KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

VI. ULUSLARARASI
ŞEYH ŞA'BAN-I VELÎ SEMPOZYUMU
-YESEVÎLİK-

23-25 KASIM 2018

Kastamonu Üniversitesi

VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu

(Yesevîlik)

Editörler:

Dr. Öğr. Ü. Cengiz ÇUHADAR

Dr. Öğr. Ü. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Erhan Salih FİDAN

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

Kapak Tasarımı:

Dr. Öğr. Ü. Köksal BİLİRDÖNMEZ

Kastamonu Üniversitesi

ISBN: 978-605-4697-22-9

Aralık 2018, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin ilmî ve hukukî sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Her hakkı saklıdır.

AHMED YESEVÎ VE YESEVÎLİĞİN ALEVÎ NİTELEMELİ GELENEK YA DA GRUPLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Cenksu ÜÇER *

Özet

Bu bildiride Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Türkiye'de geçmişte her biri mensup olduğu ocakla anılan, ancak günümüzde daha çok kendileri için Alevî nitelemesi kullanılmaya başlanan gelenek ya da ocak ve gruplar üzerinde etkileri ele alınmaktadır.

Alevî nitelemesi ile isimlendirilen söz konusu ocak ve gruplar, geleneksel olarak "boy, soy, aşiret sistemine uyarlanmış bir tasavvuf/tarikat hayatı" sürdürmektedir. Farklı tasavvufî geleneklere mensup söz konusu bu ocak ve gruplar, tarih boyunca Orta Asya'dan Anadolu'ya değişik coğrafyalarda çeşitli etkilere maruz kalmıştır. Şüphesiz söz konusu bu gruplar üzerinde etkili olan en önemli sembol isim Ahmed Yesevî, gelenek ise Yesevîlik'tir.

Alevî nitelemeli gelenekte Türkistan Erenlerinin Piri olarak kabul edilen Ahmed Yesevî, Anadolu'ya yerleşen pek çok "eren"in pîri olarak görülmekte, söz konusu erenlerin bizzat Ahmed Yesevî tarafından Anadolu'ya görevlendirildiği kabul edilmektedir.

Bektâşîlik dahil Alevî nitelemeli geleneğin âdâb ve erkânının esası olarak görülen dört kapı kırk makam anlayışı Yesevî geleneğe dayanmaktadır. Nitekim dört kapı kırk makamın kaynağı Ahmed Yesevî'nin *Fakrnâme*sidir. Bu durum söz konusu geleneğin ya da grupların, dört kapı kırk makam anlayışıyla Ahmed Yesevî'ye dayanan diğer tasavvuf ekolleri ile aynı kategoride değerlendirilmesini gerektiğini de ortaya koymaktadır.

Giriş

Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'dan Anadolu ve Balkanlar'a pek çok gelenek ve grup üzerinde etkisi olduğu bilinmektedir. Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin üzerinde oldukça etkisi olduğu görülen gelenek ve gruplar arasında Türkiye'de geçmişte her biri mensup olduğu ocakla anılan, ancak günümüzde daha çok kendileri için Alevî nitelemesi kullanılmaya başlanan gelenek ya da ocak ve grupların olduğu görülmektedir.

Alevî nitelemesi ile isimlendirilen söz konusu ocak ve gruplar, geleneksel olarak "boy, soy, aşiret sistemine uyarlanmış bir tasavvuf/tarikat hayatı" sürdürmektedir. Farklı tasavvufî geleneklere mensup söz konusu bu ocak ve gruplar, tarih boyunca Orta Asya'dan Anadolu'ya değişik coğrafyalarda çeşitli etkilere maruz kalmıştır. Şüphesiz söz konusu bu gruplar üzerinde etkili olan en önemli sembol isim Ahmed Yesevî, gelenek ise Yesevîlik'tir.

Alevî nitelemeli gelenekte Türkistan Erenlerinin Piri olarak kabul edilen Ahmed Yesevî, Anadolu'ya yerleşen pek çok "eren"in pîri olarak görülmekte, söz konusu erenlerin bizzat Ahmed Yesevî tarafından Anadolu'ya görevlendirildiği kabul edilmektedir.

Bektâşîlik dahil Alevî nitelemeli geleneğin âdâb ve erkânının esası olarak görülen dört kapı kırk makam anlayışı Yesevî geleneğe dayanmaktadır. Nitekim dört kapı kırk makamın kaynağı Ahmed Yesevî'nin *Fakrnâme*sidir.

Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Türkiye'de geçmişte her biri mensup olduğu ocakla anılan, ancak günümüzde daha çok kendileri için Alevî nitelemesi kullanılmaya başlanan gelenek ya da ocak ve gruplar üzerinde etkilerini ortaya koymak adına konu; Türklerin

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail: cenksu.ucer@ybu,edu.tr; hcenksuucer@hotmail.com.

İslâmlaşma sürecinde sahip olduğu sosyal yapı farklılığı ve bunun İslâmlaşmaya etkisi, İslâmlaşma sürecinde görülen tasavvufî etkiler, Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Türklerin İslâmlaşma sürecindeki etkisi, özelde ise Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar üzerindeki etsisi başlıklarıyla ele alınacaktır.

I. Türklerin İslamlaşma Sürecinde Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Etkisi

1. Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Sahip Olduğu Sosyal Yapı Farklılığı ve Bunun İslâmlaşmaya Etkisi

Türkler'in İslâmlaşması sosyal yapı farklılıklarına bağlı olarak değişik boyutlarda gerçekleşmiştir. Merkezi teşkil eden şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde,[1] yerleşik halk bir yerde devamlı oturmaları sebebiyle, genelde Sünnîliği benimseyen devletlerin [2] resmî desteğini sağlayan ve eğitim geleneğine bağlı olarak medreselerde işlenen ve öğretilen ve doğal olarak kitâbî esaslara daha sadık bir İslâm anlayışını benimsemiştir. Buna karşılık çevrede yarı göçebe ya da göçebe yaşayan halk ise kitâbî dinden farklı "*popüler İslâm*" şeklinde ifade edilebilecek, kendilerine sûfîler tarafından getirilen tasavvuf ağırlıklı bir *mistik Müslümanlık* anlayışını benimsemişlerdir.[3] Şehirliler için sahip oldukları sosyal yapı gereği yeni dinin bütün icaplarını yerine getirme imkanı söz konusu iken; genellikle kırsal alanlarda, dağlarda ve yaylalarda hayvancılıkla meşgul olan göçebeler Müslümanlığı yine sosyal yapıları gereği şeklen kabul etmişlerdir.[4] Böylelikle İslâmlaşan Türk boyları, içinde bulundukları fizikî şartların belirlediği sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik birtakım yapı farklılıkları sebebiyle İslâm'ı anlama ve uygulamada farklılaşmaları ortaya koymuştur.[5] İşte şehir köy ayırımı da dahil olmak üzere bir yandan fizikî durumlara bağlı *yatay*

---

[1] Türkler'in oldukça erken dönemlerde yerleşik hayata geçmeye başladıkları bilinmektedir. Tarihte Göktürkler ve Hunlar'ın Çinliler ile büyük ticaret ve ziraat şehirlerini elde tutmak amacıyla yaptıkları mücadeleleri, erken dönemde bazı Türk boylarının yerleşik hayata geçtiklerini göstermektedir. Nitekim, X. asrın başlarında pek çoğu göçebe hayat yaşayan Oğuzlar'ın aynı dönemde *Yeni-Kend, Cend* ve *Huvâre (Cuvâre)* gibi şehirleri bulunuyordu ki, göçebelerin bu şehirlerde yaşayan soydaşları için "*yatuk"* dedikleri bilinmektedir. Konu ile ilgili olarak bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978, c. I, s. 141- 311; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy Teşkilâtı- Destanları,* Ana Yay., İstanbul, 1980, s. 37-42; Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik,* TTK Yay., Ankara, 1994, s. 87-91; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Bozkır Kültürü,* TKAE Yay., Ankara,, 1987, s. 110-113; Tuncer Baykara, "Türklerde ve Anadolu'da Şehir Hayatı", *Tarihte Türk Devletleri,* c. I, AÜ Yay., Ankara, 1987, s. 397-400; Mustafa Demir, "Türk-İslâm Medeniyetinde Şehirleşme", *İAD*, c. XVI, sayı: 1, Ankara, 2003, s. 160-165.

[2] Karahanlılar, Selçuklular vb. bölgedeki Türk devletlerinin hepsi devlet görüşü olarak Sünnîliği benimsemişlerdir. Meselâ pek çok bakımdan Osmanlı'nın kökeninde bulunan Büyük Selçuklular, XI. yy. ikinci çeyreğinde belli tarihî şartlar sonucu Mâverâünnehir bölgesinde Sünnî İslâm'ı benimsemişlerdir. Bu çoğu Türkler'in tarihinde olduğu kadar Sünnî İslâm'ın tarihinde de pek çok bakımdan, özellikle de siyasal açıdan büyük bir dönüm noktası olmuştur. Böylelikle bu tarihten itibaren Türk siyasal himayesinde yaşamaya başlayan Orta Doğu İslâm dünyasında Sünnî İslâm bir daha elinden bırakmayacağı çok güçlü bir siyâsî destek kazanmıştır. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* TVY Yay., İstanbul, 1998, s. 79. İlk Müslüman devletlerin Sünnîliği ile ilgili olarak ayrıca bkz. Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, I*, çev. Neşet Çağatay, AÜİF Yay., Ankara, 1964, s. 158, 160; C.E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. Erdoğan Merçil, Mehmet İşpirli, Oğuz Yay., İst., 1980, s. 147. Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar (İslâm Devletleri)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996, c. I, s. 473, 627.

[3] Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul, 1996, s. 45; M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl),* Ötüken Yay., İst., 2003, s. 103. Mahmud Kaşgarî'nin m. XI. asırda Oğuzlar'ın başlıca şehirlerinin Seyhun üzerinde olduğunu; buna karşılık onların göçebelerinin de yine bu nehrin iki sahilinde yaşadıklarını bildirmesi bu ikili sosyal yapının varlığını göstermesi açısından önemlidir. Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgati't-Türk*, çev.: Besim Atalay, TDK Yay., Ank., 1986, s. 59; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* s. 117-119; Reşat Genç, *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası,* TKAE Yay., Ankara, 1997, s. 29.

[4] Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik,* TDAV Yay., İstanbul, 1992, s. 10.

[5] Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* c. IV, sayı: 3, Ankara, 1990, s. 191.

farklılaşmalar, diğer yandan hem siyâsî iktidarların benimseyerek öne çıkardığı "merkez-çevre" ilişkisine bağlı hem de başlangıçtan itibaren İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşamaya dayalı *dikey farklılaşmalar,* İslâm dünyasının bu coğrafyasında da farklı mezheplerin ve algılamaların ortaya çıkmasında temel neden olmuştur.[6] Sözü edilen sosyal yapıyla bağlantılı olarak meydana gelen farklılaşmaların tasavvuf anlayışlarında da söz konusu olacağında şüphe yoktur.

Bilindiği gibi dinin teorik ve pratik farklılaşması sosyo-kültürel şartlar, dil ve epistemolojik sisteme bağlıdır.[7] Dinin okunması ve anlaşılmasında farklı kültür ve kavrayış seviyeleri bulunanlar tarafından ortaya konulacak farklı anlam ya da anlamlar olacağından dolayı kültürel çevre ve din ilişkisi bağlamında bir farklılaşma kaçınılmaz olmaktadır.[8] Bu çerçevede, kırsal alan hayatı için söz konusu olan bir gerçekten, şehirliler için de söz edilebilir. Şehirlilerin de karakterleri coğrafî şartlara, ırklara, İslâm öncesi ya da sonrası sayısızca geleneklerin kaybolması veya devam ettirilmesine göre değişebilmekte; zihniyetler, sosyal ve siyâsî hayatta sahip olunan rol ve statüye bağlı olarak çeşitlenmekte, değişmekte ve farklılaşmaktadır.[9] Yukarıda bahsedilen kırsal alandaki yarı göçebe ya da göçebe gruplar için dile getirilen "*dinin şeklen kabullenilmesi*", görünüşte Müslümanlığın benimsenmesi anlamını değil, bu grupların inanç esaslarını ve ibadetlerle ilgili hususları kabullenmekle beraber, içinde bulundukları şartların elverişsizliği nedeniyle pratikleri gerektirdiği gibi yapamamasından kaynaklanan bir durumu ifade etmektedir. Nitekim, yaşadıkları göçebe hayatı içinde "meşguliyet alanları" gereği İslâm'ı yüzeysel bir şekilde yaşayan ve şehirlerde kurulu İslâm kültür merkezlerine uzak kalarak göçebe kültürünü devam ettiren Türkmenler'in uzun bir süre eski inanç ve geleneklerini, sathi olarak uyguladıkları İslâm'la uzlaştırarak dînî bir yaşantı şekli oluşturdukları genel kabul görmektedir.[10]

Türkler'in İslâmlaşma sürecinde göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta, yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş ve onun içinde yoğrulmuş, sonra birtakım sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının, bu geçiş sırasında ve hatta çok uzun zaman sonra bile, eski kültürle ilgilerini tamamen kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi, bazılarını da yeni kültürün kalıplarına uydurarak muhafaza ettikleri bilinen sosyolojik bir gerçektir. Şüphesiz aynı vâkıa, değişik yer ve zamanlarda İslâm kültürüne girmeye başlayan Türk topluluklarında da tekrarlanmıştır. Bu Türk toplulukları, İslâmiyet'i kabul etmeden önce de, muhtelif dinlere girdikleri zaman eski inançlarından yeni dinle çatışmayanları olduğu gibi, çatışanları ise yeni dinden aldıkları motifler ile besleyerek ona uydurmaya çalışmışlardır. Nitekim İslâmiyet dönemi için de aynı şey olmuştur. Ancak İslâmiyet'in ana inançlarına tam anlamıyla zıt olan inançların tamamıyla terk edildiği söylenebilir.[11] Fakat bu genel kabulle beraber Türkler İslâmlaşırken, bu dönemde İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış olan mezhebî cereyanların, onların İslâm'ı kabul edişlerine etkisi mutlak surette göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda Türkler'in İslâmlaşması sürecinde etkili olan, dönemin Arap devletindeki siyâsî mücadelelerin ve bazı yönleriyle de

---

[6] Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi,* AÜİF. Yay., Ank., 1975, s. 42; Fazlı Arabacı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Etüt, Samsun, 2000, s. 78-79.
[7] Arabacı, *Sosyolojik Boyutlar,* s. 66-69.
[8] Arabacı, *Sosyolojik Boyutlar,* s. 83; Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İAD*, c. IX, sayı: II, Ankara, 1996, s. 106.
[9] Arabacı, *Sosyolojik Boyutlar,* s. 76.
[10] Arabacı, *Sosyolojik Boyutlar,* s. 94-95.
[11] *Ahmet Yaşar* Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri,* Enderun Kitabevi, İst., 1983, s. 18.

bu mücadeleye bağlı ortaya çıkan mezhebî cereyanların Türkler'in bulundukları bölgelerdeki durumunun ele alınması yerinde olacaktır[12]

