SÜNNİ-İRFANİ GELENEĞİN 14. YÜZYIL TEMSİLCİSİ

ÂŞIK PAŞA

VE

TÜRKÇE MESNEVİSİ

GARİBNÂME

ÜZERİNE İNCELEMELER

İstanbul, 2020

ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.
© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN: 978-605-7619-86-0
Sertifika No: 17576

Kitabın Adı
SÜNNİ-İRFANİ GELENEĞİN 14. YÜZYIL TEMSİLCİSİ
ÂŞIK PAŞA VE TÜRKÇE MESNEVİSİ
GARİBNÂME ÜZERİNE İNCELEMELER

Yayın Yönetmeni
Hüseyin KADER
Adem SAYDAN

Editör
Yunus ÖZTÜRK

Kapak
Halil YILMAZ

Baskı
ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi
Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35
Sertifika No: 45103

1. Basım
Eylül 2020 / 2.000 adet basılmıştır.

İletişim
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sokak No: 7 Eyüpsultan / İstanbul
Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarnesriyat.com.tr siparis@ensarnesriyat.com.tr

BABA İLYAS VE TAKİPÇİLERİNİN ANADOLU KÜLTÜR TARİHİNDEKİ YERİ VE İSLAM ANLAYIŞLARI, ÂŞIK PAŞA VE GARİBNÂME'NİN LİTERATÜRDEKİ YERİ

*Yunus ÖZTÜRK**

GİRİŞ

Bu bölümde, Âşık Paşa'nın (ö. 733/1332) ait olduğu aile ve sûfî gelenek hakkında Köprülü'den (ö. 1966) itibaren geliştirilen yorumların bir tahlili gerçekleştirilmektir. Âşık Paşa'nın hayatına dair yeni veriler sunulmamaktadır. Âşık Paşa'nın ait olduğu tasavvufî çevre olan Vefâîlik hakkında kısa bir giriş yapılmış; Âşık Paşa'nın dedesi Baba İlyas (ö. 637/1240) hakkında literatürdeki ihtilaflara yer verilmiştir. Babaî isyanının lideri Baba İlyas'ın ve çevresinin İslâm anlayışı hakkındaki yorumlar ve bu yorumların güncel araştırmalarda nasıl incelendiği analiz edilmiştir.

Anadolu'da Baba İlyas çevresinde şaman inanç ve kültür öğeleri ile ilişkili olarak geliştirilen İslâm'ın heterodoks temelli yorumların dayanakları tespit edilmiştir. Tespit edilen unsurların Anadolu'da şaman kültürünün bir varisi olma veya Sünnîlik'ten ayrışma için yeter sebep kılınma imkânı tartışılmıştır. İslâmlaşma olgusu üzerinden Sünnîliğin bir kültür öğesi olarak düşünülebileceği önerisinde bulunulmuş ve Baba İlyas ile çevresi hakkında bu önerinin tutarlılığı sorgulanmıştır.

Alt başlıklarda Sünnî kitâbî ve Sünnî ananevî/halk kültür şeklinde bir ayrım tercih edilmiştir. Konargöçerliğin Sünnîlik dışında tanımlanma için gerekçe kılınması yerine konargöçer toplumlarda da Sünnîliğin özellikle halkın bir kültürü olarak taşınabilirliği savunulmuştur. Bu sebeple Baba İlyas ve çevresinin tam anlamıyla konargöçer olmadıkları, şehirleşme dışında kabul edilenlerin Sünnî olmama nitelikleri yerine Sünnî ananevî/halk boyutu açısından Sünnî kültür içinde tanımlanabileceği üzerinde durulmuştur.

Araştırmacıların "Sünnîlik'ten farklılık" şeklindeki tanımlarında belirleyici olan "Şaman" inanç ve kültürün doğrudan Baba İlyas ve ilk iki nesil açısından

* Arş. Gör. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Anabilim Dalı. ozturkyunus52@hotmail.com.

geçerli olamayacağı ileri sürülmüştür. Buna ilaveten ilgili dönem açısından özellikle üçüncü nesilde şaman inanç öğelerinin Baba İlyas çevresine dâhil olabileceğine dair kanaatler kısmen kabul edilmiş; ama bunun geriye dönük bir tarih yazımı ile doğrudan Baba İlyas ve çevresine teşmil edilmesinin doğruluğu tartışılmıştır. Tarihsel olarak Baba İlyas takipçileri arasında 13. yüzyıl ve 14. yüzyıl ilk yarısı ile 14. yüzyıl ikinci yarısı sonrası arasında bir ayrımın yapılması gerektiği önerisinde bulunulmuş; Sünnî olmama anlamındaki unsurların 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Baba İlyas takipçileri arasında bulunabileceğine yönelik tezler kabul edilmiştir. Ancak bu unsurların Baba İlyas'tan tevarüs edilen bir inanç veya kültür öğesi şeklinde devam ettirilmediği; bilakis Vefâîlik'te özellikle halifeler çevresinde gerçekleşen geç dönem İslâmlaşma olgusuyla yüzleşen yeni Müslüman olan Moğollar'dan itibaren şekillenmiş olabileceği ihtimaline yer verilmiştir.

Baba İlyas hakkındaki çalışmaların bir şekilde değinmek durumunda kaldığı heterodoks, senkretik, heterojen kavramları altında incelenen Alevîlik, Bektâşîlik; Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]), Vefâiliğin Bektâşî kültürle olan ilişkisi bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Son olarak Âşık Paşa'nın hayatı ve literatürdeki yeri hakkında kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Böylece bölüm içindeki yazıların kendi özgün değerlerinin görülmesi amaçlanmıştır.

Baba İlyas el-Horasânî'nin Vefâî Şeyhi olan Dede Garkın'ın halifesi olarak kendisine bağlı halifelerle Anadolu'ya gelmesi,[1] Muhlis Paşa'nın kendi döneminde babası İlyas'ın halifeleri ile yakın temasta bulunması, çevrelerinde gerçekleşen İslâmlaşma hareketleri, Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in (ö. 724/1324) kayınpederi Edebâli'nin (ö. 726/1326), Hacı Bektaş-ı Velî ve kardeşinin Baba İlyas'ın birer müridi olduklarına dair bilgiler, konunun Anadolu siyâsî ve kültürel tarihi açısından önemini artırmaktadır Araştırmacıların Baba İlyas'a yönelik ilgisi de büyük oranda iki konu üzerinden şekillenmiş görünmektedir. Birincisi Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı başlatılan siyasi ayaklanma olarak Babaî İsyânı ile bu isyanın faillerinin dînî-tasavvufî arka planı

1 Dede Garkın ile Baba İlyas'ın görüşmesinin isyân üzerinden okunması, Baba İlyas ile daha sonra ortaya çıkan Babâîler isyanının geriye dönük Dede Garkın'a hamledilmesi ile ilgilidir. Bu ise doğrudan Dede Garkın'ın Baba İlyas'ı Anadolu'daki bir isyana liderlik etmesi için gönderdiği izlenimi uyandırmaktadır. Doğrudan konumuz olmasa da Dede Garkın ve çevresinin kimlikleri, bulundukları bölgeler, o dönem açısından bütün bölgeyi etkisine alan Moğolların bölgesel hareketlilikleri göz önünde tutulduğunda Dede Garkın'ın Baba İlyas'a "Anadolu Selçuklu Devleti'ne isyan için bir önderlikten öte" bölgeyi sarsacak "Moğol saldırısı neticesinde çevresindeki Türkmenlerin uç bölgelerde yurt tutmalarını ve bu sebeple I. Alaeddin Keykubad gibi Türkmenlere ve şeyhlere hürmetkâr davranan bir Sultan'ın topraklarını işaret etmiş olması düşünülebilir. Zira Baba İlyas Anadolu'ya geldiğinde doğrudan isyan etmemiş, I. Alaeddin Keykubad ile olumlu temasta bulunmuş; isyan ise daha sonra Moğollar'ın etkisini hissettirdiği II. Gıyâseddîn döneminde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Dede Garkın'ın Anadolu'nun İslâmlaşması ve şekillenmesinde Moğol saldırıları öncesinde bir siyasi dehâ olarak ön görüde bulunup "askerî, kültürel, siyâsî ve dînî" anlamda ön hazırlık yapma amacında olduğu da düşünülmeye değerdir.

ve Vefâîlik; diğeri ise Hacı Bektaş Velî, Alevîlik, Bektâşîlik ve Kızılbaşlık ile aralarındaki ilişkidir.

1. VEFÂÎLİK VE ANADOLU İSLAM KÜLTÜR TARİHİNDEKİ YERİ

Türk-İslam ve tasavvuf tarihi açısından son zamanlarda yapılan çalışmaların ortaya koyduğu üzere Vefâîlik, özellikle Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde, Anadolu Selçuklu'nun son dönemleri ile Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerinde dînî ve siyâsî açıdan etkili olmuş tarikatların başında gelmektedir.

Vefâîliğin Ebü'l-Vefâ el-Harezmî tarafından kurulduğu belirtilse de[2] asıl kurucusunun, çoğu araştırmacının kabul ettiği üzere, Irak merkezli Tâcü'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî (ö. 501/1107) olduğu anlaşılmaktadır. Hakkındaki bilgiler 14. yüzyıldaki bir Vefâî şeyhi olan Şihâbü'd-dîn Ebü'l-Hüdâ Ahmed b. Abdi'l-Mün'im el-Vâsitî tarafından yazılan *Tezkiretü'l-Müttakîn ve Tabsıratü'l-Muktedîn* isimli menâkıbnâmeye ve bu menâkıbnâmenin Zeyniyye Şeyhi Seyyid Velâyet'in isteği üzerine yapılan *Menâkıb-ı Seyyid Ebü'l-Vefâ* isimli muhtasar Türkçe çevirisine dayanmaktadır.[3]

Mısır, Suriye ve Mağrib bölgesinde de yaygın olduğu bilinen Vefâîlik isimli bir tarikat daha bulunmaktadır. Özellikle Şâzeliyye'nin alt kolu olarak anılan adı geçen Vefâîlik, Ahmet Yaşar Ocak'ın da işaret ettiği üzere Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye nispet edilen Vefâîlik değildir.[4]

Baba İlyas soyundan gelen Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra), Baba İlyas'ın Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin halifesi olduğunu

---

2 Ahmet Yaşar Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler*, 1. Bs (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 55.

3 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 53-61; Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini Ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, 2. Bs (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 189; Haşim Şahin, "Selçuklu Ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikatı", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2014, 41; Sadullah Gülten, "Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı: Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ Cemaati, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet", ed. Orhan Kurtoğlu - Ayşe Çamkara Erginer (IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 1: 564-564; Sadullah Gülten, "Bir Heterodoks Derviş Kimliğinin İnşası Yahut Vefaîlikten Aleviliğe: Şeyh Çoban Ve Evladına Dair", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 10 (2014): 95-96.

4 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 61. Mısır merkezli Vefâîlik hakkında biyografik bilgiler incelendiğinde de Vefâî şeyhleri ve tercümeleri arasında "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin ve ona nispet edilen halifelerin yer almadığı" özellikle de Mağrib bölgesi açısından yaygın bir Vefâîlik olduğu anlaşılmaktadır. Şâzeliyye'nin bir kolu olduğu belirtilen bu Vefâîliğin kendisine nispet edildiği ismin Kutbu'l-Ârifîn ve Burhânu's-Sâlikîn Hüccetüllah el-Üstâd el-Kutb Seydî Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed en-Necm olduğu ve silsilesinin Cafer-i Sâdık, Muhammed el-Bâkır, Ali Zeynelabidin, İmam Hüseyin vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayandığı Zebîdî'nin naklinden çıkarılmaktadır. Seyyid Muhammed Tevfik el-Bekrî Sadîkî, *Kitâbü beyti's-sâdâti'l-Vefâiyye*, Osman Ergin Yazmaları, nr. OE_Arp_0672, 7, 57-58. Eserde Şeyh Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin yoluna yönelen el-Üstâd el-Kutb el-Kebîr Seydî Muhammed Vefâ'nın İskenderiyye'de 702 yılında doğduğu kaydedilmekle birlikte Seydî Muhammed en-Necm ve oğlunun doğum ve ölüm tarihi zikredilmemektedir. Sadîkî, *Kitâbü beyti's-sâdâti'l-Vefâiyye*, 43-45.

zikretmektedir.[5] Elvan Çelebi (ö. 760/1358-59'dan sonra) de dedesi Baba İlyas'ın Dede Garkın'ın bir halifesi olduğunu belirtmektedir.[6] Haşim Şahin'in belirttiği üzere silsilenâmede Dede Garkın'ın Vefâiyye'ye nispeti de Âşıkpaşazâde ve Elvan Çelebi'nin naklinin doğrulunu teyit etmektedir.[7] Hacı Bektaş-ı Velî'nin de Baba İlyas ve Dede Garkın ile olan irtibatı,[8] konunun Anadolu Selçuklu dönemi, Bektâşîlik, Alevîlik ve Kızılbaşlık açısından önemini artırmaktadır.

Benzer bir durum Osmanlı Devleti'nin kuruluşu için de söz konusudur. Osman Bey'in kayınpederi Şeyh Edebâli'nin Baba İlyas ile yakınlığı,[9] Orhan Gazi'nin (ö. 763/1362) kendisine iltifatta bulunduğu bilinen Geyikli Baba'nın da Vefâî tarikatından olup Baba İlyas'ın müridi olduğuna dair bilgiler,[10] Vefâiliğin Anadolu'nun siyasi ve dînî arka planında ciddi bir etkisi olduğunu göstermektedir.

Anadolu'daki Vefâîlik hakkında burada zikredilmesi gereken iki önemli husus bulunmaktadır. Birincisi Hasan Yüksel'in yayınladığı iki vakıfnâme; diğeri ise Ayfer Karakaya–Stump'ın yayınladığı Vefâî icazetnameleridir.

Yüksel'in yayınladığı vakıfnamelerden birisi oldukça önemlidir. Sultan III. Gıyâseddin Keyhüsrev (ö. 682/1283-84) tarafından 672/1274 tarihinde Baba İlyas dönemi Vefâî şeyhlerinden biri olduğu anlaşılan Şeyh Marzubân için kurulan zaviyenin vakıfnâmesidir. Vakıfnâmenin önemi, Şeyh Marzubân'ın künyesinin "el-Vefâî el-Hanefî" şeklinde iki nisbeye sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu vakıfnamenin 943/1536 tarihli olması, Osmanlı-Safevî ilişkileri açısından Sivas/Zara'daki zaviyenin "vakıfnâmedeki el-Hanefî" nisbesinin, Osmanlı tarafından Safevî propagandasına karşı siyâsî bir içerik amacıyla eklenmiş olabileceği ihtimali gündeme getirilmiştir.[11]

---

5 Ahmet Yaşar Ocak, "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 347-348; Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 189; Şahin, "Vefâiyye Tarikatı", 63-67.

6 Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî (Kutsal Kitap) Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)* haz. Mertol Tulum, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 72-81; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi)*, nşr. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 16-20; Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 64-65.

7 Haşim Şahin, "Vefâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 600-603; Haşim Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 68-69.

8 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 483-486; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 169-171; Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 66-67; Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 72.

9 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 483-484; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 169; Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, trc. A. Tunç Şen, 2. Bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 142.

10 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 72-73; Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 74-75; Şahin, "Vefâiyye Tarikatı", 48; Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar/Tekkeler/Şeyhler*, 2. Bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 38, 381.

11 Hasan Yüksel, "Selçuklular Döneminden Kalma Bir vefaî Zaviyesi (Şeyh Marzubân Zaviyesi)", *Vakıflar Dergisi*, 25 (1995): 231-245.

Yüksel'in bu konuyla ilgili kanaati "Şeyh Marzubân'ın Hanefi olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemenin imkân dâhilinde olmadığı"[12] şeklinde ihtiyat içermektedir. Ayfer Karakaya'nın "Osmanlı Devleti tarafından Sünni kimliğin tahkimi amaçlı politikaların ve Kızılbaşlara yönelik takibatın yoğun olarak yürütüldüğü bir döneme rastlaması bir tesadüf olmasa gerektir."[13] cümleleri ile bir anlamda Vefâîlik içinde ve Şeyh Marzubân hakkında Hanefîliği ihtimal dâhilinde dahi kabul etmemesi dikkat çekicidir.

İlgili eklemenin dönemin siyasi tablosu ile yakından ilgili olması imkân dâhilindedir ancak bu imkânın mutlak şekilde ifade edilmesi ve Vefâîlik içindeki Sünnî veya Hanefî bir etkinin ihtimalinin dahi yok sayılması genel bir hüküm ifade etmektedir. Bu durum, Karakaya'nın, Ebü'l-Vefâ'nın *Menâkıb*'da Sünnîliğe, Ehl-i Hadis, Şâfi'î, Hanbelî ve dört mezhebe uygun bir tavır içerisinde olduğuna dair verileri[14] ve Şii karşıtlığına delâlet eden ifadeleri, "Sünnilik içinde resmetme gayretiyle" açıklayıp[15] Ebü'l-Vefâ'nın yaşadığı bölge açısından "korunma amaçlı" bir ihtimali gündeme getirmesi, bizce eserindeki hâkim akademik yaklaşımı ile örtüşmemektedir.

Sünnîliğe delâlet eden ve Şiilik'ten uzak durduğuna işaret eden yerlerin böyle bir korunma amacı gibi tespiti güç bir duruma bağlanarak değerlendirmesi, Köprülü ve Ocak'ın "heterodoks" tezlerine itiraz etseler de[16] Vefâîliğin kökenini Ocak'ın Sünnîlik dışında konumlandırması gibi kendilerini kısmen A. Y. Ocak ile aynı zeminde buluşturmaktadır. Bu yaklaşım, araştırmacıların Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî, Dede Garkın, Baba İlyas ve çevresini Sünnilik ile ilişkilendirmekten uzak durma noktasında birleştiklerini gösterirken, bunun arka planında ise bu geleneklerin Sünnî bir karakter arz etmelerine ihtimal verilmeyen bir düşünceye dayandıkları izlenimi uyanmaktadır.

Bizce burada bir ihtimal olarak Hanefîliğin kaydedilmesi ve dönemin diğer Vefâî şeyhleri hakkındaki bilgilerin de dikkate alınarak bir cevaba ulaşılması daha sağlıklı bir yöntem görünümündedir. Zira Vefâî şeyhleri ve Türkmenler arasında "Hanefîliğin" etkisine dair izlerin bulunması uzak bir ihtimal değildir. Nitekim burada Baba İlyas ile yakınlığı olup Vefâî şeyhi olduğu bilinen Edebâli'nin,[17] Harezm'den Bağdat ve Anadolu'ya geçip Karaman'da bulunan önemli bir

12 Yüksel, "Şeyh Marzubân Zaviyesi", 234.

13 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 203.

14 *Menâkıb-ı Seyyid Ebü'l-Vefâ Tâcü'l-Ârifîn Tercümesi*, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, 43 Va 1542, vr. 11b; Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 77.

15 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 200.

16 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 185-187.

17 Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 142; Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 74, 81; Rıza Yıldırım, *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*, 1. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 82, 83, 93.

Hanefî fakihi ez-Zâhidî'den (ö. 658/1260) ve Şam'da Cemalüddin el-Hasîrî'nin (ö. 636/1238) öğrencilerinden Süleyman b. Ebi'l-İzz'den (ö. 677/1278) ders aldığına dair bilgilere ve sonraki süreçlerde döneminin Hanefî bir âlimi olarak tanımlanmasına dikkat çekmek uygun olacaktır.[18] Zira araştırmacıların Edebâli hakkındaki bu bilgiye referans vermedikleri dikkat çekmektedir. Baba İlyas ve Âşık Paşa ile muasır olan Edebâli'nin eğitim süreci hakkındaki bu bilgiyi dikkate aldığımızda Şeyh Marzuban'ın el-Hanefî künyesinin gerçekliği ifade ettiği daha güçlü dile getirilebilir.[19]

---

18 Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâ'ibu 'alâmi'l-ahyâr min fukâhâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Milli Kütüphane-Ankara, Samsun İl Halk Kütüphanesi, 55 Hk 1061, vr. 270a; Şükrü Özen, "Zâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 81-85; Kamil Şahin, "Edebâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 393-394.

19 Ahmet Yaşar Ocak, kaynakların hakkında fıkıh eğitimi aldığını belirtmesine rağmen kendisinden bir eserin bize ulaşmamış olmasını ve Edebâli'nin fakihliği hakkında *Şakayık*'ın verdiği malumatın doğruluk derecesinden emin olmadığını belirterek, Vefâî şeyhi olduğu bilinen Edebâli'nin Hanefi ve fakihliğini kabule yanaşmamaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 169-170; Hasan Aksoy, "Dursun Fakih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 7. Eserinin olmaması veya bize ulaşmaması muhtemel olsa da bu durum, fıkıh eğitimi aldığına değinen eserlerin bilgilerinden kuşku duymayı gerektirecek yeterli bir sebep gibi görünmemektedir. Buna ilaveten Edebâli'nin diğer damadı olan Dursun Fakih'in kadılık yaptığı ve eğitimini Edebâli'den aldığına dair bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ilgili eserlerin kaydından kuşku duymayı gerektirecek bir hususun bulunmadığı ifade edilebilir. Kaşif Hamdi Okur, "Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 366 (27. dpt). Necip Asım ve Mehmed Arif, Edebâli'nin ilgili eğitim süreçlerinden bahseden kaynaklardan biri olarak aynı zamanda Suriye'deki eğitimden sonra Rum bölgesine başka kitaplarla birlikte *Menâkıb-ı Ebûl-Vefâ Tercümesi*'nin Anadolu'ya getirilişinin Edebâli ile olduğuna yer vermektedirler. Necip Asım - Mehmed Arif, *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Orhâniyye, 1335), 1: 572 (4. dpt). Ocak'ın, Edebâli'nin "üst düzey hukuk tahsili yapmış bir âlim" olmadığına dair kanaatinin asıl sebebini ise "Çünkü o, tıpkı Hacı Bektaş-ı Velî gibi Baba İlyas el-Horasânî'nin halifelerinden biriydi." şeklindeki cümlelerinden anlamaktayız. Bu noktada "hukuk eğitimi almamanın" Baba İlyas el-Horasânî'nin" halifeliğine bağlaması oldukça dikkat çekicidir. Böyle bir gerekçe de aslında Baba İlyas çevresinin "eğitimden" tamamen uzak kabul edildiği "konar-göçer ve şehirli" şeklindeki kategorik yaklaşımın bir neticesi olup bizce tek başına yeter bir sebep kabul edilemez. Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 115. Oysa Ocak, İbn Bîbî'nin nakline binaen en azından Baba İlyas'ın "muska yazdığını" kabul ediyor görünmektedir. Muska yazmanın heterodoksi için bir gerekçe kılındığı dikkate alındığında aslında diğer Vefâî şeyhlerinin de en azından muska yazabilecek kadar okuma-yazma noktasında bir yetkinliğe sahip olduğu düşünülebilir. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 95. Ayrıca Edebâli'nin gerçek adı hakkında H. Hüsâmeddin'in naklinin doğruluğu teyit edilebilirse (Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necmi-i İstikbal Matbaası, 1330), 2: 428.) İmâdüddîn Mustafa b. İbrâhîm b. İnâc el-Kırşehrî isimli zata nispet edilen, birkaç nüshası olmakla birlikte, istinsah tarihi 747 olan *el-Mübteğî fi'l-furû (Hanefiyye)* adında kapsamlı bir eserin kataloglarda yer aldığı görülmektedir. Eserin ve müellifin isimlerinde küçük farklılık ve yanlışlıklar bulunmakla birlikte şu kataloglara bakılabilir: İmâdüddîn Mustafa b. İbrâhîm b. İnâc el-Kırşehrî, *Mübteğî fi'l-furû*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 982; İmâdüddîn Mustafa b. İbrâhîm b. İnâc el-Kırşehrî, *Mübteğî fi'l-furû*, Milli Kütüphane-Ankara, Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 242. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 511, 92 vr.; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi , 45 Hk 757, 150 vr.; (747 istinsah tarihli) Milli Kütüphane-Ankara, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17324, 150 vr.; Murtaza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005): 82. Bu noktada Türklerin Anadolu'ya giriş merkezlerinden bir olan Ahlat'ta 13. yüzyılda istinsah edilen bir mecmuanın içindeki eserlerin, bunun dışında yine 13. ve 14. asırlarda Anadolu'da istinsah edilen Hanefî metinlerin dönem ve bölge açısından hareketliliği ve çeşitliliği hakkında bk. Mehmet Kalaycı, "7./13. Yüzyıl Anadolu'sunda Yaşamış Bir Hanefî Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: 'Alâ-i Aḫlâṭî Ve Mecmû'ası", *Dini Araştırmalar* 20/52 (2017): 9-28, 29-30 (11. dpt).

Buna ilaveten Elvan Çelebi'nin *Menâkıb*'ta Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) dönük bir atfı da oldukça önemlidir. *Menâkıb*'ta;

"Maṣalā ol zamānda bir ṣōfī
Ṣanasın Bū Ḥanīfa-ı Kūfī
'İlm ü zühd ü riyāżat u rūza
Bir Çalap'tan ḳılurdı daryūza"[20]

şeklinde Ebû Hanîfe'ye yer verilmektedir. Bu mısraların olduğu bölümde Baba İlyas'ın, "fakih ve sûfîlik anlamında Ebû Hanîfe" edasıyla gezen bir sofunun gerçek kimliğini teşhis ettiği bir keramet anlatılmaktadır. Elvan Çelebi'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik atfı, âlim ve zâhid kimlikleri üzerinden olduğu için arka planda Hanefî fıkıh ve menâkıb literatürüne bir hâkimiyete işaret etmektedir.[21] Daha dikkat çekici olan Elvan Çelebi'nin "Şöyle kim var samā'umuz Ulu'dan, Diñle bir sen uşlu ben delüden"[22] dizeleriyle, Mertol Tulum'un da belirttiği gibi benzetmeyi babası Âşık Paşa'dan nakletmesidir. Bu noktada Baba İlyas dönemindeki bir olayı Âşık Paşa'nın kendisinin aktarması mümkün olmayacağı için "Ebû Hanîfe'yi ya kendisi eklemiş ya da kendisine anlatan kişinin ifadesi" olma dışında bir ihtimal zor görünmektedir.

Benzetmenin Âşık Paşa ile iletişimde bulunan Baba İlyas çevresinden birinden geleceği muhakkaktır. Bu açıdan öne çıkan en önemli isim, Şeyh Osman olabilir.[23] Âşık Paşa'nın kendisinin eklemiş olduğunu var saydığımızda dahi Ebû Hanîfe'ye derin bir saygı taşıyan bu benzetmenin Âşık'ın eğitiminde en etkili isim olması gereken Şeyh Osman'ın bu etkinin dışında olması uzak bir ihtimaldir. Edebâli, Âşık Paşa, Şeyh Osman, Elvan Çelebi ve diğer bilgiler dikkate alındığında 13. ve 14. yüzyıl Vefâî şeyhleri arasında Hanefiliğin bir etki alanına sahip olduğunu, dolayısıyla ilgili vakfiyedeki el-Hanefî nisbesinin bir gerçekliğe delâlet ettiğini var saymak imkânsız değildir.

Konuya yönelen akademisyenler çalışmalarında yukardaki isim ve gelenekler arasındaki bağlantı üzerinde durdukları gibi Baba İlyas ve halifelerinin İslâm algısı üzerinde de durmakta, böylece Vefâîlik'ten başlayarak Türk-İslâm kültürü açısından nasıl bir İslâm yorumuna sahip olduklarını sorunsallaştırmaktadır. Ebü'l-Vefâ'nın taşıdığı İslâm anlayışının nasıllığı bu çalışmanın bir problemi değildir; bu sebeple konuyu burada sonlandırıp, Sünnîlik

20 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 93-94; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 24.

21 Huzeyfe Çeker, "Ebû Hanîfe Menâkıblarının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* I/1 (2018): 269-300.

22 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 83-84; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 20.

23 Âşık Paşa'nın bu nakli dedesinin başka bir halifesinden alabileceği de ihtimaller arasındadır. Bu ihtimal, Vefâîlik'teki Hanefiliğin alanını daha da genişletebilir.

dışı yorumların Anadolu'da merkezini oluşturan, peygamberlik iddia ettiği ifade edilen, Babaî isyanının lideri Baba İlyas el-Horasânî üzerindeki yorumlara eğileceğiz.

1.1. Baba İlyas el-Horasânî'nin Hayatına Dair Yaklaşımlar

Baba İlyas'ın Amasya'dan önceki hayatı hakkında detaylı bilginin bulunmaması, ne zaman doğduğu, nasıl Müslüman olduğu, ailesi vb. soruları cevapsız bırakmaktadır. Amasya'ya yerleştikten sonraki hayatına dair bilgi veren kaynaklar incelendiğinde, Baba İlyas ve Babaîler hakkında Baba İlyas'tan başlayan ciddi ihtilafların olduğu dikkat çekmektedir. Bu ihtilafların başında Baba İlyas'ın Babaî isyanı ile ilişkisi, isyanda gündeme gelen peygamberlik iddiasının sahibinin kim olduğu, isyan sonrası Baba İlyas'ın affedilip affedilmediği ve buna bağlı olarak Baba İlyas'ın ne zaman öldüğü konuları gelmektedir.

Müneccimbaşı, Necip Asım, Mehmed Ârif, Fuad Köprülü ve H. Hüsameddin peygamberlik iddiası altında Baba Resul nispetinin Baba İlyas'a değil Baba İshak'a ait olduğu kanaatindedirler.[24] Melikof da Baba Resul nitelemesinin Baba İshak olduğu kanaatinde Köprülü'ye yakın durmaktadır.[25] Şâkir Paşa ve Ahmet Yaşar Ocak ise peygamberlik iddiasındaki Baba Resul'ün Baba İlyas olduğunu düşünmektedir.[26]

Sultan II. Gıyâseddin (ö. 643/1246) dönemindeki isyan ile ilgili olarak Fuad Köprülü ve H. Hüsameddin, Baba İshak'ın görünüşte Baba İlyas adına gerçekte ise kendi hesabına hareket ettiğini, isyanın bastırılmasından sonra Baba İlyas'ın affedilmiş olduğuna yer vermektedir.[27] H. Hüsameddin, Baba İlyas'ın uzun süredir Amasya'da bulunduğuna, Şeyhi Tâceddin Ebü'l-Vefâ Mahmûd el-Havârizmi'nin yerine 628/1230 yılından isyana kadar Hankâh-ı Mes'ûdî'nin şeyhliğini yürüttüğüne değinmekte;[28] Sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev tarafından öldürüldüğüne değinen tarih kaynaklarına rağmen gördüğünü iddia ettiği 656

24 Dede Derviş Ahmed Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr Tercümesi*, trc. Ahmed Nedim (İstanbul, 1285), 2: 568; Necip Asım - Mehmed Arif, *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Orhâniyye, 1335), 1: 444; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. Bs (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), 300; Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necmi-i İstikbal Matbaası, 1330), 2: 374.

