

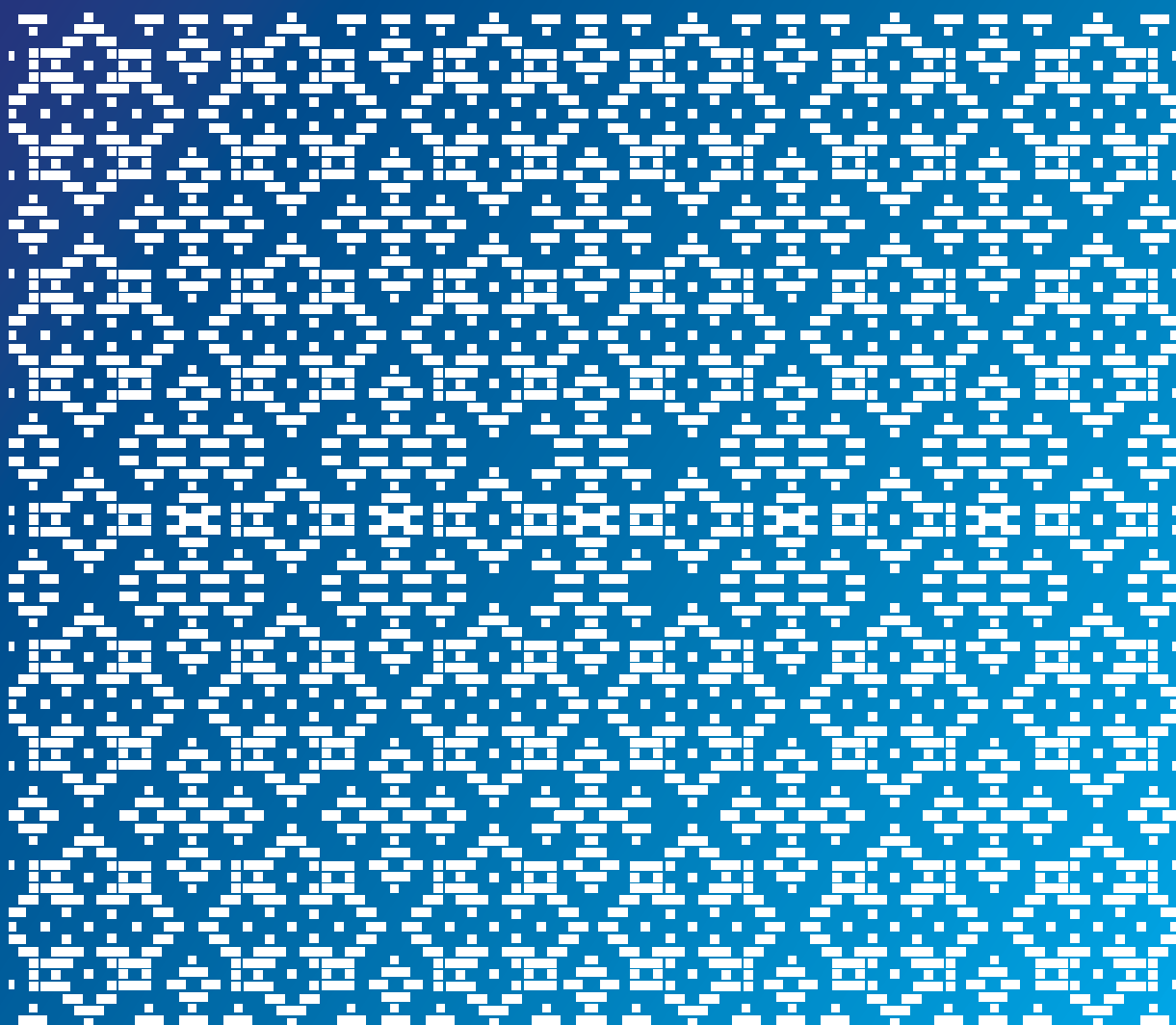


Заман мен мәдениет диалогындағы
Ясауи мұрасы: гуманистік бағыт-бағдар
мен заманауи сын-қатерлер

*The Legacy of Yasawi in the Dialogue of
Times and Cultures: Humanistic Landmarks
and Contemporary Challenges*

Халықаралық симпозиум материалдары

Preliminary Proceedings of the International Symposium



Түркістан 2025

Қазақстан Республикасының Мәдениет және ақпарат министрлігі
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы

**Заман мен мәдениет диалогындағы Ясауи мұрасы:
гуманистік бағыт-бағдар мен заманауи сын-қатерлер
Халықаралық симпозиум материалдары**

(Қазақстан Республикасы, Түркістан қаласы, 15-16 мамыр, 2025 ж.)

**The Legacy of Yasawi in the Dialogue of Times and Cultures:
Humanistic Landmarks and Contemporary Challenges
Preliminary Proceedings of the International Symposium**

(15-16 May 2025, Turkestan City, Republic of Kazakhstan)

ӘОЖ 930.1
КБЖ 86.3(5Қаз) + 87.3
3-19

Қазақстан Республикасының Мәдениет және ақпарат министрлігі
Қазақстан Республикасының Ғылым және жоғары білім министрлігі

Редакция алқасының төрағалары: **Ә.Қ. Муминов** - профессор, тарих ғылымдарының докторы, Ислам тарихы, өнері мен мәдениетін зерттеу орталығының Бас ғылым қызметкері (ИРСИКА); **Н.М. Дүкенбаев** – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК директоры міндетін уақытша атқарушы, тарих магистрі; **редакциялық алқа мүшелері:** **Б.Н. Сайфунов** - Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Теология докторы (PhD), қауымд. проф. м.а., Ясауитану ғылыми-зерттеу институтының директоры; **С. Моллақанағатұлы** – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы; **Д.Б. Сазанова** – теология магистрі, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері.

3-19 Заман мен мәдениет диалогындағы Ясауи мұрасы: гуманистік бағыт-бағдар мен заманауи сын-қатерлер. Халықаралық симпозиум материалдары. Түркістан қаласы, Қазақстан Республикасы, 15–16 мамыр 2025 жыл. Том 2. – Түркістан: «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, 2025. – 212 б.

ISBN 978-601-82239-3-8

Халықаралық симпозиум аясында ұсынылған мақалалар Қожа Ахмет Ясауи мұрасына арналған еңбектер болып табылады және түркі халықтарының тарихи-рухани болмысын, сопылық дүниетанымның гуманистік және этикалық қырларын жан-жақты ашып көрсетеді. Симпозиумға ұсынылған ғылыми еңбектердің дені жаңашыл көзқарасқа, далалық және мәтіндік деректерге, тарихи-салыстырмалы және философиялық талдау тәсілдеріне негізделіп жазылған. Ясауи мұрасы арқылы ұлттық және жалпыадамзаттық құндылықтарды жаңаша пайымдауға жол ашатын бұл зерттеулер қазіргі қазақ ғылымының дінтану, мәдениеттану, тарих, әдебиет және философия салаларындағы іргелі ізденістеріне қосылған маңызды үлес ретінде бағалауға болады.

ISBN 978-601-82239-3-8

ӘОЖ 930.1
КБЖ 86.3(5Қаз) + 87.3

© Әзірет Сұлтан Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, 2025

Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan
Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan

*Submitted for publication by the Scientific Council of the «Azyret Sultan» National
Historical and Cultural Reserve*

Chairman of the Editorial Board

A.K. Muminov - Professor, Doctor of Historical Sciences, Chief Scientific Officer of the
Center for the Study of Islamic History, Art and Culture (IRCICA)

N.M. Dukenbaev – Acting Director of the «Azyret Sultan» National Historical and Cultural
Reserve, Master of History;

Editorial Board:

B.N. Saifunov – International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmed Yasawi,
Doctor of Theology (PhD), Associate Professor (acting), Director of the Research Institute of
Yasawitology;

S. Mollakanagatuly – «Azret Sultan» National Historical and Cultural Reserve, Head of the
Yasawitology Scientific Center

Responsible editor

D.B. Sazanova – Master of Theology, researcher at the «Azyret Sultan» National Historical
and Cultural Reserve, Scientific Center for Yasawi Studies.

ISBN 978-601-82239-3-8

The research on the legacy of the great thinker Khoja Ahmed Yasawi in the history of
Turkic peoples and its impact on contemporary humanistic values has been compiled from
studies by domestic and foreign scholars.

Additionally, the role of Yasawi's works in promoting intercultural dialogue and the
theoretical foundations of how his philosophical views manifest in contemporary social,
political, and cultural issues are presented.

This collection is intended for readers interested in science, as well as for literary
scholars, historians, and young researchers in higher education institutions.

*When republishing articles or making copies, it is mandatory to provide a reference to
the collection.*

CONTENTS

Türkmenler arasında Hoca Ahmet Yesevi, Yesevilik ve Yesevi gelenekleri (Hakim Ata ve Zengi Ata'nın müridi Gözlü Ata).....	6
Gozel Amangulyyeva	
Yesevi Tarikatı: Mürşit, Mürit, Silsile (<i>Türkistan'dan Semerkant'a</i>).....	11
Amonov Mekhrojiddin Uzbekovich	
Yesevi Anlayışının Günümüz Dini Ve Sosyal Problemlerinin Çözümüne Katkısı.....	18
Hulusi Arslan	
Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin Hikmetlerinde Edebî ve İrfânî Etkiler	28
Cabborov Nurboy	
The Sufi Treatise ascribed to Ismā'îl Ata: Notes on an Early Yasavî Source in Turkic.....	33
Devin DeWeese	
Ahmad Yasavi and the Yasaviyya Order in Ashjaru'l-Khuld	37
Manizhe Ghodrati Vayghan	
Monografik Çalışmalarda Yöntem ve İçerik İtibariyle Kavram Haritası Tekniği: Divân-ı Hikmet Örneği.....	50
Ahmet Cahid Haksever	
Hikmet yazmalarının kataloğunu oluşturma yolunda.....	61
Nadirhan Hasan	
Türkmenistan Milli Elyazmalar Enstitüsündeki Hoca Ahmet Yesevi'nin Elyazma ve Taş Baskı Nüshaları	66
Hocahanova Tıllagüzel	
Atageldiyeva Enecan	
Pir-i Muğan, Hoca Ahmet Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde ve İran Edebiyatındaki Sûfî Şairlere Etkisi.....	69
Hossein Khoshbateni	
Osmanlı kaynaklarına göre Hoca Ahmed Yesevî	78
Işık Zekeriya	
Beceri Temelli Öğrenme, Yapay Zekâ ve Ahmet Yesevî'nin Eğitim Felsefesi: Geleneği Gelecekle Buluşturmak	87
Ismail Karakaya	
What Can The Legacy Of Khwaja Ahmad Yasawi Offer Our World Today?	92
Seyed Ali Moujani	
Uygur Sözlü Geleneğinde Divan-i Hikmet	94
Adem Öger	
Ahmed Yesevi Hikmetleri Perspektifinden 21. Yüzyılda Kazak Etno-Kültürel Kimliği ve Toplumsal Bütünlük: Çağdaş Meydan Okumalar ve Yesevi'nin Mirası.....	101
Ali Rafet Özkan	

Khwaja Ahmad Yasawi and His Legacy in Persian Sources and Researchs	107
Goodarz Rashtiani	
Yesevi Kültürünün Kazak Halkının Değerlerinin Oluşturulmasındaki Rolü	118
Sambetov Zhanbolat Tasbolatoglu	
Hoca Ahmed Yesevi'nin soyundan gelenlerin neseb-namasinin yeni Kokand versiyonu	127
Uktambek Sultonov	
Khoja Ahmad Yasawi: From Self-Reform to Social Education in the Mystical Poetry of Turkistan	131
Fahimeh Shakiba	
Echoes in the Margins: Yasawi-Fragments in Contemporary Uyghur Risāla Texts (<i>draft, not for citation</i>).....	136
Jun Sugawara	
Türk Coğrafyasının Ortak Değeri Hoca Ahmed Yesevi ve Türklerin Din Anlayışına Etkisi.....	145
Kemaleddin Taş	
Osmanlı Devletinde Yesevi Adıyla Anılan Tekke: Halep'te Bayram Baba Tekkesi.....	153
Ahmet Taşgın	
Fergana Vadisin'deki Yesevi Geleneklerinin Önemi	165
Erken Dönem Bir Yesevî Metni: Ismail Ata Risâlesi	172
Necdet Tosun	
Yesevi Mirasçıları: Bugünkü Kırgızistan'daki «Lahci» Grubunun Dini ve Sosyal Durumu.....	181
Ali Yaman	
Anadolu'da Hoca Ahmet Yesevi İzleri (Abdal Musa Örneği).....	190
Ramazan Uçar	
Esra Demir	
The Concept of Hikma in Sufi Lore:	198
A Case Study of Khoja Aḥmad Yasawī's Divān-i Hikmat	198
Abdul Basit Zafar	
The Emergence of Yasawi Sufi Order in Kashmir	206
Yesvi Affan Arif	

TÜRKMENLER ARASINDA HOCA AHMET YESEVI, YESEVİLİK VE YESEVİ GELENEKLERİ (HAKİM ATA VE ZENGİ ATA’NIN MÜRİDİ GÖZLÜ ATA)

Gozel Amangulyyeva¹

Özet. Tüm Türk Dünyası’nda olduğu gibi Hoca Ahmet Yesevi, Uluğ Türkistan’ın ayrılmas bir parçası olan Türkmenistan coğrafyasında köklü bir yer edinmiş ve her bir türkmen’in kalbinde derin bir sevgi kazanmıştır. Gerek boylar ve uruğlar halinde yaşamış Türkmen topluluklarının sözlü anlatıma dayanan ürünlerinde, gerekse Türkmen klasik şairleri Mahtumkulu’nin, Durdy Şairin, Miskinkılıcın, Talibinin... şiirlerinde bu tesirin izleri açıkça görülmektedir. Halen de bir folklor toplumu olma özelliğine sahip Türkmen halkı, ürettiği veya bizzat yaşadığı olaylarda “Hoca Ahmet’e yer vermiş, O’nunla ilgili menkibelerini ve Hikmetlerini mukaddes bir emanet olarak yaşatarak, bu günlerimize kadar getirmişlerdir.

Türkmenistan coğrafyasındaki ilim ve medeniyetin gelişmesinde çok önemli bir konuma sahip olan Ahmet Yesevi, yetiştirdiği dervişleriyle bu gelişmenin sürekli kılınmasına vesile olmuştur. Bunda Hakim Ata, Zengi Ata, Gözlü Ata, Koçkar Ata... gibi kendi elleriyle yetiştirdiği dervişlerinin hizmetleri büyüktür.

Hoca Ahmet Yesevi, Türkmen halk destanlarında ve rivayetlerinde de mu’cizevi hallarile her zaman büyük şahsiyetini hissettirmektedir. Türkistanlı Hoca Ahmet’in, diğer anlatımlarla birlikte, Dede Korkut, Köroğlu destanlarının Türkmenler arasında anlatılan rivayetlerinde de yer aldığını görüyoruz.

Türkmenler arasında büyük bir sevgi ve şöhrete sahip olan Türkistan velisi Hoca Ahmet’in tarihi ve manevi misyonu Sovyetler Birliği Devrinde yasaklanmış ve gözlerden uzak tutulmuş olmasının ardından, Türkmenistan’ın kendi Bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte yeniden gündeme gelmiş, Türkmen ilim adamları yüreklerinde sakladıkları bu kıymetli emaneti Güneş yüzüne çıkarmaya başlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmet Yesevi, Hekim Ata, Zengi Ata, Gözlü Ata, Evlatlar.

Giriş. Ehli Türki dünyasında Hikmet kavramını ortaya koyan Hoca Ahmet Yesevi, günümüze kadar felsefi düşünceleri ve efsanelere dayalı hayat hikâyeleriyle yüzlerce yıl halk içinde yaşamını sürdürmektedir. Türk dilini konuşan halkların ve özellikle Orta Asya araştırmacılarının ortak çabalarıyla onun özgün tarihi kimliğinin yeniden canlandırılması ve kökenlerinin belirlenmesi konusunda ilerleme kaydedilmesi sevindirici gelişmelerden biridir. İlim dünyası, bağımsızlıklarına kavuşan Orta Asya Türki halkların kendi ulusal kimlik arayışları ve neredeyse bir asırdır egemen olan ateist ideolojinin üzerini kapattığı manevi boşluğu doldurma hedefiyle sarsılmaktadır. Bununla birlikte Türkmen halkı da bağımsızlığına kavuşmasıyla geleneksel dini inançlarını, örf-adetlerini yeniden canlandırmak için çaba göstermektedir.

Her bir halk, millet olarak varlığını sürdürmek istiyorsa, ilk başda kendi içindeki ve geçmişindeki gerçekleri arayarak kendi kültürünün kıymetini öğrenmeli ve gerçek manevi özünü keşfetmelidir. Kendi milleti içinde ortaya çıkan kültürel ve tarihi sorunların doğru çözümlerini, başka milletlerin

¹ Bilimsel Araştırma Görevlisi, Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Millî Elyazmaları Enstitüsü, Türkmenistan

tarihinden veya kültüründen değil, bizzat kendi tarihsel geçmişinden aramalıdır. Fakat günümüze kadar Türkmen edebiyatı tarihinin “Türkmen Tasavvuf Edebiyatı” sayfaları boş bırakılmıştır. Öncelik Türkmenlerin Ortaçağ edebiyat tarihini öğrenmenin en önemli anahtarlarından biri olan, Türkmen tasavvuf edebiyatının öncüsü Hoca Ahmet ve onun miras bıraktığı Yesevilik mektebini öğrenmektir. Zira o, yaşadığı dönemde sadece Türkmen halkına değil, aynı zamanda bütün Türk dünyasına varoluş bilgeliği ve derin anlamlı felsefi görüşleriyle yeni bir ışık saçmış, millete yeni bir diriliş yolunu göstermiş, milli karakterli yeni bir manevi dünyayı açmıştır.

Bu sebeple, bizim asıl isteğimiz Türkmenler arasında Hoca Ahmet Yeseviyi, Yesevilik kültürünün takipçileri Hekim Ata, Zengî Ata, Gözlü Ata, Dana Ata, ve Kureyişi... gibi onlarca şahsiyetleri yeniden cana getirmekten ve cahana vermekten ibaretdir. Şunun gibi de günümüze kadar yaşamış olan Ahmet Yesevi’nin cehri zikri anlayışı temelinde Gözlü Atanın ortaya koyduğu “Zikri-erre” usulu ve Hekim Atanın yola koyduğu “Ya Remezan” gelenekleri hakkında önemli bilgiler vererek, „Türkmen Tasavvuf Edebiyatında” bırakılan boşluğu doldurmaya katkıda bulunmaktadır.

Türkistan mülkünün şeyhül meşayih olarak vasıflandırılmış, Türk-İslam tefekkür hayatının ulu şahsiyeti, Türkmenlerin duayı kelami, gönül hocası Ahmet Yesevi, yaşadığı devirde olduğu kadar daha sonraki asırlarda da dünya bakışı, hikmetleri, menkıbeleri ve hakkında söylenen rivayetleri ile Türk toplulukları arasında derin izler bırakmış, çağdaşlarının yanı sıra kendisinden sonra da pek çok tarihi ve edebi şahsiyete tesir ederek haklı bir şöhrete ulaşmıştır. XII.nci asrın “ehli sünnet” müşidi Hoca Ahmet Yesevi’nin Hazar denizinin doğu kıyısından Çin ve Moğol sınırlarına kadar uzanan Türkistan yurtlarına dalga dalga yayılan bu tesirinden, Hazar ötesi Türkmenleri, yani bugünkü Türkmenistan devletinin sınırları içinde yaşayan Türkmen halkının ata-babaları da nasiplerini almışlardır.

Hoca Ahmet Yesevi dalynda hazırlanmış en önemli ve anlamlı çalışmalardan esasi birı olan tanınmış büyük Türkiyat alimi Fuad Köprülü’nün “İlk mutasavvıflar” atlı çalışmasında Yesevi’nin tesirleri ve takipçileri konularından bahsederken, Divan-i Hikmet’in etkisi ve kapsam alanı hakkında kesin bir fikir edinebilmek için Hoca Ahmet Yesevi’nin etkisinin esas dört alanda izlenmesi gerektiğini belirtmektedir. (köprülü,) Bunların esasi biri de Türkmen alanıdır. O’nun bildirdiği gibi, günümüze kadar Yesevi’nin ve Yeseviligin etkisinin “Türkmen sahası” ne yazıkki tam anlamıyla araştırılmamıştır.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Türkistan’daki diğer Türk toplulukları gibi Türkmenler de Hoca Ahmet Yesevi’yi kesin kendi sosyal kimliklerinden birisi olarak kabul etmektedirler. Hazreti Türkistan velisi Hoca Ahmet Yesevi gerek şahsı ve gerekse bugünkü Türkmenistan coğrafyasında faaliyet göstermiş olan halifeleri ve dervişleri ile Türkmen halkını derinden etkilemiştir. İslami sosyal yapının oluşup olgunlaşmasında, ehli sünnet inancının yayılıp yaygınlaşmasında ve tasavvufi görüşlerin zemin bulmasında diğer Türk halkları ile birlikte Türkmen halkı da kendilerine büyük hizmetleri dokunan “Türkistan Piri”ne büyük hürmet duymuş, O’nun Hikmetler Divan’ını Mukaddes Kur’anı Şerifle beraber yastık altında tutmuş ve yüce ideallerini koruyup kollamış ve günümüze kadar yaşatmıştır.

Şeriat’e aykırı düşmeyen ve Ehl-i Sünnet’in dışına çıkmayan bir Tasavvuf anlayışı ile kendi çizgisini çizen Yesevi’nin tesirinde kalmamış bir Türkmen şairi hemen hemen yoktur. Bu çerçevede ele aldığımız tesir meselesinde Türkmen klasik şairleri çok özel bir konuma sahip olmuşlardır. Gerek Hoca Ahmet’in şahsına gösterilen hürmet, gerekse dünya görüşüne ve sanatına duyulan bağlılık Umumi Türk Edebiyatı için olduğu kadar Türkmen Edebiyatı için de çok önemlidir. Degerli hocamız Fikret Türkmen’in de vurguladığı gibi “Epikomistik eğilim, tamamen Türkmenlere mahsus bir durumdur.” (türkmen, 1995). Yani Türkmenler bir taraftan geçmişten gelen destani-mifolojik motiflerini yaşatırlarken, bir taraftan da dini-tasavvufi fikirlere gönülleri açmışlar ve bu sentezle medeniyetlerini daha da zenginleştirmişlerdir. Türkmenler arasında Yesevi revayatları o kadar etkili olmuş ve Hikmetleri o kadar benimsenmiştir ki, bu gönül adamının gönlünden kopup gelen mısraların pek çoğu, kendisinden sonra da bazı değişikliklere uğratarak takipçileri tarafından aynı üslup ve benzer biçimlerde ifade edilmişlerdir.

Kendisi 12. yy’da yaşamış olmasına rağmen O’na ait olarak görülen elyazma Hikmetlerin en eskileri XV.yy’a ait bilirse de Türkmen elyazlarındaki Hikmetlerin en eskisi XVII. yy’a ait elyazıdan göçürülmüş olan nushatır. (№487e belgili numara)

Hoca Ahmet Yesevi tarafından temelleri atılan Türkmen Tasavvuf Edebiyatı ve buna dayalı olarak ortaya çıkan “Yesevilik Tarikatı” ve “Yesevilik mektebi” daha başlangıç devirlerinde çok geniş bir müritler zincirine sahip olmuş; Hakim Ata (Süleyman Bakırgani), Zengi Ata (Çoban Ata), Gözlü Ata (Uzun Hasan Ata) ... gibi halifeleriyle bu zincirin halkaları genişlemiş ve neticede yüzlerce derviş şairler asırlardan beri bu çizgiyi devam ettirip gelmişlerdir.

Hoca Ahmet Yesevi ve türkmen dervişleri hakkında

Türkmenler Mahtumkulu’nun “Hanı din pederi, geçti Muhammed, Türküstan evladı, ştdi Hoca Ahmet” diydiği Yesevi’ye o kadar çok değer vermişler, o kadar çok hürmet göstermişlerdir ki, neredeyse O’nu “Türkistan peygamberi” derecesine çıkaracak kadar ileri görmüşlerdir. Dün olduğu gibi bu gün de Türkmenler arasında yaygın olan “Medine’de Muhammet-Türküstan’da Hoca Ahmet” sözü, bunun en belirgin örneğidir. Millet Yesevi derişleri Hakim Ata’ya, Zengi Ata’ya, Gözlü Ata’ya hem büyük sevgi ve hürmet göstermektedir.

Hoca Ahmet Yesevi’nin (veya dervişlerinin O’na mal ederek) söylediği “Hikmetler”e mukaddes sözler olarak değer veren Türkmen halkı, O’nun manevi şahsiyetinden yardım ve himmet dilemiş, dualarında ve niyazlarında bir “evliya” hükmünde adını tutmuştur. (akgöl, 1999)

“Hacı Bektaş, Abdulkâdir,

Hoca Ahmet, Imam Rızadır,

Feridûn.... bir evliyadır,

Barından himmet isterin...” (mahtukkulu, 1992) diyen Mahtumkulu’dan önjede Türkmen’in her biri aş-nan iydikden sonra, Allah’ın verdiği nimetlerine şükür ederek:

Aş koşulsun aşına, Devlet gelsin başına!

Aş’ın içen terlesin, halka devlet ornasın!

İle gelen dert-bela, tağa-taşa ornasın!

Dandan gelen perişte, yalkaversin her işte!

Medine’de Muhammet-Türküstan’da Hoca Ahmet!

Dualarım kabul et, muradımı hasıl et!

Amin! – diye dua kılur.

Eski Türk inancına ait “atalar kültü”nün belki bir devamı olarak Türkmenlerin arasında yaşatılan “evliyalara yüzlenmek” ve onlardan “himmət tılemek” geleneği, bu gün hâlâ yaşatılmaktadır. Türkmenistan sınırları içinde tespit ettiğimiz onlarca-yüzlerce “evliya”lar vardır. Onlardan Hekim Ata, Zengi Ata, Gözlü Ata, Seyid Ata, Sedr Ata, Bedr Ata, Koçgar Ata, Mollakara Ata, Awlamış Ata, Gaytarmış Ata, Çopan Ata, Arçman Ata, Dana Ata, Köv Ata, Nov Ata, Gotur Ata, Didar Ata... gibi onlarca evliya kabul edilen yatır ve kabirlerin sayısını uzattıkça uzatmak mümkündür. Ve bu mesele başlı başına bir araştırma konusu olacak kadar genişdir.