2. İslâmlaşma Sürecinde Tasavvufî Etkiler

Günümüz Alevî inanış ve temel esaslarının anlaşılması için nasıl ki yukarıda genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılan sosyal yapı farklılığı ve karşılaşılan mezhebî faktörlerin[13] hesaba katılması gerekiyorsa, Ahmet Yesevî ve Yesevîliğin kendileri üzerinde etkisinin ele alındığı bu çalışmada Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar için dile getirilen *"**soya dayalı tarikat**"ların bir üst kimliği olması* yaklaşımı da İslâmlaşma sürecinde bölgedeki tasavvuf hareketlerinin bilinmesini gerekli kılmaktadır. Zira, İslâm düşünce tarihinde kelam ve fıkıh ekolleri ile paralel bir gelişme gösteren tasavvuf,[14] gezgin sûfî ve dervişlerin çabaları sonucu geniş halk kitlelerine ulaşma imkanı bulması ile İslâm'ın yayılma sürecinde de oldukça etkili olmuştur. Nitekim, özellikle yarı göçebe ve göçebe Türkler'in İslâmlaşmasında bu sûfî ve dervişlerin önemli rol oynadıkları bilinmektedir.[15] Gerek bağımsız, gerek ilk dönemlerde kurulan ribatlarla ve gerekse Kerrâmîler tarafından kurulan hânkâhlarla bağlantılı sûfîlerin, benimsedikleri hayat prensiplerinin yanı sıra bununla irtibatlı olarak oldukça hoşgörülü bir İslâmî irşad faaliyetinde bulunmaları, İslâm'la yeni karşılaşan kitleler üzerinde son derece etkili olmuştur.[16]

Konumuz Türkler'in İslâmlaşma sürecinde tasavvuf olunca, burada dikkat edilmesi gereken husus, tasavvufta var olan yapının, Türkler'in eski Türk dininden getirdikleri yapıya uyarlanabilir bir karakterde olmasının olumlu bir sonuç doğurduğu düşünülebilir. Nitekim gerek Gök Tanrı inancı, gerek atalar kültü ve buna bağlı olarak varolan "ocak kutsallığı" vb. inanışlar, Türkler'in tasavvuf düşüncesini bu yapıya uydurarak almalarına sebep olmuştur. Böylece, İslâmlaşma sürecinde gezgin dervişlerin, tarikat şeyhlerinin, velîlerin ve pîrlerin rolleri ile geleneksel Türk dinindeki *kam* ve benzeri din adamlarının rolleri birbirlerine uyarlanmıştır.[17] Bunun neticesinde de, dönemlerinde aşiret/kabile sistemi yaşayan halk arasında bu aşiretlerin hem dînî hem de dünyevî önderleri durumunda olan "ata", "baba" ve

---

[12] Emevîler'in adaletsiz uygulamaları ve Emevî-Hâşimî kabile çekişmelerine karşı mevâlî kesimi doğrudan tepki koyamadılarsa da daha sonra Emevîler'i devirmek isteyen politik ve dînî bazı muhalif gruplarla beraber hareket ederek, kendilerini rahatsız eden durumdan kurtulmak için mücadele vermişlerdir. Nitekim, Abbâsî ihtilalini bunun için desteklemişler, Hâricîler'in yanında bunun için yer almışlar ve Mürcie'nin teorik ve kelâmî çözümünü içeren fikirlerini de bunun için benimsemişlerdir. İşte bölgede faaliyet gösteren ve mevâlî arasında taraftar bulan bütün mezheplerin temelinde ekonomik ve sosyal birtakım etkenler vardır. Sönmez Kutlu, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara, 2000, s. 155-156.

[13]Türkler'in İslâmlaşma sürecinde mezhep cereyanları ve genel bir değerlendirme için bkz. Kutlu, *Mürcie,* s. 156-168; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan,* s. 104-118.

[14] Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E.Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul, 1999, s. 133-136; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan,* s. 165.

[15] Nitekim ilk İslâmlaşma sürecinde medreselerde yetişen din adamlarının oymak ve köylere gidip onlara yeterli dînî bilgi vermemeleri neticesinde çıkan boşluğun dervişlerce doldurulduğu, doğal olarak da bu oymak ve köylerin dervişlerin telkinlerine açık bulundukları da söz konusudur. Faruk Sümer, *Çepniler,* TDAV Yay., İstanbul, 1992, s. 25, 35. Ayrıca muhtelif eski dinlerden kalma karışık mefhumları, İslâmiyet ile mezc eden ve Alevî temayüllü de olabilen tarikatlar da Türkler tarafından destekleniyordu.

[16] Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik,* Selçuk Yay., İst., 1990, s. 84-85; İsa Doğan, *Türklük ve Alevîlik*, Samsun, 1997, s. 92; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan,* s. 165.

[17] Mehmet Rami Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma,* Ankara Ün., Ankara, 1991, s. 36. Ayas bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir. "Kılı kırk yaran fıkıh etkilerine muhatap olmayan Türkmenler'in hareketli topluluk yaşayışlarında, onları içlerinden kavrayan sûfiyâne tecrübenin telkin ve müsâmahasında Kamlar'ın yerini Ata, Baba dedikleri müslüman din ulularının aldığı; gerek bu karizmatik kişilerin gerekse onların çevresinde gelişen zümrelerin geleneksel norm ve değerlerini koruyup, onları toplumsal yapı değişmesindeki yenileşmelere uygun bir hale koymak yolunu tuttukları görülmektedir."

"dede"[18] denilen, belli aşiretlere mensup ve zamanla da "seyyidlik" nisbesi verilen kişiler etrafında bir *"veli kültü"* oluşturulmuştur.[19] Bu kültün dönemlerindeki "aşiret evliyâsı" yapısını da korumak suretiyle günümüzde daha çok Alevî nitelemesi kullanılan ocak ve gruplarda hâlâ canlılığını muhafaza ettiği görülmektedir ki, bu da yukarıdaki tanımda dile getirilen *soya dayalı* olma durumunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Bu bağlamda, Orta Asya'da Türkler'in dînî hayatlarında önemli bir yeri olan Yesevîlik ve Yesevî bağlantılı tasavvuf hareketleriyle ilgili de genel bir çerçeve çizilmesi konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

3. Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Türklerin İslâmlaşması Üzerindeki Etkisi

Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Türklerin İslâmlaşmasındaki rolüne geçmeden önce bir cümle ile de olsa Horasan Melâmetîliğine değinmekte fayda vardır. Zira *Horasan Melâmetîliği*, gerek ilk dönemde Türkler'in İslâmlaşmasındaki rolü,[20] gerek Yusuf Hemedânî (ö. 534/1140) aracılığı ile Ahmed Yesevî'yi ve Yesevîliği etkilemesi[21] ve Yesevîliğin Türkler'in İslâmlaşmasındaki konumu; gerekse Anadolu'nun İslâmlaşmasında *"Horasan Erenleri"* ismi ile anılan bu ekole mensup mutasavvıfların etkileri[22] dolayısıyla Türkler'in dînî tarih ve hayatlarında son derece önemi haizdir.

Ahmed Yesevî ve Yesevîliğe gelince: Türkler, İslâmlaşma sürecinde şehirlisi ve göçebesiyle sûfî düşüncenin gelişme ve kurumlaşma sürecine önemli katkılar sağlamışlardır. Türkmen göçebeler arasında ise en fazla taraftar bulan ve münferit dervişlik ötesinde tarikat haline gelip teşkilatlanan tasavvuf hareketi Hoca Ahmet Yesevî (ö. 562/1167)'ye nispet edilen *Yesevîlik*'tir.[23] Nitekim bir Türk sûfîsi tarafından Türk muhitinde kurulan bu ilk Türk tarikatı, başlangıçta Seyhun çevresinde, Taşkent civarında ve Doğu Türkistan'da kuvvetle yerleşmiş, sonra Türk dil ve kültürünün Mâverâünnehir ve Harezm

---

[18] Nitekim bu kavramlardan örneğin hem İranlı hem de Türk sûfîlerin kullandıkları "Baba" ünvanı, sıradan derviş ve şeyhlerin değil en üst kademedeki şeyhlerin ünvanıydı ki bunun da aşiretin hem dünyevî hem de dînî lideri konumundaki kişileri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Fuad Köprülü, "Baba", *İA*, c. II, İstanbul, 1979, s. 165-166; Ocak, *Babaîler*, s. 90-91.

[19] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 13-14, 18-19; Ocak, *Babaîler*, s. 81; seçilme şekilleri, kılık kıyafetleri, hizmetleri, itibar ve toplum içindeki yerleri duaları vb. konularda Alevîlerdeki Dede ve Baba'nın Kamlar ile benzerlikleri için bkz. Eröz, *Alevîlik Bektâşîlik*, s. 257-283.

[20] Türkler İslâmiyet'in pek çok unsurlarını doğrudan doğruya Araplar'dan değil, İran coğrafyasında bulunanlar aracılığıyla almışlardır. İslâm medeniyeti Türkler'e, İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Mâverâünnehir'den geçerek geliyordu. Nitekim İran kültürünün merkezlerinden olan Horasan, İslâmiyet'ten sonra tasavvuf merkezlerinden biri belki de birincisi haline gelmiştir. Bu yüzden, Mâverâünnehir İslâmlaştıktan sonra bu hareketin İslâmiyet'in takip ettiği yollardan Türkistan'a girmesi son derece doğal bir durumdur. Nitekim, Herat, Nişabur, Merv h. III. asırda nasıl mutasavvıflarla dolmaya başladıysa, IV. asırda da Buhârâ'da, Fergana'da şeyhlere rastlanmaya başlamış, hatta Fergana'da Türkler kendi şeyhlerine *Bâb* yani *Baba* ünvanı vermişlerdir. Aynı zamanda Horasan'a gidip-gelen Türkler arasında da mutasavvıflar yetişmiştir. İşte bu tür sebeplerden dolayı, Türkler arasında tasavvuf hareketleri kuvvetlenmiş, Buhârâ, Semerkant gibi büyük İslâm merkezlerinin içlerine yayılmış, pek çok derviş tarafından göçebe Türkler arasına yeni inançlar götürülmüştür. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 16; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara, 1992, s. 23.

[21] Ocak, *Babaîler*, s. 70.

[22] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 8-15; Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, Marifet Yay., İstanbul, 1981, s. 27-30,54; Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, DİB Yay., Ankara, 1991, s. 102-106; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, MEB Yay., İstanbul, 1992, s. 106-108; Ocak, *Babaîler*, s. 56, 62-64, 71-72.

[23] Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, s. 167.

sahalarında kuvvetlenmesine paralel olarak da o bölgelerde önem kazanmış ve buralardan da bozkırlara yayılmıştır.[24]

Ahmed Yesevî ortaya çıktığında Türkler yukarıda da işaret edildiği üzere uzun bir zamandan beri tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri yalnızca şehirlerde değil göçebe Türkler arasında da az çok yayılmıştı. Nitekim, ilâhiler ve şiirler okuyan, Allah rızası için halka pek çok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişler, Türkler tarafından eskiden dînî bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzetilip hararetle kabul edilmiş ve neticede bu ozanların yerini *ata* veya *bab/baba* ünvanlı birtakım dervişler almıştı. Dolayısıyla Ahmed Yesevî zamanında göçebe Türkler arasında, anladıkları basit Türkçe ile halka hitabederek İslâm inançlarını onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu muhakkaktır.[25]

İşte büyük çoğunluğu göçebe bir hayat süren ve daha önceleri itibariyle de mistik karakterli bir dînî kültürden gelen bu Türk topluluklarının, kitâbî İslâm'ı kaynaklarından öğrenme ve anlama imkanları olmamasından dolayı, İslâm'ın onların arasında yayılıp tutunabilmesi, ancak eskiden alışık oldukları mistik yollarla ve eski mitolojik inançlarıyla karışık bir biçimde ve oldukça basit bir anlayışla mümkün olabilirdi ki, bu da büyük oranda, böyle bir ortamda derin bir görüşle çevresini iyi tahlil edip ihtiyaçlarını anlayan ve bu ihtiyaçları giderme çabasında olan[26] Ahmed Yesevî ve halifelerinin bu anlayış içerisindeki faaliyetleri ile gerçekleştirilmiştir.[27] Nitekim, Ahmed Yesevî'nin *hikmet*lerine bakıldığında bu anlatılanlar açıkça görülmektedir. *Hikmet*lerde işlenen, dervişliğin faziletlerine dair methiyeler, sonunda dînî-ahlakî neticeler çıkarılmış meşhur İslâm menkıbeleri, Hz. Peygamber'e ve büyük İslâm mutasavvıflarına ait parçalar, dünya halinden şikayet ve kıyamet gününün yaklaştığını ihtar maksadıyla yazılmış zâhidâne şikayetler, cennet ve özellikle cehennem hallerini anlatan destanlar, Ahmet Yesevî'nin yetiştiği çevreyi, hitap ettiği kitleyi, dönemin genel karakterini göstermesi açısından oldukça önemlidir. İşte her ne kadar kendisine aidiyeti konusunda bazı tartışmalar[28] olsa da, gerek kendisi tarafından söylendiği kabul edilen gerekse takipçileri tarafından oluşturulan *hikmetler* nasıl bir ideoloji ile yazıldıklarını göstermektedir ki, İslâmiyet'i şeklen kabul etmiş basit bozkır göçebelerini[29] de içine alan bir toplum arasında tasavvuf propagandası amacı ile yazılan şeylerin başka türlü olamayacağı da gayet anlaşılabilirdir.[30]

---

[24] M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* , sad.: Orhan F. Köprülü, Nermin Pekin, Ötüken Yay., İstanbul, 1981, s. 192-194, 203-205; Zeki Velidi Togan, "Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malûmat", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı,* DTCF Yay., İstanbul, 1953, s. 525.

[25] Köprülü**,** *İlk Mutasavvıflar*, s. 13-14.

[26] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* s. 62. Köprülü, halk tarafından Ahmed Yesevî'ye uzun asırlardan beri bir kutsiyet atfedilmesini, Yesevî'nin dînî konulardaki hassasiyeti ve dînî ilimlerdeki derinliğinin yanı sıra savunduğu esaslardaki basitlik ve halka az çok anladığı bir dille, alıştığı bir nazım şekli ile hitabederek halkın söz konusu dînî ihtiyaçlarına cevap vermesinde görür.

[27] Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 79-80; Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 33-37.

[28] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* s. 104-106; Kemal Eraslan, *Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmet Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991, s. 33-34. Kul Hoca Ahmed, Ahmed Miskin vb. mahlaslarla yazılan eserlerin hepsini Ahmed Yesevî'ye isnad etmemek için yeter derecede delil olduğunu söyleyen Köprülü, bugün elimizde bulunan *Hikmetler'*in, hepsi Ahmed Yesevî'ye ait olmasa bile, bunların şekil ve ruh bakımından Yesevî'ye ait olanlardan tamamıyla farksız olacağına hükmetmektedir.

