzeydedir. Kalenderîlik ve Haydarîliğin Anadolu'daki rollerini bu düzeyde görmek gerekir. *Birincil* düzeyde *tarikatlar ve evliya inancaları* vardır. Bu konuya yazımızın sonunda döneceğiz. Ancak daha önce bakışımızı Anadolu'nun doğusundan güneyine çevirerek kökenleri Irak'ta olan başka bir silsileye, Vefâ'îliğe bir göz atmamız gerekmektedir.

Vefâ'îlik

Baba İlyâs (ö. 638/1240), adlı XIII. yüzyıl Anadolu tarihinin en önemli olaylarından biri olan Baba'î isyanına karışmış, ancak hakkında ayrıntılı bilgimiz olmayan bir şeyhtir. Bilindiği gibi, Türk tasavvuf edebiyatının belli başlı kişiliklerinden olan *Garîb-nâme* yazarı 'Âşık 'Ali Paşa'yla (ö. 733/1332), *Menâkıbu'l-Kudsiyye*" yazarı Elvan Çelebi (ö. 760/1358-59'dan sonra), ayrıca da XV. yüzyıl sonlarının tanınmış tarihçisi 'Âşıkpaşazâde, bu şeyhin Karaman tarihinde bir rol oynadığı anlaşılan oğlu Muhlis Paşa'nın soyundandır. Anadolu'ya Horasan'dan geldiği bilinen Baba İlyas'ın tarikat silsilesinin Dede Garkın adlı piri aracılığıyla Irak'lı Kürt asıllı bir şeyh olan Ebû'l-Vefâ Seyyid Muhammed el-Bağdâdî Tâcü'l-'Arifin'e (ö.501/1107) çıktığı söylenir⁴³. Vefâ'îlik üzerine en yeni bilgileri derleyip sunan Ahmet Yaşar Ocak, bizce haklı ve yerinde olarak, Baba İlyas'ın ve onun izinden yürüyen bazı evliyanın Anadolu tasavvuf tarihindeki önemine bakarak Vefâ'î silsilesinin, Selçuklu ve Beylik dönemlerinde tasavvufun gelişmesinde hatırı sayılır bir yeri olduğunu belirtir⁴⁴. Ancak Ocak'ın, Hacı Bektaş'ın da

⁴³ Baba İlyas'ı Ebû'l-Vefâ'ya bağlayan 'Âşıkpaşazâde'dir, bkz. *Tevârih-i Âli Osmân'dan 'Âşıkpaşazâde Tarihi*, 1. Buna karşılık eserini 'Âşıkpaşazâde'den bir yüzyıldan daha fazla bir süre önce yazan Elvan Çelebi büyük dedesi Baba İlyas'ın Ebû'l-Vefâ'yla ilişkisinden hiç söz etmeyip yalnızca onun Dede Garkın adlı bir şeyhin baş halifesi olduğunu bildirmekte yetinir, bkz. *Menâ-kıbu'l-kudsiyye fî menâsibi'l-ünsiyye*, metin kısmı 13-16. Ocak bu bilgileri birleştirerek Dede Garkın'ın Ebû'l-Vefâ' halifelerinden biri olduğu sonucuna varır.

⁴⁴ Ocak bu konuda düşünderlerini çeşitli yayınlarında belirtmişse de Vefâ'îlik hakkındaki en ayrıntılı