Hoca Ahmet Yesevi’yi ve O’nun yolunu devam ettiren dervişlerini kalpden bağına basan Türkmen halkı, asırlar boyunca pek çok rivayetler üretmiş, onların menkıbelerini günümüze kadar yaşatmışlardır. Bu menkıbe ve rivayetler halk anlatımları şeklinde tespit edildikleri için hadiselerin gerçek çehreleri zamanla değişmiş, farklılaşmış olabilir. Ancak bize göre bu durum Türkmenlerin ürettiği rivayetlerin değerini hiç de düşürmez. Hoca Ahmet Yesevi ve müritlerinin Türkmen halk muhayyilesinde aldığı biçim, her şeyden önce sosyolojik bir olgu olarak çok önemlidir ve halkın dünya görüşünde, gelenek ve göreneklerinde, inanışlarında “Yesevilik düşüncesi”nin edindiği mevkiyi gösterir.

Hazar ötesi Türkmenleri arasında tespit edilen Ahmet Yesevi veya müritlerine ait yeni rivayetlerin, Ahmet Yesevi konusundaki mevcut bilgilere yenilerini ekleyeceğini ve bu konuda farklı bakış açıları kazandıracağını tahmin ediyoruz.

Tespit ettiğimiz rivayetler arasında Hoca Ahmet’in yanısıra Hekim Ata, Zengi Ata ve Gözlü Ata gibi şahsiyetlere dair olanlar çoğunluktadır.

Ata Türkmenleri, Gözlü Ata ve Ahmet Yesevi

Bugünkü Türkmenistan devletinin sınırları içinde yaşayan Türkmen topluluklarının arasında “Kınık”, “Kayı”, “Salur”, “Bayat”, “Bayındır”... gibi 24 Oğuz boyunun orjinal adlarını taşıyan boylar ile birlikte, “Göklen”, “Gerkez”, “Teke”, “Yomut”, “Ersarı” ... gibi Salur boyundan ortaya çıkmış yeni boylar ve ayrıca “Ata”, “Hoca”, “Şih”, “Magtım” ... gibi adlar taşıyan uruğlar bulunmaktadır.

Ata, Şih ve Hoca adlı Türkmen uruğlarının diğerlerine göre ayrı bir konumu ve özelliği vardır. Genel olarak “Övlat” (Evlat) adı verilen bu Türkmen uruğlarının soyları Hazreti Osman’a, Hazreti Ali’ye veya Hazreti Ebubekir’e dayandırılmaktadır. Bu uruğların gerçekten Arap asıllı oldukları veya kendilerini dört halifeye bağlamak suretiyle “üstünlük kimliği” kazanmak istedikleri şeklinde çeşitli görüşler vardır. Ki biz bu görüşleri bir tarafa koysak bile, Evlat uruğları arasından Ata Türkmenleri, Ahmet Yesevi ile münasebetleri bakımından dikkate ve incelenmeye değerdir.

Atalar’ın soy kütüklerini gösteren Şecereden, Nesebnamelerden anlaşılacağı üzere, Ata Türkmenleri, kendilerini nesil bakımından Hazreti Osman’ın Hazreti Muhammet’in büyük kızı Bibi Rukiye’den doğma oğlu Abdul Ekber’e bağlarlarken, nesil başı olarak da Gözlü Ata’yı kabul ediyorlar. Bahsi geçen secerenin Ahmet Yesevi’nin türbesinden yazılıp göçürülen bir “nesilname” olduğu iddia edilmekte olup asırların devamında Türkmenistan coğrafyasında yaşayan Ata uruğunun ileri gelenleri tarafından muhafaza edilmiş ve kutsal bir emanet olarak günümüze kadar getirilmiştir (Elyazma:I).

Bu secerenin 28’nci sırasında yer alan “Hasan Ata”, Ata Türkmenleri arasında “Gedayi” mahlasıyla tanınan ve büyük hürmet duyulan Gözlü Ata’dan başkası değildir. Atalar uruğunun nesilbaşı olan Hasan Ata, tarihi çeşmelerde “Uzun Hasan Ata”, “Gözlü Ata”, “Kutbeddin Gözlük Ata”... şeklinde geçiyor. Prof. Dr. Fuat Köprülü, Uzun Hasan adını, Ahmet Yesevi halifelerinden Zengi Ata’nın müritleri arasında gösteriyor (Köprülü, 1992).

Gözlü Ata’nın mutasavvıf şahsiyetini Mahtumkulu, Durdu Şair, Misgini (Muhammet Taç), Kurayış (Nadir Şair), Misgingılıç gibi Türkmen şairlerinin de tasdik ettiklerini görmekteyiz.

Ata Türkmenlerinden, çağdaşı Durdu Şaire seslenen Mahtum kulu Firaki’nin

“Sen Gözli Ata olsan, biz Gerkez ili” (Mahtumkulu, 1992) şeklindeki mısralarında bir uruğun adı olarak vurgulanan veya “Gözli Ata, Baba Selman şıpa ber.” (Mahtumkulu, 1992) mısralarıyla adından şifa istenen veli bir şahıs hükmünde kendisinde şifa (himmet) beklenen kendi muhammesinde “Pürhuner, zatym Kuraýyş, Gözlük Ataýam eý, köñül” diyen Gözlü Ata Misgin Kılıç’ın aşağıda aldığımız mısralarında ise nesil itibariyle Hazreti Osman’a bağlanıyor:

“Cetdim ol Gözlük Ata, Pıgamberin övladiyam,

Zatı pak, aslım Kurayşı, nesli Osman, ey köñül.” (Orazgulu - Sarlıgızı, 1995)

XVIII’nci asrın tanınmış şahsiyetlerinden olan Gözli Atayla ilgili “Kurayşı” mahlası ile tanınan Nadir Şair ve Talibi isminde beyleki bir şair hem kendi şiirlerinde, Gözlü Ata’ya “Ey kütbeddin Gözlük Ata” şeklinde seslenerek, O’nun çeşitli sufistik görüşleri, nesli, kerametleri, sıfatları ve diğer bazı özellikleri hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir. (Elyazma:II)

Bu şiirlere göre Gözlü Ata: “Kurayış neslinden”, “Hazreti Osman’ın aslından”, “Peygamberlerin evladı” ve “Şih-ı Nebiler perveri”dir. Yine bu şiire dayanarak Gözlü Ata’nın sıfatlarını ve bazı kerametlerini de şöylece sıralayabiliriz: “Server-i alem cihan”, “Arz üzre mekan tutmuş”, “İsmi Hasan penakar”, “Nesline eğitim verici”, “Şeriat ruhunun ışığı”, “Tarikat köşkün’ün sultanı”, “Hakikat meskeni”, “Gözsüzlerin rehberi”, “Dertlilerin dermanı”, “Velilerin serveri”, “Hak aşkıdan divâne”, “Dünyadan bigâne”, “Tırnakta âlem görücü”, “Suda balık gibi yüzüji”, “Kuş gibi havada seyrân kılan”...

Ata Türkmenlerinin Ahmet Yesevi’nin türbesinden yazılıp göçürülen Şeceresinde, Hasan Ata hakkında şu malumatlar verilmektedir: “Muhip Ata’nın oğlu Hasan Ata. Bu kişi tarikat babında müşgül işleri çözerdi. Bu sebepten buna Gözli Ata ad koydular.” (Orazgulu - Sarlıgızı, 1995).

Hasan’ın “Gedayi” “mahlasını alışı hakkındaki rivayet de şöyledir”: Türkistan’ın ulu piri Hoca Ahmet Yesevi’nin dergâhına varıp bizzat O’nun elinden “Gözlü Ata” ünvanını alan Hasan Ata, büyük bir sınamadan geçtikten sonra kendisine bağışlanan yurdu yani Mangışlak’ı mesken tutar. Bu bölgenin hanı Canıbek’ten büyük ilgi görür. Bu arada bazı kerametler göstermiştir. Mesela: Yolda bir

susuzu sua kandırır. Çölde azaşanları yola salır, yol gösterür. Canıbek hanın yolda kalan kerwenini, suda bogulan evladyny kurtarır. Susuzluğunu gideren bir Kazak kadınına dua edip yoğurduunu yağa çevirir. Ve daha başka müşgül işleri çözüp, yerli halkın sevgisini ve hürmetini kazanır. Canıbek Han, bu iyiliklerine karşılık olarak O'na kendi kızı Aksuluv'u verir. Ancak kız kendisini Gözlü Ata'ya yakıştırmaz. “Babam beni bir dilenciye (geda) uygun gördü” diyerek, gönül koyar. Mesele, Gözlü Ata'ya malum olur. Gözlü Ata'nın gösterdiği bir kerametle kızın boynu burulup kalır. Yaptığının farkına varan kız daha sonra pişman olup, Gözlü Ata'dan özür dileyerek eski halına getiriler. Bunun üzerine Gözlü Ata, kızın boynuna dilenci torbasını takmasını ve yedi kapıda dilenmesini istiyor. Kız bu isteği yerine getiriyor. Ve bu dilenci dediği adamın karısı olarak ömür boyu onunla yaşıyor. Gözlü Ata ise Hak yolunda, Hak ışığı için dileniyor...Bu yolda “Gul Gedayi” mahlasını alıyor (Orazgulu - Sarlıgızı, 1995).

“Gul Gedayi” mahlası ile dini-tasavvûfi şiirler yazan bir derviş şair ve esas itibariyle Türkmenler arasında Gözlü Ata adı ile bir evliya olarak tanınan Yesevi takipçisi Uzun Hasan Ata, XIII'ncü asırda yaşamıştır. O'nun üç oğlu ve iki kızı olup, nesillerini oğulları Nur Ata, Omar Ata ve Ibık Ata'ya (İbrahim) bağlayan Türkmen toplulukları vardır ve bunlar Türkmenistan, İran ve Karakalpakistan'ın çeşitli bölgelerinde yaşamaktadırlar. Türkmen etnogenezini genişleterek büyük kızı Akbibini salurlardan Ersara, küçük kızı Aysuluvu göklerden Gerkez Gebe'ye halallığa vermiştir.

Bugün bir ziyaretgah haline gelen ve Gözlü Ata'ya ait olduğu söylenen mezarı Balkan vilayetine bağlı Türkmenbaşı şehrinin kuzeydoğusunda (150 km) yerleşmektedir. Kendilerine “Evlat” yani Peygamber nesli denilerek hürmet gösterilen bu Türkmen uruğu, nesilbaşları Hoca Ahmet Yesevi'nin müridi Gözlü Ata olan Ata Türkmenleridir.

Sonuç. Hoca Ahmet Yesevi gibi bir ulu şahsiyetin karşılaştığı suçlanma ve karalanma hadisesi vefâkâr Türkmen tayfaları arasında asırlarca yaşatılmış, yapılan bu hürmetsizlik asırlar sonra Dâna Ata'nın mısralarında bir savunma ve sahiplenme psikolojisi içinde yüze çıkmıştır. 17 asrın başlarında yaşayan ve aradan geçen yüzyıllara rağmen Hoca Ahmet'e atılan töhmeti unutmuyarak mısralarıyla bu meseleye temas eden Dâna Ata'dan bu yana yaklaşık 300 yıl geçti.

Yetmiş yıl süren Sovyet sömürge sisteminin yıkılması ve manevi şahsiyetlerimizin yeniden erkinliğe kavuşmasıyla birlikte Hoca Ahmet Yesevi de, sindiği Türkmen halkının yüreğinden ses vermeye başladı. 1992 yılından itibaren Türkmen ilim adamları Ahmet Yesevi konusunda daha köklü araştırmalar yapmaya, makaleler yazmaya, kitaplar yayınlanmaya başladılar. Bütün bunlar, Türkmenistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte ortaya çıkan tarihi gelişmeler ve değişimlerdir.

Hoca Ahmet Yesevi ışığının Orta Asya bozkırlarına yansımasının üzerinden yaklaşık dokuz asır geçti. Bu ışık, bu coğrafyada boylar ve uruğlar halinde yaşayan Türk topluluklarını aydınlatmakla kalmayıp benliklerinin derinliklerine işledi, onları aynı inanç ve kültür sisteminin birer parçası olarak asırlardan beri yaşatıp geldi.

Diğer Türk toplulukları ile birlikte Türkmen halkı da, manevi dünyamızın öncülerinden olan Türkistan piri Hoca Ahmet Yesevi'yi asırlarca sinesinde saklamış, her türlü olumsuz şartlara rağmen O'nun ideallerini kutlu bir emanet olarak günümüze taşımıştır.

Bu emaneti taşıırken de, “Hoca Ahmet”i kendi sosyal kimliğinden yani kendi halkından biri olarak kabul eden Türkmen halkı, O'nun şahsiyetini “Medine'de Muhammed - Türkistan'da Hoca Ahmet” demek suretiyle mümkün olduğu kadar yüceltmıştır.

YESEVİ TARİKATI: MÜRŞİT, MÜRİT, SİLSİLE (TÜRKİSTAN'DAN SEMERKANT'A)

Amonov Mekhrojiddin Uzbekovich¹

Özet. Makalede Yesevî tarikatının Türkistan'dan Semerkant'a doğru yayılma süreci, tarikat temsilcilerinin hayatı ve faaliyetleri ele alınmaktadır. Ayrıca tarikatın tarihine ilişkin nadir yazılı kaynaklar da incelenmiştir. Yesevî tarikatının Azizan ve İkonya kolları Semerkant'ta yayılmıştır. Orta Asya'ya ve çeşitli ülkelere yayılımı ön plana çıkıyor. Araştırmada tarikatın tarihine ilişkin yazılı irşadlara (icazetname) de yer verildi. Bu konuya ilişkin yeni bazı tarihî belgeler araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Azizon ve İkonya kolları temsilcilerinin hayatı ve faaliyetlerine ilişkin yeni bilgilere ulaşılmış ve dikkatle incelenerek, onların Yesevî tarikatı içindeki rolleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yesevi, Azizon, İkonya, Türkistan, Semerkant, Silsile, İcazetname, El yazmaları.

Abstract. The article examines the arrival of the Yassaviyya order from Turkestan to Samarkand, the lives and activities of the representatives of the tarikat. In addition, rare written sources on the history of the order were also investigated. The Azizan and Ikonya branches of the Yassaviyya order spread in Samarkand. Its spread to Central Asia and various countries is prominent. The research also included written irshadnoma (icazetname) on the history of the tarikat. Some historical documents were presented for scientific circulation for the first time. New information on the lives and activities of the representatives of the Azizon and Ikoniya networks was investigated.

Keywords: Yassaviya, Azizon, İqonia, Türkistan, Samarkand, Silsile, Icazetname, Manuscript.

Giriş. Gerçek çoktan günü belirlemiştir,

Ver kalbini sevgili

Maveraünnehir'de kurulan ilk klasik tarikat Yeseviyye'dir ve bu tarikat Türkistan'da yerleşip gelişmiş olsa da, Taşkent, Harezm, Buhara ve Semerkant şehirleri de tarikatın gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Tarikat'ın kurucusu Ahmed Yesevi'den sonra tarikat dört halife-mürîd (babası Mansur, babası Said, babası Süleyman ve babası Hakim) tarafından devam ettirilmiştir. Bu, Abdurahman Cami'nin «Nafahotul uns», Ali Safi'nin «Rashahoti ayn ul hayot», Alim Şeyh Azizon'un «Lamahot min nafahotl kuds», Mirzo Maqşud Dahbedi'nin «Rawaiihul kuds» ve Nasiruddin Bukhari'nin «Tuhfatuz zayirin» gibi eserlerinde bildirilmektedir.

Makam ve menakıplarda bu halifelerin tarihleri bazen nispeten eksiksiz olarak, bazen de sadece kısaca ve zikredilmektedir. Ayrıca 19. yüzyılın sonlarından itibaren çeşitli ülkelerde yayımlanan taşbaskı kitaplarda yukarıda adı geçen kaynak eserlerde kullanılmıştır.

Hasebnâme, tarikat zinciri, hoca-talebe soyağacı, mürşid-mürîdin altın silsilesi olup, manevi kemalatın devamlılığını sağlar [1-16].

¹ Doç. Dr. Özbekistan Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu Imam Buhari Uluslararası Araştırma Merkezi Bölüm Başkanı / Semarkand, Özbekistan. E-mail: mirzomerojiddin@gmail.com

Bu silsileye mensup kişilerin soyağacı tarihi kaynaklarda ve araştırmalarda kayıtlıdır.

Silsile Ahmed Yesevi'ye iki koldan ulaşmıştır, birinci kol: Sultanul Orifin Hoca Ahmed Yesevi, Hoca Yusuf Hemedani'nin talebesi, Şeyh Ebu Ali Fermadi, Şeyh Ebul Kasım Gürgani, Ebul Hasan Harakani, Bayezid-i Bestami İmam Caferi Sadık, (buradan başka bir silsileyle devam etmiştir): Kasım ibn Muhammed, Selman-i Farisi Ebu Bekir Sıddık, Allah ona salat ve selam etsin, Peygamber'e (Allah ona salat ve selam etsin) ulaşmıştır, İmam Muhammed Bakır, İmam Zeynulabidin, Ali (Allah ona salat ve selam etsin) irşad etmiştir ve Ali de tarikat ve şeyh vasıtasıyla Hz. Muhammed'den (Allah ona salat ve selam etsin) gelen silsileye bağlanmıştır.

İkinci silsile: Hazreti Resul Ekrem'den (s.a.v.) halifelere, sonra İmam Hasan'a, daha sonra sırasıyla Şah Ebul Muhsin'e, Şah Davud Muruş'a Yahya Zahid'e, Seyyid Abdullah'a, Musa Çangi'ye, Muhammed Salih'e, Şeyh Abdülkadir Geylani'ye, Şahabeddin'e. Sultan Hoca Ahmed Yesevi'ye, sonra Hakim Ata'ya, Zangi Ata'ya, Sadr Ata'ya, Yemin (Elamin) dedeye, Şeyh Ali'ye, Şeyh Mevdud'a, Kadim Şeyh'e, Şeyh Cemalid'e [12: – B. 32], da izin Şeyh Hudoidad Vali'ye, onun aracılığıyla ulaştı. Derviş Şeyh Azizani Aliabadi, Pirim Şeyh, Mevlana Muhib Ali, Hoca Kamal Baba, Baba Huş, Mevlana Muhammad Husan Nogai, Jonbabo Şeyh, Huzurb'aldi Sufis [2: – B. 86-130] aracılığıyla yayıldı.

Yesevî silsilesi, Mevdud Şeyh aracılığıyla Kadim Şeyh'e ulaşır ve Yeseviyye-Azizani silsilesi oluşturularak Orta Asya, Horasan ve Hindistan'a yayılır [14]. Bu silsile içerisinde Cemaleddin Azizani, Şeyh Khudoidad Vali Azizani, Davreş Şeyh Azizani, Pirim Şeyh Azizani, Kasım Şeyh Azizani, Mümin Şeyh Azizani, Muhammed Tahir Şeyh Azizani, Olim Şeyh Azizani vb. gibi birçok şeyh bu okuldan mezun olmuştur.

Яссавия силсиласининг яна бир тармоғи Ҳақим ота (Оққўрғон-Хоразм, ваф. 1191), унинг шогирди Занги ота (Тошкент, ваф. 1258), Мавлоно Садриддин (Садр) ота (Ўртасарой-Тошкент) орқали тариқат Самарқандга, Ямин (Эламин) бобо, Шайх Али шайх, Шайх Мавдуд, Шайх Камолитдин Иқонийга етади. Шу зайлди яссавия-икония тармоғи вужудга келади ва Самарқанд орқали бошқа шаҳарларга таралади.

Yesevilik soyunun bir diğer kolu olan Hakim Ota (Akkurgon-Harezm, ö. 1191), müridi Zengi Ota (ö. 1258 Taşkent) ve Mevlana Sadrdin (Sadr) Ota (Urtasaroy-Taşkent) aracılığıyla tarikat Semerkant'a, Yamin (Elamin) Baba, Şeyh Ali Şeyh, Şeyh'e ulaştı. Mevdud ve Şeyh Kamoliddin İkani. Bunun sonucunda Yeseviyye-İkoniya ağı oluşmuş ve Semerkant üzerinden diğer şehirlere yayılmıştır.

Zengi Ata'dan kaynaklanan bir diğer büyük silsile ise Seyyid Ata aracılığıyla Harezm ve Buhara'ya kadar ulaşmaktadır. Seyyid Ömer ve Seyyid Abdullah Zarbahş, Seyyid Ata'nın İslam evlatları olup, her ikisi de soy ve hesapta varistir. Seyyid Abdullah Zarbahş'ın mezarı, Buhara'nın eski Poykand kalesinin doğu kesimindeki «Seyyid Ata» mezarlığında bulunmaktadır [9] («Tuhfetuz Zayirin» adlı eserde bilgi bulunmaktadır). Yapılan aramalar sonucunda Seyyid'in atalarına ait bir soy ağacı bulundu. Bu ağaç, Buhara'nın Karakol ilçesinde yaşayan Taşpolot Hacı Dede'nin evinde muhafaza ediliyordu.

Soy ağacı 1303/1886 yılında kopyalandı (veya yazıldı). Seyyid Ata'nın atası İmam Ali Rıza'nın şeceresi dördüncü halife Ali'ye (Allah ona rahmet etsin) kadar uzanmakta olup, onun soyundan gelenler meşhur Nakşibendi şeyhi Alaaddin Attar vasıtasıyla Buhara, Harezm, Semerkant, Kaşkaderya, Surhanderya ve Hisar'a yayılmıştır (bu konuda araştırmalar devam etmektedir).

Seyyid babası 691/1292 [13: – B. 7-8] (710/1310'da vefat etti [6]). Mezarı, Hocası Hakim Ata'nın mezarının bulunduğu yer olan Harezm'de Ceyhun Nehri yakınlarındaki Akkurgan'dadır.

Payarık ilçesine bağlı Hocakışlok ilçesinde bulunan «Nurmuhammed Seyyid» mezarlığındaki mezar taşı kitabesinde şu bilgiler kayıtlıdır.

Mezarlığın ortasında bulunan türbe sedirinin yüksekliği 104 cm, genişliği 296 cm, uzunluğu ise 300 cm'dir. mezar taşının etrafı, oymalarla süslü, aynı büyüklükteki mermer levhalarla çevrilidir. mezarın sağ tarafında bulunan iki mermer levha üzerinde şu yazılar yer almaktadır.

Биринчи мармар плита бир неча (олтита) бўлакка бўлинган ҳолда сақланган. Бир қисми топилмади. Плитанинг сақланган қисмида қуйидаги мисра битилган.

İlk mermer levha birkaç (altı) parça halinde korunmuştur. Bazı parçalar bulunamamıştır. Levhanın korunmuş kısmında şu beyit yazılıdır.

Metin

1	در سال چهار
2	شد بنای مقبره فیض آثار
3	دایک استانی این چهار استند
4	نوروز طغای بوران بخار

Çeviri:

«Bu faizi osor türbesi ... dördüncüsünde bina oldu. Nevruz, Taghai, Boron, Bukhor!». Mermer levhanın korunmayan kısmında «hazoru du sadu bist» yani «bin iki yüz yirmi» tarihinin yazıldığı anlaşıldı. Yani türbe 1224/1809 yılında Navroz, Tagoy, Boron ve Buhors tarafından yaptırılmıştır.

İkinci mermer levhanın üzerinde şu bilgiler yazılıdır.

Metin:

Sağ taraf	قال النبی صلی الله علیه وسلم
Üst kısım	لا أبا ذر: جدد السفينة فإن البحر
Sol taraf	عمیق، وخفف الحمل فإن السفر بعيد، واحمل الزاد
Alt kısım	فإن العقبه طویله، وأخلص العمل فإن الناقد بصیر
Ortada: 1	عن یحیی بن معاذ طوبی لمن
Ortada: 2	ترك الدنيا قبل أن تتركه،
Ortada: 3	وبنی قبره قبل أن یدخله،
Ortada: 4	وأرضی خالقه قبل أن یلقاه* سنه ٤٢٢١ * Tam metin aşağıdadır: وقال یحیی بن معاذ الرازی رحمه الله العقلاء ثلاثة من ترك الدنيا قبل أن تتركه وبنی قبره قبل أن یدخله وأرضی خالقه قبل أن یلقاه
Ortada: 5	بیریب تربیت عجیب شد تاریخ به حب غریب

Çeviri:

«Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: **«Ey Ebu Zerr, gemiyi tamir et, çünkü deniz derindir. Yükünü hafiflet, çünkü yolculuk uzun. Yiyecek alın, çünkü yol uzun. Dürüst davranın, çünkü eleştirmen (eleştiriyiyle bakan) akıllıdır.** [Bunun hadis olduğunu gösteren bir delil bulunamamıştır. Bakınız: 6: – B. 339].

Yani, «Ey Ebu Zerr, imanını tazele, senin imanın dünya denilen denizden kurtuluştur.» Dünyayı dolaşarak servet edinme umuduyla kendinize işkence etmeyin. Daima salih amelde bulunun. «Amellerinizi temiz tutun, zira gözetleniyorsunuz» vurgusu yapılmaktadır.

Yahya bin Muaz (Razi rahmetullahi aleyh) şöyle demiştir: «*Üç akıllı kimse vardır: Dünya gitmeden önce onu terk eden, kabri girmeden önce kabrini imar eden ve ölmeden önce ailesini memnun eden kimse*» [1: – B. 210].

Tarih 1224. «Bir çocuk doğurursun, çocuğun hikayesi garip olur». Yani insanın her zaman fazla ve kirli olarak biriktirdiği dünya mallarına para harcamaması, bilakis vatanını imar etmesi ve Allah Teala adına hareket etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Rakamlarla 1224/1809 tarihi verilmektedir.

«Ba hob garib» kelimesi ebced hesabına göre hesaplandığında b-2 h-8 b-2 g-1000 r-200 y-10 b-2'nin toplamı 1224 olur. İddiaya göre türbenin inşa tarihi mermer levha üzerinde üç ayrı şekilde

yazılmıştır: Ebced hesabı, rakamlar ve yazı stili göz önüne alındığında, epigrafik kitabenin nadir kaynaklardan biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu mermer sedirin üzerinde üç mezar ve bir mezar taşı bulunmaktadır. Ortadaki mezar taşı yazıtları korunmuştur.

Mezar taşının yüksekliği 68 cm, genişliği ise 110 sm'dir.

Metin:

1	ساحب مقبرة نور محمد سيد ابن محمد نظر ييد
2	ابن عادل سيد ابن محمد مرزاسيد ابن قل محمد
3	سيد ابن خاص محمد سيد ابن ... سيد ابن سيد مر حاشم
4	ابن سيد جلال خواجه ابن سيد مومين ابن بابا محمد سيد ابن
5	سيد قاسم خوجه ابن سيد حسام بيردى خوجه ابن سيد طاهر خوجه
6	ابن سيد ... ابن سيد عباس خوجه ابن سيد محمد
7	شهيد ابن سيد عمر خوجه ابن سيد احمد رحمت الله عليه

Çeviri:

1. Sahibi Nurmuhammad Seyyid ibn Muhammed Nazar
2. Seyyid ibn Adil Seyyid ibn Muhammed Mirza Seyyid ibn Kulmuhammad
3. Seyyid ibn Kosmuhammad Seyyid ibn ... Seyyid ibn Seyyid Mir Haşim
4. ibn Seyyid Celal Hoca ibn Seyyid ... ibn Baba Muhammed Seyyid
5. ibn Seyyid Kasım Hoca ibn Seyyid Hisomberdi Hoca ibn Seyyid Tahir Hoca
6. ibn Seyyid ... ibn Seyyid Abbas Hoca ibn Seyyid Muhammed
7. Şehit İbn Seyyid Ömer Hoca İbn Seyyid Ahmed, Allah ona rahmet etsin ve selam etsin.