[29] Burada konuyla ilgili kaynaklarda da görüldüğü gibi göçebe ve bozkır kültürü üzerinde yoğunlaşılmasının vurgu amaçlı olduğu ifade edilmelidir. Zira genelde tasavvuf hareketlerinin özelde de Yesevîliğin sadece göçebeler ya da kırsal alanda kabul edildiği iddia edilemez. Nitekim, Ahmed Yesevî'nin etrafında İslâmiyet'e bütün samimiyetleri ile ve kuvvetlice bağlı olan yerli halk zümreleri ve bununla beraber yarı göçebe toplulukların bulundukları muhakkaktır. Bununla beraber gerek Ahmed Yesevî'nin gerekse hocası Yusuf Hemedânî'nin döneminin önemli ilim ve kültür merkezlerinde yetiştikleri ve birer Hanefi olduklarında da şüphe yoktur. Bkz. Eraslan, *Ahmed-i Yesevî,* s. 6-46. Burada işaret edilmesi gereken bir diğer nokta ise İslâm tarihinde diğer ilimlerde olduğu gibi tasavvufun da öncelikle şehir merkezlerinde doğduğu ve geliştiğidir. Ancak tasavvuf,

Yerleşiği ve göçebesi ile bütün toplum arasında yaygınlık kazanan Yesevîlik hakkında da iki farklı nitelemenin yapıldığı görülmektedir. Bunlardan ilkine göre, şeriata karşı az-çok dikkatsiz hareket eden büyük bir kısım İran sûfîlerinde mevcut fikir ve eğilimler, Ahmed Yesevî'de yoktur. Bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı olmayacağını söyleyecek kadar dînî hükümlere (şeriata) bağlılık gösteren Hoca Ahmed, her manzumesinde günahlardan söz ederek tevbe-istiğfarda bulunur, yahut cennet ve cehennem hallerinden bahsederek tevâzû ile Allah'tan mağfiret diler, hatta tasavvufta vahdet felsefesine en çok dalıp "fenâ filllâh"tan bahsettiğinde bile dînî hükümleri her zaman göz önünde bulundurur.[31] Nitekim Kur'an ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı olan Ahmed Yesevî, şeriat ile tarikatı kolayca te'lif etmiş ve tasavvuf anlayışını şeriat çerçevesi dahilinde kalarak şekillendirmiştir. Bu da Yesevîliğin Sünnî Türkler arasında hızla yayılıp yerleşmesinde ve daha sonra ortaya çıkan tarikatlar üzerinde etkili olmasında başlıca etken olmuştur.[32] Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir diğer husus, Türkler arasında Sünnî özellikle de Hanefî temâyüllü tasavvufî fikirlerin yerleşmesi, Türk devletleri ve devlet adamlarının Hanefîliği kuvvetle kabul etmeleri ile bağlantılı görülmektedir.[33]

Yesevîlik ile ilgili ileri sürülen ikinci görüşe göre ise, Ahmed Yesevî klasik ve geleneksel anlamda Sünnî değil, heterodoks[34] bir sûfî idi. Doğal olarak da Ahmed

---

şehir merkezlerinde doğup büyümesine rağmen, doğası gereği ve gezgin sûfîlerin irşad faaliyetleri sayesinde kırsal alanlarda daha çok yayılma imkanı bulmuştur.

[30] Abdülkadir Karahan, *Türk Kültürü ve Edebiyatı*, MEB Yay., İstanbul, 1992, s. 65; Fığlalı, *Alevîlik Bektâşîlik*, s. 106-107.

[31] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 62.

[32] *Mini hikmetlerim fermân-ı Sübhân*
Okup uksang heme ma'nî-i Kur'ân
Mini hikmetlerim kân-ı hadîsdür
Kişi bûy iltmese bilgil habîsdür

beyitleriyle hikmetlerinin Kur'an'ın ahkâm ve emirlerini, Hz. Peygamber'in hadîslerinde ifade edilen hakikatleri dile getirdiğini açıkça bildirmektedir. Eraslan, *Ahmed Yesevî*, s. 22; ayrıca bkz. Cemal Tosun, "Hoca Ahmed Yesevî, Hayatı, Eserleri ve Toplumu Eğitme Metodu", *Dinî Araştırmalar*, c. II, sayı: 6, Ankara, 2000, s. 127-131.

[33] Köprülü bu bağlamda şunları söylemektedir. "Esaslarını Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e eriştiren sûfîliğin yayılması, tekkelerin siyâsî kuvvetler tarafından âdeta resmen tanınması, pek çok büyük, devlet adamı ve hattâ sultanların şeyhlere riâyetleri, onlara yüksek bir nüfûz bahşediyordu. Şarap içmeyecek kadar dînî hükümlere bağlı Karahanlılar, İslâmiyet'i aşk ve harâretle müdâfaa eden ilk Selçuklular âlimlere ve şeyhlere karşı büyük bir hürmet gösteriyorlardı. Bununla beraber, Türk hükümdarları İslâm akîdelerine çok bağlı kaldıklarından, Hanefîlik'i o kadar kuvvet ve kanaatla kabul etmişlerdi ki, esâsen Türk milletinin ictimâî vicdanından doğan bu temâyül, bir taraftan İslâm arasındaki tefrikanın ve râfizîlik ve i'tizalin teammümüne mani oluyor, diğer taraftan bunun tabiî bir neticesi olarak Türk çevrelerinde gelişen tasavvufî fikirlerde şer'î esaslara derin ve samimî bir intibak etme görülüyordu." Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 13-14.

[34] Heterodoks sözcüğünün bu alanda bazılarınca yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak gerek Köprülü, gerekse diğer araştırıcılar Yesevî ve Yesevîlik vb. grupları nitelerken kullandıkları *heterodoks*un ne tür bir heterodoksluk olduğunu belirtmemişlerdir. Ocak buna dair bir açıklama getirerek, "bu terimi sünnî İslâm'a karşı koymak amacı güden bir "sapık İslâm" anlayışının ifadesi olarak yorumlamanın doğru olmadığını; doğru olanın, sosyo-kültürel yapıları, İslâm'ı henüz kabul ettikleri için, kitâbî ve doktriner bir İslâm anlayışına yeterince nüfûz etmeye doğal olarak engel teşkil ettiğinden, İslâm'ı ister istemez eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde anlamak zorunda olan ve bazı konularda kitâbî İslâm'dan farklılaşmış bir İslâmî anlayış geliştiren zümrelerin inançları şeklinde anlamak olduğunu" ifade etmektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufîliğine Bakışlar,* İletişim Yay., İstanbul, 1996, s. 54. Ancak heterodoks teriminin yaygın olarak kullanımına bazı haklı eleştirilerin yöneltildiği görülmektedir. Buna göre, ortaya çıktıkları Batı kültüründe teolojik olarak birbirine muhalif ve birbirinin varlığını onaylamayan iki zıt ve farklı tarihselliklere sahip dînî grupları tanımlamakta kullanılan *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarıyla, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan siyâsî, itikâdî ve fıkhî mezhepler ile tarikatları bir tasnife tabi tutmak metodolojik açıdan doğru değildir. Çünkü, bu anlayışa göre, genel kabul dışına çıkan görüşler heterodoks ilan edilerek yok edilmesi gereken düşmanlar olarak görülürken; İslâm'da asıl ölçüt Kur'an ve mezhepler öncesi İslâm olduğu için, bu anlayışta bütün yorumlara yer vardır ve bunların hiç birisi yok edilmesi gereken sapık anlamında heterodoks ilan edilmemiştir. Nitekim, İslâm kültüründe, siyâsî, itikâdî, fıkhî

Yesevî'nin tasavvuf sistemi, Yesevîlik, daha başından beri henüz kitâbî İslâm'ın inceliklerini kavramaktan uzak, göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının oluşturduğu sosyo-ekonomik ve kültürel çevrenin yapısı gereği, çok muhtemel olarak eski kabîlevî inanç ve âdetlerin geniş ölçüde yeni İslâmî kalıplar içinde yaşatıldığı *heterodoks* bir karakter arz ediyordu.[35]

Buna göre yukarıda çizilen tablo neyi ifade etmektedir? Gerek ilmî gerekse tasavvufî anlamda Hanefî bir ortamda yetiştiği bilinen Yesevî'nin, heterodoks nitelemeli gruplar arasında benimsenmesi bu kimliğini tartışmalı bir hale getirir mi? Bu grupların heterodoks inançları taşımaları Yesevîliğin hedef kitlesi olmalarına bir engel teşkil edebilir mi? Yoksa bu gruplarca benimsendiğine göre Yesevî ve Yesevîlik gerçekten heterodoks bir mahiyet mi arz etmektedir?

Şu bir gerçektir ki, fiilî duruma göre Yesevîlik hem Nakşibendîlik gibi sünnî hem de Kalenderîlik, Haydarîlik gibi gayr-ı sünnî tarikatlara kaynaklık etmiştir. Yesevîliğin bu iki farklı ekole kaynaklık etmesi, Yesevî'nin kendisinin Sünnî-Hanefî kimliğini tartışılır hale getirmez. Nitekim Yesevîliğin iki farklı ekol tarafından temsil edilmesi, Yesevîliğin muhatap olduğu toplulukların sosyo-kültürel yapılarıyla ilgili olmalıdır.[36] Daha önce nasıl ki, Türkler'in İslâmlaşma sürecinde, İslâmlaşmanın toplumdaki grupların sosyal yapılarına göre değişik boyutlarda gerçekleştiği ifade edildi ise, aynı şeyin özelde tasavvufî hareketlerin benimsenmesi ve şekillenmesinde de başlıca etken olduğunun altı çizilmelidir.[37] Aslında bu gerçek, Köprülü tarafından, *Ahmed Yesevî hakkındaki görüşünün değiştiğini ifade ettiği* ilgili makalede de dile getirilmektedir. Buna göre, "Yusuf Hemedânî halifelerinden olan Ahmed Yesevî'nin bir taraftan Horasan Melâmetiyesi'nin, diğer taraftan şarkî Türkistan ve Seyhun havalisindeki Şîî cereyanlarının tesiri altında, oldukça geniş ve serbest bir tasavvuf felsefesine sahip olduğu *tahmin* edilebilir. *Fakat buna rağmen bu tarikat, Mâverâünnehir ve Harizm'in büyük sünnî merkezlerinde daha ziyade "ortodoks" bir mahiyet arzetmiş olmalıdır. Ahmed Yesevî, Yesi'ye yerleşerek, propagandasını daha ziyade göçebe ve köylü bozkır Türkler'i arasında teksif edince, Yesevîlik, ister istemez bu muhitin şartlarına tetabuk mecburiyetinde kaldı. Bu Türkler samimi müslüman olmakla*

---

mezhepler ve tarikatlar şeklinde bu iki kavramla sınıflandırılması mümkün olmayan bir çoğulculuk söz konusudur. Bu iki kavramın uygulamasında sorunlar çıkacaktır ki problemi ortaya koymak açısından bir örnek vermek gerekirse, -hangi Sünnîlik sorusu bir yana- eğer Sünnîlik ortodoks olarak kabul edilecekse, bunun karşısına heterodoks olarak her ne kadar Şîîlik öne çıksa da onun haricindeki Mu'tezile, Hâricîlik vb. mezhepler, bunlar dışında her mezhebin aşırıları olarak bilinen ve gulât denilen gruplar ve hattâ hiçbir mezheple ilişkilendirilmeyip İslâm dışı kabul edilen grupların bu anlamda durumları açık değildir. Kaldı ki, farklı din anlayışlarına müsamaha gösteren ve onları hiç bir zaman öteki olarak görmeyen sûfîliği ve tarikatları bu kavramlarla tanımlamak daha büyük sorunlara neden olacaktır. Bkz. Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât,* c. VI, S. 3, Ank., 2003, s. 52-53. Kutlu tarafından dile getirilen haklı itirazla beraber, genel olarak söz konusu grupları ifade için yaygın şekilde kullanıldığından ötürü, Ocak tarafından çerçevesi çizildiği şekliyle *heterodoks* terimi burada da kullanılacaktır.

[35] Fuad Köprülü, "Bektâşîliğin Menşe'leri", *Türk Yurdu,* c. II, sayı: 8; İstanbul,, 1341/1923, s. 132-133; Ocak, *Babaîler*, s. 70-71. Nitekim Köprülü, İslâm Ansiklopedisine yazdığı "Ahmed Yesevî" maddesinde Yesevî ile ilgili kanaatlarını değiştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre İlk Mutasavvıflar'da anlattığı Ahmed Yesevî'yi Nakşibendî telakkîye göre ele aldığını; halbuki Babaî, Haydarî ve Bektâşî an'anelerindeki Yesevî'nin bu ilk anlatılanlardan daha farklı ve tarihî gerçeğe daha uygun olduğunun ifade etmektedir. Ocak'ın bu konuda son araştırmalar doğrultusunda Köprülü'nün İlk Mutasavvıflar'daki görüşlerinin teyit edildiği hususundaki kanaati Duran'dan yapılan alıntıda ileride zikredilecektir.

[36] Yesevîliğin sosyal yapı farklılıklarına göre farklı tezahürleri ile ilgili olarak bkz. Hamid Algar, "Hâcegân", *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996, s. 431.

[37] Bu durum ana karakteri şehirli ya da kırsalda olan tarikatlar için genel geçer bir kural olmakla beraber, aynı tarikatın mensuplarının şehirlileri ve köylüleri arasında bile bazı telakkî farklılıkları olacağı muhakkaktır. Meselâ, bir Sünnî tarikatı olan Nakşibendîliğin şehirde yaşayan versiyonları ile köylerde yaşayan versiyonları birbirinden bir hayli farklıdır. Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s. 61.

beraber, İslâmiyet'i anlayışları, tabiatıyla çok sathî ve şeklî idi; binâenaleyh Yesevîlik bu göçebe Türk muhitinde eski Türk kabilevî an'aneleriyle paganizm bâkıyeleri ile karışmak mecburiyetinde kaldı."[38]

Sonuçta, kendisi bir Sünnî-Hanefî olan ve bu çevrede yetişen Ahmed Yesevî, tasavvuf düşüncesini de yetiştiği bu çevrede şekillendirmiştir. Yerleşik bir ortamda ortaya çıkan Yesevîlik, hem yerleşikler hem de sözü edilen göçebe gruplar arasında kabul görmüştür. Ancak bu iki farklı sosyal yapıdaki uygulamaları doğal olarak farklı gerçekleşmiştir ki, göçebeler arasında nasıl bir irşad metodu uygulandığına yukarıda işaret edilmişti. Bunun sonucunda da bir taraftan, şer'î hükümlere bağlı sünnî bir anlayışla şekillenen bir Yesevîlik oluşurken; diğer taraftan sosyal şartlar gereği daha farklı yapıdaki gayr-ı sünnî/heterodoks gruplar tarafından benimsenen Yesevîlik ortaya çıkmıştır. Şüphesiz bu geniş kabulün, yukarıda da bahsedildiği üzere, Yesevîliğin benimsemiş olduğu propaganda metodunun ne kadar başarılı olduğunu gösteren tarihî ve sosyolojik bir gerçek olma ötesinde, Ahmed Yesevî ya da Yesevîliğin sünnî veya gayr-ı sünnî kimliği vb. konularla ilgili tartışma veya şüphe gerektirecek bir anlam ifade etmediği görülmektedir.

Geniş bir halk kitlesi ve farklı gruplar tarafından benimsenen Yesevîlik, sûfî teşekküllere kaynaklık etmiş olmasına bağlı olarak öncelikle Orta Asya'da Kalenderîlik,[39] Haydarîlik[40] ve Nakşibendîlik[41] sonraları da Anadolu'da bunların uzantıları ile bu coğrafyaların din ve tasavvuf hayatında son derece önemli rol oynamıştır. Buna bağlı olarak da Horasan Melâmet geleneğini ifade için *Horasan Erenleri* kullanımı gibi, din ve tasavvuf hayatında bölge sûfîliği ve Yesevî gelenek temsilcilerini anlatmak için ***Türkistan Erenleri*** ifadesi kullanılır olmuş ve Ahmed Yesevî de *Pîr-i Türkistan* payesini almıştır.[42]

---

[38] Köprülü, "Ahmet Yesevî", *İA*, c. I, İstanbul, 1978, s. 212. Köprülü burada Nakşibendîlik an'anelerinde bile Ahmed Yesevî'nin zikir meclislerinde kadınlar ile erkeklerin bir arada bulunduklarına dair rivayetlerin varlığına işaret etmekte ve haklı olarak bunun Türk göçebe hayatının bir zarureti olduğunu söylemektedir. Ayrıca Ahmed Yesevî'nin Tokat bölgesinde bulunan *Hubyarlılar (Sıraçlar)* arasında hâlâ bir şekilde etkisini sürdürmesi yukarıda anlatılan etkinin Anadolu ayağı ile ilgili dikkat çeken bir örnek oluşturmaktadır. Nitekim, Sıraçlar'ın tekkeye bağlılık anlamında madden ve hem de manen bağlı oldukları *Hubyar Sultan*'la ilgili olarak, Ahmed Yesevî'nin halifesi olduğu ve hattâ Yesevî'nin bizzat kendisi olduğuna dair birtakım kabuller bulunmaktadır. Üçer, *Geleneksel Alevîlik,* s. 113.