25 Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, trc. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2019), 157.

26 Muhammed Şâkir, *Yeni Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1330), 1: 139; İsmail E. Erünsal - Ahmet Yaşar Ocak, "Birinci Kısım (İnceleme)", *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünisyye* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984), XLVII-LIV.

27 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 299-301; Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 1330, 2: 354-380.

28 Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i İslâmiyye, 1328), 1: 235; Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 1330, 2: 358, 362, 374.

tarihli bir vesikaya göre ise Baba İlyas'ın bu isyandan sonra bir süre daha hayatta olduğunu ileri sürmektedir.[29]

Ocak, Sultan ile Baba İlyas'ın görüşmesine atıfla Baba İlyas'ın Amasya'ya Sultan I. Alâeddin Keykubad (ö. 634/1237) zamanında yerleştiğini kaydeder. Buna ilaveten H. Hüsâmedddin'in kaynak göstermeden zikrettiği 628/1230 yılının doğru kabul edilemeyeceği gibi bu tarihlendirmenin Elvan Çelebi'nin ifadesiyle de uyuşmadığını düşünmektedir. Ancak 616-634 (1220-1237) gibi uzun bir süre hüküm süren Sultan Alâeddin döneminde yerleşmenin pekâlâ daha erken tarihlerde olma ihtimali bulunmasına karşın, Ocak'ın H. Hüsâmeddin'in tarihlendirmesinin Elvan Çelebi'nin nakli ile uyuşmadığını ifade etmesi, muhtemelen Elvan Çelebi'nin naklindeki Sultan ve Baba İlyas görüşmesinin ardından Sultan'ın 634 yılında vefat ettiği bilgisine dayanmasından kaynaklanmaktadır.[30] 634 yılında vefat eden Sultan ile kısa süre önce görüşen Baba İlyas'ın Amasya'ya daha erken tarihte yerleşmesine ihtimal vermemek için ise bizce bir sebep görünmemektedir. Buna ilaveten Elvan Çelebi'nin, Sultan ile görüşmenin ve Sultan'ın ölümünün aynı yıl (634) olduğunu düşündüğümüzde de Baba İlyas'ın ve çevresindekilerin en azından üç yıl daha önce (631) Amasya'ya yerleşmiş olduklarına işaret eden bir ifadesi bulunmaktadır.

Dede Garkın ile görüşme ve hareket tarihine daireserde bilgi olmasa[31] da Amasya'ya yerleştikten sonra[32] ve Sultan I. Alâeddin ile görüşmesinden önce,[33] Baba İlyas'ın yerleşmelerinin ardından üç yıl geçmesine rağmen çevresindekilere neden hala herhangi bir doğum olayının yaşanmadığını sorduğunu görmekteyiz.[34] Elvan Çelebi'nin bu nakli, Sultan ile görüşme ve Sultan'ın ölümünün aynı yıl olduğunu kabul edersek, 631 yılında veya görüşme ile ölüm hadisesi arasında zaman geçtiğini var sayarsak, Baba İlyas'ın H. Hüsmaeddin'in işaret ettiği tarihlere yakın bir tarihte Amasya'ya yerleşmiş olması uzak bir ihtimal olmayacaktır. Bu noktada kesin bir şey söylemek mümkün olmadığı için Baba İlyas'ın daha erken yerleşme ihtimali bulunmakla birlikte en azından en geç 631 yılında Amasya'ya yerleşmiş olduğu ifade edilebilir.

Ölüm tarihi konusunda Baba İlyas'ın bir süre daha yaşadığını düşünen H. Hüsâmeddin'in, bazı vesikalara dayandığı anlaşılmaktadır. H. Hüsâmeddin, Baba İlyas'ın 656 tarihli bir vesikada "ber-hayat", 658 tarihli vesikada ise "merhum"

29 Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 1330, 2: 379.

30 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 94.

31 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 79-80.

32 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 83-84.

33 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 107-108.

34 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 89-90.

şeklinde anılmasından hareketle 657 tarihinde vefat etmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Bu ihtilaf salt bir vefat tarihi ihtilafından daha büyük bir anlam taşımaktadır. Zira H. Hüsâmeddin'in tarihlendirmesi kabul edilirse, Baba İlyas'ın isyandan sonra affedildiği ve yirmi yıl gibi uzun bir süre daha hayatta kaldığı ihtimali güçlenmektedir. Bizim için burada önemli olan husus Baba İlyas'ın ölüm tarihi değil, H. Hüsameddin'in nakline göre vesikada Baba İlyas'ın "Mevlânâ Şücâüddîn Ebû'l-Bekâ İlyas b. Ali b. Ahmed el-Horasânî" şeklinde künyesine yer verilmesi; bu künyede İslâm kültür tarihi açısından geriye dönük sosyolojik bir çıkarım yapmamıza imkân tanıyan Ali ve Ahmed isimlerinin geçmesidir.[35] Ocak, muhtemelen Hüsameddin'in bu vesikaya atfını görmemiş veya itibar etmemiş olmalı ki, Baba İlyas'ın ailesi hakkında herhangi bir kayda sahip olunmadığını ifade eder.[36] Kendileri ölüm tarihi olarak bu tarihlendirmenin doğru olmadığını ve Baba İlyas'ın, isyanın bastırılmasından ardından 637/1240 yılında öldüğünü kaydeder.[37]

Baba İlyas hakkındaki en önemli tartışma konularının başında Baba Rasulullah şeklinde kendisine nispet edilen peygamberlik iddiası gelmektedir. Nübüvvet iddialarını aktaran kaynakların başında İbn Bîbî (ö. 684/1285'ten sonra) gelmektedir. Onun Anadolu Selçuklu'nun resmî tarihçisi olmasının anlatılarda kısmen de olsa yanlı bir tarafın bulunduğu ihtimaline değinen Ocak, aslında Baba İshak'a nispet edilen keramet adı altındaki sihirleri nakleden tarihçilerin nakillerini de Baba İlyas'a hamletmektedir.[38] Bu noktada İbn Bîbî'nin resmi bir tarihçi olarak Baba İshak'a, Ocak'a göre İlyas'a, nispet ettiği sihir ve büyü iddialarında Yıldırım'ın da haklı olarak temas ettiği gibi "isyanı ve isyanın maddî ve manevî liderliğini taşıdığı düşünülenleri sapkın ve kötü ilan etme amacı"[39] uzak görülemez. Bu sebeple nübüvvet iddiaları hakkındaki kaynakların Baba İlyas ve Baba İshak'a nispet ettiklerinin de resmî tarihçilerin siyasi bir hamlesi olma ihtimali de bulunmaktadır.

Anadolu Selçuklular'ın resmî tarih yazımında kendilerine karşı bir hareket yürüten Baba İlyas'a ya da İshak'a bazı ithamlar atfetmesi veya torunu Elvan Çelebi'nin dedesi hakkındaki iddiaları reddetmesi kadar doğal bir durum olmasa

35 Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 1330, 2: 396 (1. dpt.).

36 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 95.

37 Ahmet Yaşar Ocak, "Baba İlyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 368; Erünsal - Ocak, "Birinci Kısım (İnceleme)", XLVIII.

38 el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi İbn Bibi, *el-Evamirü'l-ala'iyye fi'l-umuri'l-ala'iyye (Selçuk Name)*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 2: 49-54; İbn Bîbî, *Selçuknâme*, nşr. Refet Yinanç ve Ömer Özkan, trc. Mükrimin Halil Yinanç, 3. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2015), 169-170; Ebü'l-Ferec Cemâleddîn İbnü'l-İbrî, *Târihu'z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 285-286; Ocak, *Babaîler İsyanı*, 95-96.

39 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 40.

gerektir. Bu açıdan saray tarihçisinin siyasi hareketi dinî meşruiyet içeriği ile nakletme çabası ve Elvan Çelebi'nin de dedesini aklama çabasının olması birbirinden daha düşük bir ihtimal değildir.

Bu noktada M. Rami Ayas ve Mikail Bayram'ın, dönemin tarihçilerinin ve diğer sûfîlerinin Türkmenlere ve Babaîlere menfi tutum sahibi olduğuna dair rivayetler üzerinde durması, Anadolu Selçukluları dönemindeki Moğol hâkimiyetine yönelik başlatılan diğer ayaklanmalarla birlikte, özellikle Ahi Evren ve çevredeki diğer Türkmenlere yönelik baskı ve zulüm içerikli merkezi yönetimin uygulamalarını gerekçe göstererek isyanın siyasi içeriğini öne çıkardıkları müşahede edilmektedir.[40] Elvan Çelebi'nin Baba İlyas'a karşı girişilen hareket hakkında Baba İlyas'ın bir kerameti olarak çevresindekilere söylediği şeklinde aktardığı "Hutbadan sultân adını yuyalar, Hutbayı han adına okıyalar"[41] mısralarının, Ayas ve Bayram'ın dönemin olaylarını Moğol odaklı yorumlayan tezlerini desteklemekte ve Baba İlyas'ın Moğol istilası hakkında bir kaygı taşıdığına delâlet etmektedir. Bu noktada Ahmet Yaşar Ocak da temelde Babaî isyanının siyâsî bir isyan olduğu kanaatindedir.[42] Ancak onun ayrıldığı nokta isyanın lideri ve çevresi hakkında heterodoksi yorumu yapmasıdır.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin Vefâîliğe olan yaklaşım tarzında Sultanlar arasında farklılıkların bulunması da Baba İlyas çevresinin dînî içerikli bir takibattan ziyade siyâsî takibat içerisinde olduklarını destekleyici niteliktedir. Özellikle Sultan'ın Dede Garkın'a on yedi köy vakfettiği[43] ve Sultan I. Alaeddin Keykubad'ın da (1220-1237) Baba İlyas'a teveccüh göstermesi,[44] buna karşın II. Gıyâseddin Keyhüsrev (1237-1245) ile isyan neticesinde karşı karşıya gelmeleri, Ebü'l-Ferec'in II. Gıyâseddîn Keyhüsrev'e atfettiği binlerce tutuklunun serbest bırakılması,[45] III. Gıyâseddin Keyhüsrev (1266-1284) döneminde (Baba İlyas sonrası) 1274 yılında Vefâî şeyhi el-Marzubân'ın zaviyesi için Sivas-Zara'da

40 Mehmet Râmi Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991), 39-46; Mikail Bayram, "Baba İshak Harekatının Gerçek Sebebi Ve Ahi Evren İle İlgisi", *Diyanet Dergisi* 18/2 (1979): 71; Mikail Bayram, "Danişmend Oğulları'nın Dinî ve Millî Siyaseti", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18 (2005): 142-143.

41 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 149-150; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 45.

42 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 147-152.

43 Dede Garkın'a on yedi köy vakfeden Sultan'ın I. Alaeddin Keykubad olduğu araştırmacıların kanaati olsa da Elvan Çelebi *Menâkıbı*'nda I. Alaeddin Keykubad olduğunu belirtilmeksizin "Sultan" şeklinde anmakta; I. Alaeddin Keykubad'ın Baba İlyas ile görüşmesinde ise Sultan'ın I. Alaeddin Keykubad olduğunu belirtmektedir. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 49-50; Mertol Tulum, *Birinci Kitap Tarihî Metin Çalışmalarında Usul Nâme-i Kudsî (Menâkıbu'l-Kudsiyye)'nin Yayınlanmış Metninden Derlenen Verilerle* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 210-211; Ocak, *Babaîler İsyanı*, 99; Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 14; Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 68.

44 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 107-112; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 30-31.

45 Bayram, "Baba İshak", 77.

vakıf kurulması[46] dikkate alındığında Anadolu Selçuklu'nun Vefâîliğe karşı tutumunun "dînî-mistik" içeriğinden öte siyâsî olduğu ifade edilebilir.

Selçuklu tarihçilerinin ve Elvan Çelebi'nin velî şeklinde nitelemekle hakkında ittifak ettiği Anadolu Selçuklular'ın devlet adamı Celâleddin Karatay'ın (ö. 652/1254) isyan sonrası tutuklanan esirleri serbest bıraktırması da dikkate değer bir bilgidir. Elvan Çelebi'nin (pişmanlıkla olduğunu işlese de) ifadelerinden serbest bırakanın II. Gıyâseddin olduğu anlaşılmaktadır.[47] Bu noktada Amasya'da kendisinin peygamberlik iddiasındaki Baba ve öğrencisi Baba İshâk'dan bahseden Ebü'l-Ferec'in konuya dair bilgilerinin ve kaynaklarının doğruyu ne derece yansıttığı noktasında bir kuşkunun doğması olağandır. Zira Ebü'l-Ferec peygamberlik iddiasındaki Baba/Şeyh'in oldukça yaşlı/nâkisen olduğunu ileri sürmekte, isyan sonrasında Baba'nın çevresinin kılıçtan geçirildikten sonra "ne bir erkek, kadın, çocuk ve ne de canlı bir hayvanın" geride kaldığını, (peygamberlik iddiası gibi) bidatin de tamamen yok edildiğini söylemektedir.[48] Oysa Baba İlyas'ın gerek aile, gerekse kendisine bağlı halifelerin birçoğunun hayatta olduğu; buna ilaveten II. Gıyâseddin döneminde yüzlercesinin affedildiği bilinmektedir. Bu noktada Ebü'l-Ferec'in konuya dair bilgilerinin, salahiyetli bir şekilde meseleye vukufiyetten uzak genel geçer bir çerçeve çizen tarzda olduğu düşünülebilir.

Netice itibarıyla Baba İlyas'ın Amasya öncesi hayatı ile ilgili neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Sadece H. Hüsâmeddin'in, bizim tüm çabalarımıza rağmen tespit edemediğimiz, kendisinin gördüğünü ileri sürdüğü vesikalara binaen baba ve dedesinin "Ali ve Ahmed" isimlerini taşıyor olabileceği ihtimali söz konusudur. Buna ilaveten kendisinin Amasya'ya en geç 631 yılında yerleşmiş olduğu bu çalışmanın tespit ettiği bir nokta olup oradan herhangi bir yere göç etmediği bilinmektedir.

1.2. Baba İlyas ve Çevresi Üzerinden Anadolu'daki İslâm Anlayışında Köken Arayışları

Tartışmaların yoğunlaştığı noktalardan birisi Baba İlyas ve çevresinin taşıdığı dînî-tasavvufî kimliktir. Baba İlyas'ın bir Şeyh ve Dede Garkın'ın halifesi olması, Baba İshak'ın da Baba İlyas'ın bir müridi olması, isyanla ilişkilendirilen nübüvvet iddiası, Baba İlyas ve Vefâîliğin Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle

46 Yüksel, "Şeyh Marzubân Zaviyesi", 235-250; Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 202; Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 71.

47 İbn Bibi, *el-Evamirü'l-ala'iyye fi'l-umuri'l-ala'iyye (Selçuk Name)*, 1996, 2: 103; Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 28; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 175-180.

48 İbnü'l-İbrî, *Târihu'z-zamân*, 285-286.

ilişkisi, Baba İlyas sonrası aile ve tasavvufî geleneğinin dînî-tasavvufî kimliği, "halk İslâmı", "Yüksek İslâm", "medrese İslâmı", Sünnî, gayr-i sünnî, Ortodoks, heterodoks, metadoks şeklinde geliştirilen çeşitli yorumların doğmasında etkili olmuştur.

Bu yorumların tamamı açısından Babaî isyanı ve Baba İlyas önemli bir başlangıç noktasıdır. Anadolu'daki sûfî hareketler içerisinde görülen inanç ve uygulamalara dînî köken arayışı, ilgili sûfî hareketlerin geleneksel mezhebî kimlikler açısından nasıl bir değer taşıdığı, Anadolu'daki Hurûfî, Kalenderî, Bektâşî, Alevî, Vefâî grupların heterodoks veya Şi'î karakterde olup olmadığı, Şii karakter taşıyorsa bunun hangi Şii fırka ile yakınlık arz ettiği, klasik anlamda Şii gelenek olmadığı takdirde Anadolu'daki Sünnî gelenekle örtüşmeyen inançların İslam yorum ve tatbiklerinin heterodoks, metadoks, heterojen şeklinde mi ifade edileceği" gibi sorular, araştırmacıların cevabını aradığı temel problemlerdir.[49]

Şii akidenin Anadolu'ya girişi hakkında Köprülü, Babinger, Cahen, Mélikoff, Gölpınarlı ve Ahmet Yaşar Ocak'ın yorumlarını kronolojik olarak analiz eden Yıldırım, Anadolu Selçukluları ile başlatma ve 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başlarına götüren iki tezin bulunduğunu belirtmektedir.[50] Yine Yıldırım'ın tespit ettiği üzere temel tartışma ve uzlaşının olmadığı alan ise "16. yüzyıl öncesinde Anadolu'da Şiî etkinin var olup olmadığı, eğer varsa bu etkinin İmâmiyye mi İsmâilîlik mi" ile ilgili olduğudur.[51]

Anadolu'daki Şii etkilerin 15. yüzyıl sonrası başlatılması, Baba İlyas ve çevresinin dînî düşüncesinin kökenini Sünnîlikle de açıkla(ya)mamış olmaları veya Ocak'da karşımıza çıktığı üzere "Sünnî ve heterodoks Türk İslam tasavvurunu" tarihsel ve bölgesel açıdan birbirine paralel aramanın gerekliliği gibi tümel bir ön kabulden hareket etme ihtiyacı,[52] Baba İlyas ve çevresinin İslâm kültürü hakkında farklı bir kaynağın öne çıkarılmasında etkili olmuş görünmektedir.

Babaîlerin din anlayışını heterodoks anlamda gündeme taşıyan ilk isim, merhum Köprülü'dür. Babaîlerin inanç açısından Orta Asya kökenli eski şaman inançlarına yönelik Köprülü'nün tezi, yeni veriler ve bulgularla sürdürülmektedir.[53] Ancak Dede Garkın ve Baba İlyas'ın Vefâî geleneğe bağlılıkları ortaya çıktığından "Orta Asya sûfîliği olarak Yesevî" geleneğe işaret eden Köprülü'nün

49 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 299 (34. dpt.), 301-302 (36. dpt.); Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 17-18.

50 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 17-29.

51 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 28-29.

52 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 13. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 40.

53 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 54.

tezi, yerini büyük oranda Bağdat merkezli Vefâîliğe bırakmıştır.[54] Bu sebeple mevcut tartışmalar, Vefâîliğin ve Anadolu'daki Vefâî şeyh ve halifelerinin dînî düşüncelerinin kökeni üzerinde şekillenmektedir.

Baba İlyas çevresi ile ilgili Fuad Köprülü'nün Türklerin ana yurduna ve özellikle de Şamanist geleneğe bağlı olarak geliştirdiği "senkretik ve heterodoks" İslâm tezi, büyük oranda Mélikof ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından devam ettirilmektedir. Buna karşın Türklerin İslam anlayışlarını çift kutuplu ve özellikle İslâm öncesi dönemle bağlantı kurma şeklinde ilerleyen bu tezlerin coğrafi olarak Orta Asya, kavramsal olarak da "heterodoks" nitelemesine dönük eleştiriler bulunmaktadır.[55] Araştırmacıların Köprülü'nün tezine karşı durmaları, büyük oranda Anadolu sûfîliğini Orta Asya merkezli eski Türk inançlarına ve Yesevîliğe bağlaması üzerindedir. Anadolu'daki Alevîlik, Bektâşîlik ve Kızılbaşlığı Orta Asya ve Şamanist kültüre dayandıran yorumlara karşın Anadolu sûfîliğinde Vefâîlik üzerinden Irak merkezli bir etkiyi[56] öne çıkarma ve Köprülü'nün tezinin İslâm anlayışı açısından "doğru İslâm" gibi bir olguyu hissettirdiği gerekçelerinin etkisi de söz konusudur.[57]

Köprülü, Türkmen Babalarının şehirlerde yaşayan Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti olup şiirler ve eserler yazan diğer sûfîlerden ayrı olarak eski Baksı-Kamların İslâmî şekil almış hali olduğunu düşünmektedir.[58] Kendi döneminde nübüvvet iddialarının Baba İlyas hakkında olduğu kesin olarak bilinmediği için Köprülü, Babaîler'in inanç tasavvurlarına Baba İshak üzerinden yer vermiştir. O, Baba İshak'ın taşıdığı İslâm anlayışına dair mevcut herhangi bir belgenin bulunmadığına yer vermesine[59] rağmen Baba İshak'ın gerek kendisinin, gerekse müritlerinin İslâm anlayışları hakkında daha kesin kanaatin, Hacı Bektaş'ın onun halifesi olmasından çıkarılabileceğini düşünmüştür.[60]

Mélikoff da Babaîler'in inançları hakkında çok az şey bilindiğini belirttikten sonra[61] Hacı Bektaş'ın Baba İlyas ile yakınlığına dayanarak onun da heterodoks bir derviş olduğunu dile getirmektedir.[62] Bektâşîliğin Şii anlamda heterodoksiye

54 Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, 2. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 89, 93.

55 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 6-16; Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 39.

56 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 189.

57 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 8; Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 39.

58 M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 1. Bs (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), 32-33.

59 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 45.

60 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 45-46.

61 Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 22.

62 Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 167.

evrilişinin 15. yy sonu ile 16. yüzyıl başında olduğunu düşündüğü için kendisi de XIII. ve XIV. yüzyıldaki heterodoksi için Şaman inancı ile açıklanan metafizik inanışları öne çıkarmaktadır.[63] Bu noktada Köprülü çizgisinde bulunan Mélikoff'un, Baba İlyas'tan asırlar sonra yaşayan Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460) ile Şeyh Haydar'ın inançları arasında paralellik kurması bu sebepledir.[64] Bu yaklaşımın temelinde Baba İlyas'ın kam-ozan profiline sahip olduğu anlayışı yer almaktadır. Cüneyd ve Haydar'ın inançlarından geriye dönük Baba İlyas'ın inançları hakkında da bir kanaate ulaşılmış görünmektedir.[65]

Hakkında nübüvvet iddiası dile getirilen Baba Resul'ün Baba İlyas olduğunu, Elvan Çelebi'nin şehadeti ortaya koyduğu için Ahmet Yaşar Ocak, Köprülü'nün tezini Baba İlyas'a taşımaktadır. Bu açıdan haklı olarak Ocak, İbn Bîbî'nin ve diğer kaynakların anlatılarındaki Baba Resul'ün Elvan Çelebi'nin nakilleri dolayısıyla Baba İshak'a değil Baba İlyas'a delâlet ettiği kanaatindedir. Nübüvvet iddialarının "Baba İlyas" üzerinde olduğuna dair Ocak'ın tespitine katıldığımızı belirtmeliyiz. Çünkü Elvan Çelebi'nin açıklamaları, kaynaklarda hakkında nübüvvet iddiasında bulunulan kişinin Baba İlyas olduğunu belirginleştirmektedir. Bu sebeple dönemin diğer kaynaklarında Baba Resul ve nübüvvet iddiası ile ilgili isimsiz anlatıları, Elvan Çelebi'nin ifadeleri doğrultusunda tashih edip dolaylı ve zorunlu bir sonuç olarak nübüvvet iddiasına muhatabın Baba İshak değil Baba İlyas olduğu tespitinde Ocak'ın haklı olduğu ifade edilmelidir.[66]

Ocak, Köprülü ve Mélikoff'un "Orta Asya, Türkmen, Baksı-Kam" yorumlarını:

> "Türkmen babalarının eskiden beri tanıdıkları tipik bir şahsiyet çizgileri göz önüne alınarak hiç tereddüt etmeden Baba İlyas'ın İslâmî kimliği altında çok derinlerde kalmış tipik bir şaman olma hüviyetini henüz kaybetmemiş bir Türkmen babası olduğunu söyleyebiliriz."[67]

63 Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 188.

64 Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 142.

65 Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 143.

66 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 88-94. Bununla birlikte Ocak, Elvan Çelebi'nin Baba İlyas'a "yeşil" renk nispetinden hareketle İranlı Şiî Seyyid sülalesinin ve Şah İsmail ile Bektâşîlerin yeşil bayrak kullanması arasında bir bağ kurmakta; (Ocak, *Babaîler İsyanı*, 97-98.) "Kendü pîr, atı boz, donu yeşil. Şol kim halîl itdi anı Celîl" (Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 250; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 84.) mısralarını eserin ilk baskısında Baba İlyas'ın Şii eğilimli bir seyyid olabileceği yorumuna sebep kıldığını ancak daha sonra Hızır hakkındaki araştırmalarının bu kanaatinden vazgeçmesinde etkili olduğunu belirtmektedir. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 97 (35. dpt.). Ocak'ın bu kaydı, bilimsel etik konusunda gösterdiği hassasiyete, görüşlerinde tam bir taassup barındırmayıp yeni bilgiler ışığında kanaatlerinin değişebildiğine işaret ettiği gibi Elvan Çelebi'nin ifadelerinden küçük benzerlikleri köken arayışı anlamında tahlil edip sonuca ulaşabildiğini gündeme getirmektedir.

67 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 96.

şeklindeki cümleleri ile heterodoks yorumunun alanını Baba İlyas olarak belirginleştirmektedir. Böylece Ocak, Köprülü'nün "Baksı-Kamları" üzerinde geliştirdiği tezi, Baba İlyas'a nispet ederek köklü bir şaman geleneği olarak din adamı kimliği anlamında Türklerin eski dinleri ile ilişkili tezi takip etmektedir. Bu sebeple kendileri Baba İlyas'ı Şamanist geleneğin tabii bir vârisi kabul etmekte; nübüvvet iddiası ile de bunun perçinlendiğini düşünmektedir.[68]

Rıza Yıldırım, Köprülü ve Ahmet Yaşar Ocak'ın "heterodoks" nitelemesi yerine "heterojen" kavramını önermektedir.[69] Yıldırım'ın, Alevî kültürün taşıyıcı metinleri olduğunu düşündüğü eserlerde "dört halife, Sünnîlik, 73 fırka vb." Sünnîliğe delâlet eden verileri saptamış olmasının, bu önerisinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.[70] Ne var ki kendileri Baba İlyas soyu ve geleneği içerisinde iki yönde farklılaşma ön görüp aile ve ailesine yakın olanların şehirleşmeye bağlı olarak "din ve tasavvuf anlayışlarının", Âşık Paşa'da olduğu gibi, dönüştüğünü; buna karşın Baba İlyas ile isyan edip yaşam biçimini ona uygun bir İslâm tatbiki içerisinde sürdüren diğer kolun Baba İlyas'ı takip ettiğini belirterek bu ikinci kolu Hacı Bektaş Veli'ye hamletmektedir.[71]

Rıza Yıldırım, "heterojen" önerisi ile "heterodoks" tanımlamasına kavramsal olarak karşı dursa da Baba İlyas çevresinde Sünnî olmama şeklindeki tasavvuru devam ettirmekte; bunu da "şehirleşme ve konargöçerlik" üzerinden sürdürmektedir. Bunun temel sebebi ise Âşık Paşa'nın şehirleşmiş ve *Garibnâme*'nin Sünnî tonda bir metin olmasıdır. Bu açıdan kitâbî anlamda dönüşümü takip edilemeyecek olan konargöçerlikte Baba İlyas'ın din anlayışının "Sünnîliğe evrilmeyen" bir ton şeklinde devam ettiği öngörülmektedir. Böylece "şehirleşme ve konargöçerlik" şeklinde Köprülü'nün yaklaşımını, Yıldırım'ın da sürdürdüğü ifade edilebilir. Konuya değinen akademisyenlerden Haşim Şahin'in, kırsal ve şehir ayrımına dayanan tezi, "gayri sünnî/heterodoks ve sünnîlik" tasnifinde içkin kılarak Köprülü, Ocak ve Yıldırım ile aynı kanaatte

68 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 96-97. Ocak, kaynakların nübüvvet iddiası hakkındaki bilgilerin Baba İlyas ile örtüştüğünü dile getirirken Elvan Çelebi'nin ifadelerine dikkat çekerek Elvan Çelebi'nin dedesini ne kadar yücelttiğini belirtmektedir. Oysa Elvan Çelebi'nin birkaç mısra öncesinden itibaren bakıldığında ilgili naklinin bunların dedesi hakkında kendisinin yüceltici kanaatleri olmadığı bilakis Baba İlyas hakkında Kâdî'nın iddialarını dile getirdiği anlaşılmaktadır. Yine Ocak'ın burada verdiği "Tahtuma tâcuma nazar kılmış, Kendüyi hem resul-i Hakk bilmiş" Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 2017, 136; Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 1984, 41; Ocak, *Babaîler İsyanı*, 88 (4. dpt.) şeklinde Elvan Çelebi'nin ifadelerinin de bağlamı dikkate alındığında Sultan'ın, çevresindekilere yönelik "siyâsî ve dînî" içerikli serzenişini ifade ettiği fark edilmektedir. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 139-144; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 39-44. Buna karşın Ocak her iki ifadeyi Elvan Çelebi'nin dedesi hakkında yüceltici ifadeleri olarak yorumlamaktadır. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 88.

69 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 40.

70 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 32-58.