Anadolu'ya geldikten sonra Vefâ'i olduğu, ayrıca Vefâ'îliğin de tıpkı Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi "heterodoks" bir tarikat-olarak algılanması gerektiği yollu görüşlerine katılmıyoruz. Hacı Bektaş'ın neden Vefâ'î olmadığını düşündüğümüzü yukarıda açıklamıştık. Burada da Vefâ'î silsilesini doğrudan Kalenderîlik ya da Haydarîliğe bağlamamıza neden olabilecek bir kanıt görmediğimizi söyleyelim. Bizce Vefâ'îliğin gerçek önemi Baba İlyas gibi XIII. yüzyıl Anadolu'sunda iz bırakmış önemli bir şeyhin tarikat silsilesinin Horasan'a değil de Irak'a çıktığını gösteriyor olmasındadır. Bu da şimdiye dek düşünüldüğünün aksine Anadolu'ya gelen Türkmen şeyhlerinin tasavvufî kökenlerinin, şeyhlerin kendileri sonunda "Horasan" kökenli olsalar bile, ille de Horasan'da olmadığını, Dede Garkın gibi bu şeyhlerden bazılarının tasavvufa Güney Doğu Anadolu, Suriye ya da Irak'ta girdiklerini ortaya koyar⁴⁵. Doğrusu bunda şaşılacak bir yan da yoktur. Türkler'in Horasan, Maverâünnehr ve Türkistan'da İslam'a girmeye başlamalarından iki yüzyıl kadar sonra yaşamış Ahmed Yesevî ve Dede Garkın gibi birbiriyle çağdaş iki sūfinin tasavvufa yaşadıkları yer ve zamanda etkin olmuş şeyhlerin kılavuzluğuyla girmiş olmaları çok olağandır. Yaşamının çoğunu Türkistan'da geçiren Yesevî'nasil XII. yüzyılın ikinci ve XIII. yüzyılın birinci yarısında İran, Orta ve Güney Asya'da en yaygın silsilelerin belki de başta geleni olan Sühreverdfîliğin çekim alanına girmişse aynı dönemde Güney Doğu Anadolu'da yaşadığını bildiğimiz Dede Garkın'ın da Suriye ve Irak'taki Türkmenler arasında halifeleri olduğunu bildiğimiz Kürt şeyh Ebû'l-Vefâ'dan doğan ve bu bölgede yaygın olduğu anlaşılan Vefâ'î silsilesine katılmış, belki de Rifâ'îlikten de etkilenmiş olmasından daha doğal bir gelişme olamaz⁴⁶. Bu açıdan bakıldığında Vefâ'îliğin, bize Anadolu'da tasavvufun gelişmesinde

bilgiler için *La Revolte de Baba Resul*'a bakmalıdır.

⁴⁵ Tabii Dede Garkın'ın Ebû'l-Vefâ'dan elaldığını gösteren dolaysız bir kanıttan yoksun olduğumuzu burada bir kez daha vurguyla belirtelim. Baba İlyas'ı Ebû'l-Vefâ'ya ilk bağlayan kendisinden iki yüzyıl sonra yaşamış 'Aşıkpaşazâde olduğunu hatırlarsak Dede Garkın'ın silsilesinden hiç te emin olamayacağımız anlaşılır. Yine de Ocak'ın Dede Garkın'ı Ebû'l-Vefâ'ya bağlamasını reddetmek için şimdilik bir neden görmüyoruz.

⁴⁶ Ocak, Türk asıllı halifeleri olduğuna bakarak Ebû'l-Vefâ'nın Kürt olmayıp ta "göçebe bir Türk boyuna mensup olabileceği ihtimali"nden sözeder, bkz. *La Revolte de Baba Resul*, 55. O bu konuda Gölpınarlı'yı izlemektedir, bkz. *Yunus Emre: Hayatı*, 58. Biz Ebû'l-Vefâ'nın hakkında ayrıntılı bir inceleme yapılmasını beklemek gerektiğini düşünüyoruz. Alya Krupp, *Studien zum Menâqybnâme des Ebu l-Wafâ Tâğ al-'Arifin*, Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients (München: Trofenik, 1976) adlı kısa çalışmasında bu konuya bütünüyle açıklık getirmemekle beraber Ebû'l-Vefâ'nın Kürtlüğünden emin görünmektedir.

Türk asıllı şeyhlerin yaptıkları katkıların bir değil birden çok değişik kaynaktan beslenmiş katkılar olduğunu kanıtlayan önemli bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Yazımızı, Anadolu tasavvufunun gelişmesindeki bu çok kaynaklı çeşitliliği vurgulayarak bitireceğiz.