Buna göre, Nurmuhammed Seyyid'in babası Muhammed Nazar Seyyid, babası Adil Seyyid, babası Muhammed Mirza Seyyid, babası Kulmuhammad Seyyid, babası Hüsmuhammed Seyyid, babası... Seyyid, babası Seyyid Mir Haşim, babası Seyyid Celal Hoca, babası Seyyid..., babası Baba Muhammed Seyyid, babası Seyyid Kasım Hoca, onun babası Seyyid Hisomberdi Hoca, babası Seyyid Tahir Hoca, babası Seyyid..., babası Seyyid Abbas Hoca, babası Seyyid Muhammed Şehid, babası Seyyid Ömer Hoca, babası Seyyid Ahmed (rahmetullahi aleyhi) bu mezar taşı üzerindeki yazıdan tespit edilmiştir.

Seyyid Ahmed'in soyundan gelenlere ait el yazısıyla yazılmış bir soyağacı Payarık ilçesinin Hocakişlok mahallesinde yaşayan «Lukhmanov» ailesi tarafından muhafaza edilmektedir. Bu kuşağın temsilcisi Umid Lukmanov, yazılı anıtı tanıttı ve kaynağın taranabilir versiyonunu sundu.

Belge Semerkand kağıdına yazılmış, daha sonra gri bir beze yapıştırılmıştır. Ayrı bir giriş bölümü olarak verilmekte olup, Besmele ile başlanmakta, Allah'a hamd ve Muhammed (s.a.v.)'e salat ve selam getirilmektedir.

Yine Besmele ile başlayıp «Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in Şecere» başlığını taşıyan bu rivayet, Abdullah ibn Abd al-Muttalib ibn Abd al-Haşim ibn Abd al-Manaf ibn Qays (Kusayy) ibn Kilab ibn (Murrah ibn) Nuzhat ibn Ka'b ibn Lu'ay ibn Galib ibn Fahr ibn Malik aracılığıyla Muhammed'in oğlu Adem'e (Allah'ın selamı ve bereketi onun üzerine olsun) nakledilmiştir. İbn Nazr ibn Kinane ibn Huzaymah ibn Mudrika ibn İlyas ibn Mansab ibn Nizar ibn Ma'd ibn Adnan, İsmail ibn İbrahim aracılığıyla (Allah'ın selamı ve bereketi onun üzerine olsun). Ve Besmele ile Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Müminlerin Emiri Ebu Bekir Sıddık (Allah ondan razı olsun) ve Müminlerin Emiri Ömer (r.a.) Allah ona salat ve selam etsin. Metin boyunca hocalarından Yesevîlik tarikatı eğitimi alan Seyyid Ahmed Hoca'nın hikâyesi «Nakl astki» olarak anlatılmaktadır. Ve onun soyundan gelenler yukarıdaki sıraya göre listelenmiş, her neslin adı «nesil» olarak listelenmiştir. Bu sırayla, Muhammed Mirza Seyyid ve Seyyid Tagoy Hoca kardeşlere kadar olan soyundan gelenlerin isimleri verilmektedir. Belgenin sonuna yedi adet mühür vurulmuştu (ancak okunamamaktadır).

Muhammed Mirza Seyyid ve Seyyid Taghai Hoca (kardeşler) baba → Kul Muhamad Seyyid → Khos Muhammed Seyyid Hoca → Berdi Muhammed Seyyid → Seyyid Foal Hoca → Seyyid Mir Hashim → Seyyid Celal Hoca → Seyyid Hisomberdi Hoca → Podshohzada (Tahir Hoca) → Mehdi Kuli Hoca → Hasan Hoca → Seyyid Cafer Hoca → Seyyid Osman Hoca → Seyyid Abbas Hoca → Seyyid Muhammed Şehid (→ Seyyid Ömer Hoca) → Hazrat Sultan Seyyid Ahmed rahmatullahu alayh → Seyyid Ebu Bekir Rıza → Seyyid Hüseyin → Seyyid Kasım → Seyyid Musa → Seyyid Abdullah → Seyyid Cafer → Seyyid ... → Seyyid Abdulhaq → Seyyid Muhammed Rıza → Seyyid İbrahim Rıza → İmam Musa Kazım → İmam Caferi Sadık → İmam Muhammed Bakır → İmam Zeynülobidin → İmam Hüseyin → Hazreti Ali keramallahu vechahu teslim oldu.

Bu soyağacı ve mezar taşında verilen bilgiler tamamlanarak, Seyyid Ahmed Ata'nın soyundan gelenin Muhammed Mirza Seyyid, oğlu Adil Seyyid, torunu Muhammed Nazar Seyyid ve torununun torununun da Nurm Muhammed Seyyid olduğu ortaya çıkmıştır. Mezar taşında Seyyid Ahmed Hoca'nın oğlunun Ömer Hoca olduğu belirtiliyor. Seyyid Ahmed'in Abdullah Zarbakhsh'in soyundan gelen torunları çalışmalarda ele alınmış olsa da [13], Seyyid Ömer Hoca'nın torunları ele alınmamıştır [13: – B. 29]. Yukarıdaki mezar taşında verilen şecereye göre Seyyid Ahmed'in Ömer Hoca'nın soyundan gelen Nurm Muhammed Seyyid, 18. yüzyılda yaşamış ve 19. yüzyılın başlarında vefat etmiştir. 1809 yılında kendisine mermer levhalar üzerine inşa edilmiş bir türbe-sufa yaptırılmıştır.

Sonuç. Yesevilik, Mevârunnehr'de ortaya çıkan ilk klasik mezheplerden biridir. Yesevilik ekolü Türkistan'da ortaya çıkmış, Harezm ve Taşkent yoluyla Harezm, Buhara, Semerkant gibi büyük şehirlere yayılmıştır.

Semerkant'ta Yesevilik'in Azizan ve İkoniya kolları ortaya çıkmıştır. Bu silsilelerin ekolleri oluştu ve gelişti - Orta Asya'nın, Horasan'ın, Hindistan'ın bölgelerine ve şehirlerine kadar nüfuz etti.

Maverünnahr'deki Yeseviye ekolü temsilcilerinin faaliyetlerini konu edinen çok sayıda kaynak araştırmada yer almasına rağmen şecere, silsile, irşadname gibi nadir yazılı kaynakların halkın elinde muhafaza edildiği görülmüştür.

Yesevilik tarikatına ait 10'dan fazla epigrafik eser incelendiğinde, mezar taşlarındaki yazılardan müridin doğum veya ölüm yılı, sülalesi, babası, dedesi gibi yazılı kaynaklarda bulunmayan bilgilere ulaşıldığı görülmüştür.

Teklif:

1. Yesevilikle ilgili mimari eserlerin kataloğunun oluşturulması;
2. Yeseviye tarikatının oluşumu ve yayılması doğrultusunda turizm güzergahının geliştirilmesi;
3. Tarikat şeyhlerinin ansiklopedisinin (işbirliğiyle) hazırlanması;
4. Tarikat tarihi ile ilgili yazılı kaynakların (eserler, belgeler, mezar taşı yazıtları...) kayıt ve kataloğunun hazırlanması;
5. Yeseviye tarikatına ilişkin tek bir elektronik platformun geliştirilmesi;
6. Tarikatla ilgili kaynakların özgün (karşılıklı mutabakata varılmış) çevirilerinin yayınlanması;
7. Yesevilik'in ulaştığı eyalet-şehir kesitinde sistematik araştırmalar yapmak;
8. Yesevilik ile ilgili akademik araştırmalar yapılabilmesi için uluslararası bir vakfın kurulması ve vakıf aracılığıyla araştırmaların mali olarak desteklenmesi gerekmektedir.

Kullanılan kaynak ve referans listesi

1. Ebû Hâmid Muhammed ibn Muhammed ibn Muhammed ibn Ahmed Gazzâlî Tûsî. İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn. J.3. - Beyrut: Darul marifa, - B. 210.
2. Muhammed Alim Şeyh Azizon. Lamahat / Çeviri, önsöz, bilimsel araştırma ve yorumlar K. Kattaev ve A. Narzullaev'e aittir. -Semerkant: 2012.
3. Fahreddin Ali Safî. Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât (Hayat Suyu Damlaları) /Çevirmen Hasan Hoca Nisari. Muzakkir ul-ahbab / Farsçadan tercüme eden, önsöz ve yorum yazarı İsmail Bekjon. -Taşkent: 1993.
4. Soyağacı. El yazması. Seyyid babanın soyundan gelenler. Buhara-Karakol Taşpolot Hacı dedesinin evi. 1335/1886.
5. Ebû Şücâ' Şîrûye ibn Şehredâr ibn Şîrûye Deylemî. Müsnedü'l-Firdevs (Müsnedü Firdevsi'l-aḥbâr). J. 5. - Beyrut: Darul Kutubul İlmiya, 1986. - B. 339.
6. Abdumuminov O. Azizlerin yetiştiği vatan. -Taşkent: 2007.
7. Domla Khudoibergan ibn Bekmuhammad // M. Hasani, B. Umrzak tarafından yayına hazırlanmıştır. - Taşkent: 2004.
8. Saha araştırmasının kaynakları. Abdullah Zarbakhsh Türbesi, Buhara bölgesi, Karakol ilçesi, Poykent tarihi anıtı yakınında bulunan bir türbedir. Buhara-Poykand, 2023.
9. İnoyatov S., Toraev H., Kasım Şeyh Azizon. - Taşkent: 2001.
10. Inoyatov S., Kandaharov A. Şeyh Khudoidad, Vali-Karmana'nın oğludur. - Taşkent: 2008.
11. Kattaev K. Şeyh Khudoydodi Vali'nin Tarihi. - Semerkant: SamDU yayınevi, 2015.
12. Kattaev K. Seyyid Ota'nın tarihi ve Yeseviyye tarikatının guruları (Monografi) - T.: Qaqnus, 2019. - S. 7-8.
13. Mirza Merajiddin. Derviş şeyh Azizon. - T.: Tafakkur, 2017. -78 s.
14. . Suyunduk Mustafa. Sevgili Karmana. - Taşkent: 2010.
15. Hasanov N.. Semerkant'tan iki Yasaviya şeyhi // Rol' goroda Samarkanda v istorii mirovogo kulturnogo razvitiya. Materialy Mejdunarodnogo nouchnogo sempozyumu, Semerkant şehrinde posvyashennogo 2750-letnemu jübile. - Taşkent-Semerkant: Bilim, 2007.
16. Hamid Han İslami. Sultan ul-Arifin Hoca Ahmed Yassavi. - Taşkent: 2005.



Muhammed Alim Şeyh Azizon türbesi-sufası. Semerkand-Payarık-Aliabad.



İmam Ali Sugdi Mezarlığı (dede Yamin, Şeyh Mevdud, Şeyh Ali'nin mezarı) Akdaryo-Kumuşkent.



Karnab baba türbesi. Pakhtachi - Karnab baba mezarlığı.



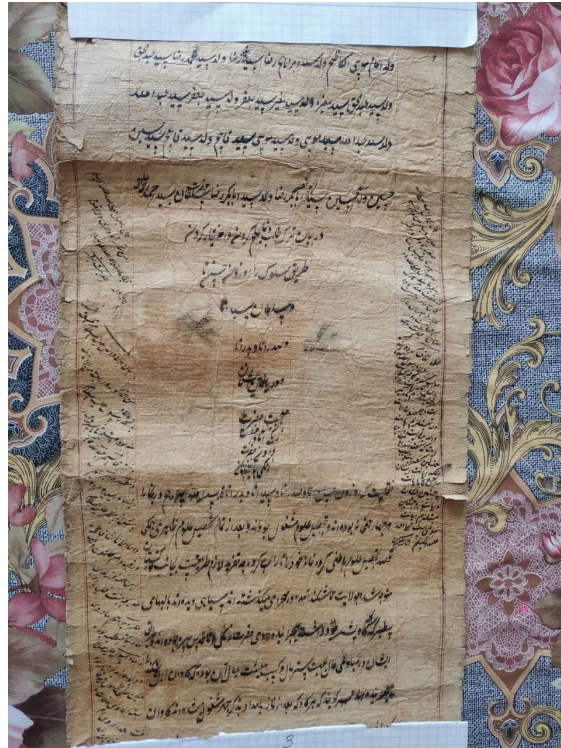
Abdullah Zarbakhsh'in türbesi.



Seyyid baba mezarlığı. Buhara-Poykand.



Seyyid Nurmuhammed'in türbesi ve mezar taşı



*Seyyid babasının soyundan gelenlerin soyağacı. El yazması. Lukmanov ailesi.
Topolos mahallesi, Payariq ilçesi.*

YESEVİ ANLAYIŞININ GÜNÜMÜZ DİNİ VE SOSYAL PROBLEMLERİNİN ÇÖZÜMÜNE KATKISI

Hulusi Arslan¹

Özet. Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) Türklerin yetiştirdiği en önemli mutasavvıf ve fikir adamlarından biridir. O, dinin ibadet ve şer’î esaslarını korumuştur. Ancak bunları halka sade ve açık bir dille anlatması ve buna uygun bir yaşam sürmesi oldukça etkili olmuştur. Onun dini anlayışından çağımız için alınması gereken bazı dersler vardır. Dîvân-ı hikmet ve diğer eserlerinde yer alan fikir ve düşünceler çağımızda oluşan bazı dini ve sosyal problemlerin çözümüne katkı sağlayabilir. Bunlardan birisi, gençler arasında yaygınlaşan ateizmdir. Bu sorunun çözümü için Yesevî’nin tabiata bakışı yararlı olabilir. Çünkü o, tabiata hem Allah’ı zikreden hem de O’nun kudretini, nimetini ve rahmetini gösteren varlıklar olarak bakar. O, yüce yaratıcıya aynı zamanda aşk yoluyla bağlanır. Öğretileri, Allah ve peygamber aşkı, melek ve ahiret inancı, hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi kavramları içerir. Bütün bunlar çağımızda ateizmin yol açtığı zararları önleyebilir. Ayrıca dini yaşam, onun gösterdiği ibadet ve aşk yoluyla kurulduğunda pratik ateizme açılan kapılar da kapanabilir. Bunun yanında Yesevî öğretisinde yoğun bir ahlaki içerik olduğu görülür. O, öğretilerinde erdemli kişiliği oluşturan ahlaki kavramları sıklıkla tavsiye ederken kişiyi küçülten ahlaki huyları da eleştirmiştir. Bu bağlamda o, mertlik, yiğitlik, vefa, nimete şükür, adalet, doğruluk, helal ve takva gibi hasletleri övmüş; rüşvet, cimrilik, haram, büyüklenme, kibir, riya, gıybet, söz taşıma ve yalancılık gibi erdemsiz davranışları kınamıştır. Şüphesiz günümüzdeki ahlaki yozlaşmaya çözüm üretmek için insanların bu içeriklerle tanışmaya ihtiyacı vardır. Yine onun öğretileri, sırf iyi niyet ve Allah rızasına dayanan samimi bir dindarlığı önermektedir. Bu anlayış, çağımızın en önemli manevi ve sosyal problemlerinden olan din istismarına çare olabilir. Aynı şekilde Yesevî, inançsızlığı ve kötülüğü açık bir şekilde eleştirdiği halde bunları yapanlara hatta kafire bile zulmedilmesini doğru bulmamıştır. Bu anlayış da yine çağımızda devam eden zulüm, haksızlık, şiddet ve hoşgörüsüzlüğün oluşturduğu sorunlara çare olabilir. Elbette Hoca Ahmet Yesevî İslam dinine mensuptur. İslam ve Yesevî öğretisi, eğitim sistemine dahil edilirse şüphesiz modern çağın getirdiği bu türden dini ve sosyal problemlerin çözümüne katkı sunabilir.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, ateizm, ahlaki problemler, din istismarı, hoşgörüsüzlük.

Abstract. Hodja Ahmed Yesevi is one of the most important mystics and intellectuals educated by the Turks. Yesevi preserved the principles of worship and religious law of religion. However, Yesevi’s simple and clear language explaining these to the public and his lifestyle in accordance with religious rules were quite effective. There are some lessons to be learned from Yesevi’s religious understanding for our age. The ideas and thoughts in Divan-i Hikmet and other works can contribute to the solution of some religious and social problems of our age. One of these is the atheism that is spreading among the youth. Yesevi’s view of nature can be useful in solving this problem. Because Yesevi’s perspective on nature is as beings that both remember Allah and show Allah’s power, blessings and mercy. Yesevi’s devotion to the Allah was through love. His teachings include concepts such as

¹ Prof. Dr., Kahramanmaraş İstiklâl Üniversitesi hulusi.arslan @istiklal.edu.tr

love for Allah and the Prophet, belief in angels and the afterlife, the scale of justice, balance, heaven and hell. All of these can prevent the harm caused by atheism in our age. In addition, when religious life is established through the worship and love it shows, the doors that open to practical atheism can also be closed. In addition, it is seen that there is an intense moral content in Yesevi's teachings. While he frequently recommends moral concepts that form a virtuous personality in his teachings, he also criticizes moral characteristics that diminish a person. In this context, he considered virtues such as bravery, courage, loyalty, gratitude for blessings, justice, truthfulness, halal and piety as necessary; and condemned virtuous behaviors such as bribery, stinginess, haram, arrogance, hypocrisy, backbiting, gossip and lying. Undoubtedly, people need to become acquainted with these contents in order to produce solutions to today's moral problems. His teachings recommend sincere religiosity based solely on good intentions and the consent of Allah. This understanding can be a solution to the exploitation of religion, which is one of the most important spiritual and social problems of our age. Similarly, although he openly criticized disbelief and evil, he did not find it right to oppress those who do these, even unbelievers. This understanding can also be a solution to the problems caused by oppression, injustice, violence and intolerance that continue in our age. Hoca Ahmet Yesevi is a member of the Islamic religion. If Islam and Yesevi teachings are included in the education system, they can undoubtedly contribute to the solution of such religious and social problems brought about by the modern age.

Keywords: Hodja Ahmed Yesevî, atheism, moral problems, exploitation of religion, intolerance

Giriş. Hoca Ahmed Yesevî, Kazakistan'ın Sayram kasabasında doğmuş, Yesi'ye yerleşmiş bir mutasavvıftır. Babası da tanınmış bir sûfî olan Yesevî, Arslan Bab ve Yûsuf Hemedânî gibi önemli isimlerden eğitim almıştır. Yesi'de dergâh kurarak insanları irşad etmiş, tasavvufî düşüncelerini Türkçe şiirlerle anlatmıştır. Şiirleri Dîvân-ı Hikmet'te toplanmıştır. "Yesevi ilminin anlamı "hakikate ulaşmak" olup amacı ruh ve gönlü terbiye etmek, eğitmektir."¹ Sohbetlerinde ve şiirlerinde Allah ve peygamber sevgisi, fakir ve yetimleri korumak, dinî kurallara uymak, güzel ahlâk, zikir, nefis terbiyesi, öz eleştiri, ölüm ve ahiret hayatı gibi konuları işlemiştir.² Aynı şekilde Kur'an ve sünnet, namaz oruç, zekât ve hac; şeriat, tarikat hakikat, marifet gibi dini ve tasavvufî kavramlara yer vermiştir.³ Samimi bir dindarlık öğretisine sahip Yesevî gösterişe dayanan tutarsız dindarlığı da eleştirmiştir.⁴ İslâmiyet'e yeni giren ve felsefî fikirlerin inceliklerinden henüz bir şey anlamayan basit ve sade bir çevrede, dinî ve ahlâkî esasları basit ve sade bir dille telkin eden Yesevî takip ettiği edebi üslupla oldukça başarılı olmuştur.⁵ O sebeple İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasında Yesevî'nin tesiri oldukça önemlidir.

Yesevî'nin değindiği bu konuların **çoğu** aslında Kur'an ve Sünnet'te yer alan temel meselelerdir. Ancak Yesevî, Kur'an ve sünnette yer alan dini ve ahlaki kuralları tebliğ ederken insanlara aşk ve gönül penceresinden hitap ederek konulara ayrı bir boyut kazandırmıştır. Dolayısıyla dini konular sadece emir ve yasak türünden katı kurallar olarak kalmayıp aynı zaman insanların daha kolay benimseyeceği bir boyut elde etmiştir.

Hoca Ahmet Yesevî'nin kendi zamanında dile getirdiği bu problemler aslında tarihin her zaman diliminde vardır. Bu çalışmada bu sorunlara Yesevî'nin kendi tarzında dile getirdiği çözüm ve yaklaşımların çağımız insanına ne gibi katkılar sunabileceğini incelenmeye çalışılacaktır. Hemen konunun başında belirtmek gerekirse Yesevî'nin dini anlayışının günümüzde ateizm, ahlaki sorunlar, dünyevileşme, din istismarı, zulüm ve haksızlık, çatışma ve hoşgörüsüzlük gibi bazı dini ve sosyal sorunların çözümüne katkı sunabileceğini düşünüyoruz. Çalışmada takip edilen yöntem kaynak tarama yoluyla elde edilen verilerin analizine dayanmaktadır. Çalışmadan amaçlanan şey ise, Yesevî anlayışından yararlanarak toplumdaki dini ve sosyal sorunlara çözüm aramaktır.

¹ Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmed Yesevi: Hayatı ve Tarihi Önemi", *Kul Hoca Ahmet Yesevi*, ed. Nadirhan Hasan (Ankara, 2018), 52.

² Necdet Tosun, "Hoca Ahmed Yesevî", *Hoca Ahmed Yesevî Külliyyâtı* (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019), 14-15.

³ Fethi Kerim Kazanç, "Dîvân-ı Hikmet Bağlamında Hoca Ahmed Yesevî'nin Ahlâk Anlayışı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme", *1. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016), 736.

⁴ Bkz. Hulusi Arslan, "Hoca Ahmet Yesevî'de Samimiyet Vurgusu ve Tutarsız Dindarlık Eleştirisi", *1. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016), 817-831.

⁵ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976), 115.

Ateizm

Ateizm, Tanrı'nın varlığına inanmamak şeklinde tanımlanabilir. Daha geniş anlamda ruhani varlıklar ve metafizik inançların reddi veya eleştirisini içerir.¹ Ateizm, genel olarak teorik ve pratik ateizm olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik ateizm, Tanrı'ya inanmamanın yanı sıra bu inancı çürütmeye çalışır. Pratik ateizm ise, Tanrı yokmuş gibi yaşayıp dinî değerlere kayıtsız kalmayı ifade eder.² Ateizm yeni bir konu değildir. Klasik dönem âlimlerimiz de ateizmi çeşitli isimler altında tanımlamışlardır.³ Günümüzdeki ateizm, evreni yaratan ve sürdüren aşkın bir güce (tek tanrı inancı/monoteizm) karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Sosyal medyadaki ateist sitelerde yapılan yayınlar gençleri ateizme ya da dinden uzaklaşmaya teşvik etmektedir.

Hoca Ahmet Yesevî'nin tabiattaki olgu ve olaylara deruni bakışı, bu problemin çözümüne bir katkı sunabilir. Nitekim Sovyetler döneminde “komünist rejim ideologları Yesevîliği Ateizmin önünde tehlikeli bir güç olarak görmüşler ve bu gücü “bilimsel açıdan” yeniden yorumlayarak, kendi ateist propaganda yöntemlerinde kullanmak istemişlerdir.⁵ Ancak bunu asla başaramamışlardır. Çünkü Yesevî'nin tabiattaki olgu ve olaylara bakışı derin anlamlar taşır ve metafizik imalarda bulunur. Başka bir ifadeyle etrafımızdaki varlıklar sadece duyuşsal algılarımıza hitap etmezler, aynı zamanda lisan-ı hâl ile duyular ötesi yüce bir varlığa işaret ederler:

Yüce Allâh'ın gufrânı, Sen yarattın cism u cânı,
Gece gündüz anar Seni, bana Seni gerek Seni.⁶

Kelam âlimleri bütün nesnelerde yüce Allah'ın varlığına işaret eden bir delil bulunduğunu söyler.⁷ Yesevî ise bu dizelerde kalbe daha fazla dokunan Sûfî bir anlatıma giderek bütün varlıkların Allah'ı zikrettiğine işaret eder ve aslında bakan ve gören gözler için yaratılmış her şeyde Allah'ın varlığının işaretleri bulunduğunu hatta her şeyin kendi lisanınca Allah'ı zikrettiğini hatırlatır. Bu bakıştan çıkarılacak sonuç, varlık âlemine ibret nazarıyla bakmak Allah'ın varlığını kalbinde hissettirecek derecede imana sevk edebilir. Çağımız eğitim sisteminin bu irfani bakışa ihtiyaç duyduğunu söylemek gerekir. Yoksa geçler bir isyan psikolojisi içerisinde sosyal medyanın da tesirinde kalarak bütün değerlere karşı çıkmaktadırlar.

İbret nazarıyla evrene bakan kimse, aynı zamanda Allah'ın kudretini, bilgisini ve rahmetini de tanınması gerekir. Ona göre Şeriattaki on makamın birincisi Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarına ve zatına iman getirmektir.⁸ Yesevî yeryüzünde gerçekleşen bu muhteşem tabiat olaylarının kudret olmadan meydana gelemeyeceğine ve bu kâinatın aynı zamanda Allah'ın birliğine işaret ettiğini belirtir:

Yerde kimse yok, Sen Kâdir'sin Allâh'ım!
Şüphem yok bu sözümde, özüm şahit Allâh'ım!
Yeksin, teksin, Sen Bir'sin, şüphem yoktur Allâh'ım!
Elimden tut, yolum göster ki; “Ente'l-Hâdî”⁹

Yesevî, pratik ateizm olarak adlandırılan, ibadetsiz fakat “kalbim temiz” anlayışıyla yaşanan dini yaklaşımı da eleştirmiştir. Divan-ı Hikmet adlı eserinde ibadetlere büyük önem vermiş; namazdan 60, oruçtan 33, zekâtta 3 kez bahsetmiş ve 242. hikmetini tamamen hac ibadetine ayırmıştır. Ayrıca fıkıh terimlerine sıkça yer vererek ibadetlere ne denli hassas olduğunu göstermiştir.¹⁰ Öyle ki Yesevî

¹ Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 15.

² Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, 15; Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 31.