[39] Kalenderîlik, bizzat Melâmetîlik akımının tabiî gelişimi süreci içindeki doktrin ve amelî alanlardaki farklılaşmanın sonucu doğmuştur. Ocak, *Kalenderîler* s. 16. İşte bu Kalenderî sûfîlik ile Yesevîlik hem Orta Asya'da hem Anadolu'da birbiriyle yakından ilgili görülmüştür. Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 61. Bu bağlamda Kalenderîlik ile ilgili olarak ayrıca bkz. M. Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *Anadolu'da İslâmiyet,* haz. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul, 1996, s. 51; M. Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu,* TTK Yay., Ankara, 1999, s. 99.

[40] Ahmet Yesevî'nin müridlerinden olan Kutbuddin Haydar (ö. 601/1205)'a nisbetle bu ismi alan ve yalnız İran ve Orta Asya'da değil, Hindistan ve Anadolu'da da yayılan Haydarîlik, esasını doğal olarak Yesevîlik'ten almakla beraber, Kalenderîlik etkisinde de kalmıştır. Bkz. Köprülü, *Kuruluş*, s. 99; aynı yazar, "Anadolu'da İslâmiyet", s. 50; aynı yazar, "Ahmed Yesevî", s. 213; Ocak, *Babaîler*, s. 73-74; aynı yazar, *Kalenderîler*, s. 40-43; Tahsin Yazıcı, "Haydariyye", *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998, s. 35-36.

[41] Tarikatın kurucusu Bahâuddin Nakşibend Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 791/1389)'ye nisbetle bu ismi alan ve genel itibarıyla Sünnî bir karakter arz eden Nakşibendîlik, Yesevî şeyhi Halil Ata (ö. XIV. yy.) kanalıyla Yesevî geleneğe bağlı olmasının da etkisiyle Orta Asya'da yayılmış, ardından da Hindistan ve Anadolu'ya uzanmıştır. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* s. 99-100; Kasım Kufralı, *Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)**,** Türkiyat Enstitüsü, İstanbul,, 1949, s. 47-53; Tahsin Yazıcı, "Nakşbend", *İA*, c. IX, MEB Yay., İstanbul,, 1964, s. 52-53; Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend", *DİA,* c. IV, İstanbul, 1991, s. 458-460. Ayrıca Nakşibendîlik ve Melâmet ilişkisi için bkz. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 376-392.

[42] *Pîr-i Türkistan* lakabıyla özdeşleşmiş olan Ahmed Yesevî bugünün Türk dünyasında bile önemini muhafaza etmektedir. Nitekim, Altaylar'dan Volga boyu Türkleri'ne kadar, Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler ve Türkmenler arasında *Pir-i Türkistan Ahmed-i Yesevî, Hoca Yesevî* ve *Ata Yesevî* olarak takdis edilmektedir. Ocak, *Bakışlar*, s. 46, 51.

II. Alevî Nitelemeli Gelenek Ya Da Ocak ve Gruplar

1. Anadolu Coğrafyasında Bulunan Ocak ve Gruplara Alevî İsminin Verilmesi Süreci

Günümüzde temel özelliklerine aşağıda değineceğimiz gruplar için bir üst kimlik olarak kullanılan Alevî kelimesinin, bu anlam çerçevesiyle XIX. yy.ın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlandığı dile getirilmektedir.[43] Ancak Alevî kelimesinin, XIX. yy. öncesinde yaşayan ozanlarca İslâm tarihindeki 'seyyidlik olgusu' çerçevesinde Hüseynî nitelemesiyle beraber kendilerini tanımlayan bir sıfat olarak kullanıldığı görülmektedir.[44] Ayrıca, özellikle XVI. yüzyıldaki sosyal ve siyâsî olayları ele alan dönemin eserlerinde Osmanlı-Safevî ilişkilerinin de etkisiyle şekillenen yeni anlayışın müntesiplerini ve temel kabullerini de bir değerlendirmeye tabi tutarak *Alevîler* kelimesinin açıkça kullanıldığına işaret edilmelidir.[45] Dolayısıyla 'Alevî kelimesinin bu isimle nitelendirilen gruplar için Anadolu'da XIX. yy.da kullanıldığı' görüşünün, bütün gruplar için bir üst adlandırma şeklinde bir kavram olarak kullanılmasından söz ettiği anlaşılmalıdır. Nitekim Alevîlik kelimesinin Anadolu coğrafyasında söz konusu dönemden itibaren Bektâşîler, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibleri (Kızılbaşlar), Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. "ocak merkezli" topluluklardan oluşan grupları ifade etmek üzere bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.[46]

MEB İslâm Ansiklopedisinin gerek İngilizce orijinalinde gerek Türkçe'ye kazandırılmış halinde Alevî kelimesinin yer almamasına karşın; günümüzde bu şemsiye kavram kapsamında nitelendirilen Bektâşîlik, Kızılbaşlık, Tahtacılar vb. gruplardan bahsedilmesi,[47] Alevî kelimesinin Anadolu coğrafyasında kavramlaşma süreci hakkında yukarıda dile getirilen hususu teyit etmektedir.[48] Bilindiği gibi söz konusu eser 1908-1938 tarihleri arasında çoğunluğu Batılı araştırmacılar tarafından kaleme alınarak 1939 yılında Leiden'de *The Encyclopaedia of Islam* adıyla basılmış, daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı'nca kurulan bir heyet marifetiyle 1940-1987 yılları arasında yürütülen çalışmalarla telif, tadil (düzeltme), ikmal (eksikleri tamamlama) ve tercüme suretiyle ülkemiz insanının istifadesine sunulmuştur.[49]

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta Alevî kelimesine yer veren Batı dünyası ansiklopedilerinde bu kelime ile daha çok 'Nusayrîler'in kastedilmesi ya da

---

[43] İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları,* çev. Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul,, 1994. s. 53; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât,* c. VI, S. 3, Ankara,, 2003, s. 124.

[44] Pîr Sultan Abdal'a atfedilen ilgili bir şiir için Bkz. Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul,, 1989, s. 188-189. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015. s. 73-74.

[45]Seyid Ali Topal, *Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, 2008, s. 81-83. Celalzâde Salih Çelebî'nin eserinde geçen orijinal ifade şu şekildedir. "*Kemîn-i kînden mecâl isterleridi ki alev gibi baş kalduralar, alevîler gibi tarîk-ı hakkdan taşra çıkalardı*." Bkz. Celalzâde Salih Çelebi, *Tarih-i Sultan Süleyman*, varak 177a.

[46] Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 181-204.

[47] Bektâşîlik İngilizce orijinalinde c. I, s.1161-1163 (*Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1986), tercümesinde c. II, s. 461-464 (*İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul,, 1977)'te; Kızılbaşlık İngilizce orijinalinde c. V, s.243, 245, tercümesinde, c. VI, s. 789-795'te; Tahtacılar, İngilizce orijinalinde c. X, s. 125-126, tercümesinde c. XII, s. 669-672'de yer almaktadır.

[48] Ülkemizde kaleme alınan eserler de bu hususu teyit etmektedir. Nitekim 1940'larda kaleme alınan ve eserin incelenmesinde Bektâşîlerin de ele alındığı görülen bir çalışmaya Alevîlik adının kullanılması bunun açık göstergesidir. Kutbeddin Türkmani, *Alevilik Doğuşu, Yayılışı ve Hususiyetleri*, Sakarya Basımevi, Ankara, 1948.

[49] Orhan F. Köprülü, "İslam Ansiklopedisi", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 43-44.

isimlendirilmesidir.[50] Buna bağlı olarak Alevî kelimesinin özellikle batılı bilim adamları nezdinde Anadolu'da bulunan Bektâşî, Kızılbaş, Tahtacı vb. grupları nitelendiren bir kavram olarak son zamanlara değin yeterince yer etmemiş olduğudur. Nitekim kavramın ülkemizde kullanılması olgusuna bağlı olarak batılı bilim adamlarınca da ancak 1980-90'lı yıllardan sonra Alevî kelimesinin ülkemizdeki söz konusu gruplar için sıkça kullanılmaya başlandığı görülmektedir.[51]

Son çeyrek asırda dünyada ve ülkemizde yaşanan bir takım sosyal ve siyasi gelişmelere bağlı olarak ülkemizde yeni bir Alevî kimliği de görünürlük kazanmış ve Bektâşî, Kızılbaş, Tahtacı vb. farklı gruplar için bir üst kavram olarak kullanılmaya başlandığı görülen Alevîlik bugüne kadar farklı boyutlarıyla daima gündemde yer almıştır. Ancak Alevîlik-Bektaşilik şeklindeki yaygın kullanıma bakıldığında daha çok Kızılbaş gruplara karşılık geldiği anlaşılan; bununla birlikte zaman zaman diğer ocak ve grupları da içine alacak şekilde bir şemsiye kavram formatında kullanıldığı görülen Alevîliğin ele alınış biçimi ve tartışmalara bakıldığında genellikle bir karışıklığın olduğu görülmektedir. Tarihsel tecrübesini ve bilimsel metodolojiyi dikkate almayan yaklaşımlar nedeniyle de günümüzde Alevîlik nitelemesi kullanılan yapının zaman zaman yanlış bir şekilde algılandığı ve konumlandırıldığı müşahede edilmekte; bunun da bazı yanlış karar ve uygulamalara ve anlayışlara neden olduğu görülmektedir. Söz gelimi, yakın coğrafyamızda ve komşu ülkelerde meydana gelen bazı olaylar dolayısıyla, konunun ülkemiz siyasetinde işlenmesi esnasında ülkemizde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların, Suriye'de ve ülkemizde yaşayan Nusayrîler ile karıştırılabildiği görülmektedir. Hâlbuki ülkemizde şu an itibariyle kendilerine Alevî ya da meşhur kullanımıyla Alevî-Bektâşî denilen grupların hiç birinin kendilerine Nusayrî ya da Arap Alevîsi denilen yapı ile tarihte -ne itikaden ne zihnen ne kültürel olarak ve ne de siyaseten- hiçbir şekilde irtibatları olmamıştır. Buna rağmen, her iki grubun da Alevî nitelemesiyle isimlendirilip gündemde tutulması, yukarıda işaret edilen irtibatsızlıklarına rağmen bir takım yanlış gündeme getirmelere yol açmıştır. Buna bağlı olarak bir taraftan Bektâşîsi, Kızılbaşı, Tahtacısı, Hubyarlısı vb. Alevî nitelemesi kullanılan ocak ve grupların Nusayrîler ile aynîleştirilebildiklerine şahit olunmaktadır. Bunda Alevîlik kavramının farklı coğrafyalarda birbiriyle benzerliği olmayan grupların her biri için bir sıfat ya da isim olarak kullanılmasına bağlı olarak söz konusu grupların birbiriyle karıştırılmasının etkili olduğu düşünülebilir. Ancak ifade edilmelidir ki, günümüzde ülkemizde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların hiçbiri; ne Bektâşîler, ne Erdebil Sûfiyân Süreği Talibleri (yani Kızılbaş gruplar), ne Tahtacılar, ne Hubyarlılar, ne Keçeci Babalılar, ne de başkaları, Nusayrîler ile kıyaslanmamalıdır. Zira ülkemizde kendileri için Alevîlik kavramının kullanıldığı yapı ile kendilerine Arap Alevîliği de denilen Nusayrîlik tamamen farklı gruplar ve algılardır. Bu itibarla, konular değerlendirilirken tarihsel ve bilimsel veriler çerçevesinde ele alınması kaçınılmazdır. Anadolu'da kendileri için Alevî nitelemesi kullanılan söz konusu ocak ve grupların Alevî ismi ile isimlendirilebilen diğer gruplardan farklılığını ortaya koyan en önemli özelliklerin başında şüphesiz Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin etkisidir.

2. Günümüzde Anadolu'da Alevî Kelimesiyle Nitelendirilen Grupların Temel Özellikleri ve Tarikat Yapısı

Günümüzde Anadolu'da Alevî olarak nitelendirilen gruplar kendi içlerinde bölgeden bölgeye, gelenekten geleneğe ve hatta ocaktan ocağa bir takım farklılıkları bünyelerinde barındırsalar da, söz konusu grupların yukarıda bir kısmına işaret edilen temel bazı ortak

[50] Matti Moosa, "'Alawîyah", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed.: John L. Esposito, Oxford Pres, 1995, s. 63-64.

[51] Bkz: Krisztina Kehl-Brodhgi, *Die Kızılbaş/Alewiten, Untersuchungen über Eine Esoterisc*he *Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1988; T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, *Alevî Kimliği,* çev.: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun,TVY Yay., İstanbul,, 1999.

özellikleri mevcuttur. Bu anlamda öncelikle epistemolojik kabullerden bahsedilmesi isabetli olacaktır. Alevî nitelemeli gruplarda, epistemolojik olarak "ilhâm ve keşf" temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilir, ki gelenekte buna karşılık olarak "*duygu*" kelimesinin kullanılabildiği ifade edilmelidir. Nefes ve deyişlere atfedilen önem, temel olarak ilhâm ve keşfin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinden ve çoğunlukla pratik olarak bunun diğer bilgi kaynaklarına öncelenmesinden kaynaklanmaktadır.

Aslında ilhâm ve keşfin bilgi kaynağı olarak kabul edilip-edilmemesi günümüzde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan gruplar ve kişiler arasında çok önemli bir ayırıma neden olmaktadır. Özellikle şehirleşmenin etkisi ile ortaya çıkan bu yeni duruma göre kendisini Alevî olarak gören bazı kişilerin ilhâm ve keşfin bilgi kaynağı olarak kabul etmedikleri bilinmektedir. Epistemolojik kabullerin farklı olması, bu kabullere bağlı olarak ortaya konulan algı, zihniyet ve uygulamaların doğal olarak birbirinden farklılıklar göstermesine neden olmaktadır. İşte Alevî nitelemesi kullanılan grup ve kişilerin mevcut bu gerçekliğinden hareketle bilimsel çalışmalarda geleneksel/gelenekli Alevîliğin, aslında büyük oranda şehirleşme olgusuyla ortaya çıkan bazı şartlara bağlı olarak epistemolojik anlamda ilhâm ve keşfi kabul etmeyen Alevîlerin Alevîliğinden haklı ve yerinde bir şekilde ayrı tutulduğu görülmektedir. Bu çalışmada Alevî grupların temel ortak özellikleri denildiğinde, ilhâm ve keşfi bilgi kaynağı olarak kabul eden ve bunun pratiklerini yerine getiren/getirmeye çalışan geleneksel ya da gelenekli Alevîliğin kastedildiği vurgulanmalıdır.[52] Alevî gelenek ve Alevî nitelemeli gruplar hakkında dile getirilen bütün görüş, iddia, tartışma ve yapılan çalışmalarda olduğu gibi cemevi konusu hakkında dile getirilen görüşler ve takınılan tavırların hakkıyla tahlil edilebilmesi için de bu gerçekliğin göz ardı edilmemesi gerektiği açıktır.