XIII ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Tasavvufun Kurumsal Özellikleri

XIII ve XIV. yüzyıl Anadolu'sunda tasavvufun kurumsallaşmasında en belirgin olgular olan tarikat ve evliya inancalarının oluşması açısından baktığımızda karşımıza oldukça ilginç bir tablo çıkar. Bu tablonun en belirgin özelliklerini kurumsallaşma açısından, daha çok katı tarikatlaşma öncesi dönemlere özgü özellikler olan *akışkanlık* ve *dağınıklık* olarak özetleyebiliriz. Burada bu terimlerden ne anladığımızı belirterek konuya girelim.

Tasavvuf tarihçilerini en çok meşgul eden konulardan biri sûfîleri birbirlerine bağlayan bağların niteliği ve bu niteliğin zaman içerisindeki değişimi olmuştur⁴⁷. Görüldüğünden çok daha çetrefil olan bu konuyu bütünüyle açmadan yalnızca *silsile* kavramına dokunmak istiyoruz. Bir şeyhin tasavvufi örneğini sürdürmeye, onun örneği çevresinde bir yol/tarikat oluşturmaya yarayan bir araç olarak anlayabileceğimiz *silsile* kavramının ne zaman nasıl XII. yüzyıldan öncesine çıkmadığını biliyoruz⁴⁸. Bu da belli başlı silsilelerin oluşumunu en erken XIII. yüzyılda, Anadolu gibi yeni İslamlaşmaya başlamış bir bölgede çoğu zaman da XIV-XV. hatta XVI. yüzyılda aramamız gerektiğini gösterir. Nitekim XIII-XIV. yüzyıl Anadolu'sunun silsile oluşumu açısından henüz bir geçiş döneminde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu dönemde bir yandan Rifâ'îlik, Kâzerûnîlik, Sühreverdfîlik, Vefâ'îlik, belki de Kadirîlik (ve bizce Kalenderîlik ve Haydarîlik) gibi daha önce Anadolu dışında oluşmaya başlamış silsileler yarımdaya uzanmaya başlamışken diğer yandan Mevlevîlik gibi yeni yerel silsilelerin türediği iyi bilinmektedir. Ancak aynı dönemde henüz etkinlikleri kolay kolay bir silsile ağı içerisinde yerleştirilemeyecek şeyhlerin

⁴⁷Bu konuda en önemli incelemelerden biri şudur: Fritz Meier, "Hurâsân und das Ende der Klassischen Şûfik", *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 Marzo-5 Aprile 1970)* Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, 545-70; aynı makale yazarın toplu makaleleri arasında da yayımlanmıştır, bkz. *Bausteine: Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, ed. Erika Glassen and Gudrun Schubert, Beirut Texts and Studies Istanbul Stuttgart: In Kommission bei F. Steiner, 1992, el, 131-156.

⁴⁸J. Spencer Trimingham, *The Sûfî Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1998, 11-16.