³ Erken dönem İslam tarihinde ateizm, Dehriyye, İlhadiyye, Zenadika gibi isimler altında ele alınmıştır. Bu isimler, sadece gördüklerine ve duyularıyla algıladıklarına inanan, bunun dışındaki bilgileri veya inançları reddedenleri tanımlamaktaydı. Bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs* (yy.: Mektebetü'l-İslam Müessesetü'l-İşrâk, 1999), 205; Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *Kitâbu'l-Hayevân* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 6:455.

⁴ Mehmet Aydın, “Ateizm ve Çıkmazları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 192.

⁵ Dosay Kenjetay, “Yesevîlik Kültürü ve ‘İlmî Ateizm’”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/3 (2000), 152.

⁶ Hoca Ahmet Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, ed. Zülfikar Güngör (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019), 164.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Mizan: İSAM Yayınları, 2005), 9:265.

⁸ Yesevî, Hoca Ahmet, *Fakr-nâme*, ed. Zülfikar Güngör (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019), 72.

⁹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 114.

¹⁰ İsmail Bilgili, “Hoca Ahmed Yesevî'nin ‘Divan-ı Hikmet’ Adlı Eserine Fıkıhî Açıdan Bakış”, 1. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016), 699.

kendisinden sonra ümmetin farz ve sünnetleri terk ederek imandan çıkmasından duyduğu endişeden bahsetmiştir.¹ Bu tür kimseleri hikmetlerinde şöyle tasvir etmiştir:

Fisk u fücür işleyenler, ayakları yere basmaz,
Orucu yok, namazı yok, misvak ile işi olmaz.
Resul'ün sünnetlerini, işlemeyi göze almaz,
İşlediği günâhları günden güne artar dostlar.²

Netice olarak Yesevî'nin nesne ve olaylara irfani bakışı, akıl ve gönle hitap eden Allah tasavvuru ve nihayetinde ibadetler konusundaki duyarlılığı teorik ve pratik ateizm olarak ifade edilen inanç sorunlarının çözümüne katkı sağlayabilir.

Ahlaki Sorunlar

Çağımızın en büyük sorunlarından biri de gerek bireyler arasında gerekse sosyal gurup ve devletler arasında ahlaki kuralların kaybolmasıdır. Adalet, doğruluk, dürüstlük, sözünde durma, fakirlere yardım etme gibi ahlaki hasletler azalmış; maalesef zulüm, haksızlık, hırsızlık, yalan, aldatma, hile, içki, kumar, fuhuş ve çıplaklık gibi kötü huylar yaygınlaşmıştır. Bu ahlaki bozulma bireyleri, aileyi ve toplumu büyük bir felakete doğru sürüklemektedir.

Aslında temel ahlak kuralları evrenseldir. Bütün insanların bozulmamış fıtratı iyiliği takdir eder, kötülüğü kınar. İslam dini de güzel ahlakı tavsiye etmiş, kötülükleri de yasaklamıştır. Peygamberler, yaşamları ve öğretileriyle adaleti, doğruluğu, iffeti, sabrı, itidali ve barışı içeren evrensel ahlaki değerleri benimsemiş ve tavsiye etmişler; zulüm, haksızlık, nankörlük, zorbalık, hırsızlık, yol kesme, bozgunculuk, fuhuş ve eşcinsellik gibi ahlaki kötülükleri yasaklamışlardır.³ Tarihi ve dini kaynaklar, son peygamber Hz. Muhammed (as)'in de dürüst, güvenilir ve erdemli bir şahsiyete sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁴

Hoca Ahmet Yesevi Dîvân-ı Hikmet'te erdemli kişilik için mertlik, yiğitlik, vefa, nimete şükür, adalet, doğruluk, helal ve takva gibi hasletleri gerekli görmüş; rüşvet, cimrilik, haram, büyülenme, kibir, riya, gıybet, söz taşıma ve yalancılık gibi erdemsiz davranışları da kötülemiştir.⁵ Ona göre kişi ancak “güzel huyu ve ahlakıyla Hakk'a lâayık” bir kul olabilir.⁶ Yine peygambere layık bir ümmet olmanın yolu da edep ve ahlaktan geçer. Hatta o 63 yaşında yerin altında yaşamasını da edebın gereğı olarak görmüştür.⁷ Keza o, aslında tarikatın bütün yolunun edep ve ahlaka dayandığını ifade etmiştir:

Muhammed'in zâtı bilin Arap'tır.

Tarikatın bütün yolu edeptir.⁸

Hoca Ahmet Yesevi *Risâle der-Âdâb-ı Tarikat* adlı eserinde tarikatın hüküm ve kuralları bölümünde marifet, cömertlik, doğruluk, sağlam inanç, tevekkül, tefekkür, ilim, hilm, sabır, rıza, ihlas, kurb gibi kavramlara yer vermiştir.⁹ Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kavramları üzerinden sistemleştirilen esaslara bakıldığında onun anlayışında iman, ibadet, edep ve güzel ahlakın iç içe olduğunu görmek mümkündür.

Netice olarak Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet ve diğer eserleri yoğun bir ahlaki içeriğe sahiptir. Günümüzün ahlaki sorunlarına çözüm üretmek için insanların bu içeriklerle tanışmaya ihtiyacı vardır. İmanlı, ahlaklı ve çalışkan bir neslin yetişmesi için eğitim sisteminde onun ahlaki öğütlerine yer verilmelidir.

¹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 148.

² Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 245.

³ Araf, 7/21-22; Maide, 5/28-29; Meryem, 19/41,56; Yusuf, 12/20-33; Enbiya, 21/85; Kehf, 18/83-97; Şuarâ, 26/124-135; Ankebut, 29/28-29.

⁴ Müsned, III, 425; Kalem, 68/4

⁵ Kazanç, “Dîvân-ı Hikmet Bağlamında Hoca Ahmed Yesevî'nin Ahlâk Anlayışı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”, 744-754.

⁶ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 374.

⁷ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 493.

⁸ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 165.

⁹ Hoca Ahmet Yesevî, *Risâle der-Âdâb-ı Tarikat*, İki Farsça Risale (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019), 553.

Din İstismarı

İstismar, genel olarak bir şeyi kendi çıkarı için kötüye kullanmak, haksızca faydalanmak veya sömürmektir.¹ İstismar birçok alanda görülebilir ve din, istismarcılar için büyük çıkar sağlayabilecek, özellikle müsait bir alandır.²

Günümüzde dini kavram ve sembollerin istismarı artmıştır. “Amaca giden her yol mubahtır” anlayışı yaygınlaşmış, dini sembol değerler araç olarak kullanılmaktadır. Sömürgecilik döneminde Batı’nın ekonomik çıkar elde etmek için ilk önce misyonerleri göndermeleri buna örnektir. Bugün de demokrasi ve insan hakları gibi kavramlarla yürütülen çıkar savaşlarında dini ve etnik ayrılıklar kullanılmaktadır. Afganistan ve Irak işgalinde dini söylemlerin kullanılması ve cihadi selefi grupların desteklenmesi din istismarının küresel boyutunu göstermektedir. Din bazen kişisel çıkar ve menfaat için, bazen de bir gurubun veya bir devletin çıkarı için kullanılabilir. Türkiye’nin 15 Temmuz 2016 yılında maruz kaldığı darbe girişimi, bir dini cemaatin insanların dini duygularını istismar ederek giriştiği bir harekettir ve hafızalarımızda çok acı bir örnek olarak durmaktadır.

İstismar, ahlaki ve dini açıdan kötü bir davranıştır. Kur’an’da insanların inanç ve duygularını kullanarak çıkar sağlamak çeşitli kavramlarla kınanır ve “Allah ile aldatmak” şeytani bir özellik olarak tanımlanır. Münafıkların yaptığı gibi menfaat sağlamak için inanıyormuş gibi davranmak³ veya riyakarlık⁴ etmek yerilmiştir. Peygamberlerin insanlardan herhangi bir ücret istememesi, dini kullanarak çıkar elde etmenin çirkin olduğunu gösterir.⁵ Hz. Muhammed (sav), “Bizi aldatan bizden değildir”⁶ diyerek istismarın Müslümanlıkla bağdaşmadığını belirtmiştir. İslam, dini duyguları kullanarak menfaat sağlamayı çirkin bulsa da geçmişte ve günümüzde dini istismar eden kişi ve gruplar görülmüştür ve günümüzün çok önemli bir problemidir.

Hoca Ahmet Yesevî dinin samimi bir şekilde yaşanılması gerektiğine dikkat çekmiş ve din istismarını şiddetle eleştirmiştir. Dîvân-ı Hikmet, derin bir samimiyet ruhunu yansıtır. Hoca Ahmet Yesevî, modern insanın aksine kendini aciz bir kul olarak görür ve tövbeyi önemser. Davranış ve dindarlığın temelinde samimiyet ve ihlasın olması gerektiğini vurgular. Sözü ve özünü, dış görünüşü ile iç dünyanın uyumunu savunur.⁷ İhlâsı, Allah’a ulaşmak isteyenler için vazgeçilmez bir şart olarak kabul eder ve müridin tam bir samimiyet içinde olması gerektiğini belirtir:

Ey tâlip! İhlâs gerek âşık olsan.

Cândan geçip Hak yolunda sadık olsan.

Ondan sonra dergâhına lââyık olsan,

Liyakatsiz cemâlini görse olmaz.⁸

Mutasavvıflara göre gerçek ihlas, kişinin Allah dışındaki her şeyden ve kendi benliğinden arınarak varlıkta birliğe ulaşması ve tüm eylemlerinde yalnızca Allah’ın rızasını amaçlamasıdır. Hoca Ahmet Yesevî’nin düşüncelerinde de bu anlayış mevcuttur:

Nam ve nişan hiç kalmadı; “Lâ...lâ...” oldum,

Allâh zikrin diye diye, ben “İllâ...” oldum,

Halis oldum, muhlis oldum, “Li’llâh...” oldum,

Fenâ fi’llâh makamına geçtim işte ben⁹

Tıpkı Yunus Emre gibi Hoca Ahmet Yesevî’nin de her şeyi sırf Allah rızası için yapılması gerektiğine işaret eden dizleri dinin bir samimiyet işi olduğunu, istismara konu edilemeyeceğini göstermektedir;

Âlimlere kitap gerek, sûfilere mescit gerek,

Mecnûn’lara Leylâ gerek, bana Seni gerek Seni.

Gâfillere dünya gerek, âkillere ahret gerek,

¹ Ejder Okumuş, “Değer ve Din İstismarı”, The Journal of Academic Social Science Studies JASS 24 (2014), 15-16.

² Hüseyin Certel, “Din İstismarı Üzerine”, İslâmi Araştırmalar 22/1 (2011), 2.

³ Bakara 2/8, 9, 14.

⁴ Enfâl 8/47; Nisâ 4/142; Maûn 107/6.

⁵ Şuarâ 26/109, 127, 145.

⁶ Buhârî, “İmân”, 164; Tirmizî, “Büyü”, 72; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 50.

⁷ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 234.

⁸ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 304.

⁹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 95.

Vâizlere kürsü gerek, bana Seni gerek Seni.
Ne cennetine gireyim ne hurileri göreyim,
Onu bunu neyleyeyim, bana Seni gerek Seni¹

Bunun yanında Yesevî içinde bulunduğu dini mevkii ve konumu çıkar uğruna kullanan âlim ve sufilere şiddetle eleştirmiştir:

Kadı olan âlimler, para-rüşvet yiyenler,
Öyle kadı yerini sakar ateşte gördüm.
Müftü olan âlimler, haksız fetva verenler,
O müftüler yerini sırat üstünde gördüm.
Zâlim olup zulmeden, yetim hakkını yiyen,
Mahşerde kara yüzlü, kolun arkadan gördüm.²

Âhir zaman şeyhleri düzeltir sûretini,
Terk eder züht, takvayı, bozarlar sûretini.
Keramet der rüyada gâfil, gördüklerini,
Riyâ ile aldatır, kendini satar dostlar!³

Sûfi olup servet için sen koştun, savaş eyledin,
Zâhirin sûfi gibidir, bânının kir, kalbini taş eyledin.
Mahcupsun sen ey habersiz, ezel gününü neyledin?
Sûfi-nakş oldun amma asla Müslüman olmadın.⁴

Görün de ibret alın zamane şeyhlerini,
Sanki dilenci gibi elden ele gezerler.
İnsanlar bana “Şeyhim!” desin, iltifat etsin,
Diye her yerde halka kurup, alçalırlar ha!⁵

Sonuç olarak, dünyanın ve Müslüman toplumların en büyük sorunlarından biri, din ve insan hakları gibi saf kavramların kişisel çıkarlar uğruna araçsallaştırılmasıdır. Hoca Ahmet Yesevî, dinin istismarını ve riyakarlığı büyük bir sorun olarak görmüş, dini işlerin samimiyet ve Allah rızasına dayanması gerektiğini vurgulayarak dinden geçinenleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Onun bu duyarlılığının günümüz insanına yeniden kazandırılması büyük önem taşımaktadır.

Zulüm ve Haksızlık

Bugün dünyamızın belki de en somut problemi savaşlar, ölümler ve zulümlerdir. Dünyaya egemen olan modern batı medeniyeti elindeki bilimsel ve teknolojik gücü kendi milletlerinin refahına diğer milletlerin zarar ve yıkımına mal olacak biçimde kullanmaktadır. Bunun nedeni Modern batı dünyasına egemen olan Kapitalizmin ruhudur. Topçu’nun ifadesiyle Batı medeniyetinin günümüzdeki durumu, çok fazla maddi üretim yapan ve büyük pazarlarda birbirine saldıran “canavarların macerası” gibidir.⁶

Daha önce değinildiği gibi dinin bu tür problemleri çözmesi ve insanlar arasında huzur ve barışı ortamını temin etmesi beklenir. Ancak din maalesef çatışmanın ve savaşın aracı haline getirilmektedir. Bugün dünyada ve bilhassa Ortadoğu’da meydana gelen savaşlarda dini argümanların ön plana çıkması bunu göstermektedir. İsrail kendisine meşruiyet sağlamak için Tevrat’ın tarihsel metinlerini kullanarak Filistin ve Gazze’li Müslümanları öldürmeyi kendine hak olarak görmektedir. Batılı güçler dini argümanlardan yararlanarak İsa’nın dönüşüne zemin hazırlamak için kıyamet savaşlarını desteklemektedirler. Ancak bütün bunların ötesindeki amaç, yer altı ve yer üstü kaynakların sömürülmesidir. Yaşamın amacı kapitali elde etmek olunca, çocukların, kadınların masum insanların

¹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 164.

² Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 194.

³ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 243.

⁴ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 298.

⁵ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 482.

⁶ Nurettin Topçu, Ahlâk Nizamı (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 99.

savaşlarda can vermeleri, cesetlerin parçalanmaları ve bazılarının açlıktan ölecek dereceye gelmeleri vicdanları körelmiş Batılı güçleri asla rahatsız etmemektedir.

Bu düzenin değişmesi için İslam'ın tabiata ve insana adaletli ve merhametli bakışının yeniden egemen olması gerekir. Çünkü İslam tabiata Allah'ın varlığını gösteren bir âyet ve kulları için yarattığı bir nimet olarak bakar. İnancımıza göre insan eşrefü mahlukattır, yani Allah'ın yarattığı en güzel ve en değerli varlıktır. İslam'da bizim gibi inanmayan veya düşünmeyenler öldürülmez, hidayet bulması için dua edilir ve güzel bir üslupla davet edilir. İslam'da düşmanlık ancak zulüm ve haksızlık yapanlara gösterilir. İslam insanların can, mal, inanç ve düşünce hürriyetini garanti eder.

Hoca Ahmet Yesevî kendine has üslubuyla zulüm ve adaletsizliği eleştirmiş, insanlara adalet ve şefkat gösterilmesini önermiştir.

Ehl-i dünya halkımızda sehâvet yok,

Padişah ve vezirlerde adalet yok,

Dervişlerin duasında icabet yok,

Türlü bela halk üstüne yağdı dostlar! ¹

Fakirlik makamında bulunan on makam, on nur, on yol ve on orun (yer, mevki) vardır. Bunlardan sadece on orun (yer, mevki) isimlerini anmamız Yeseviliğin nasıl bir insan modeli ortaya çıkaracağını anlamak için bir işaret olabilir. On orun şunlardır: 1. Hikmet 2. Adalet 3. Akıl 4. Hilm (yumuşaklık) 5. 'İzzet (ululuk) 6. Hayat 7. İhsan (bağış) 8. Settârlık (örtücülük) 9. Emânet 10. Teslim (kendini Allah'ın iradesine terk etmek)² Dolayısıyla bu ilkeler üzere yetişen insanların başkalarına zulmetmesi mümkün değildir.

Netice olarak İslam dini evren ve insana adalet, hikmet ve merhamet pençesinden bakar. Hiçbir şeyin yaratılışı gereksiz ve hikmetsiz olmadığı gibi insanın yaratılışı da boşuna değildir. Allah insanı belli bir amaç için yaratmıştır. Allah'ın insana tanıdığı hakları insanların iptal etmesi ne kadar gariptir. İnsana zulmetmek, haksızlık etmek İslam ile asla bağdaşmaz. Yesevi de bu bakış açısını kendi öğretisinde yansıtmıştır. O zulmü ayıplamış, insana adil ve merhametle yaklaşmanın gereğine gönül penceresinden değinmiştir. Bugün dünyamızdaki savaşlar, zulüm ve adaletsizliği düşündüğümüzde bu bakış açısına bütün insanların ihtiyacı vardır.

Şiddet, Çatışma ve Hoşgörüsüzlük

Çağımızın en önemli sorunlarından biri de gerek farklı din ve inanç mensupları arasında gerekse bizzat Müslüman toplumların kendi içlerinde şiddet çatışma ve hoşgörüsüzlüğün yaygınlaşmasıdır. Dinler aslında, insanlar arasında adalet, barış, merhamet ve hoşgörüyü geliştirmek ister. Fakat bu değerlerin kötü amaçlar için kullanımından dolayı tam aksi neticelerin doğması mümkündür. Günümüzde Batı dünyasının iki yüzlü politikaları bir taraftan kendi çıkarlarını elde etmek için Müslümanlar arasındaki çatışmaları destekliyor, diğer taraftan açtıkları savaşları meşrulaştırmak için İslam'ı şiddet ve terör dini olarak gösteriyorlar. Bu sebeple son yıllarda İslamafobi denilen İslam korkusu basın yayın aracılığı ile yayılmaya çalışılmaktadır.³

İslam dini insanlara şiddet ve terör eylemlerinde bulunmayı yasaklamıştır. Öncelikle insan hayatını kutsal saymış, bir insanı öldüreni bütün insanları öldürmüş gibi, bir canın yaşamasına sebep olanı bütün insanları yaşatmış gibi olacağını bildirmiştir.⁴ Yine bir mümini kasten öldürenin sonsuz bir şekilde cehennemde kalacağını, bu kişinin Allah'ın gazabı, lâneti ve azabına uğrayacağı beyan edilmiştir.⁵

Kur'an- Kerim, "Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır."⁶ "Sulh en hayırlısıdır".⁷ Buyurarak barış ve emniyet ortamını sağlamayı esas almıştır. Savaşmayı ve öldürmeyi emreden ayetler ise zaman ve şartlara bağlıdır. Bundan maksat da yine barışın tesis edilmesidir.

¹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 250.

² Yesevî, Hoca Ahmet, Fakr-nâme, 43-44.

³ M. Ali Kirman, "İslam Korkusundan İslam Düşmanlığına", (05 Eylül 2015), 92-100.

⁴ Mâide, 5/32

⁵ Nisâ, 4/93

⁶ Bakara, 2/208

⁷ Nisâ, 4/128

İslam dini insanlara inanç ve düşünce özgürlüğü tanımış, dinde zorlamanın olmayacağını açıklamıştır.¹ İnsanları dine davet ederken zor kullanmayı asla tasvip etmeyen dinimiz davetin hikmet, güzel öğüt ve güzel mücadele ile yapılmasını istemiştir.² Hz. peygamber de veda hutbesinde Müslümanların kan, mal, ırz ve namuslarının dokunulmaz olduğunu ilan etmiştir.³ İslam insanlara karşı adalet ve merhametle muamele etmeyi gerekli görmüştür. Bütün Müslümanları her cuma günü hutbede “Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder”⁴ mesajını dinlerler. Yüce Allah peygamberine hitaben: “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”⁵ buyurmuştur. Hz. Peygamber de “İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez”⁶ demiştir. Allah elçisi, müminleri birbirini sevmeye ve acıma konusunda bir vücudun organlarına benzetmiştir.⁷ Kaynaklarımızca çokça bulunan bu ve benzeri sözler, İslamiyet’in bir merhamet dini olduğunu gösterir. İslam toplumunda muhtaçlara ve hayvanlara yardım amacıyla kurulan sayısız vakıf, bu merhamet anlayışının belirgin ve somut örnekleridir.⁸

Buna karşılık tarihte Hariciler gibi İslam’ı doğru anlamayan kişiler, zaman zaman şiddet ve teröre başvurmuşlardır. Günümüzde aynı şekilde bazı Müslüman guruplar arasında şiddet ve hoşgörüsüzlük bulunmaktadır. Bunun sebebi büyük ölçüde Müslümanların güçlü olmamasıdır. Ezilmişlik, yoksulluk ve açlık beraberinde şiddeti getirmektedir. Arkasından yapılan işe dini bir kılıf bulunmak için ayet ve hadisler yanlış yorumlanmaktadır.

Bütün bu sorunların ortadan kalkması için öncelikle Müslümanların bilim ve teknolojiyi elde ederek güçlenmeleri ve dinlerini çok iyi anlamaları gerekir. Bu noktada dinlerini doğru anlamaları gerekir. Bunun yanı sıra Yesevî’nin hikmetleri insanlar arasında birlik, beraberlik, huzur ve barışın gelişmesi için katkı sunabilir.

Yesevî olgu ve olayların hakikatini tam olarak araştırmadan, kitle psikolojisi ile hareket etmenin kişileri yanlış ve şiddete götürebileceğini söyler. Bunu Mansur üzerinden şöyle dile getirir:

Merdut deyip mollalar, Şeyh Mansûr’u öldürdü,

Kâfir deyip öldürdüler, üç yüz molla kapışıp⁹

Hoca Ahmet Yesevî hikmetlerinde kendi zamanına “ahir zaman” diyerek Müslümanların kendi içlerindeki öfke ve şiddeti dile getirmiştir. Onun bu sözleri, aynı zamanda bizim çağımızdaki manzaraya da işaret etmektedir:

Müslüman Müslümanı etti katl,

Haksız olup, hak işleri etti bâtl,

Mürit, pîrine kılmadı hiç hatır,

Nasıl da kötü zaman oldu dostlar!¹⁰

Zaman-ı âhirde aklımız gider,

Âdemoğlu kardeş kanını döker.

Hem dinini satar, imânı heder,

Âkillere sözüm diyesim gelir.¹¹

Yesevî insanların kusurlarını büyülterek onlara şiddet ve öfke ile davranmayı doğru bulmaz. O, zaman zaman günahkarları “imansız” diye tabir eder ve endişesini dile getirir:

“Benden sonra Ümmetim,” Resul der; “ne olacak?

Farz, sünneti terk edip, günâhlara dalacak.

¹ 21 Kehf, 18/29; Yunus, 10/99 ; Bakara, 2/256

² Nahl, 16/125

³ Buhârî, Hac 132

⁴ Nahl, 16/90

⁵ Enbiyâ, 21/107

⁶ Buhârî, Tevhîd, 2; Müslim, Fezâil, 66

⁷ Buhârî, "Edeb", 27: Müslim, "Birr", 66)

⁸ Mustafa Çağrı, “Merhamet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2004), 29:85.

⁹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 262.

¹⁰ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 250.

¹¹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 188.

Çoğu imândan çıkıp, imânsız mahvolacak.”

Allâh’ım Sensin Kâfî, Sensin Âfî yâ Gafûr! ¹

Burada farz ve sünneti terk edenlerden bazılarının imandan çıkacağını belirtmektedir. Ancak hikmetleri tam olarak incelendiğinde buradaki “imansız” sözüne Haricilerin verdiği anlamı vermediği görülür. Yesevî “imansız” kelimesini daha ziyade, Allah’ın emirlerine tam olarak bağlanmayan, teslimiyeti tam olamayan, imanı kâmil olmayan gibi anlamlar verdiği görülür. Çünkü aşağıdaki şiirinde görüleceği gibi iman ehlinin günahı kadar yanıp cehennemden çıkacağını belirtir. Bu demektir Yesevî günah işleyen müminleri kafir olarak görmemiştir.

Münafık cehennemde tutuşup da yanınca,

Ehl-i imân ateşten temizlenip çıkınca,

İmânsızlar evvel âhir kor ateşte yanınca,

Allâh’ımdan imân diler ve yürürüm ben işte. ²

Öte yandan Yesevî’nin hikmetleri incelendiğinde, günahkarları İslam dışına itmediği bilakis onlara öncelikle kendi nefesine tövbeyi önerdiği görülür. Bu yüzden Dîvân-ı Hikmet’in belki de en önemli teması günahlara pişmanlık duymaktır. Yine birçok yerde Yesevî insanlara sevgi, şefkat ve merhamet göstermeyi tavsiye eder. Hatta kafiri bile insan olarak incitmeyi doğru bulmaz:

Sünnettir kâfir de olsa, incitmek kusur, günâh!

Katı kalpli, gönül kıran, senden müştekidir Allâh!

Hak şahittir böyle kula, yeri ateştir maâza’llah!

Duydum bunu âlimlerden, söylüyorum işte ben. ³

El, ayak, cümle aza, günâhkârdır ey Şâhım!

Sen beni affetmezsen, göklere çıkar âhım!

Mahçubum, utanırım, sana malum günâhım!

Elimden tut, yolum göster ki; “Ente’l-Hâdî”. ⁴

Netice olarak Yesevî’nin penceresinden bakıldığında dünyada ve Müslümanlar arasında tırmanan bu şiddet, çatışma, öfkeyi ancak insanlara aşk ve merhamet duygularıyla yaklaşılarak çözebiliriz. Onun bakışına göre günahattan, kötülükten, ibadetsizlikten oldukça korkmalıyız. Fakat bu sorunları ancak insanlara şefkat ve merhametle davranarak düzletebiliriz. Onun gözünde günah işleyenler bazen kafir olarak nitelense de bundan maksat Allah’a iman ve teslimiyeti kemale ermemiş olanlardır. Şüphesiz Yesevî hataları, kusurları ve günahları eleştirmiştir. Ancak o, günah işleyenleri ümitsiz ve karamsar olmaya değil Allah’tan af dilemeye ve tövbe etmeye çağırmıştır.