71 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 84-85.

olduğu; buna karşın şehirleşmeye bağlı Sünnîliğe evrilme için Âşık Paşa'ya değil Âşıkpaşazade'ye işaret etmesi ise ilginçtir.[72]

Zahide Ay, Kam-Ozan Türkmen Babaları'nın bir çeşit "dailik" yaptığını iddia ederek[73] konu üzerinde İsmâilî izlenim uyandıran kavramı öne çıkarmıştır.[74] Anlaşılan o ki, Ocak'ın "kuvvetle muhtemel" şeklinde daha önce nitelediği[75] bu hususu, Zahide Ay devam ettirmektedir. Bu sebeple olsa gerek konuyla ilgili müstakil bir makale kaleme alıp Anadolu'daki İsmâilî etkiyi;

> "Alamut Nizari devletinin 1256'da Moğollar tarafından yıkılması sonucu, İran içlerinden Anadolu'ya gelen bahsi geçen bu grupların başında İran Nizarilerinin bulunması –bugün kesin olarak ispat edilemese bile- çok da uzak bir ihtimal değildir."[76]

cümleleri ile kesin olmayan bir durumdan, Baba İlyas ve Babaî isyanlarından yıllar sonra gerçekleşen Alamut'un düşmesinden hareketle Anadolu'da 1256 sonrası Vefâilik içerisinde Nizârî İsmâilî etki çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak bu tarih sonrasında Baba İlyas ailesinin ve Vefâiliğin en önemli ismi olan Âşık Paşa'nın Sünnî oluşunu hiç dikkate almamaktadır. Bu noktada Alevilik için köken arayışında Nizârî İsmâilîliğe yönelme amacı olduğu göze çarpmaktadır.[77] Oysa konuyu daha derinlikli ve kapsamlı ele alan araştırmacıların başında gelen Rıza Yıldırım,[78] bazı kaynaklarda (bugünkü anlamıyla olmasa da) Alevilerin kendilerini Sünnî şeklinde isimlendirdiğine, bu açıdan Anadolu'da 16. yüzyıl sonrasının bir neticesi olan, bizim de kendisine katıldığımız üzere, Sünnî-Şiî ayrışmasından dahi bahsedilemeyeceğini somut şekilde ispat etmiş görünmektedir.[79]

Cemal Kafadar, buraya kadar değerlendirmeye çalıştığımız yaklaşımların meseleye yaklaşım tarzlarının bir portresini başarılı şekilde vermektedir. Önemine binaen ilgili satırları burada aynen aktarmakta yarar görüyorum:

---

72 Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 78-79.

73 Nâsıruddîn Tûsî gibi Şii âlimden çeviriler yapan Ahmed-i Dâî (ö. 824/1421'den sonra) isimli şair ve mütercimin eserlerinin incelenmesi halinde adındaki "dâî" nitelemesine rağmen "Hanefî bir Sünnî" ile karşılaşılması, Ebû Leys es-Semerkandî gibi kültür coğrafyasının Hanefî fakihi bir mutasavvıfın eserini Anadolu'ya taşıdığına dair bilgiler burada özellikle zikredilebilir.

74 Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği Ve Tasavvuf* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2005), 57.

75 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 123.

76 Zahide Ay, "13. Yüzyılda Anadolu'nun İslamlaşma Sürecindeki İsmaili Etkiler ve Bu Etkilerdeki Vefâilik Boyutu", *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/2 (2016): 7.

77 Ay, "İsmaili Etkiler", 7-8; Ali Avcu, "Zahide Ay. Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği (13-15. Yüzyıllar). İstanbul: Önsöz Yayınları, 2012. 183 s. ISBN: 9 786058 704640.", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2013): 169-181.

78 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 17-58.

79 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 57.

> "Birçok araştırmacı, on altıncı yüzyılda Safevî dalgasının sarstığı Anadolu'daki Türkmen aşiretlerinin ve Babaîler sonrasında kendisi de Baba İlyas'ın bir müridi olan Hacı Bektaş kültü etrafında teşekkül etmiş muazzam büyüklükteki Bektaşiye tarikatının temsil ettiği mukarrer ve militan Şiîlik anlayışının muhtemel nüfuzu sonucunda, böylesi müfrit Şiî görüşleri Babîlere ve on üç ila on dördüncü yüzyıllardaki beylikler arasında dolaşan diğer dervişlerle onların takipçilerine izafe etti. On altıncı yüzyıldaki Osmanlı merkezi otoritesi açısından bakıldığında, ilhamını Safevîlerden almış Şiîlik anlayışı, Türkmen aşiretleri ve Bektaşî tarikatıyla bir noktada buluşmuştu ama teleolojik eğilimli tarihyazımı, bunun dinî tarihini de on altıncı yüzyıl ve sonrasındaki gelişmelerden hareketle geriye doğru yazdı. Önceki devirlerin kabile inançlarında mevcut olan çeşitli unsurlar – ki bunlar, ister sözde Şamanizm kalıntıları, ister ezoterik Batınîliğin tesirleri, isterse de Hz. Ali'ye duyulan sempati olarak adlandırılsın – heterodoks olarak nitelendi ve bu heterodoksi, müfrit Şiîlik etiketi altında tedavüle sokuldu."[80]

Cemal Kafadar konuya değindiği yerlerde özellikle Köprülü ve Ocak'ı zikretmektedir. Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız yaklaşımların genel bir şablonu olan bu ifadeler, 16. yüzyıl sonrası yaşanan büyük kırılmaların açıkça geriye dönük bir tarih yazımı ile 13. ve 14. asra da uyarlandığını dile getirmektedir. Ahmet Yaşar Ocak'ın, isyanın sosyal tabanını ele aldığı yerler;[81] Hülul, Tenâsüh ve Don değiştirme üzerinden Bektaşî ve Alevîler'e atıf yaptığı isyanın ideolojisini ele aldığı satırlar incelendiğinde[82] Kafadar'ın haklılığını teslim etmek gerekir.

Nitekim Ocak, Babaîler dediği konargöçer heterodoks dervişlerin eser yazmalarının imkânsıza yakın kabul etmekte; bu sebeple onların din yorumlarının "heterodoks" niteliğinin Kafadar'ın işaret ettiği 15. ve 16. yüzyıldan geriye dönük "teleolojik" bir tarih yazımı içerisinde olduğunu şu cümleleri ile doğrulamaktadır:

> "Bir farkla ki, bu kaynaklar belki o zaman yazılmadılar ama, daha sonra Rum Abdalları, Kalenderîler (sonraki isimleriyle Bektâşîler), Babaîler arasında mevcut inançların menkabeler halinde dönüşmüş biçimlerini toplayıp kaleme aldılar ve bize ulaştırdılar. Ama bugün Alevî-Bektâşî muhitlerinde itibar gördüğü için Bektâşî menâkıbnâmeleri diye adlandırdığımız bu eserlere biz "Babaî şeyhlerinin post mortem eserleri" diyebiliriz. Çünkü sözü geçen menkabeleri toplamak suretiyle menâkıbnâme veya velâyetnâme denilen kombinasyonların çoğu anonim olan yazarları, bu inançları XV. yüzyılda birden yaratıvermediler, kökleri uzun bir geleneğin kendilerine intikal etmiş ürünleri olarak yazıya geçirdiler... İşte bunları analiz etmek suretiyle, Babaîler isyanına katılan Türkmen zümrelerinin ve onları yöneten şeyhlerin inançlarını, dolayısıyla heterodoks Türkmen inançlarını gerçeğe oldukça yakın bir biçimde ortaya koyabilmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz."[83]

80 Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 143-144.

81 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 55-83.

82 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 82.

83 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 78.

Ocak, bu satırlarda büyük ihtimalle dediği noktayı ilerleyen sayfalarda isimlerindeki "Baba" benzerliği üzerinden bir özdeşlik kurup, Baba İlyas ve hareketi ile bağlantısının tespit edilemediğini belirtmesine rağmen Sarı Saltuk (Saltuk Baba) ile başlatmakta,[84] Sarı Saltuk'un halifesi Barak Baba, Baba Merendî, üç farklı kişinin de aynı kişiyi niteleme ihtimalini düşünerek Şeyh Süleymân-ı Türkmânî, kaynak olarak kendisine ikincil olarak başvurduğu H. Hüsâmeddin'e dayanarak Aybek Baba gibi isimler üzerinden ele almaktadır.[85]

Bizim kanaatimize göre, Muhlis Paşa ve Baba İlyas'ın halifelerinin anlatıldığı yerlerdeki bilgiler[86] ile diğer şeyhler olarak yukarıdakilere nispet edilenler arasında "dînî düşünce" anlamında bir benzerliğin ve örtüşmenin görüldüğünü söylemek zordur. Bu da aslında daha önce dikkat çektiğimiz "Türkmen babalarının eskiden beri tanınma"[87] şeklindeki ilkenin fiili olarak "dönemin diğer Türkmen Babalarına" da tatbik edilmesini ifade etmektedir.

A. Y. Ocak, Kafadar'ın "metadoksi" önerisinin gerekçelerini inceleyip kendi tercihleri olan heterodoksi açısından tutarlılığını kavramsal olarak tartışmaktadır. Buna rağmen Kafadar tarafından birkaç sayfa öncesinde dile getirilen "geriye dönük bir tarih yazımı" şeklindeki açıklamalarına kendilerinin herhangi bir eleştiri getirmemiş olması dikkat çekicidir. Ocak'ın konuyu ele aldığı yazısının özellikle ilk dönemlerden itibaren kendisine yöneltilen bir kısmına hak verdiği, bir kısmını ise kabul etmediği ve eleştirdiği, farklı eleştirileri dört ayrı alt başlıkta ele aldığı, 30 yıl sonrasında konuya yeniden baktığı bir çalışmasında, Kafadar'ın tanımlamasını görmesine rağmen yer vermemiş olması, Kafadar'ın "geriye dönük bir tarih yazımı" ile nitelemesinin büyük oranda haklılığının Ocak tarafından da zımnen kabul edildiği izlenimi uyandırmaktadır.[88]

Buna rağmen biz Kafadar'ın ilgili yorumunun tarihsel boyutunda ve geriye dönük tarih yazımı hakkındaki "genel" eleştirisinde bir tahsis yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Baba İlyas ve yakın çevresi anlamında ilk nesle yönelik Ocak'ın heterodoks nitelemesine katılmasak da doğrudan Baba İlyas ile ilişkisi olmayan ve Âşık Paşa, Elvan Çelebi, Edebâli vb. sonrası ona bağlılığı tespit edilmeyen geç dönem kuşaklarda, kavramsal olarak nasıl ifade edileceği bir tarafa, en azından

84 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 183-188.

85 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 182-200.

86 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 161-182.

87 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 96.

88 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 123.Ocak'ın dînî düşünce tarihi tahlili, Haşim Şahin tarafından da referans alınarak devam ettirilmektedir. Şahin özellikle "...günümüzde bu geleneğe mensup Alevi ocaklarının mevcudiyeti tarikatın kırsal kesimde gayri sünni bir nitelik taşıdığını somut bir şekilde ortaya koymaktadır." şeklinde dile getirmektedir. Şahin, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, 78.

Sünnî olmayan bir tavrı ve bunun için de Şaman inanç ve kültür öğelerini öne çıkarması noktasında Ocak'ın tespitlerine katılmak gerektiğini düşünmekteyiz.

Bizim konumuz, "heterodoks" veya farklı şekilde ifade edilsin, Baba İlyas takipçileri arasında Şaman inanç ve kültür unsurlarının ne zaman dâhil olduğunu incelemek olmadığından, Ocak'a katıldığımızı söylediğimiz yere dair ayrı bir başlık açmadık. Ocak'ın, "Şamanist vb." İslâm öncesi unsurların geriye dönük Baba İlyas'a ve yakın çevresine şamil kıldığı yorumlarına katılmamaktayız. Buna karşın "örnek olarak getirdiği isimler hakkında özel olarak bir detaylandırmaya girmeksizin" ilgili isimler olsun veya başka isimler olsun, daha geç bir dönem açısından Şamanist inançların Baba İlyas takipçileri (ya da takipçisi olduğunu iddia edenler) arasında yer aldığına dair Ocak'ın kanaatlerine Elvan Çelebi'nin de şahitlik etmiş olması bizim açımızdan oldukça önemlidir. Bu durum aslında Ocak'ın tezinin Baba İlyas'ın uzak bir torunu olan Elvan Çelebi tarafından dile getirildiğini göstermektedir. Çünkü Elvan Çelebi, kendi geleneğini ve tarihsel olayları en ince ayrıntılarına kadar bilen birisi olarak "Baba İlyas sonrası gelenek içinde" böyle bir değişimden/dönüşümden açıkça hayıflanarak bahsetmektedir.[89]

Elvan Çelebi'nin, Baba İlyas takipçileri etrafında yaşanan, Moğolların müslümanlaşması hakkında aktardıkları çok kıymetlidir. Bunların ilki, babası Âşık Paşa'nın yakınından hiç ayrılmadığını söylediği halife Sârımuddün Sarıca'dır. Elvan Çelebi daha önce "terk-i iman" halde iken kendisi Müslüman olduktan sonra sayesinde "ekser-i Mogol"un imana kavuştuğundan bahsetmektedir.[90] Çevresindeki birçok Moğol'un Müslüman olduğu diğer halife ise Şeyh Alay'dır. Özellikle bu ikisi ile sınırlı olarak Elvan Çelebi yüz yıl gibi bir süre takip ettikleri yola Moğollar'ın sadakatle bağlı olduklarını belirtir.[91]

Bunun ardından ise Moğollarda da "Kalmadı i'tikâd u sıdk u yasak, Ba'd ez-în bunları dakı yoga say" dizeleri ile Alay ve Sârımuddîn sonrası Moğolların Baba İlyas ve halifeleri arasında geçirdiği dönüşümü dile getirmektedir. Elvan Çelebi'nin dedelerinin ve babasının çevresindeki diğer halifelerle bunlar arasındaki farkı mukayese edebilecek en önemli isim olduğunu düşündüğümüzde, mevcut tablo hakkında onun kanaatleri oldukça önemlidir. Dedelerinin yolunda inanç, sadakat ve doğrulukla yürüyen Moğolları takdirle andığı gibi dönüşümün faili olan Moğolların yüzlerinin yılan ve akrep gibi olduğunu söylemesi, Allah'tan bunları sıkıntı içinde bırakıp yok etmesini niyaz etmesi ve ancak bu şekilde mevcut tablonun değişebileceğini düşündüğüne bakılırsa, açıkçası Baba

89 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 443-452; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 156-158.

90 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 445-446; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 155-156.

91 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 447-450; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 156-157.

İlyas aile ve tasavvufî çevresindeki hâkim çoğunluğun ve erkin, Baba İlyas'ın çevresindeki ve yakınındaki kişilerden çıkıp Moğollara geçtiğini göstermektedir. Zira Elvan Çelebi'nin mevcut niyazları aslında ailesinin mirası içerisinde karşılaştığı ve kendisinin dahi etki edemediği bir dönüşümün yaşandığını gözler önüne sermektedir.[92]

Bu ifadeler aslında Baba İlyas çizgisindeki dönüşümün hangi alanlarda yaşandığına dair de bir açılım kazandırmaktadır. Bunların birincisi itikat diğeri ise yasaklardır. Ocak'ın heterodoks şeklinde Şaman inançlarını burada araması bu anlamda bizce anlamlı ve isabetlidir. Ancak yeni Müslüman olanların eski Şamanist inançlardan bir an önce kurtulduğunu var saymak, daha eski ve köklü olarak Müslüman kimliğin taşıyıcısı aile ve sûfî oluşumun "Anadolu'da şamanlığın varisi kabul etmekten" bizce daha makul görünmektedir. Buna ilaveten Baba İlyas takipçileri arasında "şer'î emir ve yasakların" olmadığına dair kanaatlerin, Müslüman Türkmenlere genelleştirilmesi yerine, Moğol etkisi ile yaşanan değişim dolayısıyla buraya yönlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Nitekim Elvan Çelebi'nin "sıdkın" da olmadığını söylemesi aslında "itikad ve sıdk"[93] arasındaki ilişkinin bir "inanç" meselesine gönderme yaptığını düşündüğümüzde bir anlamda onların "Müslüman görünümü altında" hareket ettiklerini ima etmektedir. Bu itibarla yasak vb. şer'î kurallara ittibanın Moğollarda yer almaması ile konuya dâhil edilen Müslüman Türkmenlerde olmaması (buna tam olarak katılmasak da) arasında kategorik bir fark ortaya çıkacaktır.[94]

Baba İlyas sonrası halifeler etrafındaki Moğollar ile bu tarz inançların kök salmaya başlamasının mümkün olduğuna işaret eden başka bir veri yine Elvan Çelebi'de karşımıza çıkmaktadır. O, dedesi Muhlis Paşa'nın halifelerinden Şeyh Affan'ın Moğol saldırıları karşısında geri çekilmesini anlattıktan sonra bölgede oldukça etkili olduğunu belirttiği, bir Kamcı yani şamandan bahsetmektedir. Elvan Çelebi, Moğol askerlerinin insanları öldürürken yanlarında bulunan bu Kamcı/şaman din adamının beraberindekilerle, Şeyh Affan vesilesi ile Müslüman olduğundan bahsetmektedir.[95]

---

92 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 443-452; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 156-158.

93 Sıdk kavramını Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa, Ebû Hanîfe'deki tasdik anlamında kullanmaktadır. Diğer bölüm yazılarında bu husus ele alınmıştır.

94 Bu noktada Türkmen kelimesinin kökeni hakkındaki Türkü'l-İmân yaklaşımı önem arz etmektedir. XI. yüzyıl sonrasında kullanılmaya başlayan bu terimin özellikle Anadolu'daki kullanım içeriğinin diğer iki köken ihtimali yerine diğer Türklerden iman eden Türkleri birbirinden ayırmaya matuf kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Türkmen teriminin kökeni hakkında bk. Faruk Sümer, "Türkmenler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 607-611.

95 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 463-464.

Baba İlyas halifeleri etrafında oldukça fazla sayıda Moğolun Müslüman olması, doğal olarak daha etkili ve baskın bir grup olarak sonraki süreçte Moğolların ön plana çıkmasını etkilemiş olabilir. Bu durum ilgili dönem açısından Şamanist öğelerin Vefâî ve Baba İlyas çevrelerinde yer edinmesini açıklamaktadır. Zira kaydedildiği üzere bölgeye gelen Moğolların yüzde otuz civarında bir oranının Müslüman olduğu,[96] yukarıdaki Kamcı örneği gibi bazılarının da Şaman din adamı olduğu düşünüldüğünde, Anadolu'nun İslâm kültüründe ciddi bir dönüşüme etki edebileceklerini kabul etmemek zor görünmektedir. Bu noktada biz ilgili dönemde İslâmlaşan Moğolların İslâmlaştıkları gelenek içinde zaman içerisinde böyle bir dönüşüme etki etmelerinin akla daha yatkın geldiği kanaatindeyiz.

Ahmet Yaşar Ocak, ihtidâ hareketlerini ele aldığı müstakil çalışmasında, Elvan Çelebi'nin *Menâkıbı*'nı heterodoks menâkıbnâme şeklinde tanımladığı için yukarıda bahsettiğimiz ve bunun dışındaki Moğol, Hıristiyan vb. gruplarda yaşanan İslâmlaşmaları, heterodoks dervişler eliyle gerçekleşen bir İslâmlaşma olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple bizim yukarıdaki önerimize yöneltilebilecek muhtemel bir eleştiri veya soruyu burada sormak durumundayız.

"Şeyh Affan vb. halifeler, Baba İlyas'ın çizgisini takip ettikleri için (Ocak'ın tezi açısından Moğollar'ın çok da yabancı olmadığı bir içeriği taşıyan İslâm yorum ve pratiği) zaten Şamanist kültürün Anadolu'daki varisleri bulunan Türkmen babaları olarak "eski atalar kültü ve Şamanist inançla yoğrulmuş bir İslâm anlayışı" yaymaktaydılar; bu anlamda Moğollar'ın bu sayede rahatlıkla Müslüman olabildikleri neden düşünülmesin?" Aslında bu sorumuzun gerekçesi, Ocak'ın ilgili çalışmasında bu tarz bir öncüle dayanıyor olmasıdır. Böyle olduğunun kabul edilebilmesi için öncelikle bütün Moğolların sadece adı geçen Türkmen babaları etrafında Müslümanlaşmış olması gerekir ki Ocak, Mevlevîlik eliyle yaşanan İslâmlaşma hadiselerinden bahsederken aslında bu noktada Moğolların sadece bu yolla (Ocak'ın teorisi açısından kendilerine uygun bir İslâm yorumu anlatan dervişler sayesinde de) Müslüman olmadıklarını kabul etmektedir. İkincisi Muhlis Paşa ve Şeyh Affan'ın heterodoks derviş oldukları, Baba İlyas takipçileri olmasına binaen varılmış bir yargıdır ki doğrudan onların iddia edildiği gibi Şaman inançlarıyla yoğrulmuş anlamda bir heterodoks İslâm yaydıkları kesin değildir. Üçüncüsü, kendileri ihtida ile ilgili çalışmalarında Âşık Paşa etrafındaki Moğolların müslümanlaşmasını heterodoks derviş çevresindeki bir ihtidâ kapsamında ele almıştır. Ancak Âşık Paşa'yı başka çalışmalarında Sünnîliğe evrilme olarak değerlendirdiklerini göz önünde bulundurursak,[97]

96 Ay, "İsmaili Etkiler", 6.

97 Erünsal - Ocak, "Birinci Kısım (İnceleme)", LXIX; Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 76.

ihtida çalışmasında heterodoks derviş çevresindeki bir ihtida hareketi olarak değerlendirmesine karşın artık bu Moğolların Sünnî çevrede Müslüman olduğunu kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu durum Sünnî bir mutasavvıf olan Âşık Paşa'nın Şamanist inanca uygun bir din yorumu anlattığı için mi Moğolların Müslüman olduğu sorusunu gündeme getirebilir. Dördüncüsü Baba İlyas ve çevresinde yaşanan müslümanlaşma hadisesi sadece Moğollarla sınırlı değildi ki Şamanist inanç gibi kendilerine yakın buldukları için Moğollar tarafından rahat kabul etmiş oldukları düşünülsün. Zira bu çevredeki Müslüman olan diğer din mensupları arasında Hristiyan ve Yahudilerin bulunduğunu Elvan Çelebi aktarırken Ocak da bunları zikretmektedir. Bu noktada son olarak söylenecek husus çevrelerindeki İslâmlaşma olgusunu öğrendiğimiz satırların sahibi Elvan Çelebi'nin analizleri olacaktır. Bu çevredeki Moğol ve diğer din mensuplarından Müslüman olanların böyle bir gerekçe ile Müslüman olduğuna ima etmediği gibi örneğin Şeyh Affan'ın yıllar sonra Âşık Paşa ile bir araya geldiğine yer vermektedir. Bu durumda Âşık Paşa'nın Sünnî olup Şamanist inançlardan bağımsız bir İslâm yorumu, Şeyh Affan'ın ise sözde Baba İlyas geleneğini takiben Şaman mirası üzerinde İslâm'ı yaydığı gibi kabulü oldukça zor bir tablo ile karşılaşılacaktır.[98]

Heterodoks yorumların geriye dönük tarih yazımı ile inşasının arkasında öyle görünüyor ki, Türklerin İslâm yorumunu birbiriyle eşzamanlı ve paralel şekilde ilerleyen "Sünnî ve gayr-i Sünnî yani heterodoks" şeklinde iki kutuplu incelemenin tarihsel bir zorunluluk şeklinde telakki edilmesi yer almaktadır.[99] Ocak, tarihsel zorunluluğun doğal olarak Anadolu'da da baştan itibaren bulunması gerektiği gibi bir düşünceden hareketle Anadolu'daki Babaî isyanını ve Baba İlyas'ı merkeze alarak inşa etmeye çalışmaktadır. Bu noktada kendisi de Köprülü gibi okuma yazma bilmeyen, hayvan sürüleri peşinde yer değiştiren göçebe Türkmen topluluklar arasında heterodoks adıyla Sünnî İslâm'dan ayrı bir İslâm yorumunun yer aldığını düşünmektedir. Bu sebeple eski kültür ve dinlerin kalıntılarıyla açıklanan heterodoks İslâm yorumu için konargöçerlik, şer'î emir ve yasakların yer almaması gibi gerekçeler önemli bir yer teşkil etmektedir.[100] Buna ilaveten sayısız evliyâ türbelerinin evliyâ kültüne dayalı heterodoks İslâm yorumunun somut kanıtları olduğu da düşünülmektedir.[101]

98 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 443-452, 465-466. İhtida hareketleri hakkında Ocak'ın tahlilleri için bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları* 2/2 (1981): 31-42; Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menakıpnamelere Göre 13.-15. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh Ve Dervişlerin Rolü", *Ortaçağlar Anadolusu'nda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, 4. Bs (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 128-138.

99 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 40.

100 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 48-49.

101 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 51.

Netice itibarıyla Sünnî olduğu olumlanamayan grupların din anlayışlarına "köken" arama çabalarının, tikel bir örneği olarak Baba İlyas ve çevresinin din anlayışına dair yaklaşımların temel benzerliklerinin ve farklılıklarının ayırdına ulaşmış bulunmaktayız. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

1. Türklerin Sünnî olabildiği gibi Sünnî olmayan bir İslâm anlayışına da sahip olabileceği bir ilke olarak kabul edilmekte,

2. Böyle bir din anlayışının tarihsel ve bölgesel anlamda "eş zamanlı ve paralel" olması gerektiği düşünülmekte,

3. 16. yüzyıl sonrası görülen tenâsüh, hulûl ve don değiştirme gibi Şaman inancına ait motiflerin taşıyıcısı geleneklerle 13. yüzyıl şeyhlerinden Baba İlyas arasında organik bağ kurulmakta,

4. Şehirleşme Sünnîleşmeye, konargöçerlik ve okuma yazma bilmemek, Sünnîlik'ten uzaklaşma ve heterodoksiye yakınlaşma şeklinde değerlendirilmekte,

5. Şer'î emir ve yasaklara riayet etmeme de Sünnî olmama ile ilişkilendirilmekte,

6. Evliyâ kültünün kalıntıları olan türbeler, heterodoks İslâm tasavvuru için somut kanıt olarak sunulmaktadır.

1.2.1. Eş Zamanlı ve Paralel Tarih Tahlili: Sünnilik ve Gayr-i Sünnîlik

Ocak, özellikle ilahiyat kökenli araştırmacıların heterodoksi hakkında sadece kavramsal boyutta eleştiri getirmelerini, içerik açısından ise tarihsel olguyu tartışmamalarını eleştirmektedir. Kendisi bu noktada "Türk tarihine Sünnîlik dışı yapılanmaların mümkün olamayacağı düşüncesiyle hareket ediyor gibi bir izlenim yaratmaktadırlar."[102] cümleleriyle ilgili araştırmacıların eleştirilerinin kendisinde uyandırdığı izlenimi dile getirmektedir. Bu noktada biz konunun salt kavramsal boyuttan ziyade "tarihsel olgu açısından" ele alınmasını önemsiyoruz. Aksi halde konunun anlaşılması, anlatılması ve aydınlatılmasının gölgeleneceği, konunun çerçevesinin farklı boyutların hâkimiyeti altında kalacağı kanaatindeyiz.

Türk tarihinde Sünnîlik dışı yapılanmanın olmadığını düşünmek, tarihsel gerçeklikten kopuk bir iddia olacaktır. Buna ilaveten Türk tarihinde Sünnîlik dışı yapılanmanın olamayacağını düşünmek ise ütopyadan başka bir şey olmasa gerek.[103] Buna karşın düşünce, inanç ve kültür tarihini geriye dönük yazarken Türk tarihindeki Sünnîlik ve Sünnîlik dışılığı "eş zamanlı ve paralel şekilde

102 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 122.

103 Bu noktada Anadolu'ya gelen Türklerin bir kısmının müşrik olduğuna dair Merhum Köprülü'nün *Huda Tercümesi*'nden aktardığı bilgiyi hatırlamak önemli olabilir. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 44 (25. dpt.).

ilerleyen" iki kutuplu tarihsel bir zorunluluk şeklinde incelemenin de[104] tarihsel açıdan her zaman doğrulanabilir olmadığını düşünmekteyiz.

Bunun detayları konumuz olmasa da en azından konu içerisinden ilgisi olması dolayısıyla bir örnek vermemiz mümkündür. Osmanlı-Safevî ilişkileri neticesinde Osmanlı coğrafyasındaki Alevî, Bektâşî, Vefâî veya diğer gruplardaki evrilmenin acaba Sünnî tarikat veya mezhepler eliyle Safevî bölgesinde de olduğu düşünülebilir mi? Eğer Türk tarihi açısından eşzamanlı ve paralel ilerleyen iki kutuplu anlayışın her bölge ve coğrafyada bu şekilde olduğunu düşünmek tarihsel bir zorunluluk ise Safevî coğrafyasında ve topraklarında da Anadolu'dakine benzer şekilde Sünnîliğin yayılmasından bahsetmek gerekmektedir. Oysa bölgede Safevîlerin Şiileştirme politikalarına maruz kalıp zulümlerden kaçan isimlerden Hanefî âlimler arasında öne çıkan Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) ve Hüseyin b. Abdullah eş-Şirvânî'nin (ö. 947/1540) hayatına[105] dahi bakmak böyle bir "paralel ve eş zamanlı ilerlemenin" olmadığını göstermek için yeterli olacaktır.

Ali el-Kârî Safevîlerin Şiileştirme politikaları ve halka yapılan zulümler sebebiyle doğup büyüdüğü Herat şehrinden kaçarak Osmanlı topraklarına sığınmakla kurtulan dönemin en önemli Hanefî âlimlerindendir. Türk tarihi açısından o bölgede bir Sünnîleştirme yapabilecek dönemin en önemli isimlerinin dahi o bölgeden kaçmak durumunda kaldığı bir tablo karşısında[106] din, düşünce, kültür ve geleneksel gelişimi, tarihsel açıdan "paralel ve eş zamanlı" değerlendirmenin doğrulanması bizce mümkün değildir. Bu açıdan ilgili gelişim veya değişimlerin her dönemde olma ihtimali olsa da bu ihtimalin her bölge ve merkezde aynı mahiyette olmasını zorunlu kabul etmenin makul bir gerekçesinin bulunmadığı kanaatindeyiz.