de Anadolu halkları arasında bazıları bugüne dek silinmeyecek denli derin izler bıraktığı da bir gerçektir. Bunlar arasında Hacı Bektaş'ı, Abdal Musa'yla halifesi Kaygusuz Abdal'ı, Sarı Saltuk'la halifesi Barak Baba'yı, Taptuk Emre'yle müridi Yunus Emre'yi sayabileceğimiz gibi, tasavvufa kimin kılavuzluğunda girdiklerini bile bilmediğimiz Geyikli Baba, Kumral Abdal, Abdal Murâd, Abdal Mehmed, Postînpûş Baba, Seyyid Hârûn, Sultan Şücâ'uddîn ve Seyyid 'Alî Sultan'ı anabiliriz. Bizce adı geçen bu şahsiyelerin silsileleri çıkartmak ne mümkün ne de anlamlıdır⁴⁹. Elimizdeki sınırlı ve kaypak bilgilerin böyle bir girişime izin vermediği bir yana, bu şeyhlerin kendi yaşamlarında silsile kavramının önemli bir yeri olduğunu gösteren kanıtlardan da yoksunuz. Kuşkusuz bu mutasavvıf kişilerin kendileri hangi mürşidlerden el aldıklarını ve önde gelen mürîdlerinin kim olduklarını biliyorlardı, bunu yadsımayı istemiyoruz. Ancak bize kalırsa silsile kavramı ve bu kavram etrafında gelişen tarikat olgusu, yalnız bir ya da iki kuşak uzanabilen bir mürşid-mürîd ilişkisine indirgenemez. Bu nedenle de kendimizi İslam tarihinin her döneminde ve her bölgesinde tarikat ve silsile arama eğilimine kaptırmayıp tarihî gerçeği bütün karmaşıklığı ve dağınıklığıyla yansıtmaya çalışmamız gerektiğine inanıyoruz. Özele, üzerinde durduğumuz dönemde Anadolu'da hem dıştan içeri doğru yayılan, ancak kendileri de ya yeni oluşmuş ya da oluşmakta olan silsileler, hem yeni doğan silsileler, hem de henüz silsileye dönüşmemiş (kendilerine belki de silsile parçacıkları ya da tohumları diyebileceğimiz) mürşid-mürîd halkaları olduğunu söyleyebiliriz. Bunların hepsi XIII, XIV ve XV. yüzyıllar boyunca evrilecek, bir kısmı palazlanıp boy atarlarken bir kısmı da eriyip yok olacaklardır. Silsile tohumlarının da, aynı şekilde, bazıları yerel evliya kültü olarak yeşerirken bazıları da dalanıp budaklanarak Bayramîlik, Melâmîlik, Bektaşîlik gibi yeni silsile ve tarikatlar oluşturacak ya da ister yeni ister eski tarikatlarca yutulup sindirileceklerdir. Bu arada Anadolu'ya dışarıdan Halvetîlik, Safavîlik,

⁴⁹ Örneğin, bize kalırsa, Gölpinarlı ona dayanarak ta Ocak'ın yaptığı gibi, bir yandan Sarı Saltuk'la Barak Baba'nın, öte yandan da Taptuk Emre'yle Yunus Emre'nin mürşid-mürîd bağlantıları kesin olmakla beraber bunları birleştirerek Sarı Saltuk-Barak Baba-Taptuk Emre-Yunus Emre yolu bir silsile olduğunu düşünmek için elimizde yeterli kanıt yoktur. Gölpinarlı ve Ocak'ı böyle düşünmeye iten Yunus Emre'nin iki ayrı şekli olan bir beytidir (sözkonusu iki mısra şöyledir: 1. *Yunus'a Taptuk'dan oldu hem Barak'dan Saltuk'a*; 2. *Yunus'a Taptuk u Saltuk u Barak'dandır nasip*), bkz. Ocak, *Sarı Saltuk: Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 78. Biz özellikle Yunus'un Sarı Saltuk ve Barak Baba'nın adlarını başka hiçbir yerde anmamasına bakarak kolay kolay Taptuk Emre'nin Sarı Saltuk'un halifesi olduğu sonucuna varılmayacağını düşünüyoruz

Zeynilik, Nakşibendilik gibi yeni silsilelerin girmeye devam ettiklerini de unutmamalıyız.

İşte çizdiğimiz bu resmin ana özelliklerini biz akışkanlık ve dağınıklık olarak görüyoruz. Hızla İslamlaşan ve Türkleşen Anadolu'da dışarıdan kaynaklanan tasavvuf akımları birbiriyle karışmakta, yeni akımlar kaynaklanmakta, ülkenin zaten yeni beliren *tasavvufî haritası* sürekli yeniden çizilmektedir. Bu haritada yarımadayı çeşitli yönlerde boydan boya kesen güçlü ırmaklar olduğu gibi büyüklü küçüklü yerel çaylar ve göller, ayrıca yalnızca küçük alanları sulayan sayısız su kaynağı da vardır. Ancak bütün bu sular her zaman birbiriyle bağlantılı olduğundan harita akışkan ve dağınıktır, kimse bir türlü ona sıkı bir çekidüzen vermeyi beceremez.