Sonuç. Hoca Ahmed Yesevî’nin Dîvân-ı Hikmet ve diğer eserlerinde yer alan duygu, düşünce ve fikirler kendi döneminde İslâmiyet’in Türkistan ve dünyanın diğer yerlerinde yayılmasına etkili olduğu gibi günümüzde de etkili olması mümkündür. Çünkü eserleri, katı teolojik tartışmaları konu edinmek yerine İslam’ın iman, ibadet ve şer’î kurallarını sade bir dille insanlara şiir formunda sunmaktadır. Aklın yanında gönüllere hitap etmesi oldukça etkili bir yöntem olmuştur. Yesevî aynı zamanda kendi döneminde meydana gelen dini ve ahlaki bozulmayı da gündeme getirerek bunlara çözümler önermiştir. Bu sorunların bizim çağımızda da varlığına şahit olabiliyoruz. Bu anlamda Yesevî anlayışının günümüzdeki dini, ahlaki ve sosyal problemlerin çözümüne katkı sunabileceği görülmektedir.

Yesevî’nin görüş ve düşünceleri bilhassa ateizm, ahlaki yozlaşma, din istismarı, zulüm, şiddet ve çatışma gibi dini ve sosyal sorunların çözümüne katkı sağlayabilir. Çünkü Yesevî anlayışı benimsemiş bir kimseden imanlı, ibâdetli, adaleti ve erdemli bir kişilik olması beklenir. Yesevî anlayışında Müslüman dininde ve davranışında samimidir; asla dini istismar edemez, kimseye haksızlık ve zulüm yapamaz ve nihayet kimseye şiddet göstermez. Yesevî, içi ile dışı, özü ile sözü bir olan samimi bir

¹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 148.

² Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 131.

³ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 95.

⁴ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 144.

Müslüman tipi önermektedir. Şüphesiz bütün bunlar, aynı zamanda İslam'ın da istediği şeylerdir. Fakat Yesevî bunlara sadelik, basitlik ve biraz da aşk ilave ederek kendi rengini vermiştir. Şu ifadeler belki bu düşüncelerimizi kısmen özetler gibidir:

Âdem'sen doğru yolda müstakim yürüye gör,
Peygamber sevgisini, kalbine nakşede gör,
Cân u dilde sevgiyi, tabiatın diye gör,
Bu yolda yürüyenler, maksada erer imiş.¹

Kaynakça

1. Arslan, Hulusi. "Hoca Ahmet Yesevî'de Samimiyet Vurgusu ve Tutarsız Dindarlık Eleştirisi". *1. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. 817-831. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016.
2. Aydın, Mehmet. "Ateizm ve Çıkmazları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981).
3. Bilgili, İsmail. "Hoca Ahmed Yesevî'nin 'Divân-ı Hikmet' Adlı Eserine Fıkhî Açıdan Bakış". *1. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Kartal. 693-719. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016.
4. Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr el-. *Kitâbu'l-Hayevân*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
5. Certel, Hüseyin. "Din İstismarı Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 22/1 (2011), 1-11.
6. Çağrı, Mustafa. "Merhamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 184-185. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2004.
7. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*. yy.: Mektebetü'l-İslam Müessesetü'l-İşrâk, 1999.
8. Kazanç, Fethi Kerim. "Dîvân-ı Hikmet Bağlamında Hoca Ahmed Yesevî'nin Ahlâk Anlayışı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme". *1. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Kartal. 721-794. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016.
9. Kenjetay, Dosay. "Hoca Ahmed Yesevî: Hayatı ve Tarihi Önemi". *Kul Hoca Ahmet Yesevî*. ed. Nadirhan Hasan. 41-68. Ankara, 2018.
10. Kenjetay, Dosay. "Yesevîlik Kültürü ve 'İlmî Ateizm". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/3 (2000), 167-178.
11. Kirman, M. Ali. "İslam Korkusundan İslam Düşmanlığına". *Günümüz İslam Toplamları ve Problemleri Sempozyum Bildirileri*, 05 Eylül 2015.
12. Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Basım, 1976.
13. Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Mizan: İSAM Yayınları, 2005.
14. Okumuş, Ejder. "Değer ve Din İstismarı". *The Journal of Academic Social Science Studies JASS* 24 (2014), 13-31.
15. Topaloğlu, Aydın. *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
16. Topçu, Nurettin. *Ahlâk Nizamı*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
17. Tosun, Necdet. "Hoca Ahmed Yesevî". *Hoca Ahmed Yesevî Külliyyâtı*. 11-30. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019.
18. Yesevî, Hoca Ahmet. *Dîvân-ı Hikmet*. ed. Zülfikar Güngör. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019.
19. Yesevî, Hoca Ahmet. *Fakr-nâme*. ed. Zülfikar Güngör. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019.
20. Yesevî, Hoca Ahmet. *Risâle der-Âdâb-ı Tarikat, İki Farsça Risale*. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2019.
21. Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

¹ Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, 348.

AHMED YESEVÎ İLE YUNUS EMRE’NİN HIKMETLERİNDE EDEBÎ VE İRFÂNÎ ETKİLER

Cabborov Nurboy¹

Özet. Makalede, Yunus Emre’nun, Hâce Ahmed Yesevî’nin Türk şiirindeki sanatsal geleneklerini layıkıyla sürdürdüğü, iki şairin eserlerinin karşılaştırmalı analizine dayanılarak savunulmuştur. İki büyük şairin eserleri üç alanda karşılaştırılmıştır: 1) irfânî içeriğin sanatsal yorumu; 2) sanatsal bir imgenin yaratılmasında gelenek ve özgünlük; 3) sanat eserinin anlatım dili ve yöntemi. Karşılaştırmalı analiz neticesinde; birincisi, Yunus Emre’nin büyük bir irfan şairi olduğu, ikincisi, sanatta Hazreti Hâce Ahmed Yesevî’nin geleneklerini layıkıyla sürdürdüğü, üçüncüsü de Türk halklarının edebi ve estetik düşüncesinin yükselmesine büyük katkı sağladığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: şiir, hikmet, irfânî içerik, poetik imge, sanatsal yorum, sanat eserinin dili, ifade yöntemi, sanatsal gelenek, haleflik, karşılaştırmalı analiz.

Аннотация. В статье на основе сравнительного анализа творчества двух поэтов доказывается, что Юнус Эмро продолжил творческие традиции Ходжи Ахмада Яссави в тюркской поэзии. Произведения двух великих поэтов сопоставляются по трем направлениям: 1) художественная интерпретация эзотерического смысла; 2) традиция и оригинальность в создании художественного образа; 3) язык художественного произведения и способ выражения. Сравнительный анализ приводит к таким выводам: во-первых, Юнус Эмро был великим поэтом-эзотериком, во-вторых, он продолжил традиции Хазрата Ходжи Ахмада Яссави в художественном творчестве, в-третьих, внес большой вклад в развитие литературно-эстетического мышления тюркских народов.

Ключевые слова: стихотворение, мудрость, эзотерическое значение, поэтический образ, художественная интерпретация, язык художественного произведения, способ выражения, творческая традиция, преемственность, сравнительный анализ.

Abstract. In the article, based on a comparative analysis of the works of two poets, it is proved that Yunus Emre continued the creative traditions of Khoja Ahmad Yassawi in Turkic poetry. The works of two great poets are compared in three directions: 1) artistic interpretation of the esoteric meaning; 2) tradition and originality in the creation of an artistic image; 3) the language of the work of art and the way of expression. Comparative analysis leads to the following conclusions: firstly, Yunus Emre was a great esoteric poet, secondly, he continued the traditions of Hazrat Khoja Ahmad Yassawi in artistic creativity, and thirdly, he made a great contribution to the development of the literary and aesthetic thinking of the Turkic peoples.

Keywords: poem, wisdom, esoteric meaning, poetic image, artistic interpretation, language of a work of art, mode of expression, creative tradition, continuity, comparative analysis.

¹ Prof. Dr. Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Özbek Edebiyatı ve Metin Bilimleri Tarihi Bölüm Başkanı
E-mail: nurboyjabborov1966@gmail.com

Ortak bir tarih ve kaderi, dili, dini ve lisanı paylaşan Özbek ve Türk halklarının edebiyatlarının ortak köklere sahip olduğu açıktır. İki kardeş halk arasındaki edebi bağların uzun bir gelişme sürecinden geçtiği ve dünya edebiyatının hazinesine pek çok büyük şair ve yazar kazandırdığı da bilinmektedir. 13. yüzyılda yaşamış ve eserler vermiş büyük Türk mutasavvıf şairi Yunus Emre'nin, dünya çapında tanınan bir düşünür olduğu şüphesizdir. Şairin irfânî içerikle güzel sanatı birleştirerek meydana getirdiği nadide şiirleri ile mesnevi tarzında kaleme aldığı felsefi ve didaktik eseri “Risaletü'n Nus'hiyye” günümüze ulaşmıştır. Bu eserler, insan ve onun mükemmelliği, inanç ve aydınlanma, hakikat ve gerçeklik temalarının özgün sanatsal yorumu nedeniyle bugün de önemini korumaktadır.

Yunus Emre'nin şiirlerinin tahlili sonuçları, şairin “Türkistan mülkünün şeyhül-Meşâyihî” (Ali Şir Nevaî'nin tanımı - N.C.) olan Hâce Ahmed Yesevî'nin geleneklerini layıkıyla sürdürdüğünü göstermektedir. Özbekistan Cumhuriyeti devlet başkanı Şevket Mirziyoyev'in önsözüyle ve ünlü bilim adamı ve şair Mirza Kencebek'in çevirisiyle yayımlanan “Ölümsüz Gönül” adlı şiir kitabındaki hikmetleri de bu düşüncüyü doğrulamaktadır. Devletimizin Başkanı bu yayının önsözünde şu önemli açıklamayı yapmıştır: “...Yunus Emre de dahil olmak üzere, Hazreti Yesevî'nin takipçilerinin Türk halklarının maneviyatı üzerindeki hayat verici etkisini inceleme konusunda bilim adamlarımızın önünde önemli görevler bulunmaktadır ve bu doğrultuda aktif olarak işbirliği yapmalıyız.” [Mirzuyoyev, 2020: 4]. Nitekim Ahmed Yesevî'nin “Divân-ı Hikmet”indeki şiirlerin Yunus Emre'nin şiirleriyle mukayeseli olarak incelenmesi, gelenek ve yenilik, haleflik ve sanatsal gelişim açısından bilimsel olarak değerlendirilmesi, Türk halkları edebiyat araştırmalarının güncel bilimsel meseleleri arasındadır.

Bilimsel araştırmalar, bu iki büyük şairin eserlerinin aşağıdaki hususlar açısından karşılaştırılmalı olarak incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır:

1. İrfânî içerikli sanatsal yorumlama.
2. Sanatsal bir imge yaratmada gelenek ve özgünlük.
3. Sanat eserinin anlatım dili ve yöntemi.

Bu konuların tahlili bizi şu sonuca götürecektir; birincisi, Yunus Emre büyük bir irfân şairidir, ikincisi, sanat eserlerinde Hazreti Hâce Ahmed Yesevî'nin geleneklerini layıkıyla sürdürmüştür ve üçüncüsü, Türk halklarının edebi ve estetik düşüncesinin yükselmesine büyük katkı sağlamıştır.

İrfânî içeriğin sanatsal yorumu. Yunus Emre bir tasavvuf şairidir. Şairin şiirinde, tasavvufi öğretinin özünü oluşturan şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kavramlarının yorumlanması merkezi bir yer tutar. Bu bakımdan Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin hikmetleri uyumlu olmakla birlikte birbirini tekrarlamamaktadır. Örneğin, Hâce Ahmed Yesevî bir hikmetinde şöyle diyor:

Şeriatın şartlarını bilen âşık
Tarikatın makamını bilir dostlar.
Tarikat işlerini tamam eyleyip,
Hakikatin deryasına batar dostlar.

Aynı tema Yunus Emre'nin şiirinde şu şekilde yorumlanmıştır:

Evvel kapu şerî'at geçse andan tarîkat,
Gönül evi ma'rifet 'ışk hakikat içinde!
Şerîat şirin olur işidene hoş gelür
Ne kim dilerse kılur ol şerî'at içinde!

Her iki şair de tarikat yoluna girmenin şeriatla başladığına inanırlar. İşte bu yüzden Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinden biri şöyledir: “Şeriatsız olarak tarikata girenlerin şeytan gelip imanlarını mahveder.” Yunus Emre bu mânâyı mecazlı bir dille şöyle dile getirir: “Önce kapı şeriat, ondan sonra tarikat.” Hâce Ahmed Yesevî, “Tarikatın işlerini eda kılıb” derken, marifet mertebesini kastediyor. Hikmet, hakikat ırmağına giden yolun böyle olduğunu ortaya koyan sanatsal-irfânî sonuçla tamamlanır. Yunus Emre bu aydınlatıcı içeriği kendine özgü üslubuyla şöyle dile getirir: “Gönül evi marifet; aşk hakikatin içindedir.”

“Şeriat, tarikat, marifet, hakikat, aşk ve âşıklık, ârif ve âriflik, derviş, fakr-u fena, şeyh, pir ve velilik, zikir ve halvet gibi tasavvufi temalarda yansıyan Yesevîliğin altı ilkesi vardır: marifet-i Hak, sehavet-i mutlak, sıdk-ı muhakkak, yakın müstağrak, tevekkül-i rızk-ı mutlak ve tefekkür-i müdakkak. [Hakkul 2020: 6] Aynı temalar Yunus Emre’nin hikmetlerinde de dile getirilir.

İki şairin marifet makamına ilişkin görüşleri de birbirine uygundur. Ancak sanatsal yorumlama farklı. Yani mahiyet itibarıyla uygun olan kavramların özgün ifadesi, eserlerinin felsefi ve estetik değerini belirler. Örneğin, Hâce Ahmed Yesevî’nin hikmetinde marifetin mahiyeti şöyle yorumlanmaktadır:

İşte bu tarikattır, adını bilse derviş,
Marifet servetinden kalksa da alsa derviş,
Bu yoldan gayrısını, kötülük saysa derviş,
Hakikat meydanında durur, yiğit er olur.

Yunus Emre da aynı düşünceyi kendine özgü üslubuyla şöyle dile getirir:

Ma’rifet gönül ile dün ü gün zârıyla
Sözyleşem gelmez dile sır-ı sıfat içinde!

Yani her iki şairin hikmetinde de öz uyumlu, yorum ise farklıdır. Sultanü’l Ârifin Ahmed Yesevî, marifetin kumaşını giymeden, diğer bütün yolları hava saymadan, yani Hak ve hakikat yolunda duran her şeyden geçmeden marifet makamına ulaşmanın imkânsız olduğunu böyle yorumluyor. Yunus Emre da şöyle diyor: “Marifet gönülle, gece gündüz çalışarak elde edilir.” Yani marifete ulaşmak için, kalbi bu makamı karartan arzu ve tutkulardan uzak tutmak gerekir. Ancak o zaman marifetin sırlarına âşina olmak mümkün olacaktır.

Tarikatın en yüksek mertebesi olan hakikati, Hazreti Hâce Ahmed Yesevî hikmetlerinde şöyle anlatır:

Ma’rifet bostanında cânını Hakk’a veren,
Muhabbet meydanında pişip kemâle eren,
Hakikat deryâsından nice cevherler deren,
Dalgıç gibi denizden, dalar ve çıkmaz olur

Yunus Emre’nin şiirinde hakikat, Hâce Ahmed Yesevî’nin bu hikmetine benzer şekilde yorumlanmaktadır:

Hakikat ‘ışkdur ‘ıyân görsün ol şebih beyan
Hakikat donın geyen ağır hil’at içinde.

Sultanü’l Ârifin’e göre, marifet ve muhabbetin gayesi hakikat ırmağından inci çıkarmaktır. Bunun için gerçek bir dalgıç olmak ve hakikat nehrinden ayrılmamak gerekir. İrfânî içerikle sanatsal tasvir uyumunun, Hâce Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinin eğitimsel ve edebî önemini artırdığı kabul edilmelidir. Yunus Emre de bilir ki aşktan murat hakikattir. Hakikat cübbesinin ağır olması, bu makama ulaşan sâlikin derecesinin yüksek olacağına işaret eder. “İnsanın doğuş sebebini anlaması ve kalbiyle Hakk’a yönelmesi gerekiyor. Her âşık bu yolda değerli bir iz bırakmıştır. Yunus eşsiz eserler yazmıştır. O, insanları Hakk’ın marifetini anlamaya içtenlikle çağırmış ve onun her sözü bir davettir” [Tatçı 2021:10].

Sanatsal bir imge yaratmada gelenek ve özgünlük. Her iki şair de, hikmetlerinde sanatsal imgeler yardımıyla okuyucunun zihnini ve yüreğini marifet ışıklarıyla aydınlatmayı başarmışlardır. Tasavvufi görüşleri sayesinde öğrencilerine, kalpleri isyan pasından arındırma ve manevi kemale ulaşma ruhunu aşılamıştır. Bu kısa çalışmada tek bir Dost imgesi üzerinden bu konuyu analiz etmeye çalışacağız.

Doğu İslam edebiyatında Tanrı’yı Dost imgesiyle anlatma geleneği vardır ve bu gelenek sonucunda nadide sanat örnekleri ortaya çıkmıştır. Hâce Ahmed Yesevî’nin bir hikmetinde bu imgenin şu şekilde yorumlandığı görülmektedir:

Dost dileyen bostanda karar kılmaz,
Hakikatli âşıklar aşksız kalmaz,
Gönül mülkünü verse asla almaz,
Takva ile içer nebat şerbeti.

Dost istemek, Yüce Allah'ın sevgisini talep etmek demektir. Sultanü'l Ârifin'e göre bu hedefe aşk olmadan varılamaz. Bir dostun rızasını kazanmanın tek yolu ona gönül vermek ve takva sahibi olmaktır.

Benüm dilüm kuş dilidür,
Benim ilüm dost ilidür,
Ben bülbülem, dost gülümdür,
Bilün gülüm solmaz benüm.

O Dost bana gelsün dimiş,
Sundum kadeh alsun demiş.
Aldum kadeh içdüm şarâb,
Ayrık gönlüm ölmez benüm!

Yunus Emre'nin şiirinde sâlikin Dost'a olan tam bağıllığı anlatılır. Dilinin kuş diline, elinin dost eline dönüşmesi, Dost gül ise, kendisinin bülbül olduğu hakkındaki yorumlar, Yüce Allah'a olan sevgi duygusunun nefis bir şekilde dile getirilmiş olması ile değerlidir. Gerçek bir Dost'un elinden aşk şarabını içen bir âşığın gönlünün ölümsüzlüğüne ve ebedî varlığına dair düşünceler, şairin şiirinin tasavvufî ve sanatsal önemini daha da artırmıştır.

Dost için dünya ukba mülkünü bırakıp
Mevt ateş içre girip yakılıp yanıp
Ne kadar kovsa dergâhından karşı gelip,
“Erini!” deyip zar ağlar hazretinde.

Hâce Ahmed Yesevî'nin bu hikmetinde Dost imgesi, derin tasavvufi mahiyet ile yüksek sanatın birleşimiyle yorumlanmıştır. Hikmette, Bakara suresi 60. ayetteki “Rabbim, bana göster” duasının mânâsıyla bağlantısı, gerçek Dost'u marifetle tanımanın gerekliliği dünya, ukba mülkü, mevt ateşi gibi kavramların mânâlarıyla ilgili olarak ifade edilmiştir.

Yunus Emre'nin şu dizelerinde de aynı içeriğin, büyük selefini tekrarlamadan yansıdığı görülmektedir:

İki cihan zindan ise,
Gerek bana bostan ola,
Gayrı bana ne gam tasa?
Çün inayet dosttan ola...

O dost yüzün gördü gözüm,
Erenlere toprak yüzüm.
Söz bilene benim sözüm,
Gerek şekeristan ola.

Ahmed Yesevî'nin hikmetindeki “gerçek bir Dost'u gerçek marifetle tanıma” mahiyeti, Yunus Emre'nin şiirinde özgün bir şekilde dile getirilmiştir. Yani, âriflerin gönlü Dost'a bağlı olduğundan, ne dünya dertleri, ne de ahiret azapları onların zihnini meşgul eder. O, daima rıza konumunda olacaktır.

Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin eserlerindeki âşık, garip, sâkî, pir-i mugân gibi imgelerin

ve bunların tasavvufi özün sanatsal yorumundaki rolünün gelecekte bilimsel olarak araştırılması gerekmektedir.

Sanat eserinin dili ve yöntemi. Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin eserleri halk dili ve Türk dilinin zengin ifade gücüyle öne çıkmaktadır. Her iki şairin de şiirleri, millî ruhun asil bir ifadesi olması ve Türk dilinin yüksek seviyedeki belagati ve olgunluğunu yansıtmaları bakımından nadide sanat şaheserleri olarak değerlendirilmeyi hak ediyor. İddiamızı birkaç örnekle ispatlamaya çalışalım. Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin hikmetlerinde, Tanrı, yanmak (dönmek), kopmak (kalkmak), uçmak (cennet), tamuğ (cehennem), köks (göğüs), gönül, eren (evliya, pir) gibi yüzlerce kelimenin Arapça ve Farsça karşılıkları da kullanılmakla birlikte, öz Türkçe şekillerinin daha aktif kullanıldığı görülmektedir.

Mesela Hâce Ahmed Yesevî'nin bir hikmetinde şöyle denilmektedir:

Âlim odur hişt yastanıp tahsil eylese,
Gece gündüz Tanrısına ağlasa.
“Fe’l yedhakü” âyetini tefsir eylese,
Öyle âlim gerçek âlim olur dostlarım ey.

Yunus Emre'nin şiirlerinde de “Tanrı” kelimesi daha sık geçer. Özellikle şairin şu dizeleri bu görüşümüzü doğrulamaktadır:

Aşık mı derim ben ona Tanrı'nın Uçmağın seve,
Uçmak hot bit tuzaktır, eblehler canın tutmağa.

Şairin “cennet” kelimesinin Türkçe karşılığı olan “uçmak”ı kullandığı görülmektedir. Aynı kelime Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde de etkili bir şekilde kullanılmaktadır. Bir örnek:

Tövbe edip, Hakk'a yanan âşık,
Uçmak içre dört pınardan şerbet var.

İki büyük şairin eserlerindeki dil ve üslubun daha geniş, daha derin ve daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi Türk edebiyatı araştırmalarının gelecekteki görevlerinden biridir.

Sonuç olarak iki kardeş halkın büyük mutasavvıf şairleri Hâce Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin edebi mirası, gelenek ve yenilik, hikmet türünün gelişimi, tasavvufi içerikli eserlerin sanatsal anlatımı, Türk edebiyatında dil ve üslup bakımından karşılaştırmalı çalışmalara zengin malzeme sunabilecek niteliktedir. Tasavvufi özlerle dolu, milli ruhu özgün yorumlayan eserleriyle bu iki büyük şair, Özbek ve Türk halklarının edebiyatının gelişmesinde yeni bir aşamayı başlatmışlardır. Hâce Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin hikmetlerinin, iki halk arasındaki kadim ve köklü dostluk ve kardeşliğin gelişmesinde paha biçilmez bir kaynak olmaya devam edeceğine inanıyoruz.

Kaynakça

1. Mirziyoyev Ş. Dost bahçesindeki bülbül. / Yunus Emre. Ölümsüz Gönül. Seçilmiş Şiirler. Taşkent, 2020.
2. Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı. İstanbul, 2021.
3. Hâce Ahmed Yesevî. “Hakk'tan Başkasını Deme...” Hikmetler (Hazırlayanlar: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Ankara, 2021.
4. Hâce Ahmed Yesevî. “Hayatın Bir Yel Gibi Geçer...” (Hazırlayanlar ve Önsözü yazarlar: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: Muharrir Yay., 2020.
5. Yunus Emre. Ölümsüz Gönül. Seçilmiş Şiirler (Çeviren: Mirza Kencebek). Taşkent, 2020.
6. Hakkul İ., Hasan N. Hâce Ahmed Yesevî ve Onun Hikmetleri Hakkında. / Hâce Ahmed Yesevî. “Hayatın Bir Yel Gibi Geçer...”, Taşkent: Muharrir Yay., 2020

THE SUFI TREATISE ASCRIBED TO ISMĀ'ĪL ATA: NOTES ON AN EARLY YASAVĪ SOURCE IN TURKIC

Devin DeWeese¹

Abstract. This paper offers a brief assessment of a Turkic Sufi treatise ascribed to Ismā'īl Ata, a prominent figure of the Yasavī tradition from the early 14th century; though its authenticity cannot be decisively demonstrated, there are several indications that it indeed goes back to an early phase of the Yasavī tradition, and may indeed preserve a version of a treatise reliably ascribable to Ismā'īl Ata. One such indication is the work's distinctive account of the transmission of the *khirqā*, or Sufi robe, received by Aḥmad Yasavī and passed on to his spiritual descendants; this account will be the focus of this presentation.

The Turkic literary legacy of the Yasavī Sufi tradition includes a single work that can be dated as early as the middle of the 14th century, and a relatively small number of other works that might go back to that era, or perhaps even earlier, but cannot be unequivocally assigned to such an early date. The one work I believe can clearly be shown to date to the mid-14th century is the extensive work of Khwāja Ishāq, the son of Ismā'īl Ata, which is known in two redactions, as outlined in a recent collaborative study involving myself, Professor Muminov, and other scholars from Uzbekistan and Russia; as discussed in that work, manuscripts of Khwāja Ishāq's work often include several supplementary texts, including the narrative of Islamization that was the central focus of that volume [1:44-50 (Russian), 74-80 (English)]. Another, longer supplementary text is the subject of this brief report.

The text in question is found only in copies of the untitled redaction of Khwāja Ishāq's work, and is a Sufi "treatise" (*risāla*) ascribed to Khwāja Ishāq's father, i.e., to Ismā'īl Ata himself; if authentic, it would thus push back the literary legacy of the Ismā'īl Atā'ī tradition by a generation, into the first half of the 14th century. Its authenticity is by no means certain, but it is clear that it was produced no later than 1103/1692, the date of the earliest manuscript copy. Other copies of the work date only to the 19th century.

Against its authenticity may be noted the significant fact that this treatise bears none of the clearly archaic linguistic features known from at least one copy of the work Khwāja Ishāq; that work is also represented by 19th-century copies, and by one manuscript from the late 17th century, in which the language has undergone significant 'modernization' from what we would expect in a 14th-century work, but one old copy bears telltale signs of phonological and orthographic archaisms that point to the 14th century. In the case of the treatise ascribed to Ismā'īl Ata himself, however, we have only the 'modernized' versions, and although the text occasionally shows signs of an older layer of linguistic elements, it is for the most part indistinguishable from 'normative' Chaghatay Turkic.

In favor of its authenticity, or at least of its antiquity, is a brief passage, near the beginning, that in effect praises Ismā'īl Ata; it is framed as a *ḥadīth* in which the Prophet Muḥammad 'predicts' the career of Ismā'īl Ata. Though his *ḥadīth* would have to be judged spurious, it is noteworthy that it is cited in one other source I have identified, an obscure hagiographical work (possibly entitled *Riyāz al-awliyā*) produced in the second half of the 16th century by a Kubravī shaykh of Central Asia; its citation in that work suggests, but cannot wholly confirm, the likelihood that the Kubravī author was familiar with the treatise ascribed to Ismā'īl Ata, and 'borrowed' the putative *ḥadīth* from a copy of that work.