Bu açıklamadan sonra günümüzde kendilerine daha çok Alevî nitelemesi kullanılan grupların ortak özelliklerine göz atılabilir. Orijinal haliyle "Üçler" şeklinde isimlendirilen "Hakk, Muhammed, Ali" kabulü, Alevî nitelemeli grupların esası olarak kabul edilir. Bu kalıp ifadede yer alan *Hakk,* Allah'ı, Allah'ın varlığını ve birliğini; *Muhammed,* Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; *Ali* ise, Hz. Ali'nin evliyânın pîri ya da velâyet makamının pîri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakkî, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan "Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet" prensibinin ifade şeklidir.[53]

İlham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak gören Alevî grupların, zikredilen bu husus doğrultusunda temel esas olarak benimsedikleri *"Hakk, Muhammed, Ali"* kabulü ile birlikte önemle üzerinde durdukları diğer merkezî motif *Ehl-i Beyt* kavramıdır. Özellikle XVI. yüzyılda cereyan eden sosyal ve siyâsî olaylardan sonra, hassaten Osmanlı-Safevî

---

[52] Bu bağlamda, meselâ Mehmet Yaman, burada "*Geleneksel Alevîlik*" şeklinde ifade edilmeye çalışılan Alevlîliğin, "asıl Alevîlik olduğunu, bu geleneksel yapı dışında önerilen Alevîlik türlerinin Alevîliği ifade etmediğini, dolayısıyla bu uydurulan yeni yolların Alevîlik olarak adlandırılmaması, aksine Alevî kelimesi haricinde başka kelimelerle isimlendirilmesi gerektiği" hususunun ısrarla dile getirmektedir. Mehmet Yaman, *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*, İstanbul,, 2001, s. 16.

[53] Alevî gruplar arasında genel kabul "Uluhiyet, Nübüvvet ve Velâyet" şeklinde olmakla birlikte "Hakk, Muhammed, Ali" anlayışı ile ilgili olarak farklı kabullerin de dile getirilebildiği görülmektedir. Bunlardan biri, Hakk, Allah; Muhammed-Ali, cismi, ruhu canı bir olan bir varlıktır şeklindeki kabuldür. Bir diğeri ise her üçünün de bir olduğu şeklinde dile getirilen kabuldür. Bu üçüncü görüş kapsamında dile getirilen; bu üç unsurun aynîleştirilmek suretiyle *manada* bir olmaları kabullerinin de daha çok tasavvufta varolan "şeyhe (lidere) uyan Hz. Muhammed'e (s.a.s), Hz. Muhammed'e (s.a.s) uyan da Alah'a uymuş/tabi olmuş olur" çerçevesinde "Hz. Ali'ye uyan, Hz. Muhammed'e (s.a.s), Hz. Muhammed'e (s.a.s) uyan da Allah Teâlâ'ya uymuş olur" bağlamında anlamlandırılmasının daha sağlıklı olacağı kanaatimiz de Alevî nitelemeli geleneğin tasavvuf hayatı kalıplarında değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu ayrıca söz konusu "Üçler" anlayışının Hristiyanlıktaki teslise benzetilemeyeceğini de açıkça ortaya koymaktadır.

mücadelesi sonrası süreçte Oniki İmam bağlantılı bir Ehl-i Beyt anlayışının hakim olduğu Anadolu ve çevre coğrafyadaki Alevî nitelemeli gruplar, pek çok telakkîsini Ehl-i Beyt kavramını merkez alarak oluşturmuştur. Bu bağlamda, imamlar, hilâfet, tevellâ-teberrâ, velâyet, seyyidlik, silsile, mehdîlik, şefâat ve ahiretle ilgili bazı kabuller hep Ehl-i Beyt anlayışına göre şekillendirilmiştir.[54]

Geleneksel Alevî gruplarda Tanrı-evren/insan ilişkisinde daha çok "vahdet-i vücûd" anlayışı hakimdir. İçinde *"tevhîd"* bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir *zikir* toplantısı olan *'cem'*, âdâb ve erkânıyla ibadet hayatı ve uygulamaların temeline oturtulmuştur. Kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-u sulûk) için gerekli *âdâb ve erkân, dört kapı-kırk makam* (burada bazı Buyruk nüshalarında bunun dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere şekillendirildiği ifade edilmelidir)[55] çerçevesinde oluşturulmuştur. Alevî nitelemeli gruplar/ocaklar arasında öncelikle ocakzâdeler ve tâlibler şeklinde iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dînî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma, diğer tarikatlarda olduğu gibi, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde kurgulanmıştır.

Geleneksel Alevî ocak/gruplarda bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas "*İkrâr Verme Cemi*" ile sağlanır ki bu bir *inâbe-biat* uygulamasıdır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere, bütün Alevî ocak/grupların Hz. Ali'ye ulaştırılan *silsileleri (şecere*) vardır ve bu esas "*el ele el Hakk'a*" olarak isimlendirilir. Tasavvufta Hz. Ali'ye ulaştırılan silsilelere "*silsiletü'z-zeheb*" denildiği herkesin malumudur.[56] Yine geleneksel anlamda Alevî ocak/gruplarda kendilerince metbu ocak[57] denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek *ana ocak* ve buna bağlı *alt ocaklar* ve bunların bağlı oldukları *tekkelere* göre yapılanmıştır. Söz konusu bu özellik bu çalışma açısından en önemli özellik mahiyetini taşımaktadır. Zira çalışmamız açısından ana veri niteliği taşımaktadır.

Temel ahlâkî prensipler, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip "*Edeb Yâ Hû*" kalıbında formüle ettikleri *eline-diline-beline sahip olmak* kabulü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

Sıralanan ortak hususiyetlerin yanı sıra cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan *deyiş ve nefesler*in, tasavvuf geleneğindeki *ilâhîler* ile aynı mahiyette kullanılması;[58] cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı

---

[54] Bütün dînî ve hatta sosyal telakkilerini bu bağlamda kurgulayan Alevî nitelemeli gelenek yada ocak ve grupların, söz konusu motifleri gündelik hayatlarında da oldukça sık kullandıkları önemle vurgulanmalıdır. Bu noktada Tokat bölgesinden ilgi çekici misaller zikredilebilir. Sözgelimi, cemde hizmetin oniki hizmet ile yürütülmesi, çerağ uyandırırken yakılan mumların sayısının oniki olması, aşure çorbasının oniki malzemeden yapılarak en az oniki kapıya dağıtılması vb. âdâb ve erkâna ait uygulamalarına ek olarak bir belediyede oluşturulan parktaki çeşmelerin *Hakk Muhammed Ali Çeşmesi*, *Oniki İmamlar Çeşmesi*, *Kırklar Çeşmesi* vb. isimlendirmelerle üç, oniki ve kırk gözeden oluşturulması; yine Alevîler tarafından kurulan bir otobüs şirketinin logosunun, Oniki İmam'ı sembolize edecek şekilde merkezde aslan, etrafında ise oniki yıldızın olduğu bir kombinasyonla oluşturulması; yeni yapılan türbelerde tavanların genelde oniki dilimli inşa edilmesi bu noktadaki vurguya açıkça işaret etmektedir.

[55] Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr),* haz.: Ahmet Taşğın, Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yay., Ankara,, 2003, s.17-41.

[56] Bu gruplar için söz konusu durumun tarihsel süreçte nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olarak bkz. Baha Said, "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İctimâi Alevîlik", *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.:İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 119.

[57] Nejat Birdoğan, *Anadolu Alevîliği'nde Yol Ayrımı*, Mozaik Yay., İstanbul,, 1995, s. 206.

[58] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara, 1966, s. 301-302. Bu konuda ayrıca bkz. İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul,, 1999, s. 24-25.

mahiyette anlamlandırılması;[59] "mûtû kable en temûtû/ölmeden önce ölmek", "hâsibû kable en tuhâsebû/heseba çekilmeden önce hesaba çekilmek" gibi anlayışların *görgü*nün gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevîlerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen âdâb ve erkâna ait eserlerinde gerek ozanların deyişlerinde gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan *dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz* vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, günümüzde Alevîlik şeklinde isimlendirilen yapının ortak özelliklerinin tarikat hayatı kalıplarında anlam kazandığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Alevî ocak/grupların temel eserleri olarak kabul edilen kaynaklar dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında da; Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler'in bir velînin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini; Makâlât, Buyruklar ve Erkânnâmeler gibi eserlerin ise daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alması, bütün bu ve benzeri kaynakların tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.[60]

Bu itibarla, günümüzde daha çok Alevî ismiyle anılan grupların bazı farklılıklarla birlikte sahip oldukları bu ortak özellikleri, Tasavvuf Tarihçilerinin bir olgunun tarikat olarak tanımlanması için taşıması gereken temel hususiyetler olarak sıraladıkları unsurlar çerçevesinde genel bir değerlendirme yapmaya sevketmektedir. Bilindiği gibi, İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde varlıklarını devam ettiren ve çok farklı isimler altında bulunan tarikatlar zikir, seyr-u sulûk gibi fiîlî; pîr, mürşid, şeyh, silsile, inâbe-biat gibi insânî ve tekke gibi maddî birtakım ortak unsurları[61] ihtiva ederler. İşte günümüzde Anadolu'da kendileri için Alevî nitelemesi kullanılan ocak/gruplardaki ortak özellikler dikkate alındığında bunların tasavvufî hareketlerde yer alan ortak unsurlara tekabül ettiği açıkça görülmektedir.

Konuyla ilgili alan araştırmasına dayalı yürütülen bazı bilimsel çalışmalarda uygulanan anketlerden elde edilen verilerde ülkemizde farklı farklı bölgelerde yaşayan Alevîlerin de, büyük oranda Alevî geleneği tarikat olarak tanımladıkları görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda deneklerin çoğunluğunun Alevîliği *İslâmî bir tarikat* olarak tanımlamaları kayda değerdir. Sözgelimi, Hüseyin Bal'ın Burdur ve Isparta'nın gerek sadece Alevîlerin yaşadıkları gerek Alevî-Alevî olmayan (galat-ı meşhur kıyas ile Sünnî) karışık köylerde yaptığı karşılaştırmalı araştırmalarda aynı tablonun sergilendiği görülmektedir.[62] Ahmet Taşğın da "Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevîlerinde Dini

---

[59] Şehirlerde icrâ edilen Bektâşî âyinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletler de kullanılır. Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, s. 89.

[60] Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006, s. 31.

[61] Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* Dergah Yay., İstanbul,, 1990, s. 200-271; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul,, 1995, s. 107-169.

[62] Hüseyin Bal tarafından "Alevîlik/Bektaşîliğin ne olduğuna ilişkin erkek ve kadınların görüşlerini" tespit etmek amacıyla sorulan soru için hazırlanan "1. Mezheptir, 2. Tarikattır, 3. Kültürdür, 4. Yaşama tarzıdır, 5. Bunların hepsidir, 6. Fikri yok" şeklindeki şıklardan oluşan seçeneklere verilen cevaplara göre, Baladız kanköyünde erkeklerin %36'sı Alevîliği *tarikat*, yine %36'sı hepsi, %8'i kültür, %8'i yaşama tarzı, %4'ü mezhep olarak tanımlamış, %8'i fikri yok şıkkını işaretlemişlerken; kadınların %56'sı hepsi, %12'si ise *tarikat*, %8'i mezhep olarak nitelendirmiş, %24'ü ise fikir beyan etmemiştir. Niyazlar köyünde ise erkeklerin %80'i *tarikat*, %13,3 mezhep ve %6,7'si hepsi şıklarını işaretlerken; kadınların %40'ı *tarikat*, %26,7'si mezhep, %13,3'ü kültür, %6,7'si yaşama tarzı olarak tanımlamışlar, %6.7'si de fikri yok seçeneğini işaretlemişlerdir. Bkz. Hüseyin Bal, *Alevi-Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar*, Ant Yay., İstanbul,, 1997, s. 173. Yine Bal tarafından Isparta'nın Alevîler ve Sünnîlerin karışık yaşadıkları iki köyde yapılan araştırmada deneklere yöneltilen "Size göre Alevilik/Bektâşîlik nedir?" sorusu için hazırlanan "1. İslâmiyet'in farklı yorumu, 2. İslâmiyet ile eski Türk kültürünün kaynaşması, 3. Bir mezhep ya da tarikat, 4. İslâm'ın özünden sapma, 5. Başka" şeklindeki seçeneklere verilen cevaplara göre, Aliköy'deki Alevîler'den erkeklerin %25'i Alevîliği *tarikat*, %25'i de İslâm-Türk sentezi, %15'i İslâmiyet'in farklı yorumu, %15'i İslâmiyet ile aynı olarak görürken, %20'si bu soruyu

Hayat" adlı çalışmasında "Alevîliğin esasen bâtınî ve sembolik bir dil ile tarikat formunda olduğunu" ve "bölgedeki Alevîlerin kendilerini tarikat mensubu olarak gördüklerini" ifade etmektedir.[63] Recep Cengiz'in Çamiçi bölgesinde yürüttüğü çalışmada deneklerin %41,7'lik bir oranı Alevîliği *İslâmî bir tarikat* şeklinde tanımlarken;[64] M. Yahya Keskin'in Elazığ Sünköy'de yürüttüğü çalışmasında bu oran %25,5 olarak tespit edilmiştir.[65] A. Faruk Sinanoğlu'nun Malatya yöresinde yaşayan Alevîler hakkında yaptığı alan araştırmasına dayalı çalışmasında düzenlediği ankette farklı meslek ve eğitim durumuna sahip katılımcıların % 47'si, farklı yerleşim yerlerine göre katılımcıların % 48'i "*İslâm'ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlı tarikat*" şeklindeki seçeneği işaretleyerek Alevîliği tarikat olarak tanımladıklarını beyan etmişlerdir.[66] Gölyaka çevresinde yaşayan Alevîler hakkında alan araştırmasına dayalı olarak yürütülen bir çalışmada, Alevîliğin nasıl tanımlandığı hakkında sorulan soruda şıklar arasında "tarikat" olmadığı halde bazı deneklerin ayrıca "tarikat" yazarak sorulan soruyu cevaplandırması burada zikredilmesi gereken önemli bir husustur.[67] Adıyaman'da yaşayan Alevî nitelemeli ocak/gruplar hakkında yürütülen çalışmada da mülakata katılan dedeler Alevîliğin tasavvufî ve seyr-u sulûk (tarikat) boyutlu bir hareket olduğuna işaret etmişlerdir.[68]

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen grupların söz konusu ortak özellikleri ile beraber, Bektâşîliğin Babağan kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de, geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşîliğin Babağan kolu hariç "soy sürme"nin esas olması vb. özel bazı hususlar, Alevî grupların ***"soya (ocaklara) dayalı tarikatlar"*** şeklinde nitelendirilebileceğini göstermektedir.[69] Nitekim varlıklarını *"soya dayalı"* olarak sürdürseler de söz konusu

---

cevapsız bırakmış; kadınlardan %65'i *tarikat*, %25'i de İslâm-Türk sentezi, %5'i İslâmiyet ile aynı olarak nitelendirmiş, %5'i ise soruyu cevapsız bırakmıştır. Bkz. Hüseyin Bal, *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi*, Ant Yay., İstanbul,, 1997, s. 221.

[63] Ahmet Taşğın, *Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, s. 43, 77.