Bu gözle bakıldığında bütün bu gözlemlerden çıkarabileceğimiz sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

- XIII ve XIV. yüzyılda Anadolu, tasavvufun kurumsallaşması açısından bir oluşum döneminindedir. Bu nedenle en güçlü silsileleşme ve evliyalasma durumlarında bile -buna iyi bir örnek Mevlevîlik- bu dönemde tam anlamıyla tarikatlaşmaktan söz etmek doğru olmaz.
- Öte yandan bazıları sonradan tarikatlarca yutulmuş bir takım evliya inancasının bu dönemde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu inancalar her zaman potansiyel olarak tarikat tohumları olmuşlardır.
- Bu inancaların bir çoğu bugün bile bir silsile içine oturtmadığımız, ayrıca herhangi büyük bir tasavvufî akımın üyesi olduğunu sanmadığımız kendi başına buyruk şeyhlerin çevresinde oluşmuştur. Bunları ille de bir silsile ya da akımın içine yerleştirmeye çabalamamız gereksizdir.
- Elimizde bu dönemde Anadolu'ya doğudan gelip yerleşen Türkmen babalarının birçoğunun Yesevî olduğunu düşünmemize yol açacak kanıt olmadığı bir yana, XIII. ve XIV. yüzyıllarda Yesevî silsilesinin varlığından sözdebileceğimiz bile kuşkuludur. Ahmed Yesevî'yle bir bağı olduğuna kesin gözüyle bakabileceğimiz tek Anadolu velisi Hacı Bektaş'ın da Yesevî'nin müridi olmayıp yine de ondan etkilenmiş genç bir çağdaşı, hatta bir rakibi olduğunu düşünmek pekala mümkündür. Bu durumda Köprülü'den kay-

naklanan, Yesevîliğin Anadolu tasavvufunun ya da halk İslamının gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığı görüşü artık bütünüyle terkedilmelidir.

- Melâmetliği geniş ve uzun soluklu bir tasavvuf akımı olarak değil önce Nişapur ve çevresinde tasavvuftan bağımsız olarak doğup gelişmiş ancak sonra Irak'tan Horasan'a yayılan tasavvuf seline kapılıp onun içinde erimiş ayrı bir dindarlık biçimi, tasavvuf içinde bir meşreb olarak görmek gerekir.
- Aynı şekilde, Kalenderliği de kökü İslam öncelerine inen uzun yüzyıllar boyu sürmüş yaygın ve güçlü ancak o ölçüde de tanımlaması zor bir tasavvuf akımı olarak değil, Cemâleddîn-i Sâvî adlı bir pîrin örneğini izleyen dervişlerin yolu olarak algılamak gerçeklere çok daha uygundur. Bu yol tasavvufun kurumsallaşmasına bir tepki olarak ortaya çıkan, bugün bizim sonradan verme bir adla yeni zühdçülük diye adlandırabileceğimiz daha yaygın bir tepkiler zincirinin yalnız bir halkasıdır. Haydarîlik, Câmîlik, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden önceki Bektaşîlik, XV. yüzyılın ortalarıyla XVI. yüzyıl ortaları arasında çok belirgin olan Rum Abdalları bu zincirin Anadolu'daki diğer halkalarındandır.
- Durum böyle olunca ister Melâmetliğin isterse de Kalenderliğin, Anadolu'da tasavvufun ya da buna bağlı olarak Türk halk dininin oluşumunda belli başlı bir etmen, hatta en belirgin etmen olduğunu söylemek tarihi gerçeklerden uzak düşer.
- Bunların da ötesinde şunu söyleyebiliriz: Köprülü'nün Anadolu'nun İslamlaşma sürecini daha önce Orta Asya'da ya da Horasan'da çizilmiş bir çerçeve içine oturarak anlamaya çalışması, her ne kadar karşılaştırmalı tarih çalışmacılığı açısından verimli bir yaklaşım olabilirdiyse de, uzun dönemde istenen sonuçları doğurmamıştır. Anadolu İslamlaşma tarihini anlamak için artık gözlerimizi -dış etkileri unutmadan- Anadolu'nun kendisine çevirmenin vakti gelmiştir.
- Bizce Anadolu'da tasavvufun kökenleri ve ona bağlı olarak Türk halk dininin gelişmesi hakkında söyleyebileceklerimizi şöyle bir çerçeveye oturtmamız gerekir: XII. yüzyıl başlarından XV. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'ya özellikle İran üzerinden çok sayıda