Another possible indication of the work's likely antiquity involves its discussion of the Sufi *dhikr*, which bears no sign of a focus on a key issue—the vocal or silent character of the *dhikr*—that would undoubtedly have been addressed in a work of later origin. Yet another element of the treatise's contents offers even stronger evidence of its antiquity, as discussed in more depth below.

With regard to the work's date, finally, there is in fact an explicit statement about when it was written, in a 'colophon' of sorts that is included in all three full copies of the text; the two different

¹ Professor Emeritus, Indiana University, Bloomington, Indiana, USA

versions of this passage present problems of both interpretation and chronology, and ultimately are mostly unhelpful in terms of narrowing down a temporal ‘window’ for the composition of the treatise.

This ‘colophon’ affirms that “the account that is written in this text [occurred] at the time when Ismā‘īl Ata, God’s mercy be upon him, came from among the people of Bukhārā, freed from captivity;” this refers to a period, difficult to date, referred to in the brief ‘biography’ of Ismā‘īl Ata found in the work of his son Ishāq Khwāja, in which we are told that Ismā‘īl Ata fell into captivity among the infidels of the Dasht-i Qipchāq at the time of his father’s martyrdom by the same infidels, and then eventually made his way to Khwārazm, Bukhārā, and Samarqand before returning to his native region of Qazghirt. The ‘colophon’ goes on to affirm—and here there are two different versions—that Ismā‘īl Ata either was 14 years old when he took his father’s place, or sat in his father’s place for 14 years. The final ‘clue’ given in this ‘colophon’ affirms that Ismā‘īl Ata’s assumption of his father’s role occurred in “the year when Sultān Maḥmūd Ṭāyī became ruler.” Without here going into the various possible meanings, or garblings, of the name assigned to this ‘ruler,’ suffice it to say that no clear date can be established on the basis of any possible identification proposed for him.

The work is structured in a brief introduction and six chapters of unequal length. The introduction lays out the circumstances of the work’s composition, affirming that Ismā‘īl Ata wrote it on the occasion of the licensure of one of his disciples, called Pīr ‘Alī b. Bāy Témür Andūgānī (though the nisba is written unclearly), who is further identified as a seeker from Turkistān; he was told to return to his own people and summon them to the path of God, just as Khwāja Aḥmad Yasavī had done in his time. In the interest of time, I will refrain from outlining the contents, and limit my comments to the important fifth chapter, which deals with the lineage of the transmission of the khirqa, or Sufi robe, through Aḥmad Yasavī. It is, above all, the anomalous presentation of the lineage of masters through whom the Yasavī khirqa was transmitted that leads me to believe that this treatise ascribed to Ismā‘īl Ata might indeed be authentic; there are other signs pointing in the same direction, but the work’s presentation of a transmission lineage known from no other source suggests that it may indeed go back to a quite early period of the Yasavī tradition.

The fifth chapter begins with a short account of the origins of this khirqa, in paradise, and then shows Ismā‘īl Ata recounting the transmission of this khirqa, in a lineage that serves as a silsila for Khwāja Aḥmad Yasavī: the Prophet wore it for several years and then gave it to ‘Alī, who wore it for 35 years and then passed it to Shaykh Ḥasan Baṣrī; the latter wore it for 18 years and 14 days, and then transmitted it to Shaykh Ḥabīb ‘Ajāmī, who wore it for 55 years. Without making clear whether that figure includes the seven years during which the khirqa was preserved in a chest (ṣandūq), i.e., without being worn by a particular saint, the account then dispenses with the length of time each figure wore the khirqa, and simply gives the chain of transmission.

From Shaykh Ḥabīb ‘Ajāmī, it passed to Shaykh Dāwūd Ṭāyī, then to Shaykh Ma‘rūf Karkhī, then to Shaykh Sarī Saqaṭī, then to Shaykh Abū’l-Faḥr—clearly meaning Abū’l-Faḥr Sarakhsī—and then to “Shaykh Abū Sa‘īd [sic] Bū’l-Khayr;” from the latter it passed to one intermediary, identified as “Shaykh Najm al-Dīn Ṭūsī,” and it was he who passed it on to Shaykh Aḥmad Yasavī. After that, the account ends, the khirqa reached “the shaykhs of this time, down to the present moment.” The phrasing here thus refrains from explicitly claiming that the khirqa was in the possession of Ismā‘īl Ata, though we might argue that this is implied.

Two preliminary points should be made with respect to this lineage, beyond the fact that it is marked by a significant chronological gap (between Sarī Saqaṭī and Abū’l-Faḥr Sarakhsī). The first is that in making Aḥmad Yasavī part of an initiatory lineage traced through the famous 11th-century shaykh of Khurāsān, Abū Sa‘īd b. Abī’l-Khayr (d. ca. 1041), it is in conformity with our earliest known reference to Aḥmad Yasavī, in a work from the first half of the 13th century, which affirms that he performed the dhikr using the same formula as that used by the Sufi community of Abū Sa‘īd b. Abī’l-Khayr, namely, the divine name “Allāh” (as opposed to the formula “lā ilāha illā ‘llāh” employed by the circle of Yūsuf Hamadānī, and, according to a parallel account, the followers of Abū’l-Najīb Suhrawardī as well).

The second is that a handful of other sources—Ḥazīnī’s Jāmi‘ al-murshidīn (16th-century), the

Lamaḥāt min nafaḥāt al-quḍs of ‘Ālim Shaykh ‘Alīyā ādī (early 17th century), and the Manāqib of Nūr al-Dīn Baṣīr (15th century?)—mention “Najm al-Dīn Ṭūsī” among the Sufi teachers of Aḥmad Yasavī, but without placing him in a specific lineage of khirqa transmission; indeed, some of those other sources link this Najm al-Dīn Ṭūsī with a specific aspect of Aḥmad Yasavī’s Sufi training, identifying him as Yasavī’s shaykh for spiritual retreats (khalvat). Different ‘specializations’ are assigned, in those sources, to the other major figures often identified as Aḥmad Yasavī’s teachers, Yūsuf Hamadānī and Shihāb al-Dīn ‘Umar Suhraḡardī, suggesting that assigning such specific roles served as a way of ‘reconciling’ the conflicting traditions about Aḥmad Yasavī’s spiritual training, and that the inclusion of Najm al-Dīn Ṭūsī among those assigned such a role is an indication that such a figure was indeed known, and perhaps fairly prominent, among the shaykhs who were said to have been teachers of Aḥmad Yasavī.

More broadly, as noted, the ‘lineage’ of transmission shown in the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata is of considerable significance for ignoring both the most commonly given initiatory lineage for Aḥmad Yasavī, traced through his supposed master, shared with the spiritual ancestor of the Khwājagān and the Naqshbandī tradition, Yūsuf Hamadānī, and the lineage traced for Aḥmad Yasavī in several other works chiefly of Yasavī provenance (including those of Ḥazīnī, from the late 16th century, and the Lamaḥāt, from the early 17th, but also a handful of sources from earlier in the 16th century, and even from the mid-15th), through Shihāb al-Dīn ‘Umar Suhraḡardī. The treatise is unique among sources I have encountered in ignoring these two figures entirely, and in identifying only Najm al-Dīn Ṭūsī as the master of Aḥmad Yasavī.

It is, as suggested, the utter obscurity of Najm al-Dīn Ṭūsī—of whom no other record exists, despite the extensive hagiographical ‘coverage’ of the Sufi circle of Abū Sa‘īd b. Abī’l-Khayr—that suggests his authenticity as a figure linked to Aḥmad Yasavī. As the earliest reference to Yasavī confirms, Yūsuf Hamadānī was a prominent Sufi, and both Abū’l-Najīb Suhraḡardī and his nephew Shihāb al-Dīn ‘Umar Suhraḡardī were extraordinarily important figures in 12th- and 13th-century Sufism; if there was uncertainty or dispute regarding Aḥmad Yasavī’s spiritual training, as conflicting traditions suggest there certainly was, it would be only natural to find claims about his links to such prominent figures as Hamadānī or the Suhraḡardīs. Such claims would have had the effect of situating Aḥmad Yasavī within a well-known and influential ‘brand’ of Sufi teaching and practice, in addition to ascribing him a prestigious teacher. In the case of Najm al-Dīn Ṭūsī, his obscurity makes him an odd candidate to latch onto for either prestige or wider ‘brand’ connection; in the latter regard, if he were known among the disciples or descendants of Abū Sa‘īd b. Abī’l-Khayr, we might argue that this was the brand connection that was evoked by showing him as the source of Aḥmad Yasavī’s khirqa, his own individual obscurity and lack of evident prestige notwithstanding, but the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata is, after all, our only source to link Najm al-Dīn Ṭūsī to Abū Sa‘īd b. Abī’l-Khayr.

Considered from a different perspective, the obscurity of the figure identified as Aḥmad Yasavī’s master in the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata may speak also to the antiquity of that treatise: it suggests that the work was indeed written before the far better-known claims about Aḥmad Yasavī’s Sufi lineage were formulated and cemented in Sufi literature and lore (a process that culminated only in the Rashahāt-i ‘ayn al-ḡayāt, from the early 16th century, though some Yasavī sources continued to present ‘alternative’ traditions for more than a century afterwards). Indeed, the obscurity of Najm al-Dīn Ṭūsī may serve as a likely sign not only of the antiquity, but of the veracity as well, of the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata, which likely preserved an early, and possibly accurate, tradition that was not yet ‘countered’ by claims of Aḥmad Yasavī’s discipleship under the much better-known figures of Hamadānī and Suhraḡardī.

At the same time, however, there is good reason to be careful in arguing about the ‘veracity’ of the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata on the specific point of the identity of Aḥmad Yasavī’s master; this is so not only because arguing that the obscure Najm al-Dīn Ṭūsī was the real master of Aḥmad Yasavī does not yield much in terms of concrete connections or associations, but because what it presents is simply evidence of the existence of a particular tradition, or assertion, about Yasavī’s spiritual training that may have been in circulation quite early in the historical development of the

Yasavī tradition—an assertion or tradition, to be sure, that cannot be as easily accounted for as those stressing Yūsuf Hamadānī or Shihāb al-Dīn Suhraṣardī. In other words, the arguable antiquity of the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata might make it a more authoritative source regarding Yasavī’s lineage, but not necessarily. The point is that all the traditions about Aḥmad Yasavī’s spiritual training were most likely devised for specific motives that need not have included the preservation of a historically-accurate account of who his actual master(s) were. It is thus more prudent to recognize all these traditions, including the one advanced in the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata, as contingent and perhaps conjectural claims, based on incomplete information and on assertions that may have meant different things in different times.

Literature cited

1. Devin DeWeese, Ashirbek Muminov, Durbek Rahimjanov, and Shavasil Ziyadov, with Alfrid Bustanov, *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions*, Vol. I: *Opening the Way for Islam: The Ishaq Bab Narrative, 14th-19th Centuries* / *Islamizatsiia i sakral’nye rodoslovnnye v Tsentral’noi Azii: Nasledie Iskhak Baba v narrativnoi i genealogicheskoi traditsiakh*, Tom 1: *Otkrytie puti dlia islama: rasskaz ob Iskhak Babe, XIV-XIX vv.* (Almaty: Daik-Press, 2013).

AHMAD YASAVI AND THE YASAVIYYA ORDER IN ASHJARU'L-KHULD

Manizhe Ghodrati Vayghan¹

Abstract. *Ashjaru'l-Khuld* is one of the rare sources that contains important information about Sufism and mystical orders in the geography of Turkestan and its neighboring regions. This work was written by Dedamari Kashmiri Muhammad A'zam bin Hayrul-Zaman Mujaddidi (1103-1179 Hijri/1691/1692-1765). Hacı Muhammad A'zam Kashmiri was a historian, poet, and a Sufi affiliated with the Hâcegan-ı Alışan order. He began writing *Ashjaru'l-Khuld* around 1139 Hijri (1726/1727) and provided information about Sufism and mystical orders in Turkestan and its neighboring regions. The book conveys the rituals and devotional practices of the orders, as well as their lineage, sheikhs, and deputies. In this work, the genealogical trees of five orders: Qadiriyya, Hâcegan-ı Alışan, Yeseviyye, Suhreverdiyye, and Kubreviyye, are presented, with each genealogy dedicated to introducing one of these orders. According to research, copies of *Ashjaru'l-Khuld* exist in Iran, Uzbekistan, and Kashmir. This study introduces two manuscripts of *Ashjaru'l-Huld*, numbered 17607 and 18792, stored in the Islamic Consultative Assembly Library in Tehran, Iran, and provides the information given about Ahmed Yesevi and Yeseviyye in these manuscripts. Notably, the manuscript numbered 18792 was mistakenly recorded as “*Semeratu'l-Ashjar*”; however, upon careful examination of its content, it clearly turns out to be *Ashjaru'l-Huld*.

Keywords: Ashjaru'l-Khuld, Dedamari Kashmiri, Ahmad Yesevi, Yeseviyye.

Özet. *Eşcaru'l-Huld*, Türkistan ve çevre bölgelerinin coğrafyasındaki tasavvuf ve tarikatlar hakkında önemli bilgileri ihtiva eden nadir kaynaklardanır. Bu eser, Dedamari Kaşmiri Muhammed A'zam bin Hayrul-Zaman Müceddidi (1103-1179 Hicri/1691/1692-1765) tarafından yazılmıştır. Hacı Muhammed A'zam Kaşmiri, tarihçi, şair ve tarikat-ı Hâcegan-ı Alışan'a bağlı bir sufidir. O, 1139 (1726/1727) Hicri civarında *Eşcaru'l-Huld*'un yazımına başlamış ve kitabında Türkistan'da ve çevre bölgelerinin bulunan tasavvuf ve tarikatlar hakkında bilgi vermektedir. Tarikatların erkân ve zikirlerini aktararak silsilelerini, şeyhlerini ve halifelerini de zikretmiştir. Bu eserde beş tarikat, Kadiriyye, Hâcegan-ı Alışan, Yeseviyye, Sühreverdiyye ve Kübreviyye şecereleri verilmiş ve her şecere bu tarikatların birer birer tanıtımına ayrılmıştır. Yapılan araştırmalara göre, “*Eşcaru'l-Huld*” adlı eserin nüshaları İran, Özbekistan ve Hindistan'da bulunmaktadır. Bu çalışmada, *Eşcaru'l-Huld*'un Meclis-i Şuray-i İslami Kütüphanesi'nde 17607 ve 18792 numaralarıyla muhafaza edilen Tahran nüshaları değerlendirilmektedir. Değerlendirmede her iki nüshadan özellikle Ahmed Yesevi ve Yesevilik hakkında verdiği bilgilere odaklanılmaktadır. Meclis-i Şuray-i İslami Kütüphanesi 18792 numaralı nüsha yanlışlıkla “*Semeratu'l-Eşcar*” adıyla kaydedilmiştir; ancak nüshanın içeriği dikkatlice incelendiğinde bu nüshanın “*Eşcarü'l-Huld*” olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eşcaru'l-Huld, Dedamari Kaşmiri, Ahmet Yesevi, Yeseviyye

¹ Assist. Prof, Daneshname-ye Jahan-ı Islam - Bonyad-ı Daeratolmaaref-ı İslami, Tehran, m.ghodrati@rch.ac.ir

Giriş

Yesevîlik, İslam tarihindeki en önemli tasavvuf akımlarından biri olarak kabul edilir ve Türkistan ile Anadolu tasavvufu üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Ancak, Yesevîlik hakkında yazılı kaynaklar ve bilgilere erişimde hâlâ önemli eksiklikler bulunmaktadır. Bu eksikliklerin temel nedenleri arasında, kaynakların coğrafi olarak dağınık olması, el yazması nüshaların kişisel kütüphanelerde bulunması, bu eserlerin yaygın bilim dillerine çevrilmemesi veya yayımlanmaması ve tarih boyunca araştırmacıların bu tarikata yeterince ilgi göstermemesi yer almaktadır. Yesevîlik ile ilgili birçok kaynak, Türkistan'ın bütün ülke ve kütüphaneleri ile Oryantalist ve Türkologların götürdüğü eserler ve diğer birçok ülkenin yerel kütüphanelerinde el yazmaları şeklinde bulunan bu kaynaklar, çeşitli nedenlerden dolayı gerek yabancı gerekse yerel araştırmacılar için tanınmasını zorlaştırmaktadır.

Bunun yanı sıra, Yesevîlik hakkında ilk bilimsel çalışmaları yapan Prof. Fuat Köprülü gibi erken dönem araştırmacıların, daha geniş ve yerel kaynaklara erişimlerinin sınırlı olması nedeniyle Yesevîlik hakkında eksik ve kısmi bir tablo sundukları görülmektedir. Bu zorluklar, Yesevîlik tarikatının farklı yönlerini daha derinlemesine inceleyerek bu bilgi eksikliğini giderecek kapsamlı ve tutarlı araştırmalar yapılması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, 1139/1726 yılında Hâce Muhammed A'zam Dedamari Kaşmiri tarafından yazılan *Eşcaru'l-Huld* adlı eser, Yesevîlik tarikatı hakkında önemli bilgiler sunan değerli ancak az bilinen kaynaklardan biridir. Bu kitabın nüshaları, İran Meclis-i Şuray-i İslami Kütüphanesi, Taşkent ve Kaşmir Milli Kütüphaneler gibi belirli bölgelerde muhafaza edilmektedir ve araştırmacılar için erişim zorlukları nedeniyle şimdiye kadar bilimsel ve detaylı bir şekilde inceleme yapılamamıştır. Bu makale, Tahran nüshası Meclis-i Şuray-i İslami Kütüphanesi'nde bulunan 17607 ve 18792 numaralı iki el yazma nüshanın analizine odaklanmaktadır. Ayrıca, bu makale, "*Eşcaru'l-Huld*" adlı eserden Ahmed Yesevî ve Yesevîlik tarikatı ile ilgili değerli bilgileri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu eser, beş şecereyi ele almakta ve bu şecerelerden üçüncüsü Yeseviyye tarikatına aittir. Bu eser içinde "Tarikatı Celileye Cehriyye Yeseviyye" veya "Tarikatı Sultaniyye Yeseviyye" adlarıyla tanıtılmıştır. Kitap, bu tarikatın kökenleri, oluşum şekli ve Türkistan'nın ve çeşitli çevre bölgelerinde, yani Türkistan, Keşmir ve Hindistan'daki yayılışına dair değerli bilgiler sunmaktadır.

"*Eşcaru'l-Huld*" ve benzeri metinlerin incelenmesi, Yesevî tarikatının tarihindeki daha az bilinen yönleri aydınlatılabilir ve tarikatın daha derinlemesine anlamaya katkı sağlayabilir. Bu tür çalışmalar, yalnızca bilgi eksikliklerini gidermekle kalmaz, aynı zamanda Türkistan'nın tasavvufi gelenekleri hakkında daha kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu araştırmanın amacı, 12. hicri yüzyılda Türkistan ve çevre bölgelerinde Farsça kaleme alınan "*Eşcaru'l-Huld*" adlı eser üzerinden Yesevî tarikatını incelemektir. Bu eser, Yesevî tarikatının manevi yapısını ve silsilesini anlamada önemli bir kaynak olmasına rağmen, Türkistan ve çevre bölgelerin tasavvufuyla ilgili çalışmalarda şimdiye kadar yeterince ele alınmamış ve büyük ölçüde bilinmez kalmıştır. Bu nedenle, bu alanda yapılmış önceki araştırmaların gözden geçirilmesi ve eserin konumunun analiz edilmesi gerekmektedir.

«*Zaban-i Farsi der Siberi Muarrefi Se Nosheye Hatti Farsi Neveşte Doletşah-i Hosayni Espicabi*» makale yazarlarına göre, Kadı Devletşah Hüseyini Buhari Yesevi Espicabi, '*Bürhanü'z-Zakirin*' adlı eserinde Nakşibendi tarikatını tanıtmak için Dedamari Kaşmiri'nin *Eşcaru'l-Huld* kitabından yararlanmış olabilir (Sori & Raşedi, 1400 Hecri Şemsi, s. 52). Kadı Devletşah Hüseyini Yesevi vefat tarihi (1126) ve *Eşcaru'l-Huld* kitabının yazım zamanını (1140) dikkate alarak bu durumun imkânsız olduğunu belirtmektedir ve Kadı Devletşah Hüseyini Yesevi kullandığı *Eşcaru'l-Huld*'un Dedamari Kaşmiri'nin *Eşcaru'l-Huld*'undan farklı olabileceğini tahmin ettiler (Sori&Raşedi, 1400 Hecri Şemsi, s. 52). Halbuki Kādî Devletşah'ın eserlerinde 'Eşcârü'l-Huld'u kullanmadığı anlaşılrken, Devin DeWeese'in bu eseri Kādî Devletşah Espicâbî'nin faaliyetlerini analiz ederken kullanması, bu yanlışlığa yol açmış gibi görünmektedir (Bustanov&Nikitenko, 2020: s. 14). Bu makaleyle ilgili olan şey, Keşmir'de ve Nakşibendi tarikatının takipçileri arasında 'Sultaniyye' ve 'Hacegan' olarak da bilinen Yesevi tarikatının yayılmasında Kadı Devletşah Hüseyini Yesevi varlığının etkisidir ki Dedamari, *Eşcaru'l-Huld* 'da bu konuya değinmiştir (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*. 1. s. 58).

Devin DeWeese, *The eclipse of The Kubraviyah in central Asia* (1988) adlı eserinde Kubraviye tarikatının gerilemesi ve Nakşibendiye tarikatının yayılmasını incelemektedir. DeWeese, Nakşibendiye'nin fikri ve organizasyonel dinamiklerinin bu dönüşümlerdeki etkisini vurgulamaktadır. Araştırmasında, DeWeese, Kübreviye ve Nakşibendiye gibi farklı tarikatların zaman içinde, Timurlular ve Safeviler gibi İslam hanedanlarının etkisi altında nasıl bir rol oynadığını incelerken, *Eşcaru'l-Huld* kitabını, bu tarikatların şekillenmesi ve gerilemesinin tarihsel ve sosyal bağlamlarını analiz etmek için bir kaynak olarak kullanmaktadır. Bu süreçte, siyasi ve sosyal dönüşümler, tarikatlar arasındaki rekabet gibi faktörlerin büyük bir etkisi olmuştur. Timurlular döneminde büyük bir etkiye sahip olan Kübreviye tarikatı, siyasi değişiklikler ve Nakşibendiye'nin daha güçlü pratik öğretileri nedeniyle gerilemiştir. Buna karşılık, Nakşibendiye tarikatı, pratik öğretileri ve dönemin hükümet koşullarına uyum sağlamasıyla önemli bir yer edinmiştir. Yeseviye tarikatı ise, daha az etkili olmasına rağmen Türkistan'ın ve bazı çevre bölgelerinde hâlâ etkisini sürdürmüştür.

DeWeese, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (2006) adlı kitabın İngilizce çevirisine yazdığı önsözde, Ahmed Yesevî'ye atfedilen öğretilerin ve özellikle *Divan-ı Hikmet* ile şiirlerin ona ait olma iddiasını sorgulamaktadır. DeWeese göre, tarihî kaynaklar Ahmed Yesevî'yi bir şair olarak tanıtmamış ve *Divan-ı Hikmet*'te yer alan birçok şiir, sonradan başka şairler tarafından eklenmiştir. Devin DeWeese, Yesevî tarikatının Türkler arasında yayılmasına rağmen, bu tarikatın edebiyatının bir kısmının Farsça olduğunu ve Köprülü'nün bu noktayı göz ardı ettiğini belirtmektedir. DeWeese, *Eşcaru'l-Huld'u*, Yesevî geleneğinin temel bir parçası olduğunu ve Ahmed Yesevî'nin manevi bağlarını takipçilerine ve sonraki tarikatlara aktardığını belirtir. Bununla birlikte DeWeese, 16. yüzyıldan itibaren tarikatlar arasındaki rekabet ve tarihî dönüşümlerin etkisiyle bu şecerelerin Yeseviyye'nin Hâcegan tarikatının bir kolu olarak gösterilmesi amacıyla düzenlendiğini vurgulamaktadır. DeWeese, bunu bir Nakşibendi anlatısı olarak görüp eleştirmektedir. DeWeese, Köprülü'nün Yesevî çalışmalarında, Türkistan ve çevre bölgelerinin kaynaklarına gereken önemi vermediğini ve Anadolu ile Batı etkisindeki Türk ve Bektaşî kaynaklarına aşırı derecede dayanarak bu geleneği eksik bir şekilde değerlendirdiğine işaret etmektedir. Yesevî geleneğini daha iyi anlamak için Türkistan ve çevre bölgelerin'nin özgün kaynaklarının ve *Eşcaru'l-Huld* gibi önemli metinlerin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Mevcut varsayımların gözden geçirilmesi ve Türk tasavvuf tarihine dair yeni yaklaşımlar benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedir. DeWeese, Dedamari Kaşmiri'nin '*Eşcaru'l-Huld*' kitabının 'Yeseviye' tarikatı ile olan bağlantısı hakkında daha fazla bilgi vermemektedir.

Baben, *Ahmad Yasavi and the Esmailis of Badakhshan* (2020) makalesinde Ahmed Yesevî ve Yesevîlik tarikatına mensup olduğu belirtilen bazı önemli şahsiyetleri incelerken, bu şahsiyetlerin soy yoluyla Yesevî mirasının farklı coğrafi bölge ve sufi topluluklara yayılmasında üstlendiği kritik rolü ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle *Eşcaru'l-Huld* dlı eserde adı geçen bazı figürlerin, Yesevî öğretilerinin kültürel ve manevi değerlerinin farklı topluluklara taşınmasındaki etkisini vurgulamaktadır. Baben, bu bağlantıları analiz ederken, bir tarikata bağlı olmanın sadece o tarikatın aktif bir üyesi olmak veya zikirlerine katılmak anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Baben'in bu noktada işaret ettiği hususlar, Yesevî geleneğinin yalnızca bir tarikat bağıyla değil aynı zamanda soy yoluyla taşınan sosyal ve kültürel miras olduğunu ortaya koymaktadır. Baben, aynı zamanda Ahmed Yesevî'nin ailesi ile Yesevi tarikatı arasında bir ayrım yapılması gerektiğine de inanmaktadır. Çünkü bu ailenin bazı üyeleri görünüşe göre Yesevi tarikatından ziyade diğer tarikatlara, özellikle de Kübrevî tarikatına yönelmişlerdir. Bundan dolayı Baben, Yeseviye ve Kebreviye tarikatları arasındaki güçlü bağa vurgu yapmıştır. Baben (2020: 656) görüşünü kanıtlamak için *Eşcaru'l-Huld*'da yer alan Şeyh Ekmelüddîn Mirza Kamil Bedahşî hakkındaki bilgilere dayanmıştır. Dedemârî'nin yazılarına göre bu şahıs, Ahmed Yesevî'nin torunlarından olup Kübreviyye tarikatına mensuptu (Dedamari Kaşmiri, *Eşcaru'l-Huld*. 3., Tarihsiz: s. 88; Dedamari Kaşmiri, Vakıat-ı Kaşmir, 1263: 246-247). Görünüşe göre Baben, Keşmir'de Yesevi tarikatının varlığının daha çok organize bir tarikatın varlığından ziyade Ahmed Yesevi'nin torunlarından kaynaklandığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak Keşmir'de Kadı Devletşah Hüseyini Buhari Yesevi Espicabi (ö. 1126) adındaki bir kişinin varlığı, Baben'in bu görüşünü zayıflatmaktadır. *Eşcaru'l-Huld*'da bu kişinin Kaşmir'de üç yıl boyunca bulunduğu ve Yeseviyye tarikatının bu bölgede yayılmasındaki etkisini belirtilmiştir (Dedamari Kaşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*.1. s. 58).