Gelenek veya kültürün eş zamanlı ve paralel gelişiminden bahsedilememesi, Anadolu'da Safevî etkisi ile yaşanan evrilmenin Safevî bölgesinde Osmanlı etkisiyle Sünnîlik üzerinden yaşanmadığına dikkat edildiğinde görülecektir. Bu sebeple burada önemli olan bizce Kafadar'ın da işaret ettiği ve metadoksi tanımında üzerinde durduğu gibi "itici bir gücün var olup olmadığı veya itici gücün ne kadar etki edebildiği" ile doğrudan ilgilidir. Safevîler'in Anadolu'daki etkisi Osmanlı'nın Safevî bölgesindeki etkisinden fazla ve güçlü olması veya

104 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 40.

105 Osmanlı bölgesine geldikten sonra Şirvânî'nin Safevî aleyhtarı tutumları hakkında bk. Hüseyin Yıldız, "İran'dan Sünnî Kaçış ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper - Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 299-309.

106 Ali b. Sultan el-Kârî, *Şemmü'l-'avâriz fî zemmi'r-Revâfiz*, thk. Mecîd Halef (Kâhire: Merkezü'l-Furkân li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004), 49-50.

tersi de mümkündür. Bu sebeple kırılma ve dönüşümlerin yaşandığı bilinmesine rağmen geleneklerin düşünce tarihini geriye dönük, eşzamanlı ve paralel şeklinde takip etmek doğruya değil yanlışa isabet etmemizi etkileyecek görünmektedir.

Bu noktada Anadolu'daki Sünnî olmama anlamında bir düşüncenin gelişiminin bir anlamda itici bir güç olarak güçlü ve kalabalık bir kitle olan, Müslüman olan veya olmayan Moğollar eliyle gerçekleşmesinin imkânı daha güçlü ifade edilebilir. Moğollara etki edecek kültürel ve siyasi bir erkin olmamasının, bölgedeki Moğol etkisinin kırılmasını zorlaştıracağı aşikârdır. Bu anlamda Anadolu'daki Şaman inanç ve pratiklerle örülü bir heterodoksiyi, Baba İlyas ve çevresinin Anadolu'ya taşıdığı bir miras şeklinde değerlendirmek yerine, bizatihi o mirasın taşıyıcıları olarak bölgeye geldiği bilinen, bu kimlikleri üzerinden İslâmlaşan ve bu kimliklerini ne derece değiştirdiğinin saptanması mümkün olmayan büyük bir kitle olan Moğollar aracılıyla Anadolu'da bir gelenek oluşturmaya başladığını düşünmek, daha savunulabilir bir teori görünümündedir.

Bu noktadan hareketle ilk maddedeki ilkeye katıldığımızı, ikinci maddeye katılmadığımızı, üçüncü maddede de Şamanist unsurların Anadolu'da zemin bulma imkânı noktasında Baba İlyas geleneğinin öne çıkarılmasına ise kısmen ve şartlı olarak katıldığımızı ifade etmeliyiz. Kısmen ve şartlı dememizin sebebi, şaman inançlarının Baba İlyas'ın bir geleneğinin takip edilmesi anlamında değil, şaman inancı içerisindeyken yeni Müslüman olan Moğolların ve Kamlar'ın Anadolu'da bir gelenek haline gelmesinin "bu çevrede" gerçekleşmesidir.

1.2.2. Coğrafi Ayrımdan Düşünsel Ayrıma Ulaşma: Şehirleşme/ Sünnîleşme-Kırsal / Sünnî Olmama

Sünni olma ve olmama noktasında kendisine dayanılan önemli bir ilke ise şehir ve kırsal gibi coğrafi ayrımdan hareketle düşünsel anlamda keskin bir ayrımın yapılmasıdır. Coğrafi şartlara bağlı gerçekleştirilen tahlillerde, okuma yazma bilme ile bilmeme gibi ikincil bir gerekçenin de paralel şekilde kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım modeli, Baba İlyas ve onun çizgisini sürdürenlerin, Türkmenlerin konargöçerliği ve okuma yazma bilmemeleri üzerinde durmalarını da etkilemiş durumdadır.

Şehir ve konargöçerler arasındaki İslâm'ın bilgi, tatbik vb. açıdan mutlak bir örtüşme ve paralellik arz etmemesi olağandır. Ancak "yorum farklılığı"nın, "bilgiye bağlı bir eylem olmasından" kaynaklandığını göz önünde bulundurmak durumundayız. Bu açıdan hakkında tartışmanın olduğu alana dair "bilgi" boyutlarını takip edemediğimiz bir topluluğun, yorum farkını tam olarak tespit etmenin de imkânı tarihsel olarak güçtür. Sünnîliğe evrilme olarak değerlendirilen

Âşık Paşa'nın eserinin bulunması, din anlayışını takip edebilmemize ve "Sünnî veya gayri Sünnî" anlamda mukayese yapabilmemize imkân tanımaktadır. Böylece "yorum" açısından farklılığın veya benzerliğin sürecini takip edebilmekteyiz. Ancak Baba İlyas ve çevresine ait eserlerin bulunmaması, Sünnî kitâbî gelenekten farklılaşan "bir yorum" içerisinde olduklarını söylememize tam anlamıyla imkân tanımaz. Bu sebeple araştırmacılar "teorik" açıdan takibi söz konusu olmayan bir noktada, hakkında kitâbî gelenekle örtüşmeyecek şekilde kendisine nispet edilen iddiaların ve bu iddiaların sonraki dönem din tasavvurları ile aralarındaki paralelliği üzerinden pratik açıdan bir sonuca ulaşmaktadır.

Konargöçerliğin hâkim olduğu topluluklarda okuma yazma eyleminin nispeten düşük olması sosyolojik açıdan inkâr edilemez. Ancak bu durumun Baba İlyas ve halifeleri açısından da geçerli olabileceğini imkânsıza yakın dile getirmek bizce pek makul değildir.[107] Zira Baba İlyas'ın Amasya'dan önceki hayatında konargöçerliği bir yaşam modeli olarak sürdürdüğünü doğrulayacak kesin bir veri söz konusu değildir. Buna ilaveten, yukarıda dikkat çektiğimiz üzere, Baba İlyas'ın Amasya'ya en azından 630'lu yıllarda gelip yerleştiği, çevresindeki nüfus yoğunluğunu gözlemlediği, Amasya'dan başka bir yere göç ettiğine dair de bilginin olmadığını dikkate aldığımızda, Baba İlyas'ın Anadolu'da da konargöçer bir modeli sürdürdüğünü söylemek de zordur. Bu sebeple hayatı hakkında büyük oranda zorunlu bir göç sebebiyle Amasya'ya yerleştiğine ve burada yerleşik bir yaşam sürdüğüne (zaviye kurmanın da bir anlamda yerleşik düzene delâlet ettiğini dikkate alabiliriz) dair bilgilerimiz, konargöçer bir yaşam modelini değil, bilindiği dönemler itibarıyla yerleşik bir hayat sürdürdüğünü göstermektedir.

Bu durumu destekleyen birkaç veriyi de yine Elvan Çelebi'den elde edebilmekteyiz. Baba İlyas Amasya'ya yerleştikten sonra bölgeye gelen bir derviş ile ilgili anlatı oldukça dikkat çekicidir. Bu nakil, Baba İlyas'ın gerek yerleşik bir durumda bulunduğunda, gerekse nasıl bir velî/şeyh kimliği

107 Burada bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Ocak, imkânsıza yakın olarak değerlendirdiği yazı kültürüne rağmen, bir yerde İbn Bîbî'den referansla Baba İlyas'ın "muska yazmasından" bahsetmektedir. Bu durum aslında Ocak'ın "imkânsıza yakın kabul etmesine" rağmen Şeyh'in bizzat kendisinin "muska yazabileceği" kanaatine sıcak bakıp bu imkânsız yorumunu, İbn Bîbî'ye referansla tahsis edip mümkün kabul ettiğini düşündürmektedir. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 95. Mikail Bayram, Baba İlyas Horasânî'ye *Cihad-Nâme* isimli bir eser nispet etmektedir. Ancak nispet gerekçeleri incelendiğinde bunun Baba İlyas'a nispet için yeterli bulmadığımızı belirtmeliyiz. Mikail Bayram, "Baba İlyas-ı Horasanî ve Cihâd-Nâmesi", *CEM*, 65 (1997): 50-52. Kemal Eraslan da Baba İlyas'a nispetle halvet ile ilgili bir risale yayınlamıştır. Kemal Eraslan, "Baba İlyâs-i Horâsânî'ye Âit Halvetle İlgili Manzûm Bir Risâle", *Türkiyat Mecmuası* 20 (1997): 131-194. Baba İlyas'ın "Yağı Hasan Bey" tarafından Kayseri Kadısı olarak görevlendirildiği; bunun ardından Sultan I. Alaeddin Keykubad tarafından Mes'udiye Dergâhına getirildiği belirtilmektedir. Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003): 274 (126. dpt.). İncelediğimiz kaynaklar arasında Baba İlyas'ın kadılığına ve Kayseri'de bulunduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak Yağı Hasan şeklindeki ifadede kastedilen Yağıbasan ise onun 1164 yılında vefat ettiğini düşünürsek Baba İlyas ile görüşmelerinin tarihsel olarak mümkün olmadığını ifade edilebiliriz.

taşıdığına dair çıktılar sunmaktadır. Baba İlyas tekkede bulunduğu sırada onların bulunduğu yere beraberindekilerle Hıristiyan bir sofu gelmektedir. Bu sofu, ilim ve riyazet açısından Ebû Hanîfe edası taşıyan bir tavır içerisindedir. Bu anlatı, açıkçası yerleşik bir düzen altındaki Baba İlyas ve çevresinin "sahte dervişlerin" propagandasına maruz kaldığını göstermektedir. Baba İlyas, bu sofunun hakikatte Müslüman bir derviş ve şeyh olmadığını bilakis böyle görünen bir Hıristiyan olduğunu, kendisine bağlanmasına vesile olan bir kerâmet ile teşhir ve tespit etmiştir.[108]

Velileri, kerâmeti vb. evliyâ kültünün temel unsurlarını olumlayan[109] ancak özel olarak "peygamberlik, şeylik, velilik, kerâmet" adı altında gündeme getirilen sahtekârlıkları ele alan *el-Muhtâr* isimli eser,[110] bu tarz vâizlerin hareket metoduna dair oldukça farklı ve çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Bu kitabın, sahtekâr vâizleri özellikle Hristiyan ve Yahûdiler üzerinden anlatmış olması da dikkat çekicidir.[111] Birbirinden bağımsız bu iki metnin verilerinin Hristiyan bir gezgin derviş üzerinde ittifak etmesi anlamlıdır.

Bu tablo, Baba İlyas ve çevresinin konargöçer ve gezgin dervişler olarak kendi din anlayışlarının propagandasını yaptıklarına değil, yerleşik halde yaşadıkları sırada böyle bir propagandaya maruz kaldıklarına işaret etmektedir. Baba İlyas'ın bu tarz gezgin dervişin kimliğini teşhis ettiğini böylece bölgede yaygın olan gezgin derviş ve vâizlerin dini ve dini düşünceyi istismar eden şeyh/derviş/vâiz kimliklerine yabancı olmadığını göstermektedir.

Elvan Çelebi'nin Baba İlyas ve Muhlis Paşa halifeleri hakkında verdiği bilgiler de bu anlamda konargöçer olduklarına değil, halifelerin kendi bölgelerinde yerleşik olduklarına gönderme yapmaktadır. Bunlardan ilki, Dede Garkın'ın işareti üzerine Baba İlyas ile birlikte Anadolu'ya gelen Şeyh Osman'ın anlatıldığı bölümlerdir. Bu anlatılar, Şeyh Osman'ın hayatının büyük bir bölümünü Kırşehir'de geçirdiğine, kendisinin veya çevresindekilerin yaygın bir göç veya propaganda anlamında bir hareketlilik içinde olmadığına işaret etmektedir.[112] Buna ilaveten, Muhlis Paşa'nın vasiyeti dolayısıyla Âşık Paşa'nın Arapkir'den 10 yıl dolduktan sonra getirilmesini de dikkate almak durumundayız. Âşık Paşa'nın Arapkir'de kimlerin yanında kaldığını bilmesek de Muhlis Paşa'nın Âşık Paşa'yı

108 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 91-98.

109 Abdürrahîm b. Ömer b. Ebî Bekir ed-Dımeşkî el-Cevberî, *el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr*, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. 540 CEV 1, vr. 16b.

110 Cevberî, *el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr*, vr. 1b-205a.

111 Cevberî, *el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr*, vr. 35a-49b.

112 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 73-74; 271-306.

kendilerine emanet etmiş olması, bölgede kendileri ile yakınlığı bulunan ve yıllarca o bölgede yer tutan birileri olduğunu ima etmektedir.[113]

İskilip'ten zaviyeye gelen Alişir isimli bir halife de oldukça önemlidir. Elvan Çelebi, bu halifenin İskilip'ten zaviyesi arasında 23 yıl boyunca bir hareketlilik içinde olduğunu dile getirir.[114] Baycu'nun Anadolu'daki katliamını müşahede eden Şeyh Affan'ın da 44 yıl sonra Arguma'dan Âşık Paşa tarafından alınıp Kırşehir'e getirilmiş olması, Şeyh Affan'ın da uzun yıllar Arguma'da meskûn olduğunu gösterir.[115] Buna ilave olarak Baba İlyas'ın halifesi olduğu bilinen Edebâli'nin da Osmanlılar ile birlikte büyük oranda yerleşik bir hayat sürdürdüğünü söylememiz mümkündür.[116] Konya'nın Ken'an iline benzetilmesinin, Şeyh Eşref isimli halifenin Konya'da bulunmasına bağlanması ve Konya'nın en önemli şehir/merkez olduğu dikkate alınırsa,[117] Baba İlyas çevresinin konargöçerlikle, okuma yazma bilmeme, şehirleşmeme ile ilintilendirilmesinin güç olduğu ifade edilmelidir.

Karakaya'nın yayınladığı Vefâî icazetnamelerinin ait olduğu kültür coğrafyası da yukarıdaki durum ile ilgili benzer kanaatlere ulaşmamıza olanak tanımaktadır. Sayın Karakaya'nın da tespit ettiği üzere, aynı icâzetnâmenin farklı iki tarihli nüshasının içeriklerinde "Dört Halife'den On İki İmam'a" doğru bir evrilme açıktır.[118] Bu icâzetnâmelerin ait olduğu kültür coğrafyası, Yıldırım'ın Sünnî tonun devam ettiğini söylediği Âşık Paşa ve çevresi olmadığı gibi, tam anlamıyla şehirleşmiş bir muhite de işaret etmez. İcâzetnâmelerin ait olduğu dönem ve kültürün "okuma yazma bilmeme ve göçebe Türkmenlere" uzanımı olması da ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu anlamda Âşık Paşa, aile ve çevresi dışında da on iki imamcı bir çizgiye evrilmediği bir dönemde kitâbî ve ananevî anlamda Sünnî kültürün bir öğesi olan dört halife tasavvuru

113 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 301-302.

114 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 458-460. Alişir'in ölüm tarihi hakkında bir kayıt yoktur. Alişir Baba İlyas'ın bir halifesi ise buradaki 23 yıl kaydı oldukça önemli olabilir. 23 yıl gibi bir sürenin gerçekliğe işaret ettiği, geliş gidişlerinin Baba İlyas dönemi olduğu ve ölümünün Baba İlyas öncesinde olduğu düşünülürse, Baba İlyas'ın Anadolu'ya geliş ve ölüm tarihi hakkındaki ihtilaflara bir açılım kazandırması mümkündür. Ocak, Alişir'in Muhlis Paşa'nın bir halifesi olduğu kanaatindeyken; Tulum, Baba İlyas olduğu kanaatindedir. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 181; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 459. Eğer Baba İlyas'ın bir halifesi ise kendisi ölmeden önce 23 yıl gibi bir süre Baba İlyas'ın bulunduğu yere geldiği ihtimali gündeme gelir. Bu durumda Baba İlyas'ın gerek 637 tarihinde isyan sonrası ölmediği; H. Hüsameddin'in belirttiği üzere 657 veya isyan sonrası daha geç bir tarihte vefat ettiği ve yine Hüsâmeddin'in işaret ettiği üzere Sultan Alâeddin dönemi içerisinde daha erken tarihlerde Baba İlyas'ın Amasya'ya yerleşmiş olduğu daha güçlü bir ihtimal olarak belirir. Baba İlyas'ın 637 yılında öldüğü ve Alişir'in Baba İlyas halifesi olması halinde 23 yıl boyunca Amasya'ya gelmesi I. Alaeddin dönemi (617) öncesine (614) tekabül etmektedir.

115 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 461-468.

116 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 479-484; *Menâkıb-ı Seyyid*, vr. 3a.

117 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 451-454.

118 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 172, 188, 192-193.

şeklinde "Sünnî tonun" bulunduğu anlaşılmaktadır. Heterodoks yorumların dayandırıldığı "konargöçer Türkmenlerin" bir kısmının Dede Garkın ocağına bağlı olması, konargöçer Türkmen ve okuma yazma bilmemeye bağlı bir heterodoksi yorumunun bölgesel ve tarihsel eş zamanlı şekilde her zaman doğrulanamayacağını söylememize imkân vermektedir.

Yıldırım'ın, "içi Alevi dışı Sünnî" şeklinde nitelediği Şadi'nin *Makteli*'ni Alevi içeriğe yakın değerlendirmesini[119] kabul ettiğimizde, *Maktel*'in diğer kısımlarında karşımıza çıkan namaz, Cuma, ezan, kamet, vb. daha çok namaz ibadeti özelindeki vurguları da düşünerek[120] *Maktel*'in yazıldığı yer ve dönem oldukça önem arz eder. Eserin özellikle Âşık Paşa'nın vefat tarihinden kısa süre sonra 763/1361 yılında Çandaroğlu bölgesinde telif edildiği bilgisi,[121] Yıldırım'ın ilgili eseri "Alevi içerik olarak tahsisi" ister kabul edilsin isterse edilmesin, bu durum özellikle Âşık Paşa çevresi dışındaki kültürün taşıyıcılarının, kılıp kılmadıkları bir tarafa, "namaz vb. ibadetlere" yönelik hassasiyetlerini metne içkin kıldıklarını gösterir.

Yıldırım'ın, şehrin bir ürünü olan *Maktel*'in içeriğini Âşık Paşa'nın şehirleşmeye bağlı olarak Baba İlyas geleneğini sürdürmeyip Sünnîleştiği yönündeki tezin ikinci kolu olan Hacı Bektâş geleneğinin bir kültür öğesi olarak Alevi olarak tanımlamasının da açıklanması beklenebilir. Zira bu eser de bir merkezde dahası bir beyliğin sarayında okunmaya matuf kaleme alınması dolayısıyla, Yıldırım'ın tezi açısından birinci kol olarak şehirleşme ve merkezileşmeye bağlı bir Sünnîleşme içinde değerlendirilmeye daha uygundur.[122] Bu sebeple Sünnîleşme'nin şehirleşme ve konargöçer Türkmenliği ayrımının dayandığı "şehir-kırsal" şeklindeki kategorik yaklaşımın, konunun boyutlarını tanımlamada yeterli olmadığı ifade edilmelidir. Zira bu husus, Sünnîliğin tarihsel anlamda daima "şehir" merkezli temsil edildiği; kırsal bölgelere Sünnîliğin uzanmasına ihtimal verilmediği gibi bir düşünsel arka plana işaret etmektedir.[123]

119 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 53.

120 Şâdî Meddâh, *Maktel-i Hüseyn Kerbelâ Hadisesi*, ed. Alemdar Yalçın - Gıyasettin Aytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 456, 460.

121 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 46.

122 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 46.

123 Nüfusunun büyük çoğunluğunu Türkmenlerin oluşturduğu Candaroğlu Beyliği dönemi müellif ve eserlerin konuya dâhil edilmesi mümkündür. Bunlardan Ahmed-i Dâî'nin (ö. 824/1421'den sonra) özellikle Ebü'l-Leys es-Semerkandî gibi asırlara etki etmiş kendi kültür coğrafyalarının Hanefî bir âliminin tefsirini çevirmesini, Candaroğlu İsmâil Bey'in (ö. 884/1479) *Hulviyyat-ı Şâhî* adlı eserinin Sünnî ve Hanefî bir tonda olduğunu dikkate aldığımızda, *Maktel*'in, bugünkü anlamı bir tarafa, geleneksel ve kendi dönemi açısından vurgu yaptığı Sünnî kültürün ne olabileceğine dair daha bütüncül bir tabloya ulaşmamıza katkısı açıktır. Yaşar Yücel, "Candaroğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993); Günay Kurt, "Ahmed-i Dâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989); Nail Karagöz, "Candaroğlu İsmail Bey Ve Hulviyyât Adlı Eserindeki Fıtır Sadakası Bâbı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (2012): 271 (18. dpt.). Babaî isyanı sonrası harekâta katılanların uğrak

Bu veriler, öncelikle Baba İlyas ve çevresini tam anlamıyla Türkmen bir baba profili üzerinden yaşam modellerini "göçebelik, kırsallık" üzerinden telakki etmenin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Kırsal veya şehir gibi bölgesel ayrımdan hareketle İslâm kültürü içerisinde Sünnî olan ve olmayan şeklinde bir ayrımın tatbik edilebilir olmadığını da belirtmeliyiz. Bu noktada İslâm'ın Sünnî olan ve olmayan şeklindeki düşünce ve kültür yapısının hem şehirlerde hem de kırsalda görülebileceği kabul edilmelidir.

1.2.3. Şer'î Emir ve Yasaklara İttiba/İttibasızlık Üzerinden Din Anlayışında Bir Ayrıma Ulaşmanın İmkânı

Şer'î emirlere riayet konusu, Baba İlyas ve çevresi hakkında köken arayışlarının Sünnî olmama noktasında önem verdiği gerekçelerden biridir. Aslında Elvan Çelebi'nin *Menâkıb*'ta halifeler hakkındaki anlatıları dikkate alındığında şeriata bağlı bir geleneğin resmedildiği rahatlıkla müşahede edilebilir. Ancak Elvan Çelebi'nin Âşık Paşa gibi Baba İlyas sonrası Sünnî tona evrilen kuşağın temsilcisi olduğuna, dedesi ve çevresi hakkında Sünnî olmayan bir oluşumu anlatmama ihtimalinin bulunduğuna dair kanaat ya da dedesi ve çevresi hakkında olumsuz bir portre çizmeyeceğine dair düşünsel bir ihtiyat, onun anlatılarının bu noktada merkezileştirilmesini engellemiş görünmektedir.

Şer'î emir ve yasakların alanının genişliği sebebiyle böyle bir toplumda hangisinin ne kadar tatbik edilip edilmediğini tespit etmek tam anlamıyla olası değildir. Bu açıdan konargöçer hayatla uyuşmadığı belirtilen şer'î emir ve yasaklarla kastedilenin[124] neler olduğunun öncelikle somut olarak ifade edilmesi gerekmektedir. Söz gelimi şer'î emrin kapsamında yer alması açısından "yalan konuşmama ve namaz" arasında bir farklılık yoktur. Buna karşın, ilgili yaklaşımların şer'î emirlere uymama noktasında "yalan konuşmama, hırsızlık

noktası (Faruk Sümer, "Karamanoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) ve Baba İlyas'a bağlı olduğu ifade edilen Nûre Sûfi'ye (Şemseddin Sâmi, "Kâmûsü'l-'Alâm" (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1314), 5: 3645; Ocak, *Babaîler İsyanı*, 164) dayanan Karamanoğlu beyliğinde, Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş Karamânî'nin (ö. 809/1406) Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Anadolu, Halep, Suriye vb. bölgelerde Türklerin rağbet edip ezberledikleri ve medreselerde okunan *Mukaddime fi's-salât* adındaki muhtasar bir eserini, *et-Tavzîh* adıyla şerh ettiği bilinmektedir. Ebü'l-Leys ve eseri hakkında bk. Esra Atmaca, *Memlûk Dönemi'nde Halep'te Eğitim-Öğretim Müesseseleri ve Ulemâ* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 136; Esra Atmaca, "Memlûkler Döneminde Halep İlmî Hayatında Ders Halakaları ve Ulemâ Tarafından Okutulan Ders Kitaplarının Tespiti", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (2015): 67; İshak Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009); Muslihuddin Mustafa b.Zekeriyya b.Aydoğmuş el-Karamânî, *et-Tavzîh 'alâ Mukaddimeti's-Salat li Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, YZ0467. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Konya halkı üzerindeki etkisini halkın Kadı Tirmizi'yi Ebü Leys es-Semerkandî'ye benzetmesinden de çıkarmak mümkündür. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi İbn Bibi, *el-Evamirü'l-ala'iyye fi'l-umuri'l-ala'iyye (Selçuk Name)*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1: 115.

124 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 49.

yapmama vb." ahlâkî içerikli emirleri kastetmedikleri açıktır. Bu sebeple daha çok ritüel anlamında şer'î emirler üzerinde durmaktadırlar. Ancak bu anlamda da şer'î emrin alanı yine oldukça geniştir ve belirginleştirilmesi gerekmektedir.

"Şer'î emirlerden bazılarının tatbik edilmesine karşın bazılarının tatbik edilmediği" gibi bir tablo söz konusu ise bunun nasıl değerlendirileceği de cevaplanması gereken bir sorudur. Zira yorumlar şer'î emirlere riayet edilmediği şeklinde genel bir formatta inşa edilmektedir. Bunun hiçbir şer'î emre riayet etmedikleri anlamında mı yoksa bir kısmına riayet edilip bir kısmına riayet edilmediği anlamında mı olduğu somutlaştırmayı bekleyen bir noktadır. Bir kısmına riayet etseler de bir kısmına riayet etmedikleri üzerinden hareket ediliyorsa, riayet edilen kısma rağmen riayet edilmediği düşünülen kısmın neden daha ön planda tutularak "Sünnî olma ve olmama" konusunda belirleyici kılındığının da açıklanması gerekmektedir.

Bizim temel iddiamız şer'î emirlere riayetin veya riayet etmemenin doğrudan "Sünnî olma ve olmama" anlamında belirleyici bir unsur olarak kullanılmasının mümkün olmadığı yönündedir. Zira klasik mezhepler tasnifi açısından Sünnî çatı altında zikredilmeyen birçok geleneğin (örneğin Mu'tezile ve Hâricîler) şer'î emirlere riayet etmediklerini iddia etmek mümkün değildir. Hatta Sünnî olmayan bir âlimin ve çevresinin ya da mezhebin, Sünnî bir âlimin veya Sünnî geleneğin takipçisi birçok kişi veya gruptan şer'î emirlere riayet konusunda daha hassasiyetli ve devamlılığının olması her zaman mümkündür.

Bu ilkesel girişten sonra Türkmen çevrelerde şer'î emirlerin tatbik edilmediğine dair yorumun aksine, "namaz" gibi günlük en fazla tatbik edilen bir ibadetin Türkmenler arasında uygulandığına, 14. yüzyıla ait bir fıkıh kitabı olan *Kitâb-ı Gunyâ* şahitlik etmektedir.[125] Eserin Türkmenlere yaptığı atıf, ilgili dönem açısından somut olarak şer'î emir anlamında tatbik edilen namaz gibi bir emre, Türkmenler arasında ittiba edildiğini ve bunun bilindiğini göstermektedir.

Kitâb-ı Gunyâ'nın 14. yüzyılın ikinci yarısına ait olması (781/1379), bu tarihlendirmenin istinsah tarihi olup çevirinin muhtemelen daha önce olabileceğine dair Tezcan'ın katkısını[126] ve eserin Türkmenlerde olduğu gibi namaz kılmak için Arapça'yı tam olarak telaffuz edememe durumuna[127] yönelik yaptığı işaret, eserin Hanefî fıkhını merkez alması, üzerinde düşünülmesi

125 Muzaffer Akkuş, *Kitâb-ı Gunya, İnceleme - Metin - İndeks - Tıpkı Basım* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 294.

126 Semih Tezcan (Bamberg), "Kitâbu'l-Gunya Harezm Türkçesinden Anadolu Türkçesine Aktarılmış Bir İlmihal Kitabı", *Türk Dilleri Araştırmaları* 5 (1995): 171.

127 Ana dilde ibadet ve Arapça'yı telaffuz edememe durumunun Hanefî fıkhındaki yeri hakkında kapsamlı bir inceleme için bk. Kâşif Hamdi Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 83-90.

gereken bir veridir.[128] Semih Tezcan'ın, eserin Harezm Türkçesi'nden çevrilmiş olduğuna dair kanaatleri de eserin dil ve kültür coğrafyası açısından önemini artırmaktadır.[129] Eserin dil özelliklerinden hareketle mütercimin küçük yaşlarda Harezm'den gelip Anadolu'da yetişmiş iki dili bazen birbirine karıştırabilen biri olduğuna dair tespit, eserdeki Türkmenlere yönelik atfın tarihsel olarak daha geç bir döneme işaret ettiğini, bu atfın sahibinin de bu kültürün içinden biri olduğunu söylememize imkân vermektedir.[130]

Türkmenlerin namaz kıldıklarına, bu namaz kılışlarının ise yaygın olarak bilindiğine, çevirenin Harezm ve Anadolu Türkçesi'ne vukufiyeti hakkındaki Tezcan'ın yorumları dikkate alındığında, yeni Müslüman olup Arapça telaffuzu yansıtamadığına dair daha önceki bir örnek olarak mütercimin kendi içinden geldiği ve müşahede ettiği bir topluluk olan Türkmenleri sunduğu anlaşılır. Bu noktada *Gunya*'daki atfın kapsamına giren bir gruptan bahsetmek konunun aydınlatılması anlamında oldukça önemlidir. Şer'î emirlere uymanın şehirleşmeye bağlı Sünnîleşme ile paralel okunması halinde, Sünnî olduğu kabul edilen Âşık Paşa etrafında Müslümanlaşan Moğolların hemen İslâmlaşıp, Sünnîleştiği ve şer'î emirlere mutlak ittiba ettiğini düşünmek gerekir. Onların, şer'î emirleri yerine getirme ve Arapça'yı telaffuz konusunda yıllar önce Müslüman olan Türkmenlerden daha yetkin olduklarını düşünmek de gerekir. Bu da Âşık Paşa çevresinde Müslüman olan Moğolların, namaz ibadeti için yeteri derecede doğru bir okuyuşa derhal kavuşmuş olmaları gibi oldukça zor bir sosyolojik durumu kabul etmek anlamını taşır. Bu tabloda olağan durum; kırsal olsun, şehir olsun Müslüman olduğu halde okuma zorluğu çeken, telaffuz anlamında henüz tam bir formasyonu saplayamayan Moğolların[131] da *Gunya*'da zikredilen fetvanın kapsamında olacağıdır.