[64] Cengiz'in çalışmasında "Alevî-Bektâşîliği Özsel Tanımlamanın Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı" hakkında hazırlanan tabloda, bütün öğrenim düzeyleri dikkate alındığında deneklerin %41.7'si Alevîliği *İslâmî bir tarikat,* %23'ü İslâm'ın özü, %23'ü bir düşünce biçimi, %12.3'ü de İslâmî bir mezhep olarak nitelendirmişlerdir. Recep Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ, 2000, s. 106.

[65] Keskin'in bu çalışmasında deneklerin %32,1'i Alevîliği *İslâm'ın özü*, %25,9'u *bir düşünce veya yaşam biçimi*, %7,5'i *ayrı bir din* olarak tanımlamaktadır. Yahya Mustafa Keskin, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Alevîliği Elazığ Sünköy Örneği*, İlâhiyât Yay., Ankara, 2004, s. 103.

[66] Sinanoğlu bu çalışmasında örneklemin meslekleri ve Alevîliği tanımlama ilişkisini tespit etmek amacıyla deneklere 5 şıklı bir soru yöneltmiş ve bu şıkları şu şekilde sıralamıştır: 1. İslâm'ın özü, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlı tarikat, 2. Bir düşünce, 3. Bir kültür, 4. İslâm dini içinde bir mezhep, 5. Ayrı bir din. Ankete katılanların % 47'si birinci şıkkı işaretleyip Alevîliği tarikat olarak tanımlarken; % 15'i 'bir düşünce', %18,5'i 'bir kültür', % 16,6'sı 'İslâm dini içinde bir mezhep', % 1,3'ü 'ayrı bir din' şıkkını işaretlemiştir. Yakın oranlar yerleşim yerlerine göre katılımcıların tanımlarında da görülmekte ve buna göre % 48'i Alevîliği *tarikat* olarak tanımlamaktadır. Yerleşim yerlerindeki kabullere göre Alevîliğe tarikat diyenlerin oranı ise şu şekildedir: Köy, %59,5; ilçe, %56,3; şehir, % 46,8. Faruk Sinanoğlu, , *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşi Olgusu (Malatya Örneği),* IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 119-121.

[67] Halil İbrahim Bulut- Murat Çetin, "Gölyaka Alevîlerinin Dini İnanç ve Yaşantıları", e-makâlât Mezhep Araştırmaları, III/2 (Güz 2010), www.mezhep.org., s. 201.

[68] Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevileri*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2016, s. 30-34.

[69] Alevîliğin tarikat olduğuyla alakalı farklı bölgelerdeki Alevîlerin kendi kabulleri hakkında bkz. Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik,* Can Yay., İstanbul,, 1996, s. 424; Ali Ağa Varlık, *İslâmiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşilik*, Can Yay., İstanbul,, 2000, s. 82; Selim Eren, *Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Alevîliği,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, Ankara, 2002, s. 108; Ahmet Taşğın, *Türkmen Aleviler – Diyarbakır Örneği-,* Ataç Yay., İstanbul, 2006, s. 48. Alevîliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini

gruplarda hakim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapılanmaların net olarak *"soya dayalı tarikatlar"* şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu'da yaşayan Alevîliğin *soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar(topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram* olduğunu göstermektedir.[70]

III. Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Alevî Nitelemeli Ocak ve Gruplar Üzerindeki Etkisi

Ahmed Yesevî'nin günümüzde Alevî nitelemesi kullanılan ocak ve gruplar üzerinde etkisi hususunda iki an unsurun açık bir şekilde ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki her biri ocakların dînî önderi durumunda olan ve ocaklara ismini veren evliyanın doğrudan Ahmed Yesevî ile irtibatlı görülmesi, ikincisi ise, hemen hemen bütün grupların âdâb ve erkânının temelini oluşturan *dört kapı kırk makam* anlayışının Ahmed Yesevî ve Yesevîliğe dayanmış ya da dayandırılmış olmasıdır.

1. Ocak Evliyasının Ahmed Yesevî ile İrtibatlı Görülmesi

Farklı tasavvufî geleneklere ve silsilelere sahip olan Alevî nitelemeli ocak ve grupların her biri geleneksel olarak bu vakıaya bağlı olarak farklı farklı isimlerle adlandırılmıştır. Aslında her ocak kendi ismini kullanmayı fiilî olarak sürdürmektedir. Bu isimlendirmenin de çoğu zaman, ocağın baş evliyâsı ya da kimine göre kutbu olarak kabul edilen ocak evliyası üzerinde olduğu görülmektedir. Hacı Bektaş örneğinde olduğu üzere, Ağu İçen (Ağuçan), Ağlarca İbrahim, Baba Mansur, Cibâlî Sultan, Garib Musa, Güvenç Abdal, Eraslan, Hacı Emirli, Hacı Kureyş, Hasan Dede, Hubyar Sultan, Hüseyin Gazi, Hıdır Abdal, Keçeci Baba, Kızıldelili, Kul Himmet, Pir Sultan, Sarı Saltık, Seyyid Battal Gazi, Seyyid Hacı Ali Muradî, Seyyid Ali Sultan, Seyyid Hacı Ali Turâbî, Seyyid Cemal, Seyyid Mahmud Hayrânî, Sinemilli, Şah İbrahim Velî, Üryan Hızır, Yalıncak Abdal, Yanyatır gibi hemen hemen bütün ocakların isimlerinin bir evliya ismi olduğu görülmektedir.

Gerek Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve gruplara ait âdâb ve erkâna ait kaynaklarda gerek sözlü aktarım ve beyanlarda söz konusu evliyanın pek çoğunun Ahmed Yesevî ile bağlantılı bir şekilde ele alındığı malumdur. Nitekim bu konuda Hacı Bektaş Velî ile ilgili kabul hem daha çok bilinmekte hem bir takım tartışmalar bulunmaktadır. Ancak yeni araştırmalar bu ilişki üzerinde dikkate değer bir hususa işaret etmektedir.

Burada bahsedilen konuya yer veren Duran'ın ifadelerine göz atmak faydalı olacaktır: "Velâyetnâme'ye göre Hacı Bektaş Veli'nin (çocukluk çağında) Ahmed Yesevî ile ilk irtibatı dervişi Lokman Perende vasıtasıyladır. Bu da bize onun yetişmesinde Yesevî tesirini göstermektedir. Eserlerindeki sistem de bunu teyit eder durumdadır. Velâyetnâme, Yesevî ile Hacı Bektaş Velî'yi Yesevî'nin manevî oğlu Kutbeddin-i Haydar'ı kurtarması ile ilgili olarak karşı karşıya getirir. Yesevî Bedehşan halkına zulmeden kâfirlerin üzerine manevi oğlu Haydar'ı gönderir. Fakat Haydar'ın ordusu yenilir, kendisi de esir düşer. Müslümanlar tekrar yardım talep ederler. Bunun üzerine Şeyh, âlemlerin kutbunun yüzü suyu hürmetine Tanrı'dan yardım diler. Hızır vasıtasıyla bu talep Hacı Bektaş'a iletilir. O da hemen Türkistan'a Yesevî'ye gelir (s.121). Nihayet Haydar kurtarılır. Bedahşan halkı Velî'nin gösterdiği kerametler sonucu Müslüman olur. Eserde Yesevî, Hacı Bektaş ile karşılaştığı vakit oldukça

---

anlamlandıracak bazı veriler için de bkz. Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat*; s. 149-153; Keskin, *Kırsal Kesim Alevîliği*, s. 254.

[70] Tokat yöresinde Dedelerin; Alevîliğin ne olduğunu farklı yönleriyle dile getirme cihetine gitseler de, Alevîliğin statüsüyle alakalı olarak hemen hemen hepsinin *"tarikat"* nitelemesi yaptıkları görülmektedir. Üçer, *Geleneksel Alevîlik,* s. 65-68. Alevî geleneğin tarikat olarak değerlendirilmesi gerektiği hakkında ayrıca bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 82, 2017, s. 9-23.

ileri yaştadır. Bir yana kendüzi dahı oldı pîr Ata binüp idebilmez dâr u gîr (s.121,beyit:8) Hacı Bektaş ise gençtir. Cümle bendin açdı anun ol hümâm Karşu turup Haydâra virdi selâm Hâsta hâl olmış yaturdı ol zamân Gözin açdı gördi kim bir nev-civân (s.126, beyit:70) Geldi tâkim bir Hızır yüzlü civân Ağzıyarın başıma sürdi hemân (s.130, beyit:100) Velâyetnâme'nin verdiği bilgiler içinde en çok tartışılanlarından biri Yesevî ile Hacı Bektaş'ın karşılaşmış olamayacağı idi. Şeyh'in ihtiyar, Veli'nin de genç olması ve Ocak'ın Üsküp'te sunmuş olduğu bildiride vermiş olduğu bilgiler bunu mümkün kılmaktadır. Ocak, "Son yıllarda Ahmed-i Yesevî'nin ölüm tarihinin aslında bugüne kadar sorgusuz sualsiz kabullendiğimiz 1167 olmadığı, 13. yüzyılın ilk çeyreğinde henüz hayatta olduğu, dolayısıyla Hacı Bektaş Velî'nin onun müridi olabileceğine dair yeni bir yaklaşım ortaya atılmıştır. Orta Asya'da İslam'ın yayılış tarihinin Amerikalı ciddi bir uzmanı olan Devin DeWeese'in bu yeni yaklaşımı ayrıca, Fuat Köprülü'nün İlk Mutasavvıflar'ındaki yaklaşımını destekler bir tarzda, Ahmed Yesevî'nin ve Yesevîliğin tam anlamıyla Sünnî bir tarikat olduğunu da ileri sürmekte" şeklinde bir bilgi vermektedir (2009:49). Bu bilgi aynı zamanda kutbu'l-aktablık mertebesinin Veli'ye geçip velilik işaretleri olan cihaz fahrını (çehar alâmet) kendisine verdiği ve Anadolu'ya gönderdiği şeklindeki bilgilerin doğru olabileceğini de düşündürmektedir. Maksadımız Velâyetnâme'deki bilgilerin doğru olduğunu söylemek değil, külliyen reddetmeden hele de tarihî kaynakların yetersizliği durumunda dikkate alınması gerektiğidir."[71]

Velâyetnâme'de Hacı Bekâş Velînin Anadolu'ya bizzat Ahmed Yesevî tarafından görevlendirildiğine de işaret edilmektedir. Velâyetnâmede'ki kayda göre, tasavvuf geleneğinde de ocakta tutuşmuş, ocakta yanmış, ocak terbiyesi almış kişinin bu eğitim üzere görevlendirildiği yerde görevini ifa etmesini sembolize eden yanmış/tutuşmuş odun parçası (eğsi) üzerinden verilen sembolik anlatıma göre[72] Hacı Bektaş Velî bizzat Ahmed Yesevî'nin izniyle Anadolu'ya gelmiştir.[73]

Aynı kabulün Anadolu'da buluna diğer ocakların kurucuları olarak kabul edilen evliya için de dile getirildiği oldukça dikkat çekicidir. Nitekim merkez tekkesi Tokat Almus ilçesinin Hubyar köyünde bulunan ve sadece Tokat bölgesi için değil, Türkiye'deki bütün *Sıraçlar* için merkez durumunda olan Hubyar Ocağı'nın kurucusu Hubyar Sultan ile ilgili olarak Hubyarlılar arasında konumuz hakkında var olan inanışlardır. Hubyarlılar arasındaki, Hubyar Sultan'ın Ahmed Yesevî'nin halifesi, hatta bizzat kendisi olduğu yönündeki inanış, Yesevî geleneğinin Anadolu'daki tesirini göstermesi açısından oldukça önemlidir.[74]

Ahmed Yesevî ilişkisinin Tokat bölgesindeki Keçeci Baba Tekkesi merkezli Keçeci Baba Ocağı için de kabul edildiği görülmektedir. Asıl adı Seyyid Mahmud Veli olan ve aç doyuran, açık örten anlamlarına Ergani Mahmud ismiyle de anılan, ocağın kendisine nispet

---

[71] Hamiye Duran, "Velâyetnâme'ye Göre Hacı Bektaş Veli, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı:55, 2010, s. 134-135. (ss 129-138) Duran metin içerisindeki sayfa ve diğer numaralandırmaların kendisinin Türkiye Diyanet Vakfı yayınları arasında çıkan çalışmasına ait olduğunu ifade etmektedir. Hamiye Duran, *Velâyetnâme*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007.

[72] Vilâyet-nâme'deki ifade şu şekildedir. "*Hacı Bektaş-ı Velî, gün doğarken Hâce Ahmed Yesevî'den izin alıp yola düştü. Orada bulunan erenlerden biri, ortada yanan ateşten bir odun alıp Rûm ülkesine doğru attı, Rûm'daki erenler ve gerçeklerden biri, bu odunu tutusun, Türkistan erenlerinin, Rûm'a er gönderdikleri, erenlere malum olsun dedi."* Abdülbâki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme, Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ty., s. 16. Duran'ın hazırladığı nüshada da aynı husus yakın ifadelerle dile getirilmektedir: "*Hünkâr Hâcı Bektâş el-Horasanî (K.S.A) hazretleri, Ahmed Yesevî hazretinin huzurunda nasibini tam aldı. Seyahat için izin alıp sabah namazını kıldıktan sonra gün doğmadan önce kapıdan çıktı. Anadolu'ya niyetlenip yola düştü. Daha önce bahsettiğimiz gibi oarada bulunan erenler, meydana ateş yakmışlardı. Oradaki erenlerden biri, ateşin içindeki ucu yanmış odunlardan (egsi) birini alıp Anadolu'ya doğru fırlatıp "Anadolu'daki erenler ve gerçek (erler) bı eğsiyi (odunu) tutsunlar…"* Duran, *Velâyetnâme*, s. 165.

[73] Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 16; Duran, *Velâyetnâme*, s. 164-165.