Sûfi gelip yerleşmiştir. Bunlar arasında Arapça ve Farsça konuşanlar az değilse de Türkleşme hızlandıkça Türkçe konuşanların daha çok olduğunu düşünmemiz olağandır. İster Türkçe ister başka dil konuşsunlar bu göçmen sûfilerin bazıları ya oluşmuş ya da oluşmakta olan silsileleri Anadolu'ya taşımış, bazıları da tasavvufa girmiş olmalarına karşın kendilerini henüz bir silsile taşımakla yükümlü görmeyip kendi başına buyruk hareket ederek ya yeni silsileler oluşmasına elyak olmuş ya da dar kapsamlı evliya inançlarının doğmasına yol açmışlardır. Ancak doğal olarak böylesine uzun bir zaman dilimi içinde Anadolu'da etkinlik göstermiş sûfilerin hepsinin göçmen olmadığını ve Anadolu'da doğup tasavvufa yine Anadolu'da girenlerin sayısının zamanla artarak göçmenlere baskın hale gelmiş olması gerektiği de unutmamalıdır. Bu Anadolu'lu sûfiler de, tıpkı göçmen yoldaşları gibi, kuşkusuz ya silsile oluşumuna katkıda bulunmuşlar ya da birbirinden bağımsız ve dağınık evliya yatırırlarına dönüşmüşlerdir.

- İster göçmen ister Anadolu'lu olsun bu sûfilerden Türkçe konuşanların, özellikle de konar-göçer boylar arasından çıkma ya da bunlar arasında yaşayan Türkmen babalarının, yalnız bazı silsilelere katıldıklarını, ya da bazı silsilelerden bilinçli bir şekilde uzak durduklarını düşünmemize yol açacak kanıtlardan yoksunuz. Örneğin "Türkmen babaları Sühreverdilikten uzak durmuş, ancak Rifâ'îliğe girmekten kaçınmamışlardır" gibi bir gözlemlerde bulunanlayız.
- Bu dönemde tasavvuf daha yeni kurumsallaşıyor olduğu için adını bildiğimiz her şeyi ya da Türkmen babasını mutlaka bir silsile ya da bir akım içine yerleştirmeye çalışmamız da yersizdir.
- Öte yandan Türkmen babalarının İslam tasavvufunun inceliklerini anlamayacak kadar basit ve sade ya da geleneksel inançlarına bir türlü İslama gerçekten giremeyecek derecede bağlı olduklarını düşünmekte acele etmemeliyiz. Bize kalırsa Köprülü Türk halk İslamının tasavvuf etkisinde gelişmiş olduğunu söylemekte büyük ölçüde haklı iken Türkmen babalarını yalnızca yüzeyde İslamlaşmış birer kam/ozan şaman olarak görmekle yanılmıştır. Bunu söylerken Türklerin İslam öncesi inanç ve kılığlarının onların İslamlaşmasında önemli bir rol oynadıklarını yadsımak istemiyoruz. Nitekim bu inanç ve törelerin güçlerinin kalıcı olduğunu gösteren

kanıtlar bulmak hiç te zor değildir. Ancak geniş halk kitlelerinin inanç ve kılgılarındaki devamlılık onların arasında, İslam tasavvufuna girecek kişilerin çıkamayacağını ya da tasavvufa giren olsa da bunların kam/ozanlar zümresinden olması gerektiğini göstermez düşüncesindeyiz. Tam tersine belki de İslamlaşmaya en çok direnen zümrenin şaman takımı olduğunu varsaymak bizce akla daha yatkın görünmektedir. Ancak şehirli, köylü ya da göçebe kendi toplumları içindeki yerleri ne olmuş olursa olsun bir kısım Türkün tasavvufa girip o zaman geçerli olan tasavvufi öğreti ve kılgılardan en az bir kısmını layikiyle anlayıp sindirerek bunu kendi dil ve yaşam biçimlerine başarıyla uyarladıkları kesindir ve Türkmen babaları adını verdiğimiz takımı da işte bu gözle görmelidir.