Baba İlyas çevresindeki halifelerden biri olan Mübârizce'nin bununla ilgili bir durumunu *Menâkıb*'tan öğrenmekteyiz. Elvan Çelebi bu halife sayesinde birçok putperestin putlarını (asnâm) kırıp iman ettiğinden övgüyle bahseder. Buna rağmen bu halifenin namazını "İhlas" sûresi ile başlayıp onunla bitirdiğinden bahsetmesi oldukça dikkat çekicidir. Zira bu sûre bilindiği üzere Kur'ân'da yer alan en kısa ve kolay ezberlenebilen dört ayetten oluşmaktadır. Bu durum adı geçen halifenin de henüz Kur'ân okuma ve ezberleme konusunda bir alışkanlık kesbetmediğini; bilakis kolay olanı okuma ilkesince amel ettiğini göstermektedir.

128 Akkuş, *Gunya*, 13-15, 294; Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 43-44.

129 Tezcan (Bamberg), "Kitâbu'l-Gunya", 173, 209.

130 Tezcan (Bamberg), "Kitâbu'l-Gunya", 209.

131 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 443-450.

Bu durum, arkasında kendisine bu fehvaca bir modeli sunabilecek Kur'ân kültürüne sahip birinin varlığına doğrudan işaret etmektedir.[132]

Halifenin, Baba İlyas'ın halifeleri etrafındaki kişiler arasında anlatılması,[133] Mübârizce'nin de onun bir halifesi olduğunu gösterir. Bu durumda Mübârizce'nin ya Baba İlyas'ın ya da onun çevresinde sahip olunan Kur'ân kültürünün etkisi ile "*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun.*"[134] ayetinin kolaylığına yönlendirildiği anlaşılır. Bu durum Baba İlyas çevresinde yeni Müslüman olan ve yola sadakatle bağlı olanların şeriatın emirlerine riayet ettiklerine, dinin ritüelleri sırasında da kendi bilgileri çerçevesinde kolay bir yöntemi takip ettiklerine delâlet etmektedir.

Heterodoks veya Sünnî olmama anlamında şer' ile ilişkilendirilip kendisine dayanılan unsurların başında, kadın-erkek karışık zikir konusu ve şarap ile ilgili anlatılar gelmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, Elvan Çelebi'nin mısralarında bir kerâmet içinde geçen "inâs u zükûr, er ü 'avrat birbirin bilmez, bu ne sırdur bu sırra 'akl irmez" vb. ifadelere dayanarak olsa gerek, "Baba İlyas'ın kadın erkek karışık zikir meclisleri tertip ettiğine" dair bir ima şeklinde değerlendirmiş; buradan hareketle de Vefâîlik ve Yesevîlik ile benzerliğe ulaşmıştır.[135]

Yukarıdaki mısraların ait olduğu bölüm incelendiğinde Elvan Çelebi'nin bizzat kadınlı-erkekli bir ayinden bahsetmediği müşahede edilebilir. Ayrıca Elvan Çelebi'nin bu ifadelerinin bir zikir hakkında olmadığını da belirtelim. Bu mısralar, Baba İlyas'ın bölgeye yerleşmelerinin üzerinden üç yıl geçmesine rağmen herhangi bir doğum hadisesinin yaşanmadığına dair Baba İlyas'ın gözleminin ardından Oban ve Düden'den durumu sormasının akabinde, Oban ve Düden'in dile getirdiği gerekçeleri ifade etmektedir. Anlaşılan o ki, Oban ve Düden, Şeyh'e olan sevgi ve hürmetin çevrelerindeki "er ve avrat" arasındaki eş olma ilişkilerinin önüne geçtiğini dile getirmiş (ya da Elvan Çelebi bunu keramet olarak anlatmakta); bunun ardından da Şeyh'in müdahalesi/kerâmeti ile gece yolcusunun yola revân olduğunu, dolayısıyla bundan sonra doğum olaylarının yaşanmaya başladığına vurgu yapmıştır.[136]

Karakaya da Şeyh Ebü'l-Vefâ'nın kadınlı-erkekli ayinleri sebebiyle aslında bir kerâmet olarak öne çıkarılan anlatıdan takibata uğradığını ve "din dışı sayılan ritüel pratikleri" anlamını öne çıkarmıştır.[137] Bu konu ayrıntılı olarak incelenmesi gereken bir husus olsa da burada küçük bir noktaya işaret etmekle yetinebiliriz.

132 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 479-480.

133 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 475-486.

134 Müzzemmil, 73/20.

135 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 62.

136 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 89-92; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 22-23.

137 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 201.

Anlaşılan o ki kadın ve erkeklerin dini bir ritüel için bir arada bulunmaları, Sünnî olmama şeklinde telakki edilmektedir. Bizce burada önemli olan bir arada bulunmanın keyfiyetinin detaylı şekilde bilinmesi gerekmektedir. Mevcut araştırmalar, kadın hocalardan hadis icazeti alan erkek âlimlerden ve öğrenci silsilelerinden bahsetmektedir. Bu noktada hadis icazeti alabilmek için uygulanan yöntemin karşılıklı bir eğitim süreci olduğunun dikkate alınması önemlidir. Ayrıca bazı vâiz ve fakihlerin kadınlara özel dersler yaptığı da bilinen bir uygulamadır.[138] Yine Ezher'deki Câmi-i Kebîr'de 623 yılında kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu dönemlerden bahseden nakil de dikkate alınabilir. Bu naklin özellikle peygamberlik iddiasındaki kişileri, insanları aldatan şeyhleri, sihirbazları ve insanları kandırmak için kullandıkları argümanları tek tek inceleyen dönemin bir müellifinin kaleminde, kadın ve erkeklerin bir arada bulunmalarının olumsuz bir içeriği bulunmadan aktarılması önemlidir.[139]

Ocak, Ebü'l-Vefâ'nın "kadınlı-erkekli ayinler" yaptığından şüphe etmememiz gerektiğini dile getirirken de Ebü'l-Vefâ'nın Anadolu'daki en önemli temsilcisi Baba İlyas'ın bu tarz ayinler yaptığını "bizzat torunu Elvan Çelebi nakletmektedir." cümlesi ile gerekçelendirmekte; böylece yukarıdaki yargısını yazdığı ansiklopedisi maddesinde daha kesin şekilde dile getirmektedir.[140] Buna paralel olarak Ocak, Halife tarafından imtihan amaçlı gönderilen "mektup ve şarap" olayına önce Ebü'l-Vefâ'nın heterodoks bir derviş olduğu ihtimalini güçlendiren bir veri olarak yaklaşmış;[141] daha sonraki yayınlarında ise bu "heterodoks" yorumunu sürdürmemiştir.[142]

Ocak'ın bu küçük veri ile Ebü'l-Vefâ'nın heterodoks kimliğine ulaşmış olması, aslında kendi tanımları olan heterodoks ile özellikle Baba İlyas çevresi ve sonrası üzerinde inşa ettiği heterodoks tanımları için uygulanabilir görünmemektedir. Bu sebeple sonraki yayınlarında heterodoks nitelemesinin terk edilmiş olduğu düşünülebilir. Ancak bunun hakkında bir açıklamaya rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Zira Baba İlyas çevresi ile ilişkilendirilen heterodoks kimlikte "Şamanist inanç ve buna uygun bir İslâm yorum ve pratiği" gibi nitelikler daha belirgindir. Oysa Ebü'l-Vefâ için böyle bir heterodoksiden bahsedilmesi ise söz konusu değildir. Bu durum Ocak'ın heterodoks tanımında erken dönemde daha çok "şer'î emirlere riayet eksenli" yaklaştığı izlenimi uyandırmaktadır.

138 Atmaca, *Halep'te Eğitim-Öğretim*, 329.

139 Cevberî, *el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr*, vr. 38a.

140 Ocak, "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî", 10: 347.

141 Ocak, *Babaîler İsyanı*, 103.

142 Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar*, 59.

Sonraki yayınındaki kanaat değişikliği, böyle bir arka plandan hareketle bilinçli olarak tercih edilmiş ise salt şer'î emirlere riayet etmeme gibi bir ilkeden heterodoks İslâm anlayışına ulaşma tarzındaki ilkelerinde bizatihi kendilerinin bir daraltmaya gittikleri çıkarsanabilir. Eğer böyle bir kanaat söz konusu değilse ve şarap olayının Ebü'l-Vefâ'nın heterodoks derviş kimliğini güçlendiren bir gerekçe olduğu düşünülüyorsa bu durumda da Baba İlyas ve sonraki kuşak hakkında söz konusu edilen "Anadolu'da Şaman inançlarının bir varisi" olma anlamında heterodoks niteliğin, Ebü'l-Vefâ hakkında geçerli olmadığı için Baba İlyas'ı Ebü'l-Vefâ'nın takipçisi anlamında bir heterodoksi ile tanımlamak, çözülmesi gereken bir sorun görünümündedir. Buna karşın "şarap" olayının anlatıldığı pasajların sonraki kısmı kerâmet gerekçesi ile reddedilse bile ilk kısmın Ebü'l-Vefâ'nın şarap içtiğine delâlet eder bir yönünün bulunmadığını da hatırlatmak isteriz. Kerâmetin üzerine bina edildiği ön kısmın da tarihsel gerçekliğinden şüphe duymamak için bir sebep yoktur. Zira yazarın diğer menkıbelerde olduğu gibi bu menkıbede de sonunda bir kerâmet ile Ebü'l-Vefâ'yı müdafaa etmek amacıyla bir sonuca ulaşmak istemesi makul olduğu gibi bu sonuca gidecek alanı "şeriata bağlı kerâmet sahibi bir veli" kimliğini yansıtacak şekilde baştan kurgulaması daha makuldür.[143]

Elvan Çelebi'nin Moğollar arasında itikat, sıdk ve yasağın kalmadığına yönelik serzenişi hakkında yukarıda verdiğimiz satırlardaki kavramsal tercihler, burada kayda değer bir anlam taşımaktadır. Bu durum öncelikle Baba İlyas sonrası onun yolunda olanları daima şeriata bağlı bir şekilde sunma gibi bir kaygı ile hareket etmediğini gösterecek derecede Elvan Çelebi'nin objektifliğini yansıtır. Belki de çoğunluğu teşkil eden Moğolların inanç hususlarını terk ettiklerini, bu ögeleri tasdik etmediklerini, Elvan Çelebi'nin bu sebeple emir ve yasak gibi hassasiyeti de taşımadıklarına vurgu yaptığı düşünülebilir. Bu ise aslında bir Sünnî olma veya olmama sorunu değil, bilakis inanmadığı için yerine getirilmediğine, bu sebeple "inanç" meselesi olduğuna işaret eder. Türkmenlerin Müslüman olduğunu düşündüğümüzde ise şer'î emir ve yasakları yerine getirmemeleri, bir inanç meselesi olarak ele alınmaz.

İnanan bireyin şeriatın emir ve yasaklarına uymaması Hanefî, Mâtürîdî, Eş'ârî ve büyük oranda Ehl-i sünnet paradigması açısından bir inanç problemi olarak ele alınmadığı gibi, "Sünnî olma veya olmama" anlamında da belirleyici bir öge olarak kullanılmaz. Örneğin Ebû Hanîfe mümin bir kulun şer'î emirlere karşı olan duyarsızlığı veya bazen günah işlemesinin sebeplerini açıklarken bunu bir iman ya da Sünnîlik veya Sünnîlik dışı açıdan ele almaz. O, mümin

143 *Menâkıb-ı Seyyid*, vr. 71a-72b.

insanların şer'î emirlere itaat etmeyeceğini ve etmediği gerçeğini; "affedilmeyi umma, ölmeden önce tövbe ederek affedileceğini düşünme" gibi gerekçelere bağlamaktadırlar.[144] İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) de benzer bir perspektiften hareketle "cehâlet, şehevî ve nefsânî arzulara yenik düşme, Allah'ın affediciliğine dayanma veya tövbe edeceğini düşünme" gibi gerekçelerle açıklamıştır.[145]

Bu noktada bir hususun da altı çizilmelidir. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'den getirdiğimiz açıklamalar, salt konargöçer topluluklar açısından değil, ilkesel anlamda kırsal olsun şehir olsun tüm insanların şer'î emir ve yasaklar karşısındaki tutumlarına şamildir. Bu itibarla böyle bir perspektif, haddi zatında konargöçer toplulukların şer'î emirlere riayet etmeme durumlarını da içermekte; dolayısıyla onları Sünnî olma veya olmama anlamında değerlendirmemektedir.

Klasik tasnifte mezhepler arasındaki ayrımların hangi konulara hamledildiği hakkında yapılacak basit bir inceleme dahi, iman ettiği halde şer'î emirleri yerine getirmeyenler veya bir kısmını yerine getirdiği halde bazılarını yerine getirmeyenlerin Sünnî teoloji ve fıkıh metinlerinin tanım teorisi açısından "Sünnî olan veya olmayan değil", "günahkâr mümin" şeklinde tanımlandığını göstermeye yeterli olacaktır. Şer'î emirleri yerine getirmeyen Sünnî kimlik taşıyıcısı, günahkâr mümin tanımı dışına çıkmaz, aynı oranda bu tanım içerisinde yerini alır. Bu sebeple boyutları ve keyfiyeti tam olarak izah edilmediği halde bütün emirlerin yerine getirilmediği izlenimi uyandıran şer'î emirlere riayet edilmediği gerekçesinden hareketle, Sünnî olma ve olmama şeklinde bir tasnifin, mezheplerin tasnifi açısından kullanılır olmadığını ve tutarlılığının sorunlu olduğunu açık bir şekilde ifade edebiliriz.

1.2.4. Kimliği Belirsiz Bir Sünnîlik Tasavvuru Ya Da Araştırmacıların Yazar Olarak Sünnîlik İçi Ortodoksi İnşa Sorunu

Ehl-i sünnet, İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren oluşmaya başlayıp birçok fırkayı içinde barındıran mezhepler konsensüsünü ifade etmektedir. Ehl-i sünnet içinde tek bir mezhep veya grup bütünün temsil yetkisine sahip değildir. H. 3./ M. 9. asırda bu terim, büyük oranda Ehl-i hadis geleneğindeki müelliflerin kendileri için kullandığı bir kavram[146] olsa da h. 4/ m. 10 yüzyıldan itibaren fıkhî ve kelâmî anlamda birçok farklı mezhebi içinde barındıran bir hüviyete kavuşmuştur. Bu sebeple Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.

144 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (el-Akîde ve 'ilmu'l-kelâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 583.

145 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5: 78.

146 Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, thk. Sabri Selame Şahin (Riyad: Dârü's-Sebât li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1424), 156.

429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak* isimli eserinde Ehl-i sünnet içerisinde birçok fırkaya yer verirken Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Mürcie içinde zikrettiği Ebû Hanîfe'yi[147] (150/767); Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi hadis âlimleri ile birlikte Ehl-i sünnet'in sekiz grubu çatısında anmaktadır.[148]

Mâtürîdî geleneğin müelliflerinin de kendilerini uzun zamandır Ehl-i sünnet'e nispet ettikleri bilinmektedir. Bu sebeple olsa gerek Bağdâdî'nin tasnifi Mâtürîdî geleneğin en önemli isimlerinden biri olan Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) tarafından sürdürülmekte;[149] birçok Mâtürîdî kelâmcı da kendilerini Ehl-i sünnet'e nispet etmektedir.[150] Fıkıh ve kelâm gelenekleri Ehl-i sünnet çatısında buluşurken, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'd-Dîn*'de[151] ve Ömer en-Nesefî'nin Ehl-i sünnet'i tasnif ederken[152] mutasavvıfları anması Ehl-i sünnet'in herhangi bir fıkhî, kelâmî ve sûfî grubu değil birçok fıkhî, kelâmî ve sûfî oluşumu çatısı altında barındıran konsensüsü temsil ettiğini açıkça göstermektedir.

Böyle bir alt başlık açma gerekliliği hissetmemizin sebebi, Sünnî geleneğin kendi içinde bir mezhepler konsensüsünü ifade etmesine karşın, Sünnî olmama anlamında yapılan tanımlamalarda bu durumun tam anlamıyla dikkate alınmadığına yönelik bir izlenim almış olmamızdır.

Mezhepler tarihi kaynakları ile kelâm metinleri incelendiğinde hangi konuların Sünnî çatının temel özellikleri olduğu rahatlıkla görülebilir. Detayları uzun açıklamaları gerektirdiği için burada vermeye gerek duymadığımız bu bilgilere Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-firak* isimli eserinden ulaşılması mümkündür. Bağdâdî'nin yer verdiği Ehl-i sünnet'in icma ettiği konulara kısa bir bakış, iman ettiği halde herhangi bir şer'î emre uymayanlara

147 Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950), 202-203.

148 Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyanu'l-firkati'n-nâciye minhum*, thk. Muhammed Osman (Kâhire: Mektebetü İbn Sina, 1988), 273.

149 Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, "Tesmiyetü'ş-Şi'i min ehli'l-ehvâ ve'l-bida'", *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015), 17-18.

150 Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-Dîn Mâtüridiye Akaidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 25; Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Bâbertî, *Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âydî ve Hamza Muhammed el-Bekrî, 2. Bs (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2015), 79, 109.

151 Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *'Usûlü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 249-250, 263.

152 Ömer Nesefî, "Kitabü'n fi Mezâhibi'l-Mutasavvıfa", *Diyanet Dergisi*, trc. Süleyman Uludağ 18/3 (1979): 167-173; Abdullah Dinç, *Beyânü'l-Mezâhib Adlı Eseri Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Mezhepleri Tasnifi* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Üniversitesi, 2012), 25-29, 73-74, 76.

Sünnî olma veya olmama anlamında değinmediğini göstermektedir.[153] Buna ilaveten herhangi bir Sünnî âlimin kelâm alanına dair bir eserinin incelenmesi de bu anlamda yeterli olacaktır. Teolojik anlamda daha çok "bazı konularda Ehl-i sünnet'in kabul ettiği şeyleri kabul etmeme", fıkhî anlamda ise büyük oranda "Ehl-i sünnet'in uygulamayı ön gördüğü emirleri/pratik hususları kabul etme veya reddetme anlamında değil, Ehl-i sünnet'in sunduğu formatta değil başka bir formatta uygulamasını" önermek, ilkesel anlamda Sünnî olma ve olmamayı Kelâmî ve Fıkhî anlamda açıklamaktadır. Bu noktada Sünnî çatı altındaki fıkıh mezhepleri arasında da "amellerin uygulanmasının keyfiyeti" açısından farklılıkların bulunduğu izahtan varestedir.

Cemal Kafadar'ın verdiği bir örneği analiz ederek yukarıdaki yargımızı somut olarak ifade edebiliriz:

> "...Baba İlyas'ın da silsilesinden geldiği Ebü'l-Vefâ' (Tâcü'l-'Ârifîn, ö. 1101 ya da 1107), hakkında yazılmış menakıbnâmeye göre Sünnî idi, fakat Alevîlere karşı iyi niyetli olmayacak ya da dinî vecibelerini ihmal eden Kürtlere müsamaha göstermeyecek kadar katı değildi."[154]

Buradaki "Sünnî idi fakat Alevîlere, dinî vecibelerini ihmal eden Kürtlere müsamaha göstermeyecek kadar katı değildi" ifadeleri, Sünnîliğin ve Sünnîlerin dini ritüelleri hiç terk etmediği gibi bir algıya işaret etmekte; bu meyanda tarihsel ve teolojik açıdan Sünnîliğin nasıl anlaşıldığı konusunda üzerinde kapsamlı bir şekilde durmayı gerektirmektedir. Ancak konunun menzilinden uzaklaşmama adına buraya özellikle "dinî vecibeleri yerine getirmeyenlere karşı Ehl-i sünnet'in fıkhî ve kelâmî anlamda" kurucularından Ebû Hanîfe'den atıf vermenin yeterli olacağı kanaatindeyim.

el-Fıkhu'l-Ebsât isimli eserinde "İman ettiği halde namaz kılmayan, oruç tutmayan, bu amellerden herhangi birini yerine getirmeyen kişinin durumu hakkında" kendisine sorulan soruya Ebû Hanîfe, "Böyle bir kişinin durumu Allah'ın dilemesine (meşietine) bağlıdır. Allah dilerse ona azap eder; dilerse de ona rahmet eder. Allah'ın kitabından hiçbir şeyi inkâr etmeyen kişi mümindir."[155] şeklinde cevap vermiştir. Yine *el-'Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserinde Ebû Hanîfe,

> "Mümin bütün günahları işlese de tevhidi terk etmediği müddetçe Allah'ın düşmanı olmaz. Düşman düşmanına kötü duygular besler ve ona noksanlık atfeder. Mümin günahların en büyüğünü de işlese, Allah'a yemin olsun ki, buna rağmen Allah'ı her şeyden çok sever. Mümin ateşte yakılmak ve kalbinden Allah'a iftirada

153 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyanu'l-fırkati'n-nâciye minhum*, 279-309.

154 Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 146 (44. dpt.).

155 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat (el-Akîde ve 'ilmu'l-kelâm içinde)*, nşr. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 606.

> bulunmak arasında muhayyer bırakıldığında ateşte yakılmayı iftirada bulunmaya tercih eder."[156]

demektedir.

Konuya yer veren araştırmacılardan oldukça başarılı bir tespite yer veren Karakaya, "Sünnilik dâhilinde tarih boyunca istikrarlı şekilde ortodoksiyi temsil etmiş tek bir grup ve ekol tespitinin güçlüğün"den[157] bahsederek aslında konunun incelenmesi esnasında "Hangi Sünnîlik?" sorusuna dair net bir cevabın verilmesinin güçlüğüne dikkat çekmektedir. Karakaya bunun akabinde Sünnî grupların kendi aralarındaki ayrımından bahsettikten sonra:

> "...tarihsel olarak ana akım Sünni sentez içinde makbul bir yer edinmeyi başarmış tasavvufi akımlar, tevhidi daha katı yorumlayan ve şeriatın ötesinde dinde farklı merhaleler olabileceği düşüncesini reddeden Selefilik türü cereyanlarca şirk ve küfür addedilip din dışı görülebilmiştir."[158]

ifadeleriyle konuyu tarihteki bir konsensüs olarak Sünnîlik ile modern çağda Sünnîlik iddiası altındaki Selefîlik gibi modern bir çerçeve üzerinden ele alması dikkat çekicidir. Bu ifadelerinde Karakaya'nın haklılığını teslim etmekle birlikte "Selefîliğin" Sünnîlik içinde değerlendirilmesinin klasik bir tasnif değil modern bir algı olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Zira Selefiyye şeklinde klasik mezhep geleneğinde bir Sünnî mezhep bulunmadığı gibi, "Selefiyye'ye bir mezhep olarak atıf yapan eserlerden Eş'arî kelamcıları Adüdüddîn el-'İcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) bu oluşumu kendi dönemleri açısından büyük İslâm fırkalarının ikincisi Şi'a alt başlığında Şi'a'dan bağımsız şekilde Ahbâriyye'nin içinde "Müşebbihe, Selefiyye ve fırak-i dâlle" ile birlikte zikrettiğine dikkat çekebiliriz.[159]

Karakaya'nın en eski Vefâî icazetnamesini ele aldığı bölümlerdeki "bilhassa Şiiler ve Aleviler için önemli figürler olan İmam Hüseyin, İmam Hasan ve peygamberin amcaları Hamza'ya ve Abbas'a salat ve selam okunmaktadır"[160] cümleleri ile mezhepsel bir eklektizmden bahsederek "Sünnilikten mezhebî anlamda sınırların grileştiği bir metadoksiye...evrilişin"[161] yansıması şeklindeki kanaatleri, icazetnamedeki ilgili öğeleri Sünnîlik anlamında değerlendirmekten uzak durma kaygısı dolayısıyla "bir grileşme" olarak kabul edildiğini hissettirmektedir. Bu grileşmenin gerekçelerinin ise Hz. Peygamber'in Ehl-i

156 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 582.

157 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 8.

158 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 8-9.

159 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 788-789.

160 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 192.

161 Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, 192-193.

Beyti'ndeki isimlerin bilhassa Şii ve Alevi gelenek açısından değerini öne çıkarmaları yine temel bir sorun olarak Sünnî kültür açısından Ehl-i Beyt'in öneminin nasıl olduğu veya konuya yer veren araştırmacıların nasıl algıladığı gibi bir sorunun cevabını aramayı gerektirmektedir.

Bu noktada Rıza Yıldırım'ın Ahi Şerafettin'nin şeceresinden hareketle yaptığı "Onlar bir yandan Hz. Ali'ye ve (12 İmam dâhil olmak üzere) Ehl-i Beyt'e karşı güçlü bir sevgi ve bağlılık duyarken, diğer yandan kendilerini Şii olarak görmeyip Sünnî addediyorlardı."[162] tespitlerini konuya dâhil etmek gerekli görülebilir. Yıldırım'ın üzerinde durduğu konulardan biri maktel literatürüdür. *Maktel*'in dönemin dinî ve kültürel hayatı hakkında önemli bir kaynak olduğuna değinen Yıldırım,[163] muharrem ayının ilk on gününde okunması,[164] Yezit'in Hz. Hüseyin'in kesik başı üzerinden İslâm dinine karşı alınan intikamın simgesi haline getirilmesi,[165] Hz. Hüseyin ve bağlıları için Sünnîler kullanımı,[166] karşı grubun Hâricî, kâfir, Yezîdî vb. şekilde tanımlanmasından[167] hareketle Sünnîliğin çekirdeğini Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve Hz. Ali'den gelen yakın akrabaları yani Ehl-i Beyti üzerinden şekillendiği tespitine yer vermiştir.[168] Bunun akabinde de *Maktel*'deki "Sünnî" portrenin bugünkü kullanımda Sünnî'den çok Alevi'ye yakın olduğuna yer vermesi, konu çerçevesindeki Sünnîlik ile ilgili "Sünnilik'ten bugün anlaşılanın ne olduğu" sorununun devam ettiğini göstermektedir.

Maktel'de halifeler sıralamasına, İmâmiyye Şiası şeklinde bir kutuplaşmanın olmadığına, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın dışlanmayıp Sünnîler içerisinde zikredilmiş olmasına, bazılarının övüldüğüne dair ifadelere, bu halifelerin meşruiyeti hakkında herhangi bir çekincenin dahi hissedilmediğine, Şia'nın doktrinlerinden imamların masumiyeti, nas ile seçilme vb. unsurları taşımamasına tek tek yer veren ve oldukça önemli tespitlerin altını çizen Yıldırım'ın[169] şu tahlilleri ise bizi Karakaya'nın analizleri ardından "cevaplanması gereken bir soru olarak işaret ettiğimiz" yere yönlendirmektedir:

> "İslâm'ın aslını Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyti'yle özdeşleştirmesi *Maktel*'deki İslâm algısına belirgin bir Alevi ton kazandırmaktadır. *Maktel*'i Sünni İslâm anlayışından uzaklaştırıp Şia'ya yaklaştıran bir diğer husus ise esere hükmeden "lânet" vurgusu-

162 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 34.
163 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 45.
164 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 46.
165 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 48.
166 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 50.
167 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 50-52.
168 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 50-51.
169 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 54-55.

dur. Trajedinin ana sorumlusu Yezit başta olmak üzere, Şimr, Mervan, Abdülmelik ve Hâricîler güruhundan olan diğer kişiler açık bir dille lanetlenmektedir."[170]

Yıldırım'ın kendisi de böyle bir tablo karşısında nasıl bir tanımlama yapılacağı konusunda "*Maktel*'de karşımıza çıkan içi Alevi, dışı Sünnî bu İslâm anlayışını Sünnî-Şii ekseninde nereye koyacağız?"[171] şeklinde bizim sorumuzu farklı bir formda sorduktan sonra "Bu yoğun Ehl-i Beyt muhabbeti ve Kerbela kültürünün, *Maktel*'de karşımıza çıkan İslâm algısına belirgin bir Şii/Alevi karakter kazandırdığı açıktır."[172] cümleleri ile cevaplamaktadır.

Bu açıdan yukarıdaki nitelikli tespit ve yorumlarına karşın Yıldırım'ın Yezit hakkındaki lanet vurgusunu Alevî ton ve Şi'a'ya yaklaştıran bir husus olarak anması, "Sünnî geleneğin kitâbî ve kültürel gelenekleri açısından Yezit nasıl değerlendirilmektedir?" şeklinde ayrıca bir mukayeseyi gündeme getirmektedir.

Araştırmacıların "Hangi Sünnîlik" sorusuna verdikleri cevabın çerçevesini tam olarak çizmek zordur. Bu, ilgili dönem açısından Sünnîliğin eklektik bir yapı arz etmesi gibi daha sonraki dönemlerde yaşanan dînî, sosyal, kültürel ve mezhebî kırılmaların, tarihteki Sünnîliğin dikkate alınmamasının ve günümüzde Sünnîliğin bir kimlik sorunu yaşamasının kavramsal ittihadı oluşturamamasından neşet etmektedir.[173] Ancak Baba İlyas ve çevresine yönelik dînî köken tartışmalarını da besleyen en büyük sorun, "Sünnîlik dışı veya Sünnîlik içi" şeklindeki kullanımın mahiyetinin belirgin kılınmaması veya "bir yazar olarak Sünnîlik içi ortodoksiyi", tarihsel Sünnîliğin açılımları üzerinden değil, büyük oranda ya Selefîlik ya da "bugünkü Sünnîlik algıları üzerinden" araştırmacıların kendilerinin tercih etmek durumunda kalmalarından kaynaklanmaktadır. Bu ise temelde başlangıcından günümüze "Hangi Sünnîlik veya Nasıl bir Sünnîlik" şeklinde daha büyük bir sorunun cevabını aramayı gerektirmektedir. Ancak bu sorunun boyutları ve kapsamı, mevcut bölümün olduğu gibi birçok çalışmanın da sınırlarını zorlayıcı niteliktedir.