[74] Üçer, *Geleneksel Alevîlik,* s. 113 (331. Dipnot), 129.

edildiği, Horasan Evliyâları'ndan biri olarak kabul edilen keçecilerin piri olarak görülen ve Ahî Baba ismiyle de anılan bu veli, Hacı Bektaş Velî gibi Horasan Erenleri'nden kabul edilmekte ve gelenekte diğerleri gibi talebesi Lokmân-ı Perende kanalıyla Hoca Ahmed Yesevî'ye bağlanmaktadır[75]

Ayrıca bölge dışında örneğin Tunceli'deki Alevîler'in bir kısmının da kendilerinin Ahmed Yesevî'ye mensup olduklarını iddia etmeleri,[76] Yesevî etkisinin Anadolu'daki diğer pek çok tasavvuf ekolü gibi günümüzde Alevî nitelemesi kullanılan ocaklar ve gruplar için ne kadar önemli bir rol oynamış olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

2. Dört Kapı Kırk Makam Anlayışının Yesevî Geleneğe Dayanması

Günümüzde Alevî nitelemesi kullanılan ocak ve gruplar, tasavvuf sistemlerini diğer pek çok tasavvuf ekolü gibi dört kapı kırk makam üzerinden kurgulamışlardır. Farklı tasavvufî ekollere ve ocak mensubiyetine sahip olsalar da hemen hemen çoğu ocak ve grubun bu vakıaya uygun olarak sistematiğini oluşturduğu görülmektedir. Nitekim Makâlât, Erkânnâmeler – bunlar aslında Bektâşî gruplarca takip edilen eserlerdir- ve Buyruk adı verilen eserler – bunlar da Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibleri/Kızılbaşlarca takip edilen eserlerdir- gibi Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların usûl, âdâb ve erkân kitaplarında Alevî geleneğin esasları olarak zikredilen *dört kapı-kırk makam*, bir tâlibin *Hakk'a ulaşması* için katetmesi gereken yolu ifade eder. Buna göre, *dört ulu kapı* ve bu dört kapıya bağlı *kırk makam* vardır. Birinci kapı *şeriat*, ikinci kapı *tarikat*, üçüncü kapı *marifet* ve dördüncü kapı, ana kaynak olan *hakikat* kapısıdır. Bu dört kapının her birinin on makamı vardır. Tarikat ehli, dört kapıya bağlı kırk makamdan geçerek Hakk'a ulaşır. Bu yolculuk esnasında, *şeriat gemisi*ne biner, *tarikat denizi*ne açılır, *marifet dalgıcı* olur ve *hakikat inci*sini bulur. Bu nedenle, tarikat ehli *Hakk'a ulaşma amacına* ermek için *şeriat*ın şartlarını yerine getirmek, *tarikat*ın içinde bulunmak, *marifet*ten ayrılmamak ve sürekli *hakikat*ı arar olmak durumundadır. Nitekim bu yolun gereklerini yerine getirerek *insan-ı kâmil* olanın *çerağ* gibi durması, *fitil* gibi yanması, *yağ* gibi erimesi ve *nur* gibi ışık vermesi gerekir.[77]

Dört Kapı-Kırk Makam prensibinin deyişlerde de işlendiği görülmektedir:

Sen özünü rehberine berk eyle
Ma'rifette üç yüz altmış ağ eyle
Kırk makamı dört kapıda fark eyle
Gel ey tâlib özün kul eyleyi gör

Hatayi der üç dürlüdür velilik
Düşmüşlerin elin almak Ali'lik
Türaba yüz sürmekle olur ululuk
Gel ey tâlib özün kul eyleyi gör[78]

Gaziler, sözümüz rızasız soru
Müminler bu yola koymazlar zoru
Musahip kavline girmeyen körü
Dört kapı, kırk makam bildiremezsin[79]

---

[75] Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 150.
[76] Köprülü, "Ahmed Yesevî", s. 213.
[77] *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu,* haz. Adil Ali Atalay, Can Yay., İstanbul, 1998, s. 31; Hasan Yüksel - Saim Savaş, *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu*, Sivas, 1997, s. 19; Esat Korkmaz, *Dört Kapı Kırk Makam* Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul, 1995, s. 25.
[78] Nejat Birdoğan, *Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yay., İstanbul, 2001, s. 105-106. Hatâyî'nin bir diğer deyişi şu şekildedir.

Şeriat öğrendim bin bir ad için
Hakikat öğrendim ayn-ı zât için
Ma'rifet öğrendim bu sıfat için
Tarikate hizmet ettim ezelden

Şeriatın ince yolları vardır
Hakikatın derin gölleri vardır
Ma'rifetin gonca gülleri vardır
Bülbülüm gülşende öttüm ezelden

Bkz.: Birdoğan, *Şah İsmail*, s. 84. Hatâyî'nin bu konudaki diğer deyişleri için bkz.: Birdoğan, *Şah İsmail,* s. 78, 301.

Burada bildirimizde ele aldığımız Yesevîliğin Alevî nitelemeli ocak ve gruplar üzerindeki etkisini somut bir şekilde ortaya koymak adına, *dört kapı-kırk makam* anlayışı Ahmet Yesevî ve Hacı Bektâş Velî'den nakledilen ve Buyruk adlı eserlerde ele alınan şekliyle ortaya konulacaktır. Buna göre *dört kapı-kırk makam* Hacı Bektâş Velî'nin Makâlât'ından verilecek, dipnotta ise Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve Buyruk nüshalarından birindeki şekli[80] zikredilerek Alevî gelenekte yer alan farklı kabullerin bir bütün olarak görülmesi sağlanacaktır:

*Dört kapı-kırk makam*ın ilk kapısı *şeriat* kapısıdır. Bu kapının on makamı şunlardır: 1. İman getirmek: Allah Teâlâ'ya inanmak, buyruğunu tutmak imandandır. Meleklerine inanmak, Allah'ın Kur'an'ına inanmak, ve kitaplarına inanmak, Allah dostlarına ve kıyamete inanmaktır.[81] 2. İlim öğrenmek.[82] 3. Namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek, seferberlik olunca kaçmayıp düşmana gitmek ve cenâbetten temizlenmek.[83] 4. Helal kazanmak, faizi haram bilmek.[84] 5. Nikah kıymak.[85] 6. Hayz ve lohusalıkta cinsî münasebeti haram bilmek.[86] 7. Sünnet ve cemaat ehlinden olmak.[87] 8. Şefkatli olmak.[88] 9.

---

[79] Pîr Sultan'ın deyişinin tamamı için bkz.: Öztelli, *Pîr Sultan*, s. 401. Aynı eserin 330-332. sayfalarındaki bir diğer deyiş şu şekildedir:

Gönül gel karardan aşma Şeriattan edep öğren Eğer bu sırra erersen Gelin girelim bu bâbı
Gafillen bacadan düşme Al bu pendi belin bağlan Tarikat farzın sorarsan Eğer anlarsan hesabı
Sözüm sana meveddettir İlimle üstad olur oğlan Dolan kapıdan girersen Açılsın aşık kitabı
Evvel kapı şeriattır Kimi farz kimi sünnettir Yedi farz üçü sünnettir Andan sonra tarikattır
Tarikat bir oddur yakar Tarikatta kâmil olan Hakikat genc-i nihandır
Her aşık bir çakmak çakar Bu yolda mükemmel olan Yedi yüz yetmiş mizandır
Kimi ham, kimi has çıkar İlim ile âmil olan Marifet gevr-i kândır
Çırağın yakan üstaddır Evvel mertebe hizmettir Ötesi ilm-i hikmettir

[80] Burada bazı Buyruk nüshalarında bunun, dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere şekillendirildiğini ifade etmeliyiz. Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr),* haz.: Ahmet Taşğın, Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yay., Ankara, 2003, 17-41.

[81] Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'sinde şeriat kapısının ilk makamı, Hakk Teâlâ'nın varlığına, birliğine, zatına ve sıfatlarına inanmak, iman etmektir. Bisâtî'nin Buyruğu'nda, şeriatın Hz. Peygamber'e uymak anlamına geldiği ifade edilmişken; birinci makamı zikredilmemektedir. Bozkurt neşrinde ise, inanıp iman getirmektir. Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât,* Akçağ Yay., Ankara, 2002, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 15-17; *Buyruk,* haz. Fuat Bozkurt, İstanbul, 1982, s. 125.

[82] Şeriatın ikinci makamı Fakr-nâme ve Bisâtî Buyruğu'nda namaz kılmaktır. Bozkurt neşrinde ise, ilim öğrenmektir. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 17; *Buyruk,* s. 125.

[83] Üçüncü makam, Fakr-nâme'de oruç tutmak; Bisâtî Buyruğu'nda zekat vermektir. Bozkurt neşrinde ise, ibadet etmektir. Bu ise, namaz kılmak, oruç tutmak ve zekat vermekle yapılır. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, , *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 18; *Buyruk,* s. 126.

[84] Dördüncü makam, Fakr-nâme'de zekat vermek; Bisâtî Buyruğu'nda oruç tutmaktır. Bozkurt neşrinde ise, kazanç yemek, fahiş faiz yememektir. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 18; *Buyruk,* s. 126.

[85] Beşinci makam, Fakr-nâme'de hac farizasını yerine getirmek; Bisâtî Buyruğu'nda salih amel işlemektir. Bozkurt neşrinde ise, haramdan sakınmaktır. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 18; *Buyruk,* s. 126.

[86] Altıncı makam, Fakr-nâme'de yumuşak konuşmak; Bisâtî Buyruğu'nda hac fârizasını yerine getirmektir. Bozkurt neşrinde ise, hayız ve nifas halinde karısına yakın olmamaktır. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 18; *Buyruk,* s. 126.

[87] Yedinci makam, Fakr-nâme'de ilim öğrenmek; Bisâtî Buyruğu'nda Allah'ın (yaramaz işleri) nehyinden uzak durmaktır. Bozkurt neşrinde ise, şeriat evine girmektir. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 19; *Buyruk*, s. 126. Burada Bisâtî Buyruğu'ndaki şeriat kapısının makamları sona ermektedir.

[88] Sekizinci makam, Fakr-nâme'de Hazret-i Rasûl'ün sünnetini yerine getirmek; Bozkurt neşrinde, şefkattir. Güzel, *Makalât,* s. 46; *Buyruk,* s. 126.

Temiz yemek ve temiz giyinmek.[89] 10. Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münker (iyiliği emredip yaramaz işlerden sakındırmak).[90]

Dört kapının ikincisi *tarikat kapısı*dır, bu kapının makamları ise şunlardır: 1. Pirden el alıp, tevbe etmek.[91] 2. Mürid olmak.[92] 3. Saç kesmek.[93] 4. Mücahede etmek (nefs savaşında olgunlaşmak, pişmek).[94] 5. Hizmet etmek.[95] 6. Havf (korku).[96] 7. Ümid etmek.[97] 8. Hırka, zenbil, makas, seccade, sübha (yüz taneli tesbih), ibrat (iğne) ve asa.[98] 9. Sahib-i makam, sahib-i cemiyet, sahib-i nasihat ve sahib-i muhabbet olmak.[99] 10. Aşk, şevk, sefâ ve fakirliktir.[100]

Üçüncü kapı *marifet kapısı*dır, bu kapının makamları ise şunlardır: 1. Edeb.[101] 2. Korku.[102] 3. Perhizkârlık.[103] 4. Sabır ve kanaat.[104] 5. Utanmak.[105] 6. Cömertlik.[106] 7. İlim.[107] 8. Miskinlik.[108] 9. Marifet.[109] 10. Kendini bilmek.[110]

---

[89] Dokuzuncu makam, Fakr-nâme'de emr-i maruftur; Bozkurt neşrinde pak yiyip pak giymektir. Güzel, *Makalât,* s. 46; *Buyruk,* s. 126.

[90] Onuncu makam, Fakr-nâme'de nehy-i ani'l-münkerdir; Bozkurt neşrinde iyilik buyurmaktır. Güzel, *Makalât,* s. 46; *Buyruk*, s. 126. Hacı Bektâş Velî'de şeriat kapısının makamları için bkz.: Coşan**,** *Makâlât,* s. 19-22; Güzel, *Makalât,* s. 47.

[91] *Tarikat*ın birinci makamı, Fakr-nâme'de tevbe etmek; Bisâtî Buyruğu'nda meşâyih emrine uymaktır. Bozkurt neşrinde ise mürşidden el alıp tevbe kılmaktır. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Safî Buyruğu,* s. 19-20; *Buyruk,* s. 126.

[92] İkinci makam, Fakr-nâme'de pîre el uzatmak; Bisâtî Buyruğu'nda tevbe etmektir. Bozkurt neşrinde, tâlib olmaktır. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 20; *Buyruk,* s. 126.

[93] Üçüncü makam, Fakr-nâme'de havf (korku); Bisâtî Buyruğu'nda dâima Allah'ı zikretmektir. Bozkurt neşrinde, saçı ve giysilerine önem vermeyip dünya nimetlerine bağlanmamaktır. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 20-21; *Buyruk,* s. 126.

[94] Dördüncü makam, Fakr-nâme'de recâ (Allah'ın rahmetinden ümitli olmak); Bisâtî Buyruğu'nda rehber edinmektir. Bozkurt neşrinde, sabırlı olmaktır. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 22; *Buyruk,* s. 126.

[95] Beşinci makam, Fakr-nâme'de belirli vakitlerde Kur'an'dan sûreler ya da dualar okuyarak, belli başlı ibadetleri yerine getirmek; Bisâtî Buyruğu'nda haya etmektir. Bozkurt neşrinde, hürmettir. Güzel, *Makalât,* s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 27; *Buyruk,* s. 126-127.

[96] Altıncı makam, Fakr-nâme'de pîrin hizmetinde olmak; Bisâtî Buyruğu'nda ikrâr etmektir. Bozkurt neşrinde, korkudur. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 27-28; *Buyruk,* s. 127.

[97] Yedinci makam, Fakr-nâme'de pîrin izni ile konuşmak; Bisâtî Buyruğu'nda âlim ve halîm olup, nefs-i emmâreyi terk etmektir. Bozkurt neşrinde, Allah'tan ümid kesmemektir. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 29; *Buyruk,* s. 127.

[98] Sekizinci makam, Fakr-nâme'de nasihat dinlemektir. Bozkurt neşrinde hidayettir. Güzel, *Makalât,* s. 46; *Buyruk,* s. 127.

[99] Dokuzuncu makam, Fakr-nâme'de tecrîd olmaktır. Bozkurt neşrinde toplum içinde uyumlu olmak, sevecen olmaktır. Güzel, *Makalât,* s. 46; *Buyruk,* s. 127.

[100] Onuncu makam, Fakr-nâme'de tefrîd olmaktır. Bozkurt neşrinde aşk, zevk ve sefâdır. Güzel, *Makalât,* s. 46; *Buyruk*, s. 127. Hacı Bektâş Velî'de tarikat kapısının makamları için bkz.: Coşan, *Makâlât,* s. 23-28.

[101] Marifetin birinci makamı, Fakr-nâme'de fenâ olmak; Bisâtî Buyruğu'nda güzel ahlak, mürüvvet ve kerem sahibi olmaktır. Bozkurt neşrinde edeptir. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 30; *Buyruk,* s. 127.

[102] İkinci makam, Fakr-nâme'de dervişliği kabul etmek; Bisâtî Buyruğu'nda kendini Hakk'a teslim etmek, nefsini Hakk yoluna fedâ eylemektir. Bozkurt neşrinde heybettir. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 31; *Buyruk,* s. 127.

[103] Üçüncü makam, Fakr-nâme'de her işe tahammül etmek; Bisâtî Buyruğu'nda sabırlı olmaktır. Bozkurt neşrinde sabırdır. Güzel, *Makalât,* s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 32; *Buyruk,* s. 127.

[104] Dördüncü makam, Fakr-nâme'de helâl ve güzel istekte bulunmak; Bisâtî Buyruğu'nda dünya muhabbetini terk edip gönlünü Hakk rızasına bağlamaktır. Bozkurt neşrinde kanaattir. Güzel, *Makalât*, s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 34; *Buyruk,* s. 127.

[105] Beşinci makam, Fakr-nâme'de ma'rifet kılmak; Bisâtî Buyruğu'nda musâhib tutmaktır. Bozkurt neşrinde utanmaktır. Güzel, *Makalât,* s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 35; *Buyruk,* s. 128.

Dördüncü kapı *hakikat kapısı* olup, bu kapının makamları ise şunlardır: 1. Toprak gibi verimli ve mütevâzî olmak.[111] 2. Yetmiş iki millete aynı gözle bakıp, hiçbir kimseyi ayıplamamak.[112] 3. Elinden gelen iyiliği kimseden esirgememek.[113] 4. Dünyada yaratılmış bütün nesnelerin kendisinden emin olması.[114] 5. Mülk sahibine yüzünü sürüp, yüz suyunu (Yaratılış sebebi olan Muhammed nurunu) bulmak.[115] 6. Sohbette hakikat sırlarını söylemek.[116] 7. Seyr-i sülûk.[117] 8. Sır saklamak.[118] 9. Münâcât.[119] 10. Hakk Teâlâ'ya (Çalap Tanrı'ya) ulaşmak. Kavuşma bundadır.[120]

Sonuç

Bu bildiride Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin; Türkiye'de geçmişte her biri mensup olduğu ocakla anılan, ancak günümüzde daha çok kendileri için Alevî nitelemesi kullanılmaya başlanan Bektâşî, Erdebil Sûfiyân Süreği Mensubu (Kızılbaş), Tahtacı, Dede Garkın, Ağuçan/Avuiçen, Hasan Dede, Şücaaddin Velî, Hubyar, Keçeci Babalı gibi ocak ve gruplar üzerinde etkileri ele alınmaktadır.