Bu makalenin yazarı, daha önce 2024 yılında Çorum’da düzenlenen II. Uluslararası Türkistan’dan Anadolu’ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumunda bir makalede bu eseri tanıtmıştır. Orada sadece bu tasavvufi eserin özelliklerine değinmiştir.

Eşcaru’l-Huld Türkistan ve çevre bölgelerinde olan tarikatlarını tanıtmadaki önemi göz önünde bulundurularak bu makalede Ahmed Yesevi ve Yesevi Tarikatı bu eserde incelenecektir. İncelenen nüshalar, İran Meclisi Şurayı İslami Kütüphanesi’nde 17607 ve 18792 numarasıyla muhafaza edilmektedirler. Meclis-i Şuray-i İslami Kütüphanesi’nde yanlışlıkla “*Semaratu’l-Eşcar*” adıyla kayıtlı olan 18792 numaralı nüsha, üç bölümden oluşmaktadır:

1. Kadirî, Hâcegan-ı Alişan, Yesevî, Sühreverdi ve Kübrevî tarikatlarının şecerelerini içermektedir,
2. Çiştî tarikatının âdâb ve sünnetleri ile Şattariyye tarikatının şeyhlerinin isimleri,
3. Bedir savaşına katılanların adı geçen sayfalar. Öte yandan, 17607 numaralı nüsha sadece Hâcegan-ı Alişan ve Yeseviyye tarikatlarının şecerelerine sahip olup Yeseviyye şeceresinde 13 sayfalık bir eksiklik mevcuttur. Konuya girmeden önce, müellifin hayatı ve diğer eserleri incelenecektir.

Hâce Muhammed A’zam Dedamari Kaşmiri’nin Hayatı ve Eserleri

Kaşmir’in büyük âlimi, şeyhi, tarihçisi ve şairi, Hâce Muhammed A’zam Dedamari, Hayrû’z-Zaman Kaşmiri Müceddedi’nin oğlu, 1103/1691 yılında Dedamar, Srinagar’da Sultan Aurangzeib Alemgir (1027-1118/1618-1707)’in saltanatı sırasında doğmuştur. Muhammed A’zam Dedamarinin ailesi, Kaşmir’in değerli kumaşlarının ticaretini yapmaktadır. Daha sonra Delhi’deki Âlemgir’in sarayına kabul edilip “Han” unvanını aldılar. Sultan Âlemgir bu aileye birçok köyde vakıflar vermiştir. Bu aile, kazandıkları servetle Kaşmir’de cami ve hamam inşasına giriştiler ve iyi davranışları ve sahip oldukları zenginlik ve nüfuz nedeniyle Kaşmir toplumunda “Hâce” unvanını kazandılar. Hâce Muhammed A’zam’ın büyük dedesi Hâce Muhammed İshak, Kaşmir’in büyük sufisi (928-1003/1522-1595), Farsça konuşan edip, mutasavvıf ve şair ile ilişkisi vardır. (Dedamarî Kaşmirî, 1263, Vakıat-ı Kaşmir, ss. 180-181; Pirzade Abdülhalik Keşmiri, 2014: ss. 29-30; Raşidi, 1983: vol. 1, ss. 93-95; Fazili, 2023: ss. 371-372). Ayrıca, Dedamari Eşcaru’l-Huld eserinde, Şeyh Yakub Serfi Kaşmirinin varlığından Kaşmir halkının faydalandığını açıkça belirtmektedir (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz,.3. s. 84). Dedamarî Kaşmirî, anne tarafından Şeyh Ekmelüddîn Mirza Kamil Bedahşî’ye mensuptu. Şeyh Ekmelüddîn, Ahmed Yesevî’nin torunlarından (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz,.3. s. 88; Dedamarî Kaşmirî, 1263, Vakıat-ı Kaşmir, ss. 246-247).

Hâce Muhammed A’zam, Srinagar’daki Molla Ubeydullah ve Abdurrazak okullarında geleneksel İslami bilimleri öğrenimi görmüştür. Bu yolda Muhammed Rıza Müştâq Kaşmiri ve Molla Abdülhakim Sâti gibi hocaların rehberliğinden faydalanmıştır (Raşidi, 1983: vol. 1, s. 95; Fazili, 2023: s. 372).

Ayrıca şiir inşasında, Nureddin Şariq (ö. 1127)’in rehberliğinden faydalanmıştır (Dedamarî Kaşmirî, 1263, Vakıat-ı Kaşmir, s. 249). Şiirlerinde “A’zam” mahlasını kullanmaktadır (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru’l-Huld.1. s. 26, 35, 39).

Hâce Muhammed A’zam, Nakşibendi tarikatının ilkelerine bağlıydı ve 1119 yılında Nakşibendi tarikatına katıldı ve on iki yıl boyunca Molla Mürşid Muhammed Murad Nakşibendi (ö. 1131)’den feyz aldı (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru’l-Huld.1. s. 37; Dedamarî Kaşmirî, 1263, Vakıat-ı Kaşmir, s. 243, 245). Molla Muhammed’in vefatından sonra Şeyh Muhammed Murad Meto (ö. 1134)’nun müridi oldu (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru’l-Huld.2. ss. 64-65; Dedamarî Kaşmirî, 1263, Vakıat-ı Kaşmir, s. 259). Öte yandan, kendisini Yesevi tarikatına mensup Hakim Ata’nın bir müridi olarak tanıtmıştır (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru’l-Huld.2. s. 71).

Bir süre Kadı Devletşah Hüseyini Buhari Yesevi Espicabi (ö.1126)’nin hizmetine ulaşmış ve ondan bilgi ve hikmet kazanmıştır (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru’l-Huld.1. s. 56; Dedamarî Kaşmirî, 1263, Vakıat-ı Kaşmir, s. 243).

Bunlara rağmen diğer tarikatların şeyhlerinden de irşad almanın gerekliliğine inanarak farklı tarikatların şeyhlerinden de yararlanmıştır. İlk olarak Kadirî tarikatında Mir Muhammed Haşim Kadirî’ye intisap etmiştir. Daha sonra Kübrevî, Sühreverdi ve Çiştî tarikatlarında Şeyh Muhammed

Rıza'nın müridi olmuştur. Ayrıca Mirza Ekmalüddin Beig Han Bedahşi, Hacı Ubeydullah Belhi, Şeyh Muhammed Reza Dehlavi ve Halife Ubeydullah Buhari Faruki'nin tasavvufun incelikleri ve süluk konularındaki eğitimlerinden faydalanmıştır. Onun öğrencileri hakkında kesin bilgiler mevcut değil ancak eserleri ve manevi öğretileri aracılığıyla sonraki nesiller üzerinde etkisi devam etmiştir (Dedamarî Kaşmirî, 1263, Vakıat-ı Kaşmir, ss. 246-246, 247; Raşidi, 1983: vol. 1, s. 96; Fazili, 2023: s. 373).

Muhammed A'zam'ın kardeşi Hâce Nimetullah, babasının yerine geçerek çocuklarıyla birlikte Keşmir'de ticaret yolunu seçmiştir. Hâce Muhammed A'zam'ın çocukları ve torunları da Keşmir'in büyükleri ve memurları arasında yer almıştır (Fazili, 2023: s. 372). Muhiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendi (1395 Hicri Şemsi; ss. 576-577), 14. yüzyılda onun soyundan gelenleri görmüş ve iki tanesinden, adı geçen Hacı Muhammed Şah Sahip Han Bahadır ve Hacı Ahmed Şah'tan bahsetmiştir. Bunlar fakirlerin ve yoksulların yardımcıları idiler, iyi ahlak sahibi ve iyi özellikleriyle tanınmıştır. Bunun yanında emirler nezdinde büyük itibar ve değere sahip olmuştur.

Muhammed Aslam Mün'imi, "Gevher-i Âlem" kitabının yazarı, bazıları tarafından Muhammed A'zam'ın oğlu olarak gösterilmiştir (Ethe, 1889: p. 172). Ancak gerçekte Muhammed Aslam'ın babası "Müstagnî" adında biriydi ve Muhammed Aslam sadece kendi kitabında Muhammed A'zam'ın "Vakiat-i Kaşmir" adlı eserinden faydalanmıştır (Fazili, 2023: s. 375). Mir Kemaleddin Enderabi ve Şeyh Mahmud Tarebeli, Dedamarî Kaşmirî'nin ilmî ve manevî rehberliğinden feyz alan seçkin şahsiyetlerdendir (Raşidi, 1983: vol. 1, s. 98).

Muhammed A'zam Dedamarî 1179/1765 yılında 72 yaşında böbrek yetmezliği nedeniyle vefat etmiş ve Dedamar'da babasının yanına aile mezarlığına defnedilmiştir. Mezarı ihmalkârlık ve bakımsızlık nedeniyle harabeye dönüşmüştür (Raşidi, 1983: vol. 1, ss. 92-93; Fazili, 2023: s. 375).

Hâce Muhammed A'zam, tasavvuf ve tevhid konularında eser yazmıştır. Söylendiğine göre onun eserlerinin her birinin adı, ebced hesabına göre o eserlerin yazıldığı tarihini belirletmiştir.

1132 AH: Risale "*Fewaid-i Rıza*", رساله فوايد الرضا, Müceddidi tarikatının hakkında yazılmış (Pirzade Abdülhalik Keşmirî, 2014: s. 31; Raşidi, 1983: vol. 1, s. 97).

1135 AH: Risale "*Feiz-i Murad*", رساله فيض مراد, Dedamarî, "*Feiz-i Murad*" risalesini şeyh ve müşidi Hacı Muhammed Muradin ahvalini anlatmak için yazmıştır, Dedamarî "*Eşcarü'l-Huld*"da bu esere atıfta bulunmuştur (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, *Eşcarü'l-Huld*.1., s. 39b).

1138 AH: Risale "*Tecrübetü't-Talibin*", رساله تجربة الطالبين (Raşidi, 1983: vol. 1, s. 81), Pirzade Abdülhalik Keşmirî, bu kitabın adını "*Semere't-Talibin*" ثمره الطالبين olarak yazmıştır (Pirzade Abdülhalik Keşmirî, 2014: s. 31),

Dedamarî Kaşmirî, şeyhi Abdurrahman Ubeydullah-ı Buhari-i Farukî'nin (1078-1139) vefatından sonra çok üzülmüş ve ölüm dileğinde bulunmuştur. Ubeydullah el-Buhari'nin ölümünden sonra büyük bir ıstırap ve acıya düşmüş ve onun ayrılığından dolayı risale "*Firakname*", رساله فراق نامه, adlı kitabı yazmıştır. Bu kitap, Şeyh Ubeydullah'ın ayrılığındaki çok hüznü içermektedir. Kendisi bu esere "*Eşcarü'l-Huld*"de atıfta bulunmuştur (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, *Eşcarü'l-Huld*. 1., s. 48a, 49b. 53a).

1139 AH: "*Eşcarü'l-Huld*", اشجار الخلد, ve "*Semeratü'l-Eşcar*", ثمرات الاشجار. "*Semeratü'l-Eşcar*" kitabı, "*Eşcarü'l-Huld*"ü taslak olarak hazırlamış ve Dedamarî Kaşmirî, "*Eşcarü'l-Huld*" kitabının bazı kısımlarında ve bu kitabın içeriğini tamamlamak için "*Semeratü'l-Eşcar*"a atıfta bulunmuştur. Dedamarî bu kitapta Hazreti Müceddid-i Sani, Sultanü'l-Arifin Şeyh Ahmed Serhendi'nin ve onun halifelerinin ve müritlerinin durumlarını anlatmıştır (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, *Eşcarü'l-Huld*.1. s. 24).

Didamarî Keşmirî, Şeyh Abdülkadir Geylani'nin *Kibrit-i Ahmer* adlı eserine bir şerh yazmış ve adını *Vesiletü'l-Usul ila Diyari'r-Resul* الى ديار آل الرسول koydu. Bu eserin yazımına hicri 1149 yılında başlanmış olup bu nedenle Didamarî tarafından *Azamü'l-Vesail* olarak adlandırılmıştır. Eserin aslı Arapça olup Hâce Muhammed Azam tarafından ona Farsça bir şerh yazılmıştır (Şeffaf Rakam, 1986: s. 167; Monzevi, 1988: 10/301). Raşidi, bu eseri "*Şerh-i Kibrit-i Ahmer der-Vesail-i Azam*" شرح كبريت احمر در وسائل اعظم olarak yazmıştır (Raşidi, 1983: vol. 1, s. 92).

1158 AH: Risale "*İsbâtü'l-Cehr*", اثبات جهر, zikir kurallarında yüksek sesle (cehri) zikirden bahsetmektedir.

1163 AH: Risale “*Kavaidü'l-Meşayih*”, قواعد المشايخ, mürit ve mürşidin edep yolunda âdâb ve erkânı hakkında yazılmıştır (Fazili, 2023: s. 373).

Tarihsiz: »*Mesnevî Menzume*», مثنوى منظومه, Dedamari, “*Eşcarü'l-Huld*”deki şiirlerini bu kitabından almıştır (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*. 1. s. 49).

Muhammed Aşraf Fazili, “*Şeceretü't-Tarikat*” شجرة الطريقت, adlı el yazmasına atıfta bulunmuştur. Bu eser, beş Sufi tarikatını anlatan bir kitap olup Hâce Muhammed Azam Dedamari Kaşmiri tarafından yazılmış ve hocası Şeyh Murad Tung’a sunulmuştur (Fazili, 2023: s. 468). Yazarın incelediği kaynaklarda bu esere rastlanmamıştır.

Dedamarî Kaşmirî bu eserlerin yanı sıra, “*Vakiat-i Kaşmir*” واقعات کشمیر veya “*Tarih-i A'zamî*” تاريخ اعظمی, adlı bir kitabın yazmasını 1148’te başlamıştır. Bu kitapta Kaşmir’in siyasi olaylarına kısaca değinilmiş ve Keşmir’deki sufiler, veliler ve Farsça konuşan şairlerin olayları ayrıntılı olarak kaydedilmiştir (Fazili, 2023: s. 371; Ethe, 1889: p. 171). Hâce Muhammed A’zamin böbrek hastalığı nedeniyle bu kitabın tamamlanması 12 yıl sürmüş ve Hâce Muhammed A’zam kitabını gözden geçirmeye fırsat bulamamıştır (Pirzade Abdülhalik Keşmiri, 2014: ss. 33-34; Raşidi, 1983: vol. 1, ss. 92-93; Fazili, 2023: s. 375).

Eserin Mevcut Nüshaları ve Tanıtımı

Ahmet Yesevi ve Yeseviyye Tarikatı’nın *Eşcaru'l-Huld* adlı eserdeki yerini anlamak için öncelikle bu eseri ve mevcut nüshalarını incelememiz gerekmektedir. *Eşcaru'l-Huld*, İslami tasavvuf geleneğinde etkili metinlerden biri olup, dünyanın farklı kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Aşağıda, önce bu eserin nüshalarına, ardından tanıtımına değineceğiz.

Yapılan incelemeler, *Eşcaru'l-Huld*, İran, Özbekistan ve Keşmir’deki çeşitli kütüphanelerde nüshalarının bulunduğunu göstermektedir.

1. İran Meclisi Şuray-i İslami Kütüphanesi: Bu eserin 23×16 cm ebatlarında 17607 numaralı bir nüshası bu kütüphanede muhafaza edilmekte ve 66 varaktan oluşmaktadır.

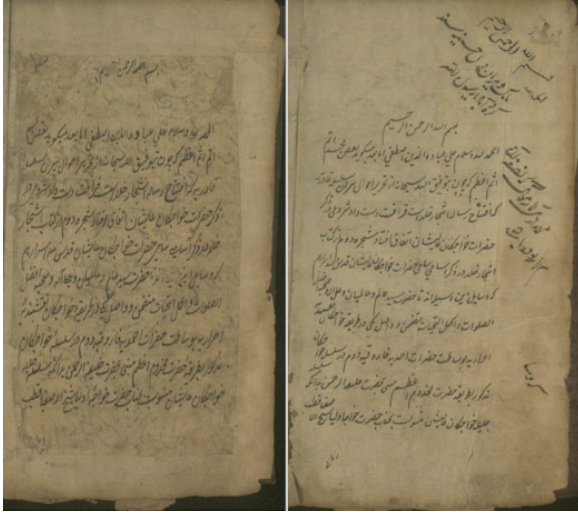
2. İran Meclisi Şuray-i İslami Kütüphanesi: Bu eserin 18×12 cm ebatlarında 18792 numaralı diğer nüshası bu kütüphanede muhafaza edilmektedir. Bu nüsha, üç bölüm ve 114 yapraktan oluşmaktadır. 495 numarada olan Keşmir nüshası ile yapılan karşılaştırma sonucu, ikinci nüshada beşinci şecerinin (Kübreviyye silsilesi) ilgili sayfalarının bulunmadığı ve bu kısmın eksik/bozuk olduğu anlaşılmaktadır.

3. Srinagar Doğu Araştırmaları Kütüphanesi: Bu nüsha 495 numarada bulunmakta, 22 × 13 cm ebatlarında olup 94 sayfadan oluşmaktadır. Bu nüshanın ilk sayfalarında, 7 şecereyi (Kadiriyye, Hâcegân-ı Âlişân, Yeseviyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye ve Şattâriyye) içermektedir (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*. 3. s. 5). Ancak, mevcut nüshada Çeştiyye ve Şattâriyye şecereleri eksiktir.

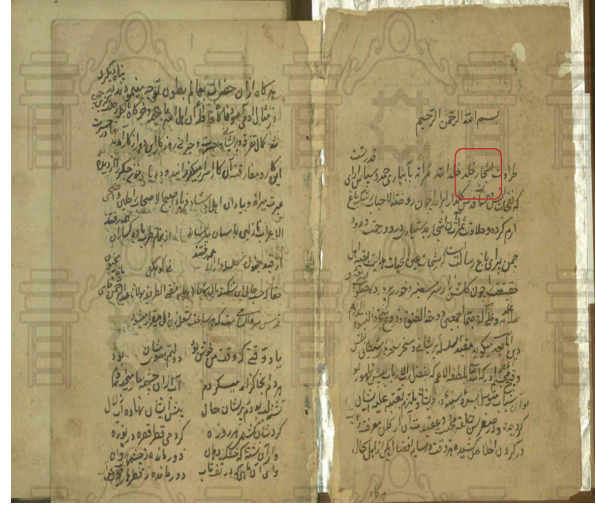
4. Özbekistan Bilimler Akademisi Taşkent Ebureyhan Biruni Kütüphanesi (IVANUZ): *Eşcaru'l-Huld*’un tam versiyonu Taşkent Ebureyhan Biruni Kütüphanesi’nde 498/2 numarasıyla saklanmaktadır. Bu nüsha 1245 yılında İskender Nesefi isimli bir kişi tarafından istinsah edilmiştir. Bu nüsha, Kadiriyye, Hâcegan-Nakşibendiyye, Yeseviyye, Kübreviyye ve Şattariyye’nin soyağacını içermektedir. 172 sayfadan oluşan ve adı geçen kitabın boyutu 15 x 24,5’tir (Jürgen, 2001: p. 75).

Bu mekalede *Eşcaru'l-Huld*’un dört nüshasına erişimdeki bazı zorluklar nedeniyle, daha detaylı sonuçlar almak için, yalnızca İran Meclisi Şuray-i İslami Kütüphanesi’nde bulunan 17607 ve 18792 numaralı nüshaların karşılaştırılmasına karar verilmiştir.

17607 nüshanın kapağı siyah deriden yapılmıştır ve tam ortasında bir turunc motifi işlenmiştir. Eserin dili Farsçadır. Yazı Nestalik ve çok güzeldir. Başlıklar kırmızı renk ile belirtilmiş ve her sayfa 13 satırdır. Kitabın bazı kısımları nemden etkilenmiş ve kelimeler düşmüştür. 18792 nüshanın kapağı kahverenk deriden yapılmıştır. Bu eserinde dili farsça ve yazı kara renk ve nas’tir. Her sayfa 15 satırdır ve oluşmaktadır. Sayfalar zamanla çok zarar görmüş ve yırtılmıştır.



Eşcaru'l-Huld'un 1767 nüshasının ilk sayfası

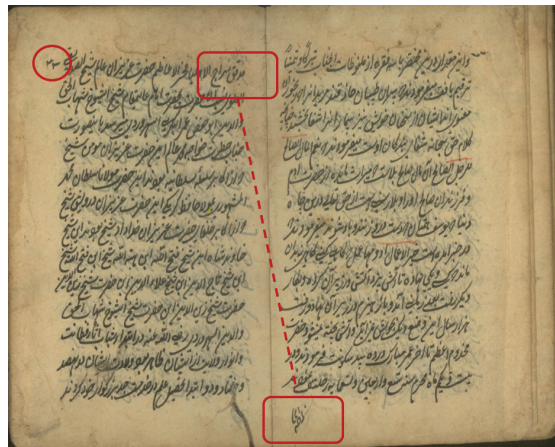


Eşcaru'l-Huld'un 1872 nüshasının ilk sayfası

İncelenen 1767 el yazmasının ilk sayfasının, diğer sayfalarından farklı kalem kullanılmıştır. Bu farklılık, ilk sayfanın muhtemelen başka bir kişi tarafından ve daha sonra orijinal metinden kopyalanarak yazıldığını açıkça göstermektedir. Orijinal metnin kitapta mevcut olması, bu durumun kopyalama işleminin doğruluğunu teyit etmekte ve el yazmasının yazım sürecinde karmaşık bir geçmişe sahiptir. Bu nüsha besmele, hamdele ve salvele ile *Elhamdülillah ve selam ala ibadihi'd-din estafa* ifadeyle başlamaktadır. Bu eserde evrak numaraları mevcut olup sayfa numaraları sol tarafın üst kısmında yer almaktadır.

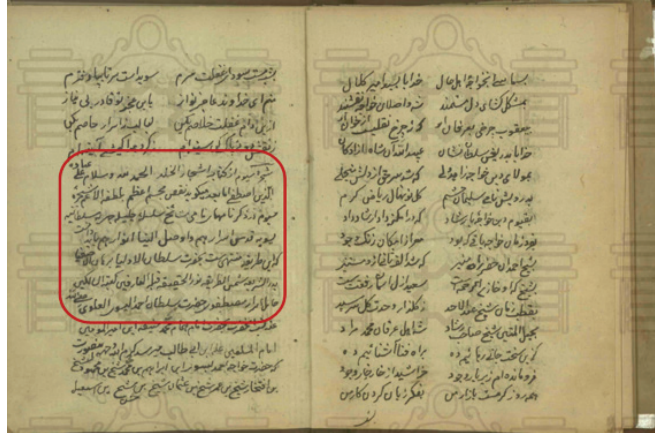
“*Eşcaru'l-Huld*”un adı 1872 numaralı nüshanın ilk sayfasında açıkça yer almaktadır. Bu nüsha da Besmele ile başlamış ve Allah’a hamd ve şükürle devam etmiştir. Bu nüsha, 50. yaprağa kadar sayfa numarasına sahiptir ve numaralar sol sayfa sol üst köşede yer almaktadır. 50. sayfadan itibaren ise nüsha sayfa numarasına sahip değildir. Bu nüsha, üç bölümden oluşan bir derlemedir. İlk bölüm, *Eşcaru'l-Huld*’dur ki 1140 yılında müsveddenen yayım halına gelmiştir. İkinci bölüm *Çiştîyye* ve *Şattariyye* tasavvufi konularını içerir. Üçüncü bölüm ise Bedir savaşına katılanların adlarına dair bir risaledir ve yalnızca vaaz ve giriş kısmı mevcuttur; bu bölüm Ebülberkat es-Süveydi tarafından 1179 yılında yazılmıştır.

Her iki nüshada kullanılan “*Rikabe Nevisi*” ریکاب نویسی, sanata dikkate alınarak, yani çift sayfanın ilk satırının ilk kelimesi tek sayfanın tam altında ve en solunda yazılırken sayfalar arasında kolayca bağlantı kurulabilir ve sıraları korunabilir. Bu sanat, 1767 numaralı nüshanın 43. sayfadaki rikabe’nin uyumsuzluğunu fark etmesine neden olur.