Cemal Kafadar'ın ifadesi hakkında Ebû Hanîfe'den bir örnekle "dînî vecibeleri yerine getirme veya getirmeme konusunun" "Sünnîlik dışı" şeklinde nitelemeyi gerektirecek bir öğenin bulunmadığına dikkat çekmiş olduk. Ayfer Karakaya ve Rıza Yıldırım'ın yaklaşımlarındaki ortak nokta olarak niteleyebileceğimiz Karakaya'nın Sünnilik'teki grileşme, Yıldırım'ın ise "Alevî

170 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 53.

171 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 53.

172 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 57.

173 Sünnîliğin tanımlanma ve algılanma sorununa dikkat çeken, Ehl-i sünnet'e bir konsensüs şeklinde yer veren yorumlar için bk. Hilmi Demir, "Ehl-i Sünnetin Kurucu Öznesi Olarak Ebû Hanîfe", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2015), haz. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015), 71-72.

karakter" şeklindeki tespitlerine kaynaklık teşkil eden "Ehl-i Beyt sevgisi ve daha ileri boyutta bir örnek olarak Yezit'e lanet" konusu hakkında kısa bir tahlile yer vererek asıl konumuza dönebiliriz.

Açıkça söylemek gerekirse, Ehl-i Beyt sevgisinin ve kültürünün Sünnî gelenekten soyutlanması mümkün değildir. Bu açıdan Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt hakkında sadece şunlara işaret etmekle yetineceğim. Hz. Ali ile Hz. Osman arasında fazilet sıralaması hakkında Ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları Hz. Ali'nin üstün olduğu kanaatine sahipken, bir rivayete göre Ebû Hanîfe'nin de Hz. Ali'yi üstün kabul ettiği kaydedilmektedir.[174] Yine sahabenin çocukları arasındaki üstünlük konusunda âlimlerin fazilet sıralamasını hilafetteki babalarına nazaran yapsalar da bu sıralamada Hz. Fâtıma'nın evlatlarını istisnâ tuttukları ve Hz. Peygamber'e yakınlıkları dolayısıyla Hz. Fâtıma'nın evlatlarının sahabenin çocuklarından daha üstün olduğunu, "Allah'ın Ehl-i Beyti tertemiz kıldığını",[175] Cemel hadisesinde Hz. Aişe'nin değil Hz. Ali'nin haklı olduğunu,[176] Hz. Ali ile birlikte Muaviye'nin de hilafetini meşru kabul eden Kerrâmîyye'ye karşı Hanefî-Mâtürîdî bir âlim olan Sâbûnî (ö. 580/1184) "Ali ile birlikte Muaviye'nin de hilafetinin sahih kabul edilmesinin mümkün olmadığı"[177] kanaatindedirler; buna ilaveten Hz. Abbas ve Hz. Hamza'dan övgüyle bahsedilmesi[178] gibi örnekleri görmek de çoğaltmak da olağandır.

Daha kapsamlı şekilde araştırılıp Sünnî gelenekler arasındaki yaklaşım tarzları ve taraflarının tespiti ayrı bir çalışmayı gerektirse de Eş'arî bir âlim olan Alâeddin el-Buhârî (ö. 841/1438) Yezit ile ilgili âlimlerin taşıdığı kanaatleri üç grup altında tahlil ederek;

1. Kendisi fâsık olduğundan bağışlanması için dua etmeyi caiz görüp lanet edilmesini caiz kabul etmeyenler,

2. Lanet edilmesini caiz kabul edenler,

3. Hz. Hüseyin'in katli hakkında rızası varsa lanet edileceğini, rızası yoksa lanet edilmeyeceğini söyleyenler şeklinde ayırdıktan sonra kendisi de sonuncu yaklaşımı taşıdığını belirtmektedir.[179]

---

174 Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), 236; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. 'Alâüddîn Buhârî, *Risâletün fi'l-'itikâd*, thk. Said Abdüllatif Fude (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012), 181.

175 Sâbûnî, *el-Kifâye*, 237; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 61.

176 Sâbûnî, *el-Kifâye*, 231.

177 Sâbûnî, *el-Kifâye*, 213.

178 Fethi Kerim Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991), 142.

179 Buhârî, *Risâletün fi'l-'itikâd*, 163.

Hadis külliyatı açısından muteber eserlerden birinin yazarı olan Sünnî bir hadis âlimi İmam Nesâî (ö. 303/915), Dımaşk'ta Hz. Ali muhaliflerinin ve muhalefetinin yaygınlığı karşısında *Hasâisü emîri'l-mü'minîn 'Ali b. Ebî Tâlib* adlı eserini yazabilmiş; Dımaşk'ta kendisine Muaviye hakkında sorulan bir soruya karşın "O kendi başını kurtarsın, O'nun hangi faziletini yazayım." vb. cevaplar vermesi sebebiyle Muaviye taraftarlarınca acı şekilde dövülerek öldürülmüştür.[180] Bunlara ilaveten Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in dört halifenin ismi ile birlikte camilerdeki duvarları süslemesi vb. çoğaltılabilecek Sünnî kültürün kitâbî ve ananevî öğeleri dikkate alındığında yukarıdaki araştırmacıların üzerinde durduğu öğelerin açık şekilde Sünnî kitâbî ve ananevî kültürde yer aldığı ifade edilmelidir. Bu sebeple asıl problem "Değerler arasında hangisinin Sünnîliğe ait kabul edilip edilmeyeceğinde veya nelerin Sünnî ve Alevi kültür arasında bir ayrım ifade ettiğinde ya da büyük oranda Sünnîlik'ten ne anlaşıldığı şeklinde" daha köklü, uzun bir geçmişi bulunan ve oldukça geniş alana uzanan bir sorunla ilgilidir.

Yıldırım'ın "*Maktel*'de karşımıza çıkan içi Alevi dışı Sünnî bu İslâm anlayışını Sünnî-Şii ekseninde nereye koyacağız?[181] sorusunun formatında küçük bir değişiklik yaparak "yukarıdaki örnekler ışığında düşündüğümüzde *Maktel*'de karşımıza çıkan öğelerin Sünnîliğin dışında olduğu ifade edilebilir mi?" şeklinde sorabiliriz. Bizce bu sorunun cevabı hayırdır. Aslında bu sorunun gelenekler açısından "farklı formatta cevaplanması" da tarihi anlamamız konusunda önümüze bir set çekebilecek niteliktedir. Zira bu öğeler, ne Alevilik ne de Sünnilik, hatta bu ikilemde gündeme gelmeyen, Hâricîler hariç, diğer geleneklerden bir kısmı açısından tam anlamıyla "bir dış" olarak addedilebilecek unsurlar değildir. Bu sebeple her iki gelenek açısından da "bu öğelerin ortak değer olmaları sebebiyle "içsel" olduğu kabul edilip bundan sonra "bu içsel öğelerin sistemde nasıl yer edinmiş olduğu; tarihsel ve bölgesel hatta geleneksel anlamda kırılmaların nerelerde ve hangi konularda yaşandığı soruşturulduğunda" yeni sonuçlara ulaşmak muhtemel görünmektedir.

Konu içinde gündeme gelen bir husus da evliyâ kültüdür. Bunun için geniş bir alan ayırmaya ihtiyaç duymadık. Evliyâ kabirlerinin ve yaygınlığının heterodoks İslâm yorumu için somut bir kanıt olarak kabul edilmesi halinde evliyanın kerametini câiz gören ve Ocak'ın Türk Ortodoks İslâm/Sünnî İslâm dediği Hanefî ve Mâtürîdî geleneğin[182] kitâbî ve medrese merkezli boyutu ile şehir

180 Osman Aydın, "Nesai", *Müslümanların Engizisyonu - I / Ölümcül Kovuşturmalar*, ed. Mehmet Azimli, 2. Bs (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 119-125; M. Yaşar Kandemir, "Nesâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

181 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 53.

182 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 41.

ve medrese gibi toplumsal tabanının da "heterodoks" olduğu ifade edilmelidir. Çünkü ilgili geleneklerin temel metinlerinin "velilerin/evliyanın kerâmeti caiz ve haktır." vb. cümleleri ihtiva ettiği açık şekilde müşahede edilebilmektedir.[183]

Burada Ehl-i sünnet'in Mâtürîdîlik şeklinde isimlendirilen fırkasının kendisine nispet edildiği Mâtürîdî hakkında iki hususa dikkat çekmek faydalı olabilir. Bunlardan birincisi kitâbî kültürün en etkili ve kendisinden sonraki dönemi en çok etkileyen isimlerden biri olarak Mâtürîdî'nin yerel kıyafetinden; diğeri ise Hızır ile ilgili bir görüşmesinden bahseden nakildir.

İlk nakil, Mâtürîdî'nin Abbâsî çevresindeki âlimlerin kıyafetlerini giymediğini bilakis yerel ve bölgesel kıyafetleri muhafaza ederek belini üzüm dalları ile bağladığı paçavra kıyafetler giydiğini ve başına da gemi şekline benzeyen hasır bir börk taktığını bildirmektedir. Bu durum çoğu ilim dalı ile ilgisi bulunan döneminde ve sonrasında en etkili âlimlerden birinin bölgedeki kültürel unsurları muhafaza ettiğini, yerel kıyafetleri kullandığını göstermektedir.[184]

Diğer nakil ise Semerkant'ta Ribât-ı Deşt'te Mâtürîdî'nin Hızır'ı gördüğünü, ondan dua istediğini ve Hızır'ın da ona dua ettiğini içermektedir.[185] Bu naklin ilgi çekici bir diğer boyutu,[186] nakli h. 537/m.1142 yılında vefat eden, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin öncü isimleri ile hoca-talebe ilişkisi içinde bulunan, gelenek içinde telif açısından en velûd isim olan, ansiklopedik eser de kaleme alan Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî gibi Hanefî fakihi, Mâtürîdî geleneğin müfessir ve mütekelliminin kaydetmiş olmasıdır.[187]

---

183 Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, *Kelime Anlamlı - Açıklamalı es-Sevâdu'l-A'zam Tercümesi*, trc. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 21, 25, 217-224; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 107-110; Necmeddîn Ebû Hafs Ömer en-Nesefî, "'Usûlü'd-dîn 'alâ 'itikâdi'l-mühtedîn", *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015), vr. 3b. Kelâm ekolleri içerisinde kerâmet yaklaşımlarını tahlil eden iki çalışma için bk. Murat Serdar, "Ehl-İ Sünnet İnancında Kerametin İmkan Ve Vukû'u Problemi", *Bilimname* 19 (2010/2): 25-45; Yusuf Şevki Yavuz, "İslam Akaidinde Kutsiyet, Velayet ve Keramet İnancına İtikadi Mezheplerin Bakışı", *İslam Düşünce Ve Geleneğinde Kutsiyet, Velayet, Keramet*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017): 113-147.

184 Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târihi ve İslâma Giriş* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 154-155. İmâm Mâtürîdî hakkındaki kerametler ve Mâtürîdî geleneğin tasavvuf ile ilişkisi hakkında ayrıca bk. Necdet Tosun, "Mâtüridiyye Ve Tasavvuf İlişkisi", *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Sönmez Kutlu (Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Ankara: Olivin Ofset, 2018), 157-161; Ömer Özgül, "İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri", *Diyanet İlmi Dergi (Mâtürîdî Özel Sayısı)* 55/3 (2019): 898-900.

185 Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî 'ulemâi Semerkand*, thk. Yusuf el-Hâdî (Tahran: Âyine-i Mîrâs, 1999), 141. Ayrıca bk. Özgül, "İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri", 898.

186 Mâtürîdî hakkındaki bu nakle ve diğer iki rivayetle birlikte İmam'ın menkıbevi kişiliği hakkında bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 2. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 71-73.

187 Hayatı, eserleri ve gelenek içindeki yeri hakkında bk. Ayşe Hümeyra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 571-573.

Mâtürîdî kaynaklardaki velilik ile ilgili müşahedenin Eş'arî metinleri açısından da farklılık arz etmediğini ayrıca belirtmek gerekir.[188] Bu sebeple veli, evliyâ veya kerâmetin Sünnî olmama yönünde işlevsel bir gerekçe olarak kullanılmasının bizi doğrudan uzaklaştıracağı kanaatindeyiz. Bilakis kerâmet ve velîler hakkındaki tutumun, hak ve mümkün kabul etmeleri dolayısıyla Sünnî kitâbî ve anânevî geleneğin mümeyyiz vasıflarından biri olması daha olasıdır.

Kafadar'ın bir tarihçi olarak konuya Türk-İslâm anlayışına yönelik geriye dönük bir tarih yazımı ile değinmesi önem arz etmektedir. Buna ilaveten özellikle Rıza Yıldırım ve Ayfer K. Stump'un dikkat çektiği belgeler ve bu belgelerdeki Sünnî kültüre de işaret eden hususlar aslında Ocak'ın "konargöçer Halk İslâm'ı şeklinde büyük oranda Sünnî gelenekten tam bağımsız addettiği" anlayışın, yeni belgeler neticesinde daha da esnetilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Zira bu belgelerin ait olduğu kültür ve coğrafya dikkate alındığında Ocak'ın tasnifindeki medrese İslâm'ı olmadığı, geriye dönük tarih yazımında merkeze yerleştirilen Alevî ve Bektâşî geleneklerine ait olması daha da önem arz etmektedir. Dolayısıyla Alevî ve Bektâşî kültürün 15. asra ait metin, icazetnâme vb. belgelerde 16. yüzyıl sonrası heterodoks unsurlarını değil de daha önceki dönem özellikle halifelik, Ebû Bekir, Ömer, Osman, 73 fırka, Cuma namazını kılma, namaz, müezzinin ezan ve kamet okuması, ibadet ve taate yönelik tavsiyeler, Sünnîlik vb. kavramları taşıyor olması,[189] geriye dönük tarih yazımının dayandırıldığı Alevî ve Bektâşî kültürde dahi bahsi geçen tarzda heterodoksinin 11. ve 15. yüzyılda olup olmadığını tartışmalı hale getirir. Böyle bir tablo karşısında 12. ve 13. yüzyıl heterodoksisi içinde üzerinde en çok durulan, ilgili geleneklerle de yakın bağı bulunan Baba İlyas ve çevresinin bahsedildiği içerikle bir heterodoksi şeklinde nitelenmesinin yeniden düşünülmesi gerekmektedir.

Baba İlyas'a nispet edilen nübüvvet iddiasının gerçekliğinin, büyü ve sihirin şaman kültürünün izleri olsa da bunların Baba İlyas için de geçerli olduğunun tespitinin mümkün olmamasını, yeşil renk ile ilgili Ocak'ın kanaatlerinin Şii eğilimli seyitlikten mistik kimliğe doğru evrilmiş olmasını, yeşilin tasavvufî geleneğin renk sembolizminde ve Hızır kültünün de yaygın olduğunu, buna ilaveten Baba İlyas'ın Amasya öncesi hayatı hakkında bilgilerin olmamasını, özellikle Bektâşî, Alevî ve Vefâî gelenekleri hakkında konargöçerler arasında dahi kısmen Sünnîliği olumlayan verilerin bulunduğuna dair Karakaya ve Yıldırım'ın tespitlerini, heterodoks inançların büyük oranda geriye dönük

188 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyanu'l-fırkati'n-nâciye minhum*, 296; Buhârî, *Risâletün fi'l-'itikâd*, 172.

189 Meddâh, *Maktel-i Hüseyn Kerbelâ Hadisesi*, 276, 272, 360, 446, 460, 468; Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 38-58.

tarih yazımı ile kurulduğuna dair Kafadar'ın tespitlerini dikkate aldığımızda Baba İlyas ve çevresi hakkında "Şaman geleneğinin varisi olma anlamında bir heterodoks kimlik" tanımı yerine farklı bir "anlama ve tanımlama" şeklinin önerilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bu noktada meseleye yaklaşım tarzına katıldığımız Karamustafa'nın Köprülü'nün tezine yönelik eleştiri sadedinde dile getirdiği:

> "Türkmen babalarını yalnızca yüzeyde İslamlaşmış birer kam/ozan şaman olarak görmekle yanılmıştır...Tam tersine belki de İslamlaşmaya en çok direnen zümrenin şaman takımı olduğunu varsaymak bizce akla daha yatkın görünmektedir."[190]

ifadelerinin önemine dikkat çekmek gerekmektedir. Aslında Karamustafa'nın sadece heterodoksinin "şaman vb. kültür" üzerinden okunmasına dönük bu tezi değil, bizim de önemsediğimiz üzere "şehirli, köylü ya da göçebe kendi toplumları içinde yerleri ne olmuş olursa olsun"[191] diyerek çoğu akademisyenin sürdürdüğü dînî düşünceyi şehir-kırsal veya konargöçer şeklindeki bölgesel farklılığı merkezîleştirmemesi oldukça önemlidir.

Yukarıdaki başlıklarda Şeyh Marzubân, Edebâli, Vefâî icazetnamelerindeki dört halife isminin erken dönem kullanımı, *Gunya*'dan yaptığımız alıntı, Yıldırım'ın tespitlerinin odağında bulunan *Maktel*'deki öğelerin ve diğer verilerin Sünnî öğe olduğunun kabulü, bir anlamda ilgili dönem ve çevre açısından Sünnîliğin delâleti olarak değerlendirilebilecek hususlardır. Bu sebeple alt başlıklarda farklı çevre ve bölge değil, Baba İlyas ve çevresi hakkında "Sünnîliğe" delâletin imkânı üzerinde durduk. Biz heterodoks vb. kavramsal itirazları bir tarafa bırakıp önerdiğimiz "modeli tanıtacak", ilgili çevre açısından İslâmlaşma olgusunun nasıl anlaşılabileceğine dair bir ilke kurarak Baba İlyas ve çevresine yönelik kısmî bilgilere de uygulanabilirliğini test etme arzusundayız.

2. İSLÂMLAŞMA OLGUSU VE SÜNNÎLİĞİN KÜLTÜR ÖĞESİ OLARAK DÜŞÜNÜLME İMKÂNI

İslâmlaşma; tarihten, coğrafyadan, kültürden ve kültürün taşıyıcılarından bağımsız gerçekleşen bir olgu değildir. Bu olgu "İslâm dininin tebliğ, tebyin ve yayılma" süreci dikkate alındığında görülecektir. İlk nesilden sonra İslâm dininin yorum modelleri olarak birer bilgi ve yorum cemaati[192] şeklinde

190 Karamustafa, "Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", 94-95.

191 Karamustafa, "Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", 95.

192 Hüsamettin Arslan, "İkinci Baskıya Önsöz Yerine Işık Neredeyse Gölge de Oradadır", *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 4. Bs (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2015), XIV. Mezheplere epistemik bir cemaat olarak yaklaşan bir yorum için bk. Hilmi Demir, "Değerlendirme Konuşması", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2015). haz. Ahmet Kartal, Hilmi Özden, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015), 668-669.

niteleyebileceğimiz mezheplerin ortaya çıktığı ve gelenek haline dönüşerek yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Bu açıdan mezheplerin birer kültür öğesi haline gelerek geniş coğrafyalara uzandığı da izahtan varestedir. İslâmlaşma olgusu, mezheplerin olmadığı ve kültür öğesine dönüşmediği dönemlerde mezhebî anlamda ilerlememekteydi.[193] Buna mukabil mezheplerin "İslâm dininin ve kültürünün" taşındığı birer mekanizma olarak ortaya çıkmasından ve bir gelenek halini almasının ardından İslâmlaşma olgusu da bu mezhep sistematiği içerisinde taşınagelmiştir. Tarihsel olarak bu durum Baba İlyas, onun ailesi ve çevresini de kapsamaktadır.

Sünnîliğin belirli bir mezhebi değil birçok oluşumu içine alan gelenekler ittifakı olduğu; "Fıkhî, Kelâmî ve tasavvufî çoklu gelenek" anlamında bir konsensüsü ifade ettiği tarihsel ve kültürel bir gerçekliktir. Bu meyanda bu konsensüsün her bir öğesi, bulunduğu bölgelerde bir İslâm kültürünün ve İslâmlaşmanın taşıyıcı kimlikleridir. Bu sebeple İslâm'ın Sünnî yorum modelini bir "kültür ögesi" olarak kabul edip, farklılaşmalar olma imkânı olsa da birbirinden tam bağımsız olmayan "Sünnî Kitâbî kültür" ile "Sünnî ananevî (halk) kültür" tasnifinin daha işlevsel olacağı kanaatindeyiz.

Böyle bir ayrımın yapılmasının tam olarak gerekli olup olmadığından emin değiliz. Ancak Baba İlyas geleneğinin takipçileri arasında Âşık Paşa ve Elvan Çelebi dışında kitâbî bir unsura sahip olmamamız, araştırmacıların ilgili isimleri ve eserleri şehirleşmeye bağlı olarak Sünnîliğe evrilme şeklinde telakki etmeleri sebebiyle konunun açımlanması ve düşünce tarihinde bir yerde konumlandırılması noktasında işlevsel olabileceği için böyle bir ayrımı tercih etmiş bulunmaktayız. Bu modelin 14. yüzyılı geçmeyecek şekilde Baba İlyas ve çevresi hakkında geliştirilen tezlere alternatif bir model olarak düşünülmesi mümkündür. Bizim ayrımımız, bunların kendi içinde taşıdığı farklılıklar bir tarafa, fıkhî ve kelâmî şeklindeki "inanç ve ibadet boyutlu, eğitim merkezli" tasnif değil; bu geleneklerin kitâbî (medrese, tekke, hankâh, câmî, mescid, zaviye, hukuk, eğitim alanlarındaki kişi ve kitleler) ile ananevî (halk) şeklinde zemin bulduğu çoklu alanları dikkate almaktadır.

Bu tasnifin ilk etapta Ocak'ın halk, konargöçer, medrese, tekke, şehir vb. ayrımlarına bağlı olarak yaptığı tasnif ile benzerliği düşünülebilir. Ancak biz bunu bölgesel veya mekânsal açıdan bir ayrım anlamında kullanmamaktayız. Bilakis "bilgi" eksenli bir ayrım şeklinde kurgulamış bulunmaktayız. Bu itibarla halk/anânevî dediğimiz şehirden; kitâbî dediğimiz de kırsaldan, konargöçerlikten

193 Mehmet Evkuran, "Hanefi-Maturidî Kelam Sistemi Üzerine -Bir Kelam Sosyolojisi Denemesi", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 25 (2012): 15-16.

bölgesel anlamda tam bağımsız değildir. İkisi arasında kapsam açısından kısmî farklılık bulunmaktadır. Kitâbî dediğimiz "bilgi" açısından halk/anânevî kültürden daha geniş bir alanı kapsasa da halk/anânevî dediğimiz ise toplumsal anlamda kitâbî kültürün temsilcilerinden daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu ayrım, şehir ve şehirleşme dışındaki bölgesel farklılıklar açısından da uygulanabilirdir. Aradaki fark, kitâbî kültürün taşıyıcıları, kırsala nazaran merkezde/şehirde daha yoğunlukta; buna karşın halk ise şehirde kitâbî kültürün taşıyıcılarından daha ağırlıktadır. Bu sebeple aslında bölgesel farklılığa bağlı düşünsel ayrım yerine taşınan geleneğin belirgin formlarının ve unsurlarının yani ait olduğu Sünnî kültürün bilgisine sahip olma açısından farklılık öne çıkarılabilir. Bu ayrım, Sünnîlik açısından kırsaldaki bir âlim, müderris veya şeyhin, şehirdeki halktan farklılığını coğrafi değil, bilgi açısından yapmamıza da olanak tanıması sebebiyle daha kuşatıcı görünmektedir.

Ehl-i sünnet herhangi bir medreseye veya medresede üretilen bilgiye hasredilemeyecek kadar büyük bir konsensüsü ifade etmektedir. Bu çatının altında fıkhî, kelâmî ve sûfî oluşumlar bir arada bulunmaktadır. Bu sebeple fıkhî meselelerdeki ihtilaflar, her zaman Sünnî çatının dışında tanımlanmayı gerektirecek nitelikte değildir. Şeriatın dışında olmakla Ehl-i sünnet dışında olmak birbirinden ayrı birer tanımlamadır. Ehl-i sünnet ile uyum içinde olmayan açıklamalar, bid'at ile nitelenirken; şeriata yani Kitap ve sünnetin açık hükümlerine muhalif açıklamalar ve tutumlar aynı şekilde tanımlanmaz. Bu sebeple Mu'tezile ve Hâricî fırkalar, taşıdıkları kelâmî veya fıkhî görüşleri dolayısıyla bid'at ile nitelenip Ehl-i sünnet dışında telakki edilmiş olsa da şeriatı terk etmekle itham edilmez. Ayrıca şeriat dışı şeklinde tanımlama sadece Ehl-i sünnet'in bir tanımlaması da değildir. Örneğin Sünnî kaynakların bid'at fırkalardan saydığı Mu'tezile de bâtınî ve gulat fikirleri şeriat dışı tanımlayabilir. Bu açıdan şeriat dışı şeklindeki tanımlama sadece Ehl-i sünnet'in literatürüne özgü değildir.

Bu açıklamaları birkaç örnek üzerinden somutlaştırabiliriz. Ruyetullah'ı kabul etmeyen Mu'tezile bid'at ile nitelenir, şeriat dışında tanımlanmaz.[194] Fıkhî açıdan Sünnî çatıda yer alan "Hanefî ve Şâfi'î" mezhepleri arasındaki "ihtilaflar" bilinmektedir. Bu ihtilafların taşıyıcısı metinler medreselerde, taşıyıcısı bireyler de toplumda yer almaktadır. Vitir namazının "vacip mi sünnet mi" olduğu ihtilafı aralarında şeriat dışılığı ve Ehl-i sünnet dışılığı ortaya çıkarak boyutta değildir. Zira her ikisi de temelde Ehl-i sünnet'in değil "şeriatın" bir emri olan "namazı" kabul etmekte, ihtilaf bunun akabinde "bilgi kaynakları açısından hükmünün ne olduğu" konusunda neşet etmektedir. Bu açıdan namaz kılmama da tek başına

194 Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 206-207.

şeriat dışı olmak için yeterli bir sebep değildir. Zira Ebû Hanîfe namaz kılmayan ve birçok günah işleyen kişinin mümin olduğunu belirterek böyle birini şeriat dışında tanımlamamaktadır. Sünnî ulemâ da "ameli imandan bir cüz kabul etmeme" şeklindeki Ebû Hanîfe'nin doktriner ilkesini sürdürerek şeriat dışı bir tanıma başvurmaz. Buna ilaveten Sünnî olma veya olmama anlamında bir ayrımda "şer'î emri yerine getirip getirmemek" bir ilke olarak işlenmez.

Konuyu Sünnîlik açısından bir başka örnekle somutlaştırmak meramımızı dile getirmek açısından önem arz etmektedir. Örneğimizi pratik olarak karşılığı olan ve hala devam eden fikhî kitâbî ve ananevî (halk) açıdan açıklayabilecek bir alandan seçmek daha işlevsel olacaktır. Hanefî ve Şâfi'î geleneklerinde namaz ibadeti esnasında secdeye yönelme sırasında "ref'u'l-yedeyn/ellerin kaldırılması" konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler ellerin kaldırılmasını gerekli görmezken Şâfi'î gelenekte ellerin kaldırılması uygulana gelmektedir. Bu pratik, her iki Sünnî kültürün hem kitâbî hem de ananevî (halk) zeminin ortak birer değeridir. Yani ellerin kaldırılmaması Hanefiliğin kitâbî ve ananevî zemininde; ellerin kaldırılması ise Şâfi'îliğin kitâbî ve ananevî zemininde ortak bir değerdir. Bu açıdan uygulama noktasında aynı geleneklerin kitâbî ve ananevî zeminleri arasında bir farklılaşma görülmez. Buradaki ayrım, farklı zeminlerdeki uygulayıcıları arasında ilgili hükmün "bilgisel arka planının" aynı seviyede olmamasındadır. Her iki zeminin kitâbî takipçileri (müderris, muallim, klasik dönemdeki imam, âlim, kâdî, hâkim vb.), ilgili hükmün kitâbî arka planına sahipken, her iki zeminin ananevî takipçileri bunun ayırdında olmayabilir. Ancak bunların tamamı pratik açıdan aynı uygulamada birleşmektedirler. Takipçilerden kimin hangi zeminde bulunduğunun tespiti ise ya diyalog ile ya da kitâbî olarak bıraktıkları eserlerle ya da uygulamalarını gözlemlemekle mümkündür. Eseri bulunmayanlar açısından bu tespitin yapılması kısmen mümkün olsa da "doğruya yakın bir şekilde tespiti için birçok verinin dikkate alınması gerekeceğinden" hakkında araştırma yaptığımız dönem ve şahıslar açısından bu kadar veriye sahip olmadığımız ortadadır. Özellikle ilgili dönem açısından diyalog ve fiili anlamda bir gözlem yapılması ise mümkün değildir.

Burada şöyle bir itiraz gündeme gelebilir: "Bu örnek her iki grubun, her iki sınıfı tarafından uygulanan bir pratiğidir. Dinin pratikleri hakkında böyle bir uygulamanın olmadığı kişi veya kitleler hakkında bu modelin tutarlılığı tartışmalıdır." Bu soru karşısında "şer'î emirleri yerine getirip getirmemenin" ilkesel anlamda Sünnî olma ve olmama anlamında belirleyici olmadığına, Sünnî olsun veya olmasın şer'î emirleri yerine getirmeyen kişilerin Ehl-i sünnet'in hâkim paradigması açısından "günahkâr mümin" şeklinde tanımlandığına dair

yukarıdaki açıklamalarımızı hatırlatmakla yetinmekteyiz. Böyle bir muhtemel itirazı kendimize yöneltip cevaplandırma ihtiyacı hissetmemizin sebebi, Sünnî öğelerin salt "dinin pratik (fikhî) uygulamaları" içerisinden değerlendirilmesi, Sünnîliğin çok dar bir alana sıkıştırılmasına dair aldığımız izlenimdir.