Söz konusu bu ocaklar geleneksel olarak varlıklarını *"soya dayalı"* olarak sürdürseler de, bu ocak ve gruplarda hakim olan en belirgin özellik, tarikatların maddî, manevî ve insanî

---

[106] Altıncı makam, Fakr-nâme'de şeriat ve tarikatı ayakta tutmak; Bisâtî Buyruğu'nda tercüman sitemine dairdir. (Mübtedi birinin bir büyük günah işlemesi halinde uygulanacak ceza şekli). Bozkurt neşrinde cömertliktir. Güzel, *Makalât,* s. 46; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 40; *Buyruk,* s. 128.

[107] Yedinci makam, Fakr-nâme'de dünyayı terk etmektir. Marifet kapısının Bisâtî Buyruğu'ndaki son makamı ise, yine günah işleyenlerin cezalarına ilişkindir. Bozkurt neşrinde ilimdir. Güzel, *Makalât,* s. 47; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu,* s. 40-41; *Buyruk,* s. 128.

[108] Sekizinci makam, Fakr-nâme'de ahireti seçmektir. Bozkurt neşrinde teslim ve rızada olmaktır. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 128.

[109] Dokuzuncu makam, Fakr-nâme'de varlık makamını bilmektir. Bozkurt neşrinde marifettir. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 128.

[110] Onuncu makam, Fakr-nâme'de hakikat sırlarını bilmektir. Bozkurt neşrinde kendi özünü bilmektir. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 128. Hacı Bektâş Velî'de marifet kapısının makamları için bkz. Esad Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât*, Seha Neşriyat, Ankara, ty., s. 29.

[111] Hakikatın birinci makamı, Fakr-nâme'de alçakgönüllülük, herkesin yolunun toprağı olmak. Güzel, *Makalât,* s. 47. Bisâtî nüshası Buyruk'ta, konunun akışında hakikat makamları zikredilecek iken, onun yerine *Üç Sünnet-Yedi Farz*la başlayıp, sonraki bablarda ise tarikat âdâbıyla ilgili bazı hususiyetlere değinildiği görülmektedir. Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu*, s. 41-58. Bozkurt neşrinde türab olmaktır. *Buyruk,* s. 128.

[112] Fakr-nâme'de ikinci makam, iyiyi kötüyü tanımaktır; Bozkurt neşrinde iradettir. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 128.

[113] Fakr-nâme'de üçüncü makam, bir parça lokmaya el uzatmamaktır; Bozkurt neşrinde eline-diline-beline sahip olmaktır. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 128.

[114] Fakr-nâme'de dördüncü makam, kendisini, lokmasını Hakk yoluna sebil etmektir. Bozkurt neşrinde dördüncü makam zikredilmemektedir. Güzel, *Makalât,* s. 47.

[115] Fakr-nâme'de beşinci makam, kimseyi incitmemektir; Bozkurt neşrinde tevekküldür. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 129.

[116] Fakr-nâme'de altıncı makam, fakirliği inkar etmemektir; Bozkurt neşrinde sohbettir. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 129.

[117] Fakr-nâme'de yedinci makam, seyr-i sülûk sahibi olmaktır; Bozkurt neşrinde sırdır. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 129.

[118] Fakr-nâme'de sekizinci makam, herkesten sırrını saklamaktır; Bozkurt neşrinde rızadır. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 129.

[119] Fakr-nâme'de dokuzuncu makam, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamlarını bilmek ve amel kılmak; Bozkurt neşrinde düşüncedir. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 129.

[120] Fakr-nâme'de onuncu makam, Hazret-i Rabbü'l-İzzeti bulmaktır; Bozkurt neşrinde Tanrı özlemini yürekten çıkarmamaktır. Güzel, *Makalât,* s. 47; *Buyruk,* s. 129. Hacı Bektâş Velî'de hakikat kapısının makamları için bkz.: Coşan, *Makâlât*, s. 30. Dört kapı- kırk makamla ilgili olarak bkz.: Gürani Doğan, *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik*, Can Yay., İstanbul, 1998, s. 96-116; Aşık Durmuş Günel, *El Ele El Hakk'a*, Can Yay., İstanbul, 2000, s. 85-89; Ahmet Uğurlu, *Alevilikde Cem ve Musâhiblik*, Erzincan, 1995, s. 10-12.

ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olması ve dolayısıyla bütün telakkîlerini tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırmış bulunmasıdır.

Temel özellikleri ile tasavvuf düşüncesine sahip olan ve sosyal hayatlarına uyarlanmış bir tarikat hayatının hakim olduğu söz konusu gruplar, Orta Asya'da ilk İslâmlaştıkları dönemden itibaren Yesevîlik'le karşılaşmışlardır. Bu itibarla, Ahmet Yesevî ve Yesevîlik gerek zihniyetlerinin gerek tarikat hayatına dair pratiklerinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Başta Hacı Bektâş Velî olmak üzere Anadolu'daki pek çok ocağın bizzat isimlerini aldıkları evliyânın Ahmet Yesevî ile irtibatı nedeniyle Anadolu'da görevlendirildiğinin genel kabul görmesi ve *dört kapı kırk makam* üzerinden oluşturulan âdâb ve erkânın Ahmed Yesevî'nin *Fakrnâmesi*ne dayanması bu etkinin hala ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Anadolu'da kendileri için Alevî nitelemesi kullanılan söz konusu ocak ve gruplar üzerindeki etkisinin bir boyutunu gösteren bu veriler, söz konusu bu ocak ve grupların dünyada ve Türkiye'de Alevî ismi ile isimlendirilebilen diğer gruplardan farklılığını ortaya koymaktadır. Zira bu özellik, Anadolu'da günümüzde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan ocak ve grupların, dünyanın diğer bölgelerinde aynı isimle anılan gruplardan kimlik olarak ayırt edilmelerini sağlayan en bariz özelliktir.

Ayrıca bu durum söz konusu geleneğin ya da grupların, dört kapı kırk makam anlayışıyla Ahmed Yesevî'ye dayanan diğer tasavvuf ekolleri ile aynı kategoride değerlendirilmesinin yerinde ve hatta zorunlu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

AKTAY, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yay., İstanbul, 1999.

ALGAR, Hamid, "Bahâeddin Nakşibend", *DİA*, c. IV, İstanbul, 1991, ss. 458-460.

ALGAR, Hamid, "Hâcegân", *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996, s. 431.

ARABACI, Fazlı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Etüt yayınları, Samsun, 2000.

AYAS, Mehmet Rami *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma,* Ankara Ün., Ankara, 1991.

BAHA SAİD, "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İctimâi Alevîlik", *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz. İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, ss. 111-122.

BAL, Hüseyin, *Alevi-Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar*, Ant Yay., İstanbul, 1997.

BAL, Hüseyin, *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi*, Ant Yay., İstanbul, 1997.

Baykara, Tuncer, "Türklerde ve Anadolu'da Şehir Hayatı", *Tarihte Türk Devletleri,* c. I, AÜ Yay., Ankara, 1987.

BİRDOĞAN, Nejat, *Anadolu Alevîliği'nde Yol Ayrımı*, Mozaik Yay., İstanbul, 1995.

BİRDOĞAN, Nejat, *Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yay., İstanbul, 2001.

BİSÂTÎ, *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr),* haz.: Ahmet Taşğın, Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yay., Ankara, 2003.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

BOSWORTH, C.E. *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. Erdoğan Merçil, Mehmet İşpirli, Oğuz Yay., İstanbul, 1980.

BROCKELMANN, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, I*, çev. Neşet Çağatay, AÜİF Yay., Ankara, 1964.

BULUT, Halil İbrahim – ÇETİN, Murat, "Gölyaka Alevîlerinin Dini İnanç ve Yaşantıları", e-makâlât Mezhep Araştırmaları, III/2 (Güz 2010), www.mezhep.org., ss. 165-206.

Buyruk, haz. Fuat Bozkurt, İstanbul, 1982.

CELALZÂDE SALİH ÇELEBİ, *Tarih-i Sultan Süleyman.*

CENGİZ, Recep, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ, 2000.
COŞAN, Esad, *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât*, Seha Neşriyat, Ankara, ty.
ÇETİN, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, Marifet Yay., İstanbul, 1981.
DEMİR, Mustafa, "Türk-İslâm Medeniyetinde Şehirleşme", *İAD,* c. XVI, S. 1, Ankara, 2003, ss. 156-165.
DOĞAN, Gürani, *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik*, Can Yay., İstanbul, 1998.
DOĞAN, İsa, *Türklük ve Alevîlik*, Samsun, 1997.
DURAN, Hamiye, *Velâyetnâme*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007.
DURAN, Hamiye, "Velâyetnâme'ye Göre Hacı Bektaş Veli, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı:55, 2010, ss. 129-138.
Encyclopedia of Islam, E.J. Brill, Leiden, 1986.
ERASLAN, Kemal, *Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmet Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991.
EREN, Selim, *Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Alevîliği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, Ankara, 2002.
ERÖZ, Mehmet, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik,* TDAV Yay., İstanbul, 1992.
FIĞLALI, Ethem Ruhi *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik,* Selçuk Yay., İstanbul, 1990.
GENÇ, Reşat, *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, TKAE Yay., Ankara, 1997.
GÖLPINARLI, Abdülbâki *Vilâyet-nâme, Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ty.
GÜNEL, Aşık Durmuş, *El Ele El Hakk'a*, Can Yay., İstanbul, 2000.
GÜZEL, Abdurrahman, *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât,* Akçağ Yay., Ankara, 2002.
İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, haz.: Adil Ali Atalay, Can Yay., İstanbul, 1998.
İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1977.
KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Bozkır Kültürü,* TKAE Yay., Ankara, 1987.
KAFESOĞLU, İbrahim *Selçuklu Tarihi*, MEB Yay., İstanbul, 1992.
KALELİ, Lütfi, *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*, Can Yay., İstanbul, 1996.
KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* Dergah Yay., İstanbul, 1990.
KARAHAN, Abdülkadir, *Türk Kültürü ve Edebiyatı*, MEB Yay., İstanbul, 1992.
KAŞGARLI MAHMUD, *Divanü Lûgati't-Türk*, c. I-IV, Besim Atalay, TDK Yay., Ankara, (c.I, 1985; II-IV,1986).
KEHL-BRODHGİ, Krisztina, *Die Kızılbaş/Alewiten, Untersuchungen über Eine Esoterisc*he *Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1988.
KESKİN, Yahya Mustafa, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Alevîliği Elazığ Sünköy Örneği*, İlâhiyât Yay., Ankara, 2004.
KILIÇ, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İAD*, c. IX, S. II, Ankara, 1996, ss. 103-114.
Esat Korkmaz, *Dört Kapı Kırk Makam* Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul, 1995.
KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara, 1966.
KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi* , sad. Orhan F. Köprülü, Nermin Pekin, Ötüken Yay., İstanbul, 1981.
KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "Bektâşîliğin Menşe'leri", *Türk Yurdu*, c. II, S. 8; İstanbul, 1341/1923, ss. 121-140.
KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "Ahmet Yesevî", *İA*, c. I, İstanbul, 1978, ss. 210-215.
KÖPRÜLÜ, Fuad, "Baba", *İA*, c. II, İstanbul, 1979, ss. 165-166.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "Anadolu'da İslâmiyet", *Anadolu'da İslâmiyet,* haz. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu,* TTK Yay., Ankara, 1999.
KÖPRÜLÜ, Orhan F. "İslam Ansiklopedisi", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, ss. 43-44.
KUFRALI, Kasım *Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Türkiyat Enstitüsü, İstanbul, 1949.
KUTLU, Sönmez, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara, 2000.
KUTLU, Sönmez, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât,* c. VI, S. 3, Ankara, 2003, ss. 31-54.
KUTLU, Sönmez, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.
LAOUST, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E.Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul, 1999.
MELİKOFF, İrene, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları,* çev.: Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul, 1994.
MELİKOFF, İrene, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1999.
MOOSA, Matti, "'Alawîyah", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World,* ed.: John L. Esposito, Oxford Pres, 1995.
OCAK, Ahmet Yaşar, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri,* Enderun Kitabevi, İstanbul, 1983.
OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar),* TTK Yay., Ankara, 1992.
OCAK, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.
OCAK, Ahmet Yaşar, *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul, 1996.
OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, TVY Yay., İstanbul, 1998.
OCAK, Ahmet Yaşar, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* c. IV, S. 3, Ankara, 1990, ss. 190-194.
OLSSON, T., ÖZDALGA, E., RAUDVERE, C., *Alevî Kimliği,* çev.: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, TVY Yay., İstanbul, 1999.
ONAT, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât,* c. VI, S. 3, Ankara, 2003, ss. 111-126.
ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş,* I-V, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978.
ÖZTELLİ, Cahit, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yay., İstanbul, 1989.
ÖZTUNA, Yılmaz, *Devletler ve Hânedanlar (İslâm Devletleri),* I-V, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.
RENÇBER, Fevzi, *Hakk Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevileri*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.
SARIKAYA, M. Saffet, *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl),* Ötüken Yay., İstanbul, 2003.
SARIKAYA, M. Saffet, "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 82, 2017, ss. 9-23.
SEZGİN, Abdülkadir, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik,*Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002.
SİNANOĞLU, Faruk, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşi Olgusu (Malatya Örneği),* IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008.

SÜMER, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy Teşkilâtı- Destanları*, Ana Yay., İstanbul, 1980.
SÜMER, Faruk, *Çepniler*, TDAV Yay., İstanbul, 1992.
SÜMER, Faruk, *Eski Türklerde Şehircilik,* TTK Yay., Ankara, 1994.
ŞEKER, Mehmet, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, DİB Yay., Ankara, 1991.
TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, *Din Sosyolojisi,* AÜİF. Yay., Ankara, 1975.
TAŞĞIN, Ahmet, *Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.
TAŞĞIN, Ahmet, *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-,* Ataç Yay., İstanbul, 2006.
TOGAN, Zeki Velidî, "Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malûmat", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı,* DTCF Yay., İstanbul, 1953, ss. 523-529.
TOPAL, Seyid Ali, *Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, 2008.
TOSUN, Cemal,"Hoca Ahmed Yesevî, Hayatı, Eserleri ve Toplumu Eğitme Metodu", *Dinî Araştırmalar,* c. II, S. 6, Ankara, 2000, ss. 119-131.
TÜRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995.
TÜRKMANİ, Kutbeddin, *Alevilik Doğuşu, Yayılışı ve Hususiyetleri*, Sakarya Basımevi, Ankara, 1948.
UĞURLU, Ahmet, *Alevilikde Cem ve Musâhiblik*, Erzincan, 1995.
ÜÇER, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.
VARLIK, Ali Ağa, *İslâmiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşilik*, Can Yay., İstanbul, 2000.
YAMAN, Mehmet, *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*, İstanbul, 2001.
YAZICI, Tahsin, "Haydariyye", *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998, ss. 35-36.
YAZICI, Tahsin, "Nakşbend", *İA*, c. IX, MEB Yay., İstanbul, 1964, ss. 52-53.
YÜKSEL, Hasan- SAVAŞ, Saim, *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu*, Sivas, 1997.