Kitâbî ve halk kültürünün içinde bulunduğu bölge ve coğrafyaları dikkate aldığımızda her yerde ve bölgedeki gerek kitâbî gerekse ananevî Sünnî kültürün birbiriyle eş zamanlı ve paralel bir gelişim seyrettiğini, bölgedeki kitlelerin ve kişilerin bu etkiyi aynı oranda taşıdıklarını söylemek büyük bir genelleştirme olacaktır. Zira bu durum kültürel, bölgesel, kitlesel ve bireysel anlamda tüm unsurların Sünnî tonlarının soruşturulmasını gerektirir ki bunun bugün olmadığı gibi tarihte de tespitini yapmak mümkün görünmemektedir. Bu sebeple konuyla ilgili tahlillerin kısmen "tümel bir formda" işlenmesi kaçınılmazdır. Ancak burada önemli olan tümelliğin tümdengelimsel mi tümevarımsal mı olduğudur. Değerlendirme konusunda tümevarımcı yönteme nazaran tümdengelimci bir yaklaşımın daha büyük sorunlar taşıması muhtemeldir. Bu sebeple bizce konunun mümkün olduğunca grup, kişi ve bölgesel açıdan minimize edilerek" "tikel veriler haline getirildikten sonra dönem-bölge ve özellikle kitleler hakkında" tümel bir yargıya varılması, doğruya ulaşma anlamında daha tutarlı bir yöntem görünümündedir.

Baba İlyas ve çevresinin "nerede, ne zaman ve nasıl İslâmlaştığı, İslâmlaşma olgusuyla nasıl yüzleştikleri," üzerinde durulan bir öğe olarak dikkat çekmemektedir. Bu sebeple "bölgenin İslâmlaşma serüveni ve Baba İlyas çevresi hakkındaki muhtemel anlamlar dikkate alınmadan" konargöçerlik, Şamanist gelenek gibi daha çok kültürel ve coğrafi unsurlardan benzerlikler yoluyla veya geriye dönük tarih yazımı ile Şaman kültürüne ulaşılması, İslâmlaşma olgusunun kendisini gözden kaçırmamıza sebep olmakta ve dikkatleri daha geriye yöneltmektedir. Bizim üzerinde durduğumuz husus, Baba İlyas ve çevresinin İslâmlaşma olgusuna Sünnî bir kültür ortamında muhatap bulundukları şeklindedir. Diğer geleneklerin neden dışarıda bırakıldığına dair bir soruyu burada ayrıca problem olarak ele almamaktayız. Zira İslâmlaşmanın kökenini "Sünnî kültür coğrafyasına ait kılma gerekçelerimiz" işlenirken bunun cevabı da dolaylı olarak kısmen ortaya çıkmış olacaktır.

Baba İlyas'ın Amasya'dan önceki hayatının nasıllığına dair somut bilgiler bulunmamaktadır. Bu sebeple kaynakların ve araştırmacıların Müslüman bir Türk olarak Horasanlı olduğunu öne çıkaran kanaatleri ışığında hareket etmek kaçınılmazdır. O halde sormamız gereken Baba İlyas'ın İslâmlaşma sürecini nasıl yaşamış, Müslümanlığı nasıl kabul etmiş olabileceğidir. Bu sorular da bizi

heterodoks yorumların kökeni olan Horasan'a taşıyacaktır. Bu durumda karşımıza birkaç ihtimal belirecektir.

Bunlardan ilki, Baba İlyas'ın kendisinin şamanlıktan İslâm'a geçtiğinin kabulüdür ki bu ihtimal oldukça güçtür. Zaten böyle bir iddia da hiçbir araştırmacı tarafından dile getirilmemektedir. Bu sebeple Baba İlyas'ın en azından babası dolayısıyla bir veya babası ile dedesinden itibaren iki kuşak öncesinde Müslüman olma ihtimali var sayılabilir. Baba İlyas ve ailesinin Horasan'da konargöçer mi yoksa şehirde meskûn mu olduklarına dair bir verinin olmaması, geriye dönük bölgesel anlamda bir süreç takibini de imkânsız kılmaktadır. Ancak hangisi kabul edilirse edilsin, İslâmlaşmalarının Şamanist bir Müslüman geleneği aracılığıyla olmayacağı aşikârdır. Bu durumda aile bağlarının İslâmlaşma serüveni hakkında Horasan'da etkin olan Sünnî veya gayr-i Sünnî geleneklerin etkisiyle gerçekleşmiş olabileceği dışında bir ihtimal kalmamaktadır.

Bu durum Baba İlyas öncesi Horasan'ın mezhebî kültürel çeşitliliği içerisinde konunun araştırılmasını gerektirmektedir. Modern çalışmaların işaret ettiği üzere İslâmlaşmasının akabinde Horasan'daki mezhebî çeşitlilik içerisinde "Mürcie, Hanefîlik, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik, Şâfi'îlik, İsmâiliyye, İmâmiyye, Mu'tezile vb." mezhepler karşımıza çıkacaktır.[195] Dolayısıyla Baba İlyas ve atalarının İslâmlaşmalarının bu gelenekler üzerinden gerçekleştiğini varsaymak dışında bir ihtimal İslâmlaşmayı açıklayabilecek bir tez olarak görünmemektedir.

Bu mezheplerin tamamının birbirinden farklı olarak kimliklerini temsil edecek şekilde öne çıkan konulardaki görüşleri ve yaklaşımları bilinmektedir. Kitâbî ve kültürel olarak tespit edilebilecek bu konuları ve cevapları, Baba İlyas çevresinde kitâbî anlamda Âşık Paşa'ya kadar tespit etmek mümkün değildir. Âşık Paşa'nın, Horasan'da bulunmadığı bilindiğinden, kendisinden önceki dönem olarak Baba İlyas ailesi hakkında (onlara nispet edilerek tespit edilecek eserler ilerleyen dönemlerde bunu inceleme imkânı tanısa da) Horasan'daki İslâmlaşmalarının mezhebî ayrılıklar üzerindeki kitâbî etkinin tespitini imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla bunu inceleyebileceğimiz tek alan, Sünnîliğin kitâbî ve halk kültürünün ortak öğelerini tespit edip Baba İlyas ve çevresindekilerin bunlardan hangisini ne oranda taşıdıklarını yani Baba İlyas ve çevresinin taşıdığı Sünnî kültürel öğeleri takip etmektir.

195 Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 2. Bs (Marmara Akademi Yayınları, 2018). Ayrıca bk. Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsma'ili Faaliyetler", *Dini Araştırmalar* 10/30 (Eylül-Aralık 2007): 55-73; Muzaffer Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci", *Dini Araştırmalar* 18/47 (Temmuz-Aralık 2015): 80-87.

2.1. Baba İlyas el-Horasânî'nin Çevresindeki İsimler: İslam Kültür Tarihinin Taşıyıcı Öğeleri

Sünnî kültürün taşıyıcı unsularından birisi kelâmî ve fıkhî alanda telif edilen eserlerdir. Buna ilaveten pratik uygulamalardan bazılarının müşahedesi, kültürel anlamda bir alan tespiti yapmayı olanaklı kılabilir. Ancak Baba İlyas ve çevresi hakkında Âşık Paşa'ya kadar her iki öğeden hareketle bir inceleme yapılamayacağı açıktır. Buna karşın mevcut durumda dinin ve dinin yorum modelleri olan mezheplerin kimliklerini temsil etme gücüne sahip bazı özel isimler de kültürel anlamda bir geleneğin izinin sürülebileceği verilerdir. Bunun için elimizdeki en belirgin öğeler, Baba İlyas'ın, bir ihtimal olarak babasının ve dedesinin isimlerine yer veren H. Hüsâmeddin'in nakli ile Elvan Çelebi'nin zikrettiği çocuklarının ve halifelerinin isimleri; bunlar arasındaki ilişki ağına dair kısmî bilgilerimizdir. Bu sebeple biz alt başlıkta bunun üzerinde eğilmek durumundayız.

2.2. Aile Fertlerinin İsimlerinin Kültür Tarihi Açısından Sünnîliğe Delâleti

H. Hüsâmeddin, okuduğunu belirttiği bir belgeye istinaden Baba İlyas'ın babasının Ali, dedesinin Ahmed ismine sahip olduğunu ileri sürmektedir.[196] H. Hüsâmeddin'in verdiği bilgilere araştırmacılar ihtiyat kaydı ile yaklaşmaktadır. Ancak Hasan Yüksel'in Behlül Baba ile ilgili olarak tarihçinin verdiği bilgilerin tamamen hayal ürünü olmadığı tespitini[197] dikkate almak durumundayız. Biz H. Hüsâmeddin'in zikrettiği isimlerin mutlak doğru olduğunu iddia etmeksizin mümkün olma ihtimali ile babası ve dedesinin isimleri üzerinden muhtemel bir çıkarım yapacağız. Bunun akabinde ise çocuklarının ve halifelerin isimlerine katî bir ehemmiyet vereceğiz. Baba İlyas'ın babasının ve dedesinin isimleri üzerinde İslam kültür tarihi açısından taşıdığı anlamları Baba İlyas'ın dört oğlunun isimlerine yer veren Elvan Çelebi'nin nakli ile birleştirdiğimizde Baba İlyas'ın Türk-İslam kültür tarihi açısından kendisindeki etkin unsurların İslam öncesi heterodoks unsurların mı, kısmen İsmâilî unsurların mı, yoksa İslam kültür tarihinin farklı bir boyutunun mu daha etkili olduğuna dair heterodoks yorum dışında sonuçlar elde edebileceğimizi var saymaktayız.

"Baba İlyas'ın yaşadığı dönem ve ait olduğu coğrafyada İslamlaşma olgusu ne anlam ifade etmektedir? Bu dönemdeki İslamlaşma nasıl gerçekleşmektedir?" Tarihsel olarak uzun zaman önce İslâm ile karşılaşan bir bölgede İslâm'ın artık

196 Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 1330, 2: 396 (1. dpt.).

197 Hasan Yüksel, "Bir Babai (Vefai) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)", *Osmanlı Araştırmaları* 21/21 (2001): 98.

gelenekler üzerinden temsil edildiği dikkate alındığında, verilecek cevap aslında açıktır. Bölgedeki etkin geleneklerden herhangi birinin aracılığıyla Müslüman olduğunu söylemekten öte bir cevap, İslâmlaşmanın kendisini açıklamaktan uzak olacaktır.

Baba İlyas'ın atalarının isimlerinin Ali ve Ahmed olduğunun kabul edilmesi halinde, Baba İlyas'ın en azından iki nesil öncesinden itibaren Müslüman bir ailenin ferdi olduğu ifade edilebilir. Bu ihtimal kabul edilmese dahi kendi adının aslında bir peygamber adı olan ve Kurân'da sadece iki yerde geçen[198] İlyas olması, ona bu ismi veren ailenin Müslümanlığının en azından babasında başladığına işaret sayılabilir. Bu açıdan babasının adının Ali olmasının uzak bir ihtimal olmadığı düşünülebilir. Nitekim Âşık Paşa'nın asıl adının Ali olması da babası Muhlis Paşa'nın bir tercihi olarak dedesinin ismi ile isimlendirildiği ihtimalini de gündeme getirebilir. Dedesinin adı da Ahmed olarak gerçeği ifade ediyorsa, bu da Kur'ân ve Hz. Muhammed'in (sav) hayatının taşındığı bir kültüre delâlet etmektedir. Zira bu isim Kur'ân'da bir sefer geçmektedir.[199]

Bu isimlerin Kur'ân'dan hareketle verildiğini tespit mümkün olmasa da Kur'ân'ın etkisinin olduğu kültürel anlamda bu etkiyi taşıyan bir toplumda olduğunu söylemek imkânsız değildir. Babasının adının Ali olma ihtimali ise daha ilgi çekicidir. Bu isim Kur'ân kültüründen ziyade, Hz. Peygamber'in damadı ve halife olan Hz. Ali'ye delâlet etmektedir. Bu ismin taşındığı yerler ise mezheplerin kelâm, fıkıh vb. kaynakları olduğu kadar tarih kaynaklarıdır. Ancak Hz. Ali'nin isminin kitaplardan ziyade kültürün bir öğesi olarak çocuklara isim için tercihi olgusal anlamda daha güçlüdür. Buna ilaveten her iki ismin Sünnî olan ve olmayan geleneklerin de ortak paydası olduğu dikkate alındığında bu anlamda Baba İlyas'ın atalarının isimlerinin bunlar olduğu kabul edildiği takdirde Haricîler dışında neredeyse bütün mezhepler açısından ortak bir değere işaret etmektedir. Bu sebeple bunun Sünnî bir kültür coğrafya ile Sünnî olmayan bir muhite işareti eş değerdedir.

Bu ihtimallerin muhtemel bir gerçeklik payı taşıdığına delâlet sayılabilecek hususların başında Baba İlyas'ın oğullarının isimleri gelmektedir. Zira oğulların isimleri, yeni Müslüman olan bir babanın değil Kur'ân ve İslâm tarihi bilgisi bulunan İslam kültür tarihinin varisi bir şeyhin verebileceği isimlerdir. Oğullarından Ömer ismi halifelik tarihi bilgisine ve bu açıdan Ömer üzerindeki olumsuz Şii kültürden uzak bir tasavvura ve İslâmlaşma sürecindeki sosyolojik anlamda Sünnî kültürün olduğu bir topluma işaret etmektedir. Bu durum, Ali

198 el-En'âm, 6/85; es-Saffât, 37/123.

199 es-Saff, 61/6.

ve Ahmed isimlerindeki alan hakkında bir daraltma yapıp İslâmlaşmanın Sünnî kültürün etkin olduğu bir muhite işaret etmektedir. Diğer oğlunun ismi ise Mahmûd olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da Kur'ân kültürüne işaret etmektedir. Zira Mahmûd, övülmüş anlamı dolayısıyla Kur'ân'da bir sefer makâm-ı mahmûd olarak anılmaktadır.[200] Makâm-ı mahmûd, Hz. Peygamber'in şefaat makamına delâleti açısından Sünnî kaynakların atıf yaptığı önemli bir kavramdır.[201] Ancak Baba İlyas'ın bu arka plandan hareket ettiğini gösterecek herhangi bir veri söz konusu değildir. Bu sebeple Kur'ân kültürü şeklinde değerlendirmek daha gerçekçi olacaktır. Kur'ân kültürüne delâlet eden bir başka isim de oğullarından birinin Yahyâ ismine sahip olmasıdır. Yahyâ ismi de Kur'ân'da beş yerde geçen bir peygamber ismidir.[202] Âşık Paşa'nın babası Muhlis ise özellikle Kur'ân'da "ihlaslı olma" anlamlarında daha çok çoğul formatta türevleri ile birlikte 20'den fazla zikredilmektedir.[203]

Oğullarının isimleri Baba İlyas'ın Kur'ân ve İslâm kültür tarihi hakkında önemli bir arka plana sahip olduğuna delâlet etmektedir. H. Hüsâmeddin'in Amasya'ya erken bir tarihte geldiği ihtimaline ihtiyatla yaklaşan tarihçilerin Harzemşahlılar ile Horasan'dan geldiğine yönelik kanaatlerine katıldığımızda, Baba İlyas'ın evlatlarından Anadolu'da doğduğu kesin olan Muhlis Paşa görünmektedir. Diğer çocukların Anadolu coğrafyasında doğup doğmadığına dair bir kesinlik olmasa da en azından evlatlarına Kur'ân ve İslam kültür tarihinin birikimi olan isimleri verecek bir donanıma Baba İlyas'ın kendisinin Anadolu'da değil Horasan'da veya geldiği bölgede kavuşmuş olduğunu düşünmek gerekir. Bu ihtimal aslında Baba İlyas'ın baba ve dedesi gibi en az iki kuşak geçmişten Müslüman bir kültürel coğrafyada özellikle Sünnî bir muhitte yetişmiş olduğuna dair yukarıdaki yorumlarımızı desteklemektedir. Bu sebeple Baba İlyas'ın halife ve şeyhlik yetkisini taşıyabileceği bir donanıma daha önce sahip olduğunu düşünmek uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Bu sebeple Horasan hayatı hakkında kaynakların suskun kaldığı Baba İlyas'ın Horasanlı, Türkmen vb. olması gerekçelerinden hareketle Şamanist kültürün varisi olma yerine Horasanlı Sünnî Müslüman bir ailenin varisi olma ihtimali daha güçlü görünmektedir.[204]

Baba İlyas'ın bu isimleri ya çevresindeki kültürel öğelerden ya da kitâbî kültüre vukûfiyetten hareketle tercih etmiş olması muhtemeldir. Kendisinin

200 el-İsrâ, 17/79.

201 Murat Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakiiliesi Dergisi* 50/2 (2009): 15-19.

202 Âl-i İmrân, 3/39; el-En'âm, 6/85; Meryem, 19/7, 12; el-Enbiyâ, 21/90.

203 Örnek olarak bk. el-Bakara, 2/139; el-'Arâf, 7/29; Yûnus, 10/22; Yûsuf, 12/24; el-Hicr, 15/40; Meryem, 19/51; ez-Zümer, 39/2.

204 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 99-102.

bulunduğu çevre açısından otorite konumu, isim olarak başkasının önerisi doğrultusunda değil kendisinin tercihi doğrultusunda bu isimleri tercih ettiğini söylememize olanak tanımaktadır. Netice itibarıyla bir Şeyhin ve Türkmen Babası olarak beraberindekilerin bir başvuru konumunda bulunması, kabile veya tekke-zaviye kültürü açısından kendisinin belirlemesini akla daha yatkın göstermektedir. Bu itibarla ya ait olduğu kültürde taşınan isimler olduğu için ya da kendisinin ciddi anlamda bir Kur'ân ve kitâbî kültüre vukûfiyeti sebebiyle bu isimleri tercih ettiğini düşünmek kaçınılmazdır. Bir zaviye kurup Şeyh konumunda bulunan birinin, bugün düşük bir ihtimal gibi görünse de, kendi dönemindeki zaviyelerde bulunan şeyhlerle mukayesesi daha mantıklı olacağından o dönem açısından bir şeyhin kitâbî kültüre yakın olduğunu düşünmek uzak bir ihtimal değildir. Ayrıca Sultan Alâeddin ile Baba İlyas arasındaki görüşme hakkında Elvan Çelebi'nin ifadelerine dikkat edildiğinde görüşmenin "mescid ve mihrap" bütünlüğü bulunan bir zaviyede gerçekleşmiş olması da önemli bir veri olarak kaydedilebilir.[205]

2.3. Halifelerinin İsimlerinin Kültür Tarihi Açısından Sünnîliğe Delâleti

Elvan Çelebi'nin zikrettiği birçok halife ismi bulunabilir. Ancak bunlardan en önemlileri Baba İlyas'ın Dede Garkın'ın emri ile birlikte yola çıktıkları; Ayna Dovla, Hacı Mihmân, Bağadın Hacı ve Şeyh Osman'dır.[206] Ayna Dovla yolculuk sırasında yaşadığı bir tecrübe sonrası yolda kalmış, üçü birlikte yol devam etmiştir.[207] Hacı Mihmân Baba İlyas'ın yanında kalmasına karşın diğerleri başka yerlere gitmiş görünmektedir.[208] Bu isimlerden iki tanesinin Hacı şeklinde anılması,[209] hac gibi bir farizayı yerine getirdiklerine işaret kabul edilebilir. Böyle olmasa dahi kültürel anlamda taşıdığı ehemmiyet, şeriatın bir emrinin kendilerine künye olarak verildiğini açık şekilde göstermektedir. Bu ise Baba İlyas ile yola çıkarken birlikte bulunduğu halifeler ve şeyhler arasında dahi şer'î emrin kültürel anlamda daha eskilerden taşınan bir kimlik olduğunu göstermektedir. Şeyh Osman'a[210] daha sonra değineceğimizden bunun sadece halife Hz. Osman'ın adı

205 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 109-110.

206 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 73-74.

207 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 79-82.

208 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 81-82. Ocak, Elvan Çelebi'nin naklinden (13a) diğerlerini Baba İlyas'ın muhtelif bölgelere gönderdiğini ve kendi talimatına göre fikirlerini yaymasını istediğinden bahsetse de ilgili mısralarda doğrudan talimatla fikirlerin propagandasının yapıldığına dair bir işaret dikkat çekmemektedir. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 167-168.

209 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 467-468.

210 Ocak, Şeyh Osman'ın "iyice gizlenmek suretiyle takipten ve yakalanmaktan kurtulabilmiş ve ancak sultanın ölümünden sonra ortaya çıktığından" bahsetmektedir. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 168. Muhtemelen bunun gerekçesi Elvan Çelebi'nin Şeyh Osman hakkındaki bilgilere, isyanın anlatıldığı bölümler sonrasında vermiş olmasıdır. Ancak Şeyh Osman hakkında doğrudan gizlenme ve takipten kurtulma ile

ile benzerliği ve oğullarından Ömer isminin de halife Hz. Ömer'e delâleti dikkate alındığında iki halifenin isimlerinin de Sünnîliğin belirleyici olduğu bir kültür coğrafyasına işaretini dikkate almamak mümkün değildir.

Hz. Osman'a işaret eden bir başka halife ise Muhlis Paşa'nın halifelerinden Şeyh Affan'dır.[211] Ashab içinde bu isimle en meşhur olan halife Osman'dır. Hz. Osman'ın cahiliye döneminde ölen babasının adı olan Affân'ın bu anlamı dolayısıyla değil de kötülüklerden uzak duran anlamı dolayısıyla Müslüman bir şeyhin adını taşıması daha gerçekçidir. Dolayısıyla bu ismin de doğrudan bir halifeye ve halifelik kültürü açısından Hz. Osman'a saygı duyulan bir coğrafyanın etkisine işaret ettiği açıktır. Halifeler arasında adı geçen bir isim de halife Hz. Ebû Bekir'in adını taşıyan halife Ebubekir'dir.[212]

Bu halifeler arasında bizce en önemlisi Şeyh Osman'dır. Zira o, başta Dede Garkın'ın emri ile Baba İlyas'a yoldaş olup Rum iline birlikte gelen, Baba İlyas'ın çizgisinden ayrılmayıp Muhlis Paşa'nın oğlunu kendisine emanet edebilme gibi bir hususiyeti taşımış ve Âşık Paşa ile kızını evlendirmiş bir zattır. Aslında dikkatle incelendiğinde Baba İlyas ailesi ve geleneği ile en yakın ve sıkı ilişki içinde olduğu bilinen halifenin Şeyh Osman olduğu görülmektedir. Şeyh Osman'ın bulunduğu muhit, Muhlis Paşa'ya ve bir halife olan Affân'a da sığınak olmuş; Âşık Paşa'nın yetişmesi için de kendisi bir makam olmuştur.

Şeyh Osman, Elvan Çelebi'nin de belirttiği üzere Âşık Paşa'nın eğitimi ile ilgilenen belki de ilk ve en önemli isim olması açısından ayrıca önem taşımaktadır. Zira Baba İlyas'ın çizgisinin devam ettirilip, iddia edildiği gibi heterodoks bir İslâm anlayışının propagandasını yapan bir Şeyh olması halinde Şeyh Osman, eğitimi ile ister bizzat ilgilensin, istersen yönlendirme anlamında olsun Âşık Paşa gibi Sünnî kimliğin taşıyıcısı bir âlim ve şeyhi yetiştirmiştir. Bu anlamda eğer halifelerin Baba İlyas'ın çizgisini devam ettirdiği düşünülür ve Şeyh Osman'ın da bundan uzak olduğu gibi düşük bir ihtimal gündem edilmezse, Âşık Paşa'nın aslında doğrudan kendisinin şehirleşmeye bağlı bir Sünnileşmeye evrildiği değil,

ilgili bir veri söz konusu değildir. *Menâkıb*'ın yapısı gereği Dede Garkın, Baba İlyas ve isyan, Baba İlyas evlatları, Baba İlyas'ın, Muhlis Paşa'nın ve Âşık Paşa'nın halifelerinin anlatımı şeklinde bir sıralama takip edildiği için eserin ilerleyen sayfalarında kendisine yer verilmiştir. Şeyh Osman ise Muhlis Paşa ile Âşık Paşa (baba-oğul) arasındaki köprü olduğu için Muhlis Paşa'dan Âşık Paşa'ya geçiş yapılırken kendisinden bahsedilmektedir. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 269-306. Zira yine yola beraber çıktıkları ve Baba İlyas ile birlikte kaldığını söylediği Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 81-82. Elvan Çelebi diğer bir halife Hacı Mihmân'a da halifeler kısmında yer verir, geride üzerinde çok fazla durmaz. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 467-468.

211 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 461-466.

212 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 469-470.

bizzat Baba İlyas'ın yoldaşı bir halife tarafından on bir yaşından itibaren Sünnî bir çizgide yetiştirildiği açıkça kabul edilmelidir.[213]

Baba İlyas sonrası Vefâî gelenekte merkezileşmeye bağlı bir Sünnîliğe evrilme, Baba İlyas'ın heterodoks bir şeyh olduğu kabulüne dayanmaktaydı. Bu bölümde üzerinde durulan hususların gerçekliği ve geçerliliği kabul edildiği takdirde aslında Baba İlyas'ın en düşük ihtimalle Sünnî anânevî kültürün taşıyıcısı Türkmen bir şeyh olduğu, aile ve yakın çevresinin de ilk dönemlerde kiminin kitâbî kiminin ise anânevî şekilde sürdürdüğü ifade edilebilir.[214] Bu durumda, 16. yüzyıl sonrasıyla ilişkilendirilen unsurların 14. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Baba İlyas sonrası Vefâî dervişleri etrafındaki Müslüman olan Moğollar ve yakın çevresindeki diğer Vefâî dervişler etkisiyle Baba İlyas geleneğinde, nasıl isimlendirileceği tartışmasına girmediğimiz ancak yaygın kullanıldığı şekliyle "heterodoksiye" doğru bir evrilmenin yaşandığı düşünülebilir.

3. ÂŞIK PAŞA'NIN HAYATI

Âşık Paşa'nın hayatı hakkındaki temel kaynakların başında, oğlu Elvan Çelebi'nin *Menâkibü'l-Kudsiyye fî menâsibi'l-ünsiyye* adlı eseri gelmektedir. Âşık Paşa'nın asıl adı Ali olup h. 670/m. 1272 yılında doğmuştur. Âşık Paşa'nın babası, Sultan Baybars ve Karamanoğulları ile ilişkiler kuran ve siyâsî faaliyetlerde de etkili bir isim olan Muhlis Paşa'dır. Muhlis Paşa, babasının ölümünden sonra 7 yaşlarında Mısır'a gelmiş; Sultan Baybars ile karşılaşmış ve 7 yıl gibi bir süre Mısır'da kalıp daha sonra Anadolu'ya geri dönmüştür. Bazı siyâsî olaylarda aktif görünen Muhlis Paşa, özellikle Anadolu Selçuklu yönetimi ile yaşanan gergin ilişkiler ile anılmaktadır. Muhlis Paşa, oğlu Âşık Paşa'yı babası Baba İlyas'ın halifelerinden Şeyh Osman'a emanet etmiş; Şeyh Osman'ın kızı ile Âşık Paşa'nın evlendirilmesini vasiyet etmiştir. Bu sebeple Şeyh Osman'ın gerek biyolojik gerekse entelektüel yetkinlik süreçlerinde Âşık Paşa'nın hayatındaki en önemli

213 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 301-304.

214 Ethem Ruhi Fığlalı ise ilgili muhiti, "O dönemdeki Anadolu Müslümanlığının, Şamanlık ve Sünnîlik ile Melâmîliğin ağır bastığı tasavvufi meslek ve meşrebin oluşturduğu ve bizim Türkmen Sünnîliği diyerek genel bir ifade ile belirtmek istediğimiz bir nevi Müslümanlık" şeklinde tanımlamaktadır. Fığlalı'nın da şamanlığa işaret etmesinin sebebi Moğol Şamanlığının taşıyıcısı olarak Sarı Saltık müridi Barak Baba'ya işaret etmesi dikkat çekicidir. Ethem Rûhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik* (İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2006), 103. Bu durum da aslında araştırmacıların gelenekte daha sonraki süreçte ortaya çıkan "şaman" öğelerini ilgili gelenek içinde anlamlandırma gayreti içinde olduklarını gösterir. Ancak Türkmen Sünnîliği nitelemesi, "çevredeki Moğol, Hristiyan ve Yahûdî" müslümanlaşmalarını tam olarak açıklamaktan uzak görünmektedir. Bu sebeple Baba İlyas ve yakın çevresinin Türkmen olmasından hareketle Sünnîlik'te tanımlayıcı ayrı bir nitelik olarak kullanılması, ilgili çevreyi tanımlamada işlevsel görünse de kendisi bir konsensüs olan Sünnîllik içinde ayrıca ilave bir "ayrım" gündeme getirmektedir. Bu sebeple biz Ocak'ın işaret ettiği üzere gelenek içinde bir "evrilme" tanımlamasının daha açıklayıcı olduğu kanaatindeyiz. Aksi halde Fığlalı'da karşımıza çıktığı üzere evrilme öncesi kimlik ile evrilme sonrası kimliği "Türkmen Sünnîliği" şeklinde bir birliktelikte "Barak Baba vb." dolayısıyla bu Türkmen Sünnîliği'nin şaman unsurları da taşıdığı belirtilmek zorunda kalınmaktadır.

isim olduğu anlaşılır. Muhlis Paşa'nın vefatından bir süre sonra Şeyh Osman, Âşık Paşa'yı on bir yaşında Arapkir'den Kırşehir'e getirip henüz çocuk yaşlardan itibaren onunla bizzat ilgilenmiştir. Belirli bir yetkinliğe ulaştıktan sonra da Âşık Paşa genç yaşlarda zaviyenin şeyhliğine getirilmiş ve Şeyh Osman tarafından da kızı ile evlendirilmiştir. Âşık Paşa h. 733/m. 1332 yılında da vefat etmiştir. Anadolu kültür tarihi açısından oldukça önemli bir isim olan Elvan Çelebi de bu evlilikten doğmuştur. Şeyh Osman ve Muhlis Paşa, Elvan Çelebi'nin anne ve baba tarafından dedeleridir.[215]

Âşık Paşa'nın hayatı hakkındaki bu kısa bilgiler, onun Baba İlyas'ın 13. ve 14. yüzyılda aile ve tasavvufî geleneğinin en önemli temsilcisi olduğunu ortaya koymaktadır. Elvan Çelebi'nin aktardığı bilgiler dikkate alındığında önemli derecede etkin bir şeyh olarak etrafında birçok halifesinin bulunduğu, kendisi ve çevresinin etkisiyle özellikle Moğolların Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.[216] *Garibnâme* dışında kendisine nispet edilen *Fakrnâme*, *Vasf-ı Hâl*, *Hikâye*, *Kimya Risâlesi*, *Risâle fi beyâni's-semâ* isimli eserler de bulunmaktadır.[217]

3.1. Âşık Paşa ve Garibnâme'nin Literatürdeki Yeri

Garibnâme, Âşık Paşa'nın düşünce dünyasını yansıtan temel bir kaynak konumundadır. Fuad Köprülü'nün "Her halde gençliğinde mükemmel bir tahsil görmüş, umumiyetle İslâmî ilimlerde bilhassa tasavvufta büyük bir kudret kazanmıştır."[218] şeklindeki yargısı *Garibnâme*'ye dayanmaktadır. Yine *Garibnâme*'yi yayına hazırlayan Kemal Yavuz'un "kültür ailesi" şeklindeki nitelemesi de *Garibnâme*'den kaynaklanmaktadır.[219]

Köprülü, *Garibnâme*'yi "adeta Türkçe bir mesnevi" şeklinde nitelemektedir.[220] Mesnevî türünde Türkçe bir eser olması, *Garibnâme*'nin Türk dili ve edebiyatı, Türk lehçeleri açısından incelenmesinde oldukça etkili olmuştur. Mesnevî türü olduğu için Mevlânâ ile aralarında karşılaştırmalar da yapılmıştır.

215 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*; M. Fuad Köprülü, "Âşık Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), I: 701-702; Ahmet Yaşar Ocak, "Oğlu Elvan Çelebi'ye Göre Türk Tasavvuf Tarihinin Önemli Bir Siması: Aşık Paşa", *XX. Ahilik Bayramı Kongresi Tebliğleri ve Esnaf ve Sanatkarların Sosyo-Ekonomik Meselelerinin Tartışıldığı Panel Tebliğleri (1 Eylül 1984, Kırşehir)* (Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu Yayınları, 1984), 75-76; Ahmet Yaşar Ocak, "Âşık Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 3; Günay Kurt, "Âşık Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 1-2; Kemal Yavuz, "Âşık Paşa Ailesi ve Garîb-Nâme'nin Yapısı", *Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu Bildiriler* (Ankara: Kırşehir Valiliği, 2013), 465-466; Kemal Yavuz, "Giriş", *Garib-Nâme* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 9-10.

216 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 296-483; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 99-175.

217 Kurt, "Âşık Paşa", 4: 2.

218 Köprülü, "Âşık Paşa", I: 702.

219 Yavuz, "Âşık Paşa Ailesi ve Garîb-Nâme'nin Yapısı", 467.

220 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 324 (66. dpt.).

Bu sebeple Köprülü eserin kendi döneminde Türkçe yazılmış olmasının ayrıca önemli olduğu üzerinde durmaktadır.[221] Eserin tasavvufî-ahlâkî öğüt niteliği ve Yunus Emre'ye yakın bir dönemde telif edilmiş olması, Köprülü'nün Âşık Paşa ve *Garibnâme*'nin büyük oranda Yunus Emre ile mukayese ve eserin edebî özelliği üzerinde durmasına etki etmiştir.[222]

Köprülü'nün *Garibnâme* ile ilgili en dikkat çekici yorumlarından birisi, *İlk Mutasavvıflar*'da belirttiği, *Garibnâme*'deki "Neo-Platonik unsurlar";[223] diğeri *İA*'da belirttiği *Garibnâme*'nin ve Âşık Paşa'nın "Sünnî" olduğu kanaatidir.[224] Kemal Yavuz da Âşık Paşa'nın ve eseri *Garibnâme*'nin gelenek olarak Ehl-i sünnet'e bağlı olduğu kanaatindedir.[225] *Garibnâme*'nin Bedri Noyan'ın (Dedebaba) yayına hazırladığı metne sunuş yazan Bektâşîlik ve Alevîlik hakkındaki çalışmaları ile bilinen yayıncı Şakir Keçeli ise "Âşık Paşa-ı Velî ve dedesi Baba İlyas-ı Horasânî, Bektâşî ve Alevîliğin öncüleri arasında yer almış bir uludur." şeklinde yorumlara yer vermektedir. Bunu takiben de Alevîlik ile Ehl-i sünnet arasında bir ayrımdan hareketle Âşık Paşa'nın ve *Garibnâme*'nin Bektâşî-Alevîliğin temel bir kaynağı konumunda olup Hacı Bektaş Velî'nin *Makâlatı*'nın bir şerhi olduğunu belirtmektedir.[226] Bu çalışmada Âşık Paşa'nın Sünnî kimliğin önemli bir taşıyıcısı olduğu ifade edilmesine karşın ilmî tetkike dayanmaksızın sadece bir kabulden hareket ederek Âşık Paşa'nın Alevî olduğunun dile getirildiğini de görmek mümkündür.[227]

Ahmet Yaşar Ocak, Köprülü'nün çıkarımları hakkında "genelde doğru olduğu" yargısına yer verse de son yıllarda kitabında da aynı şekilde tekrar ettiği ve Âşık Paşa hakkındaki ilk çalışmalarında konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ocak *Garibnâme*'nin Sünnî kimliği yansıtan unsurların tespiti anlamında henüz kapsamlı bir çalışmaya konu olmadığına,[228] dolayısıyla literatürdeki bir boşluğa işaret etmiş; ancak Anadolu'nun İslâmlaşma süreci hakkındaki yorumlarında Elvan Çelebi'nin *Menâkıbı*'na dayanarak Âşık Paşa çevresinde gerçekleştiği aktarılan ihtidâ hareketlerini,[229] heterodoks derviş ve tarikatlar etrafındaki ihtidâ hareketleri kapsamında değerlendirmiştir.[230]

221 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 341.

222 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 341, 345, 367, 368, 387, 400 4. dpt., 403, 457.

223 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 422 (28. dpt.).

224 Köprülü, "Âşık Paşa", I: 704.

225 Yavuz, "Giriş", 14.

226 Şakir Keçeli, "Yayıncının Sunuşu", *Garibnâme*, 1. Bs (Ankara: Ardıç Yayınları, 1998), 11.

227 Osman Eğri, "Alevî-Bektâşî Kaynaklarında Kur'an Tasavvuru", *Diyanet Dergisi* (Şubat- 2004): 8-11.

228 Ocak, "Aşık Paşa", 77.

229 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 183, 369-370, 445-446, 447-448.

230 Ocak, "Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", 36-41; Ocak, "Heterodoks Şeyh Ve Dervişlerin Rolü", 131-

Ocak'ın "XIII. yüzyılda en büyük temsilcisi Baba İlyas olan heterodoks İslam anlayışının propagandacısı bir şeyh ailesinin Muhlis Paşa'dan sonra tedricen sünnîleşme yoluna girmiş olduğu bir dönemdeki en önemli üyesidir"[231] ifadeleri, Âşık Paşa hakkındaki kanaatlerinin Sünnîlik ile ilişkili şekilde esnetilmiş görünse de ihtida hareketleri ile ilgili çalışmasını farklı baskılarda tekrar etmiş olması, konu hakkındaki tutumunun tespitini güçleştirmektedir.

Modern tarihçilerden ve özellikle Bektâşîlik hakkında önemli çalışmalar yayınlayan Rıza Yıldırım da *Garibnâme*'nin "yazılı-Ortodoks İslam yorumu anlamında Sünnî bir tonda"[232] olduğu üzerinde durarak[233] Köprülü ve Yavuz'un tespitlerine katılmıştır. Ocak'ın Baba İlyas sülalesi içinde bahsettiği XIV. yüzyıl sonrası Sünnîliğe evrilme hakkında da Yıldırım, Babaîlik içinde bir farklılaşmadan bahsetmektedir. Bu farklılaşmanın birinci yönü olarak Baba İlyas'ın soyu içinde Âşık Paşa'yı merkeze almaktadır. Yıldırım da Âşık Paşa'yı işaret ederek Ocak'ın tespitleri olarak literatürde yer edinen Baba İlyas takipçileri arasındaki "Sünnîliğe evrilme" teorisini sürdürmektedir.[234]

Garibnâme'nin Türkçe/Tacik dili vurgusu ve aruz vezni gibi hususiyetleri eserin edebiyat; dînî ve tasavvufî içeriği de tasavvuf ve felsefe alanlarında incelenmesini etkilemiştir.[235] Özellikle edebiyat; dil ve eğitim konuları üzerinde hakkında doktora ve yüksek lisans tezleri hazırlandığı görülmektedir.[236] Eser, edebiyat alanı dışındaki yüksek lisans tezlerinden[237] ayrı olarak İlahiyat temel

---

133, 135.

231 Erünsal - Ocak, "Birinci Kısım (İnceleme)", LXIX.

232 Rıza Yıldırım, "Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazade'ye Eleştirel Bir Bakış", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 51 (2009): 129.

233 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 84.

234 Yıldırım, "Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar", 130; Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 84-85.

235 Kemal Yavuz, "Anadolu'da Başlayan Türk Edebiyatında Görülen İlk Miraçnâmeler: Âşık Paşa ve Miraçnâmesi", *İlmi Araştırmalar*, 8 (2014): 247-266; Bilal Kemikli, "Gârib-Nâme'de Peygamber Ve Asr-ı Saâdet Tasavvuru", *İstem*, 5 (2005): 135-154; Cihan Okuyucu, "Aşık Paşa'da Mevlânâ Tesiri", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri (8-12 Mayıs 2007)* (İstanbul: Motto, 2010), 2: 743-764.

236 Avni Gözütok, *Aşık Paşa'nın Garibnamesi İlk Dört Babının Transkripsiyonlu Metni, Gramer Kelime Teşkili, Çekimleri Ve Seçme Lügat* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1986); Zeki Kaymaz, *Aşık Paşa Garib-Name (Dil Özellikleri-Kısmi Transkripsiyon-Söz Dizini)* (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1989); Avni Gözütok, *Garibname'nin Dili Üzerinde Sistematik Bir Gramer Çalışması* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991); Ibragim Damira, *Aşık Paşa'nın Garib-Namesi'nin Klasik Osmanlı-Kazak Kültür Müşterekleri Açısından İncelenmesi Ve Kazakça'ya Tercümesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006); Gürcan Karapanlı, *Risaletu'n-Nushiyye, Mantıku't-Tayr Ve Garib-Name Mesnevilerinin Tasavvuf Açısından İncelenmesi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009); Yudum Kırmızı, *Garibnâme'de İnsan Vücuduyla İlgili Adların Eşdizimlilikleri Ve Kavramlaştırma -Yüz, Beñiz, Rûy, Surat Örneği* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2018); Mihriban Bülbül, *Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'sinde İnsan Eğitimi İle İlgili Unsurların İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004).

237 Melih Alptekin, *Garib-Name'de Deyimler Ve Atasözleri* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2003); Bülbül, *Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'sinde İnsan Eğitimi İle İlgili Unsurların İncelenmesi.*

alanında "*Garib-Nâme'de Âşık Paşa'nın Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı*" başlıklı bir teze de konu olmuştur.[238]

Sonuç Yerine

Araştırmacılar, Âşık Paşa'nın 13. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın ilk çeyreğindeki en etkili kişilerden biri olarak Anadolu'nun İslâmlaşma sürecinde aktif rol aldığı konusunda hem fikirdir. Vefâî şeyhinin torunu olarak Baba İlyas'ın bir halifesi Şeyh Osman gözetiminde büyüyen Âşık Paşa'nın *Garibnâme* adlı eseri teolojik açıdan ele alınmamıştır. Araştırmacıların Âşık Paşa'da kabul ettiği Sünnî kimliğin, eğitiminde ciddi etkisi bulunması gereken Şeyh Osman'a taşınmamış olması literatürdeki bir eksikliktir. Bu noktada Âşık Paşa'nın Sünnî kimliğine delâlet eden hususların, gözetiminde yetiştiği Şeyh Osman hakkında da bir fikir vermesi olağandır. Kayınpederi ve hocası olduğu gerçeklerini dikkate aldığımızda bu durum kaçınılmaz görünmektedir.

Garibnâme'nin Sünnî bir âlimin eseri olduğuna dair kanaatler daha yaygındır. Buna karşın ilgili yargının temel dayanakları Ocak'ın da belirttiği üzere henüz kapsamlı şekilde incelenmiş değildir. Bu açıdan bölüm yazıları, Âşık Paşa ve *Garibnâme*'deki Sünnî kültür üzerine eğilmiş çeşitli konulardan oluşmakta; literatürde bu formatta ele alınmayan bir konuyu karşılaştırmalı şekilde incelemektedir.

Âşık Paşa'daki Sünnî tonun, hafif ve çok kısa sürede oluşacak form görünümünde olmadığını ifade etmeliyiz. Zira kavramların derinliklerine sirayet etmiş köklü Kitâbî bir Sünnîliğe; hatta Sünnîlik içindeki farklılaşmalarda "kendi özgün modelini Kitâbî olarak taşıyan" belirli bir gelenek olarak Hanefî-Mâtürîdîliği taşıdığı da anlaşılmaktadır. Bu açıdan Baba İlyas ile Anadolu'ya ayak basıp Âşık'ın eğitimi ile ilgilenmesi ve Muhlis Paşa ile yakınlığı dolayısıyla diğer halifelerden daha ön planda olması gereken Şeyh Osman'ın, Âşık Paşa gibi Sünnî bir âlimi yetiştirmiş olması, Baba İlyas çevresindeki "evrilmeyi" yeniden düşünmemizi gerektirmektedir. Bu ilişkide Şeyh Osman'ın merkezî önemi dolayısıyla bizim kanaatimiz evrilmenin heterodoksiden Sünnîliğe değil, Sünnîlik'ten Sünnîlik dışına şeklinde göründüğüdür.

238 Mehmet Doruk, *Garib-Nâme'de Âşık Paşa'nın Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2012).

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. 2. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akkuş, Muzaffer. *Kitâb-ı Gunya, İnceleme - Metin - İndeks - Tıpkı Basım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.

Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud-i. *Müsâmeretü'l-ahbâr*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Aksoy, Hasan. "Dursun Fakih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 7-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Alptekin, Melih. *Garib-Name'de Deyimler Ve Atasözleri*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2003.

Arslan, Hüsamettin. "İkinci Baskıya Önsöz Yerine Işık Neredeyse Gölge de Oradadır". *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. 4. Bs. XI-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2015.

Asım, Necip - Arif, Mehmed. *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Orhâniyye, 1335.

Aslantürk, Ayşe Hümeyra. "Nesefî, Necmeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Atmaca, Esra. *Memlûk Dönemi'nde Halep'te Eğitim-Öğretim Müesseseleri ve Ulemâ*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Atmaca, Esra. "Memlûkler Döneminde Halep İlmî Hayatında Ders Halakaları ve Ulemâ Tarafından Okutulan Ders Kitaplarının Tespiti". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (2015): 44-81.

Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. 2. Bs. Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Avcu, Ali. "Zahide Ay. Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şîîlik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği (13-15. Yüzyıllar). İstanbul: Önsöz Yayınları, 2012. 183 s. ISBN: 9 786058 704640." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2013): 169-181.

Ay, Zahide. "13. Yüzyılda Anadolu'nun İslamlaşma Sürecindeki İsmaili Etkiler ve Bu Etkilerdeki Vefâilik Boyutu". *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/2 (2016): 1-22.

Ay, Zahide. *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği Ve Tasavvuf*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2005.

Ayas, Mehmet Râmi. *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.

Aydın, Osman. "Nesai". *Müslümanların Engizisyonu - 1 / Ölümcül Kovuşturmalar*. Ed. Mehmet Azimli. 2. Bs. 119-125. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-. *Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Thk. Muhammed Subhî el-Âydî - ve Hamza Muhammed el-Bekrî. 2. Bs. Ürdün: Dâru'l-Feth, 2015.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-. *el-Fark beyne'l-firak ve beyanu'l-firkati'n-nâciye minhum*. Thk. Muhammed Osman. Kâhire: Mektebetü İbn Sina, 1988.

Bayram, Mikail. "Baba İlyas-ı Horasanî ve Cihâd-Nâmesi". *CEM*. 65 (1997): 50-52.

Bayram, Mikail. "Baba İshak Harekatının Gerçek Sebebi Ve Ahi Evren İle İlgisi". *Diyanet Dergisi* 18/2 (1979): 69-78.

Bayram, Mikail. "Danişmend Oğulları'nın Dinî ve Millî Siyaseti". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 18 (2005): 131-147.

Bedir, Murtaza. "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005): 27-84.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. 'Alâüddîn. *Risâletün fi'l-'itikâd*. Thk. Said Abdüllatif Fude. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012.

Bülbül, Mihriban. *Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'sinde İnsan Eğitimi İle İlgili Unsurların İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004.

Cevberî, Abdürrahîm b. Ömer b. Ebî Bekir ed-Dımeşkî el-. *el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr*. Muallim Cevdet Yazmaları, 540 CEV 1: 205. İBB Atatürk Kitaplığı.

Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çeker, Huzeyfe. "Ebû Hanîfe Menâkıblarının Yazma Nüshaları". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* I/1 (2018): 269-300.

Damira, Ibragim. *Aşık Paşa'nın Garib-Namesi'nin Klasik Osmanlı-Kazak Kültür Müşterekleri Açısından İncelenmesi Ve Kazakça'ya Tercümesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Demir, Hilmi. "Ehl-i Sünnetin Kurucu Öznesi Olarak Ebû Hanîfe". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2015). Haz. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. 71-77. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.

Demir, Hilmi. "Değerlendirme Konuşması", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2015). Haz. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. 667-669. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.

Dinç, Abdullah. *Beyânü'l-Mezâhib Adlı Eseri Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Mezhepleri Tasnifi*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Üniversitesi, 2012.

Doruk, Mehmet. *Garib-Nâme'de Âşık Paşa'nın Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2012.

Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müteallim (el-Akîde ve 'ilmu'l-kelâm içinde)*. Nşr. Zâhid Kevserî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ebsat (el-Akîde ve 'ilmu'l-kelâm içinde)*. Nşr. Zâhid Kevserî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Eğri, Osman. "Alevî-Bektâşî Kaynaklarında Kur'an Tasavvuru". *Diyanet Dergisi* (Şubat 2004): 8-11.

Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi)*. Nşr. İsmail E. Erünsal - ve Ahmet Yaşar Ocak. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Elvan Çelebi. *Nâme-i Kudsî (Kutsal Kitap) Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

Eraslan, Kemal. "Baba İlyâs-i Horâsânî'ye Âit Halvetle İlgili Manzûm Bir Risâle". *Türkiyat Mecmuası* 20 (1997): 131-194.

Erünsal, İsmail E. - Ocak, Ahmet Yaşar. "Birinci Kısım (İnceleme)". *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünisyye*. XVII-XC. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984.

Esin, Emel. *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-. *Makâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.

Evkuran, Mehmet. "Hanefî-Maturidî Kelam Sistemi Üzerine -Bir Kelam Sosyolojisi Denemesi". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*. 25 (2012): 14-30.

Fığlalı, Ethem Rûhi. *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2006.

Gözütok, Avni. *Aşık Paşa'nın Garibnamesi İlk Dört Babının Transkripsiyonlu Metni, Gramer Kelime Teşkili, Çekimleri Ve Seçme Lügat*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1986.

Gözütok, Avni. *Garibname'nin Dili Üzerinde Sistematik Bir Gramer Çalışması*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991.

Gülten, Sadullah. "Bir Heterodoks Derviş Kimliğinin İnşası Yahut Vefaîlikten Aleviliğe: Şeyh Çoban Ve Evladına Dair". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 10 (2014): 93-113.

Gülten, Sadullah. "Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı: Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ Cemaati, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet". Ed. Orhan Kurtoğlu - Ayşe Çamkara Erginer. 1: 563-580. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Hanbel, Ahmed b. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*. Thk. Sabri Selame Şahin. Riyad: Dârü's-Sebât li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1424.

Hüsâmeddin, Abdizâde Hüseyin. *Amasya Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i İslâmiyye, 1328.

Hüsâmeddin, Abdizâde Hüseyin. *Amasya Tarihi*. İstanbul: Necmi-i İstikbal Matbaası, 1330.

İbn Bîbî. *Selçuknâme*. Nşr. Refet Yinanç - ve Ömer ÖzkanTrc. Mükrimin Halil Yinanç. 3. Bs. İstanbul: Kitabevi, 2015.

İbn Bibi, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi. *el-Evamirü'l-ala'iyye fi'l-umuri'l-ala'iyye (Selçuk Name)*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

İbn Bibi, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi. *el-Evamirü'l-ala'iyye fi'l-umuri'l-ala'iyye (Selçuk Name)*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn. *Târihu'z-zamân*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Trc. A. Tunç Şen. 2. Bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Kalaycı, Mehmet. "7./13. Yüzyıl Anadolu'sunda Yaşamış Bir Hanefî Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: 'Alā-i Aḥlātī Ve Mecmū'ası". *Dini Araştırmalar* 20/52 (2017): 9-31.

Kandemir, M. Yaşar. "Nesâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 563-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar/Tekkeler/Şeyhler*. 2. Bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Karagöz, Nail. "Candaroğlu İsmail Bey Ve Hulviyyât Adlı Eserindeki Fıtır Sadakası Bâbı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 20 (2012): 267-288.

Karakaya-Stump, Ayfer. *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini Ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. 2. Bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Karamânî, Muslihuddin Mustafa b.Zekeriyya b.Aydoğmuş el-. *et-Tavzîh 'alâ Mukaddimeti's-Salat li Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. Yazmalar Koleksiyonu, YZ0467, 117 vr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.

Karamustafa, Ahmet T. "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. 2. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Karapanlı, Gürcan. *Risaletu'n-Nushiyye, Mantıku't-Tayr Ve Garib-Name Mesnevilerinin Tasavvuf Açısından İncelenmesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009.

Kârî, Ali b. Sultan el-. *Şemmü'l-'avâriz fî zemmi'r-Revâfiz*. Thk. Mecîd Halef. Kâhire: Merkezü'l-Furkân li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004.

Kaymaz, Zeki. *Aşık Paşa Garib-Name (Dil Özellikleri-Kısmi Transkripsiyon-Söz Dizini)*. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1989.

Kazanç, Fethi Kerim. *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991.

Keçeli, Şakir. "Yayıncının Sunuşu". *Garibnâme*. 1. Bs. 11-13. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.

Kefevî, Mahmûd b. Süleymân el-. *Ketâ'ibu 'alâmi'l-ahyâr min fukâhâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. Samsun İl Halk Kütüphanesi, 55 Hk 1061, 376 vr. Milli Kütüphane-Ankara.

Kemikli, Bilal. "Gârib-Nâme'de Peygamber Ve Asr-ı Saâdet Tasavvuru". *İstem*. 5 (2005): 135-154.

Kırmızı, Yudum. *Garibnâme'de İnsan Vücuduyla İlgili Adların Eşdizimlilikleri Ve Kavramlaştırma -Yüz, Beñiz, Rûy, Surat Örneği*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2018.

Kırşehrî, İmâdüddîn Mustafa b. İbrâhîm b. İnâc el-. *Mübteğî fi'l-furû*. Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 982, 153 vr. İstanbul Millet Kütüphanesi.

Kırşehrî, İmâdüddîn Mustafa b. İbrâhîm b. İnâc el-. *Mübteğî fi'l-furû*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 242, 104 vr. Milli Kütüphane-Ankara.

Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. 1. Bs. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.

Köprülü, M. Fuad. "Âşık Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. 1: 701-706. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 3. Bs. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.

Kurt, Günay. "Ahmed-i Dâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 56-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kurt, Günay. "Âşık Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Meddâh, Şâdî. *Maktel-i Hüseyn Kerbelâ Hadisesi*. Ed. Alemdar Yalçın - Gıyasettin Aytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Trc. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2019.

Menâkıb-ı Seyyid Ebü'l-Vefâ Tâcü'l-Ârifîn Tercümesi. 43 Va 1542, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Nesefî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. "Tesmiyetü'ş-Şi'i min ehli'l-ehvâ ve'l-bida'". *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*. 17-18. Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015.

Nesefî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer en-. "'Usûlü'd-dîn 'alâ 'itikâdi'l-mühtedîn". *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*. Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015.

Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. *el-Kand fî 'ulemâi Semerkand*. Thk. Yusuf el-Hâdî. Tahran: Âyine-i Mîrâs, 1999.

Nesefî, Ömer. "Kitabü'n-fî Mezâhibi'l-Mutasavvıfa". *Diyanet Dergisi*. Trc. Süleyman Uludağ 18/3 (1979): 167-173.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Âşık Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Baba İlyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 368. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. 2. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü". *Osmanlı Araştırmaları* 2/2 (1981): 31-42.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Bazı Menakıpnamelere Göre 13.-15. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh Ve Dervişlerin Rolü". *Ortaçağlar Anadolusu'nda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*. 4. Bs. 127-138. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 347-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Oğlu Elvan Çelebi'ye Göre Türk Tasavvuf Tarihinin Önemli Bir Siması: Aşık Paşa". *XX. Ahilik Bayramı Kongresi Tebliğleri ve Esnaf ve Sanatkarların Sosyo-Ekonomik Meselelerinin Tartışıldığı Panel Tebliğleri (1 Eylül 1984, Kırşehir)*. 75-79. Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu Yayınları, 1984.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler*. 1. Bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. 13. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Okur, Kâşif Hamdi. "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 83-90.

Okur, Kâşif Hamdi. "Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 361-377.

Okuyucu, Cihan. "Aşık Paşa'da Mevlânâ Tesiri". *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri (8-12 Mayıs 2007)*. 2: 743-764. İstanbul: Motto, 2010.

Özen, Şükrü. "Zâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 81-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özgül, Ömer. "İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri". *Diyanet İlmi Dergi (Mâtürîdî Özel Sayısı)* 55/3 (2019): 893-907.

Özköse, Kadir. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003): 249-279.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b. Hüseyin el-. *'Usûlü'd-din*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr. *el-Bidâye fi usûli'd-Dîn Mâtüridiye Akaidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Sâbûnî, Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Thk. Muhammed Ârûçî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.

Sadîkî, Seyyid Muhammed Tevfik el-Bekrî. *Kitâbü beyti's-sâdâti'l-Vefâiyye*. Osman Ergin Yazmaları, OE_Arp_0672: 103.

Sâmi, Şemseddin. "Kâmûsü'l-'Alâm". İstanbul: Mihrân Matbaası, 1314.

Semerkandî, Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-. *Kelime Anlamlı - Açıklamalı es-Sevâdu'l-A'zam Tercümesi*. Trc. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.

Serdar, Murat. "Ehl-İ Sünnet İnancında Kerametin İmkan Ve Vukü'u Problemi". *Bilimname* 19 (2010/2): 25-45.

Sülün, Murat. "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakiiliesi Dergisi* 50/2 (2009): 13-38.

Sümer, Faruk. "Karamanoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 460-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sümer, Faruk. "Türkmenler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 607-611. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Şahin, Haşim. *Dervişler ve Sufi Çevreler Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

Şahin, Haşim. "Selçuklu Ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikatı". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 2014. 39-54.

Şahin, Haşim. "Vefâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 600-603. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Şahin, Kamil. "Edebâli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Şâkir, Muhammed. *Yeni Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1330.

Tan, Muzaffer. "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsma'ili Faaliyetler". *Dini Araştırmalar* 10/30 (Eylül-Aralık 2007): 55-73.

Tan, Muzaffer. "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci". *Dini Araştırmalar* 18/47 (Temmuz-Aralık 2015): 79-95.

Tezcan (Bamberg), Semih. "Kitâbu'l-Gunya Harezm Türkçesinden Anadolu Türkçesine Aktarılmış Bir İlmihal Kitabı". *Türk Dilleri Araştırmaları* 5 (1995): 171-210.

Tosun, Necdet. "Mâtüridiyye Ve Tasavvuf İlişkisi". *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Sönmez Kutlu. 157-163. Ankara: Olivin Ofset, 2018.

Tulum, Mertol. *Birinci Kitap Tarihî Metin Çalışmalarında Usul Nâme-i Kudsî (Menâkıbu'l-Kudsiyye)'nin Yayınlanmış Metninden Derlenen Verilerle*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.

Yavuz, Kemal. "Anadolu'da Başlayan Türk Edebiyatında Görülen İlk Miraçnâmeler : Âşık Paşa ve Miraçnâmesi". *İlmi Araştırmalar*. 8 (2014): 247-266.

Yavuz, Kemal. "Âşık Paşa Ailesi ve Garîb-Nâme'nin Yapısı". *Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu Bildiriler*. 465-467. Ankara: Kırşehir Valiliği, 2013.

Yavuz, Kemal. "Giriş". *Garib-Nâme*. 9-16. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam Akaidinde Kutsiyet, Velayet ve Keramet İnancına İtikadi Mezheplerin Bakışı". *İslam Düşünce Ve Geleneginde Kutsiyet, Velayet, Keramet*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 113-150. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Yazıcı, İshak. "Ebü'l-Leys es-Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yıldırım, Rıza. "Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazade'ye Eleştirel Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 51 (2009): 107-146.

Yıldırım, Rıza. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*. 1. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Yıldız, Hüseyin. "İran'dan Sünnî Kaçış ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyanik Çağrısı". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. Ed. Ömer Mahir Alper - Mustakim Arıcı. 299-309. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Yücel, Yaşar. "Candaroğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 146-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yüksel, Hasan. "Bir Babai (Vefai) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)". *Osmanlı Araştırmaları* 21/21 (2001): 97-107.

Yüksel, Hasan. "Selçuklular Döneminden Kalma Bir vefaî Zaviyesi (Şeyh Marzubân Zaviyesi)". *Vakıflar Dergisi*. 25 (1995): 235-250.