1767 nüshada sayfa 43'ün Rikabe uyumsuzluğu

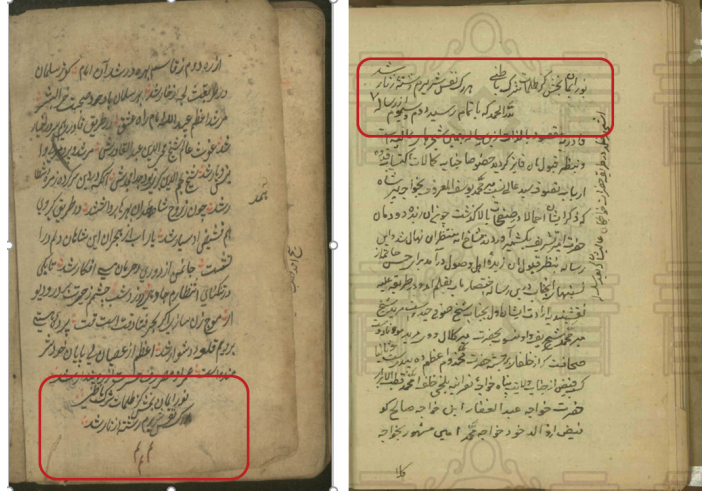
Bu iki sayfanın içeriğinin 18792 numaralı nüsha ile karşılaştırılması, 17607 numaralı nüshanın 13 yaprak eksik olduğunu göstermektedir. Bu 13 yaprak, 18792 nushada, 64. varaktan başlamakta ve 77. sayfaya kadar devam etmektedir. Dedamari Kaşmiri, bu 13 yaprakta, Azizan Âlem Şeyh Hüseyini Sadıki Buhari Yesevî'nin “*Tarikatı Hassiye Hazerat-ı Nakşibendiyye*”den yararlanmalarına atıfta bulundu. Bu “*Tarikatı Hassiye Hazerat-ı Nakşibendiyye*” tarikatı Nakşibendiyye'nin bir koludur ve bu tarikat Mahdum-ı Azam Mevlana Hacı Kâşânî (ö. 949) tarafından kurulmuştur. Mahdum-ı Azam, Nakşibendiyye içinde sema, vecd ve haller gibi adet ve törenleri teşvik etti ki bunlar önceden Hâcegan tarikatında yaygın değildi. Dedamari Kaşmiri sonraki sayfalarında, Mehdum-ı Azam'ın oğulları, torunları, halifeleri ve onlarla birlikte Urvetul-Vuska Şeyh Muhammed Ma'sum Serhendi'nin ve Hindistan'ın diğer büyüklerinin bağlantılarına değinmektedir. Bu sayfalarda ayrıca, Kaşmir'de Nakşibendiyye'nin Hz. Hacı Alaüddin Attar neslinden olan halifeler aracılığıyla yayıldığından da bahsedilir. Dedamari, ileriki sayfalarda, faydalandığı diğer hocalarına ve ayrıca bu hocalarının hocalarına da değinmiştir. Dedamari metin boyunca, bu şeyhlerin isimlerini ve durumlarını tam olarak “*Semeratü'l-Eşcar*” adlı eserde zikrettiğini onaylamaktadır. Muhammed Azem Didamari, Şeyh Ubeydullah el-Buhari'ye olan derin bağlılığı nedeniyle, bu sayfalarda bu şeyhin hayatına dair satırlara yer vermiştir. Hacı Ubeydullah, hayatının son döneminde Keşmir'de ikamet etmiş, 1137 yılında Medine'ye gitmiş ve 1139 yılında orada vefat etmiştir. Hangahda, Rüya âleminde, Didamari Kaşmiri'den onun halini yazmasını istemiştir. Didamari Kaşmiri, “*Firakname*” adlı eserini bu hocasına ithaf etmiştir (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcarü'l-Huld. 2. s. 66-67). Didamari, ikinci şecerenin son sayfalarında, şiir diliyle “*Haceğân-ı Âlîşân*” tarikatının şeyhlerinin isimlerine değinmiştir. Bu bölümün hemen ardından, Hacı Muhammed Azam, “*Eşcarü'l-Huld*” kitabının üçüncü şeceresine başlar. Bu şecere, “*Celile Cehriye Sultanîyye Yesevîyye*” silsilesinin şeyhlerinin isimlerini içerir ve Hz. Sultan Ahmed Yesevî el-Âlîvî'ye ulaşır.



18792 numaralı nüshada ikinci şecerenin son sayfası ve üçüncü şecerenin ilk sayfası

Sonraki sayfalarda Didamari Kaşmiri, Ahmed Yesevî'nin hayatı, halifeleri ve Yesevî tarikatının silsilesi hakkında bilgi vermektedir. Diğer yandan, 18792 numaralı nüshada da bazı sayfaların eksik olduğu görülmektedir. Örneğin, üçüncü soyağacında, Alam Şeyh hakkında olan bölümde 18792 numaralı nüshada tam bir sayfa eksiktir. 17607 numaralı nüshada ise bu sayfa, Alam Şeyh'in hayatı, ölüm yılı, çocukları ve çocuklarından biri olan Bahâüddîn'in Buhara valisi Abdülaziz Han tarafından şehit edilmesi olayıyla ilgili bilgiler içermektedir.

Üçüncü şecere her iki nüshada da Didamari'nin bir şiiri ile sona ermektedir; ancak 18792 numaralı nüsha, dervişlerin isimlerini vererek dördüncü şecere olan Suhrawardîye tarikatına devam ederken, 17607 numaralı nüsha burada bitmiş anlamına gelen “*Temme*” kelimesini kullanarak bu şekli üç kez tekrarlayarak metni bitirmektedir. Sonraki iki sayfadan oluşan metin, yazım tarzı ve içeriği tamamen değişmiş olup, Hz. On İki İmam'a salavat ve selam getirerek onların mezar yerlerine dair bilgilerle sona ermektedir.



17607 ve 18792 nüshada Eşcar-ül Huldun 3. şeceresinin sonu

Her iki nushanın sorunlarından biri, zamir referanslarının belirsiz olmasıdır; zamirlerin kime veya neye atıfta bulunduğunu anlamak zordur, hem kitapların tanıtımında hem de insanların yaşamı veya durumlarının tartışılmasında 18792 numaralı yazma nüshada imla hataları, silik veya muğlak ifadeler yoğunluktadır. Bu durum, müstensihinin orijinal metindeki bazı ibareleri doğru teşhis edemediğini göstermektedir (örnek olarak, 76 ila 78. sayfalar arasında bakılabilir).

Dedamerî Kaşmirî, *Eşcaru'l-Huld*'u yazarken çeşitli kaynaklardan yararlanmış ve kitabın metninde bunlardan bahsetmiştir. Aşağıda bunlardan bazılarını değinilecektir:

“*Emmâtemü'l-Hulefâ*” عَمَّاتِمُ الْخُلَفَاءِ, Dedamari Kaşmirî, bu kitabı Abdülhalik Guçduvani'ye ait olarak tanıtmıştır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*.1. s. 5). 18792 numaralı nüshada bu kitabın adı “*Hatmü'l-Hülefâ*” خَاتَمُ الْخُلَفَاءِ olarak geçmektedir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*. 2. s. 27).

“*Nefahat*” نفحات (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*,1. s. 6). Bu kitap, aslında Câmi'nin “*Nefahatü'l-Üns*” (883)ü olmalıdır.

“*Reşahat*” رَشَّاحَاتُ, (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*.1., s. 6). Bu kitap aslında Hüseyin Vaiz Kâşifî (867-939), Hacı Safî lakabıyla tanınan âlimin “*Reşahat-ı Aynü'l-Hayat*”ı olmalıdır (Bustanov&Nikitenko, 2020: s. 217).

“*Lemahât*” لَمَحَاتُ (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*. 2. s. 72) ifadesi, Şeyh Muhammed Âlim Siddîkî Âlevî'ye ait olan *Lemahât min Nefahâtü'l-Kuds* adlı kitaba ait olmalıdır.

“*Nesemât*” نَسَمَاتُ (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*,1. s. 20)

“*Silsiletü'l-Ahrâr*” مَثْنَوِيْ سِلْسِلَةُ الْاَحْرَارِ, Dedamari Kaşmirî'ye göre bu iki kitap Hacı Muhammed el-Bakî'ye aitti (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*. 1. ss. 17-18).

“*Hezerâtü'l-Kuds*” حَضَرَاتُ الْقُدْسِ (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*. 1. s. 20). Bu kitap aslında Âlâme Bedrüddin Serhendi (1002-1068)'nin “*Hazretü'l-Kuds*”u olmalıdır.

“*Hesenâtü'l-Mukarrebîn*” حَسَنَاتُ الْمُقَرَّبِينَ Dedamari Kaşmirî'ye göre bu kitap, mürşidi Murad'a aitti (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, 1. s. 20).

“*Tezkiretü's-Sehâri Nebûri*” تَذْكِرَةُ سَهَارِ نَبَوْرِي (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*,1. s. 20).

“*Melfûzât*” مَلْفُوظَاتُ (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, 1. s. 23).

“*Mektubat-ı Kudsîyyat*” مَكْتُوبَاتُ قُدْسِيَّاتُ, ve “*Kelâm-ı Feiz Encam*” کَلَامُ فَيْضِ اَنْجَامُ, Dedamari Kaşmirî'nin sözlerine göre bu iki kitap, Hazreti Müceddid-i Elf-i Sani, Sultanü'l-Arefin Şeyh Ahmed Serhendi Faruki (971-1034)'ye aittir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, 1. s. 21-23).

“*Zevâidü'l-Fevâid*” زَوَائِدُ الْفَوَائِدُ (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, 1. s. 24).

“*Çarçeman*” چَارچَمَنُ, Dedamari Kaşmirî'ye göre bu kitap, Şeyh Abdülahad Miyankal'e aitti (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, 1. ss. 29-30).

“*Hüccetü'z-Zakirin*” حُجَّةُ الْذَاكِرِينَ (1670/1080) kitabı, Mevlana Muhammed Şerif el-Keckini el-Buhari yani, İsmail Ata'nın oğluna aittir. O, bu kitabı Cehr (yüksek sesle) zikrin kanıtlanması için

akli ve nakli deliller kullanarak yazmış ve aynı zamanda Yesevi pirlerinin hallerini de anlatmıştır (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1. ss. 46-47; Bustanov&Nikitenko, 2020: s. 22).

“*Divân-ı Mevlana Şerîf-i Keckinî*” دیوان مولانا شریف الکجکینی (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., s. 47).

Eşcaru'l-Huld'da Ahmed Yesevi'nin Hayatı

Dedamari Kaşmiri, kitabının üçüncü bölümünde, Celîle Cehrîye Sultaniye Yesaviye tarikatının büyük şeyhlerinin isimlerini zikretmiştir. Bu bölümde, bu tarikatın Hz. Sultanü'l-Evliya Sultan Ahmed Yesevi el-Alavî'ye ulaştığını belirtmiştir. Bu zatın soyu, İmam Muhammed Hanefiyye ibn Emirü'l-Müminin Ali İbn-i Ebu Talib (a.s.)'e kadar uzanmaktadır. Didamari Kaşmiri, bu konuyu zikrettikten sonra Ahmed Yesevi ailesinin şeceresini bu şekilde sıralamıştır: Ahmed Yesevî bin İbrahim bin Muhammed Şeyh bin Mahmud Şeyh bin İftihar Şeyh bin Ömer Şeyh bin Osman Şeyh bin Hasan Şeyh bin İsmail Şeyh bin Musa Şeyh bin Yunus Şeyh bin Harun Şeyh bin İshak Baba bin Abdurrahman bin Abdülfettah bin Abdülcebbâr bin Abdülfettah bin İmam Muhammed el-Hanefiyye. Burada Didamari, İmam Muhammed Hanefiyye'nin ismini İmam Muhammed el-Hanife şeklinde yazmıştır (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 2. ss. 69-70).

Dedamari, Ahmed Yesevi, Hacı Yusuf Hamadani'nin üçüncü halifesi olduğu bilgisiyle devam etmektedir. O, başlangıçta Semerkant'ta Yusuf Hamadani'nin huzuruna çıktı ve ondan feyiz aldı. Şeyh Yûsuf Hemedânî, vefatından (535) daha önce Ahmed Yesevî'yi Fâtır, Yâsîn ve el-Nâziât sûrelerini okumakla görevlendirdi. Yusuf Hamadani'nin vefatından sonra Abdullah Barki'nin ve daha sonra Hasan Endaki'nin huzuruna çıktı ve onların huzurunda sülukunu tamamladı (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 1. s. 6; Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2., s. 28). Sonra Hz. Hızır'ın işaretleriyle, cehrî zikri yaymakla görevlendirildi ve Türkistan'a gitti ve Abdülhalık Gücdüvani onun yerine geçti (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., s. 7; Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2. s. 29). Ahmed Yesevi 120 yıl yaşadı. Otuz yıl bilim öğrenimi yaptı ve Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an kitaplarına vakıftı. Pek çok keramet göstermiş ve bunların kısmı aktarılmıştır. Örneğin, zikre daldıkları mağarada yer darlığı olduğunda, halifelerinden birini mağaranın genişletmesi için görevlendirirdi ve mağaranın duvarlarına dayanarak kapasitesini doksan bin kişiye çıkarırdı. Ahmed Yesevi'nin meclislerinde zikir, cehrî olarak yapıldı (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2. s. 70-71). Ahmed Yesevî'nin vefatından sonra, onun çocukları ve halifeleri, insanları irşad etmek ve yolunu tamamlamak konusunda ünlüler arasında yer aldılar (Dedamarî Kaşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1. s. 7).

Eşcaru'l-Huld'da Yesevi Tarikatının Manevi ve Siyasal Temelleri, Tarihî ve Ruhani Değişimlerin Kaynağı

Tarih ve tasavvuf ile ilgili araştırmalarda, özellikle Yesevi tarikatının rolü ve etkisi büyük önem taşımaktadır. Bu tarikat sadece manevi ve ruhani akımların oluşumunda değil, aynı zamanda diğer tarikatlar ve sultanlar üzerinde de önemli bir etki göstermiştir.

Didamari Kaşmiri'nin verdiği bilgilere göre Nakşibendi tarikatının büyüklerinden olan Bahâüddîn Nakşibend, Seyyid Emir Kûlal'ın tavsiyesi üzerine 12 yıl boyunca Ahmed Yesevî ailesinin iki üyesi ve bu tarikatın şeyhlerinden olan Fesem Şeyh ile Hakîm Ata'nın sohbet ve öğretilerinden faydalanmıştır ve onlardan, “*Zevâidü'l-Fevâid*” adlı tasavvufi ilim ve faydalar elde etmiştir (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., s. 8a-9b; Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2. ss. 30-31).

Hazretli Azizân Alem Şeyh el-Sedîki el-Alavî (972-1043), Şeyhü's-Şuyuh Abu Hafs Ömer Sühreverdi'ye nispet edilmiştir. Gençliğinde ve rüya âleminde, Hazretli Şeyh Hudâdâdın işaretleriyle müslüman olmayı ve tarikat yolunu takip etmeyi karar vermiştir. Önce Kabul'a gitmiş ve Muhammed Sâdık Halvâî'nin sohbetinden istifade etmiştir. Daha sonra Semerkant'a giderek Nakşibendi tarikatına giriş yapmak niyetindeidir. Yesevi tarikatı âlimleri onun etrafında toplanmış ve Şeyh Kudâdâd'ın işaretleriyle Yesevi tarikatına katılmasını teşvik etmişlerdir. O, Bayram Şeyh'e bağlılık elini uzatmıştır. Bu tarikat içinde yüksek makamlara ulaşmış ve Beirem Şeyh'in vefatından sonra onun yerine geçerek tarikatta halife olmuştur (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., ss. 43-44; Dedamarî Keşmirî,

Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2. s. 75). Büyükler ve sultanlar onun varlığından faydalanıyorlardı. Onun ardından çocukları Kelan Beigüm, Hazret Emir Bahâüddin ve Hoca Muhammed Abid geldi; bunlar babalarının vefatından sonra onun halifelerinin yanında tarikatın kemalatını kazandılar. Hazretli Emir Bahâüddin, Buhara valisi Abdülaziz Han'ın şüpheleri sonucu şehit edildi. Buhara valisi, onu Buhara'yı ele geçirmek için Urganç valisiyle işbirliği yapmakla suçladı. Bu olayın ardından Emir Bahâüddin'in oğlu Mir Muhammed Amin Hindistan'agitti ve orada emîrlik makamına ulaştı.

Hoca Muhammed Abid ise zahir ve batın ilimlerine vakıf bir âlim olarak, babasının vefatından sonra Hindistan yoluyla Mekke'ye gitti. Şah Cihan (999-1076 Hicri)'in son dönemlerinde Hindistan'a ulaştı ve Dekkan'da Aurangzeib Alamgir (1027-1118 Hicri) ile görüşerek ona saltanata ulaşacağını müjdeledi.

Hac ibadetini tamamladıktan sonra, Alamgir Aurangzeib tahta çıktıktan sonra Hindistan'a döndü; padişahın daveti üzerine Hindistan'da kaldı ve oğlundan, Emir Şehabüddin'den Hindistan'a gelmesini istedi. Emir Şehabüddin de 1077 Hicri yılında Hindistan'a gelerek Aurangzeb'in ordusuna katıldı ve yüksek makamlara erişti (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., ss. 44-45).

Eşcârü'l- Holâd'da Ahmed Yesevinin torunları ve Yesevi tarikatının devamı

Eşcârü'l-Huld'da, özellikle üçüncü şecerede, Ahmed Yesevi'nin torunlarına ve ailesine mensup kişilere rastlanır. Örneğin, Yesevi tarikatının büyüklerinden, İsmail Ata'nın çocuklarından ve Ahmed Yesevi'nin torunlarından olan Buharalı Mevlânâ Seyyid Muhammed Şerif el-Keckinî el-Buharî (1018-1109), 25 yaşında Hazret-i Azizân Şeyh'e katılarak ondan feyz almıştır. Azizân Şeyh'in vefatından sonra onun halifelerinin huzurunda tarikatın kemalatını elde etmiştir. Bir süre de Mevlânâ Kemal Nakşibendî'nin yanında da kalmıştır.

Mevkisi çok yüceydi, zorlu kitaplara haşiyeler yazardı ve ilim yayma konusunda çok gayretliydi, yaklaşık 91 yıl yaşamıştır. Görünen o ki bu derece ilmi ve kabul görmesi Belh şeyhlerinin hoşuna gitmedi, dedikodular başladı ve onu şeyhlik ve irşad için uygun görmediler. Onun zamanında, Buhara'da zikr-i hafî (gizli zikir) yolu çok rağbet görmüştü. Zikr-i hafiyi savunanlar ve zikr-i cehrîyi (açık zikir) savunanlar arasında anlaşmazlık çıktı ve iş kavgaya kadar vardı. Mevlânâ Şerif Keckinî, "Hüccetü'z-Zâkirîn" adında bir risale yazarak akli ve nakli delillerle cehrî zikri savunmuş ve kitabında Yesevi tarikatının büyüklerinin hallerini de yazmıştır. Kendisine atfedilen bir divan da vardır, bu divan, dert, sevgi, öğüt ve nasihat içeren bir derlemedir. Hazretleri, İşan Halifetü'r-Rahmân Ubeydullah el-Buhârî, meclislerinde onun şiirlerinden faydalanırdı (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., ss. 46-49; Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2. ss. 76-77).

Seyyid Şerif Keckinî Yesevi'nin en önemli halifelerinden birisi, Halifetü'r-Rahmân Ubeydullah el-Buharî idi. O, Hicrî 1078 yılında doğdu. Baba tarafından soyu Necmüddîn-i Kübrâ'ya, oradan da ikinci halife Cenab-ı Ömer'e dayanmaktaydı. Dedamarî Kaşmirî'nin ifadesine göre yaklaşık otuz yıl boyunca Seyyid Muhammed Şerîf Keckinî Yesevî'nin huzurunda manevî kemâlât elde etti. Şeyh Muhammed Şerîf'in vefatından sonra ise, 1109'lara yakın Mısır'a gitti. Hayatının bir bölümünü Mısır'da geçirdikten sonra Mekke'ye gitti, ardından Hindistan üzerinden Buhara'ya gitti. Sonra annesiyle birlikte yeniden hacca gitti ve bu seyahatlerden birinde annesini kaybetti. Tekrar Hindistan'a döndü ve Dedemârî'nin ifadesine göre, Kadı Devletşah Esbîcâbî'nin 1122-23'deki varlığından 15 yıl sonra, 1137-38'de Kaşmir'e giderek oraya yerleşti. Mal varlığı olduğundan Kaşmir'de bir cami ve tekke inşa etti ve Kaşmir'de Yeseviyye tarikatının yaygınlaşmasını sağladı. Ancak ruhu hâlâ Hicaz'ın mukaddes topraklarında (Haremeyn) kanat çırpıyordu. Sonunda oraya gitti 63 yaşındeyken 22 Zilkâde 1141 vefat etti (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., ss. 48-53; Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2. ss. 66-67, 79-82). Ubeydullah el-Buharî, ömrünün son yıllarında dünyevî servet ve güçten feragat etti ve hayatının son dönemlerinde inzivaya çekilip ibadetle meşgul oldu. O zikir ve virdleri Kadirîyye, Yeseviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının üçünün de metoduyla icra ederdi (Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 1., s. 53; Dedamarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 2.s. 83).

Eşcârü'l-Huld'da Yeseviyye Tarikatının Keşmir'deki Yayılımı

Didamârî, Ubeydullah el-Buhârî'nin Kaşmir'e geliştinden önce Yesevî Cehriyye tarikatının büyüklerinden olan Hz. Kâdî Devletşah Hüseyinî Espicabî'nin hizmetinde 15-16 yıl talebelik yaptı. Hz. Kâdî Devletşah -ki Mevlânâ Şeyh Muhammed Şerif Keckinî Yeseviyye'nin müridlerindendi-önceleri Orus'un kadısıydı ve Haremeyn-i Şerife'nin ziyaret etmek niyetiyle Orus'dan ayrılarak 1122/1710-11 yılında Kaşgar üzerinden Kaşmir'in Srinagar kentine gitmiş ve üç yıl boyunca burada ikamet etmiş ve suflere ders vermiştir. Zâhir ve bâtin ilimlerinde mükemmel bir âlimdi. Mürşid-i Murâd onun hakkında, "Yetmiş yıllık ömrümde ilim ve kemâlat bakımından Kâdî Devletşah'ın bir benzerini görmedim" demiştir. 1125 tarihinde Haremeyn-i Şerife'nin ziyareti için yola çıkmış. Ancak Mekke'yi göremeden, 16 Şevval 1126/23 Ekim 1714'te Şahcihanâbâd'da vefat etmiştir. Kâdî Devletşah Hüseyinî Espicabî'nin Keşmir'deki faaliyetleri neticesinde Yesevî tarikatı bu coğrafyada kök salmış. Ubeydullah el-Buhârî'nin buraya gelişiyle de tarikatın nüfuz sahası daha genişlemiştir (Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 1. ss. 56-57; Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 2. ss. 84-85). Kâdî Devletşah'ın günümüze ulaşan eserleri, onun Yesevî tarikatına mensup olduğunu ve halifeler yetiştirdiğini açıkça göstermektedir (Bustanov&Nikitenko, 2020: ss. 14-15).

Kâdî Devletşah "*Burhânü'z-Zâkirîn*" isimli eserinde Yeseviyye şeyhlerinin menâkıbına ve onların sülûk âdâbına ve bağlantılı kelâmî esaslarına müstakil bir bölüm tahsis etmiştir. Bu kısımda tarikatın "Cehriyye", "Sultâniyye" ve "Hâcegân" olarak anılan kollarını tafsîlâtıyla zikreder (Bustanov&Nikitenko, 2020: ss. 204-223). Kendi ifadesiyle, bu kitabı 1117 tarihinde tamamlamıştır (Bustanov&Nikitenko, 2020: s. 204).

Eşcârü'l-Huld'da Yeseviyye Tarikatının Silsilesi ve mensuplarının özellikleri

18792 rakamlı yazma eserde, Yesevî silsilesi, kayıp on üç sayfada tafsîlâtıyla zikredilmiştir (Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 2. ss. 71-87). Bu sayfalarda Dedamârî, kendisini Hakîm Ata'nın mensuplarından ve Hazreti Ahmed Yesevî'nin kâmil ashabından addetmiştir (Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 2. s. 71). Üçüncü şecerenin hitâmında ise silsileyi icmâlen manzûm bir risâle hâline getirmiştir. Silsilenin nizâmı şöyledir:

Ubeydullah el-Buhârî, Seyyid Şerif el-Keckinî, Şeyh Âlem, Bayram Şeyh, Şeyh Kâsım, Şeyh Mevlânâ Hüdâdâd, Şeyh Cemâl, Şeyh Hâdim, Mevdûd Şeyh, Şeyh Ali, Baba İmân (el-Yemen), Sadr Ata, Zengî Ata, Hakîm Ata, Ahmed Yesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Hemedânî, Ebû Ali el-Fârmedî, Bâyezîd-i Bistâmî, İmâm Ca'fer es-Sâdık.

Bu tarikat, İmâm Cafer es-Sâdık (a.s.) vasıtasıyla iki şekilde Hazret-i Peygamber'e (s.a.v.) ulaşır:

Birinci Şekil: İmâm Bâkır, İmâm Seccâd, İmâm Hüseyin, İmâm Ali a.s.

İkinci Şekil: Kâsım bin Ebî Bekir, Selman-ı Fârisî, Ebû Bekir (Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., ss. 57-58; Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.2. ss. 85-86).

Eşcârü'l-Huld metnine göre Yeseviyye mensupları şu özelliklere sahiptir: Tefsir, hadis ve fıkıh eserlerine hâkimdirler, teheccüd namazı kılıp oruç tutarlar, mürşitlerine tam teslimiyetle hizmet ederler, Hikmet şiirleriyle insanları irşad ederler, cemaatle derin tefekkür sohbetleri yaparlar, cehrî zikir, semâ ve ney üflemeyle meşgul olurlar, halvet ve kalp murakabelerine riayet ederler, şüpheli gıdalardan kaçınırlar, kişisel işlerini kendileri görürler, fakirlerle beraber olup Hac ibadetini ihmal etmezler (Örnek olarak bakınız: Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld.1., ss. 5, 6, 51, 47, 48; Dedamârî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld. 2. ss. 72-86).

Sonuç. Dedamârî Keşmirî, *Eşcaru'l-Huld* eserinde, Türkistan ve çevresindeki tasavvufî toplulukları dikkate almıştır. O bu eserde Yeseviyye tarikatını Hâcegân-ı Âlişân tarikatından teşekkül etmiş bir kol olarak tanıtmıştır. Başlangıçtan itibaren cehrî zikri uygulayan bu tarikat, Türkistan halkını irşad etmeyi temel gaye edinmiştir. Dedamârî'nin kayıtlarından anlaşıldığı üzere hicri 11-12. asırlarda Yeseviyye tarikatı, Türkistan'ın yanı sıra Semerkant, Buhara, Belh ve Kaşmir gibi komşu coğrafyalara yayıldı. Bu yayılıştaki Türkçe ve Farsça ile kaleme alınan eserlerin rolü büyüktü. Ahmed Yesevî'nin nesli tarafından Türkistan'da sürdürülen faaliyetler, Kaşmir ve Hindistan'daki müritler eliyle yeni bir boyut kazandı. Kadî Devletşah Hüseyinî ve Ubeydullah el-Buhârî gibi âlimler, tarikatı organize bir yapıya kavuşturarak bölgede kalıcılığını sağladılar.

Bu bağlamda, *Eşcârü'l-Huld*'da Kadı Devletşah, Ubeydullah Buhârî ve müritlerinin faaliyetleri hakkında yer alan bilgiler, araştırmacılar tarafından yeterince dikkate alınmamış ve göz ardı edilmiştir. Görünüşe göre 11-12. hicrî yüzyılda bir müridin, asıl tarikatın mürşidinden istifade etmesinin yanı sıra, diğer tarikatların mürşidlerinin özellikle Yesevîyye tarikatının mürşidlerinin manevî kemâlatlarından da nasib alabilmesidir. Nakşibendiyye'nin kurucusu Bahaeddin Nakşibend'den Babürlü hanedanının son hâkimlerine kadar birçok şahsiyet, bu tarikatın etkisi altında kaldı.

Kaynaklar

1. Abdurrahman Şeffaf Rakam, Fihrist Noshihay-ı Hattî Kitabhaneye Shobeye Tahghigh ve Eshae Kashmir e Hamidiyye Behopal, Merkez Tehkikat Zaban Farsi der Hind, Dehlinow, 1986.
2. Baben Daniel, Ahmad Yasavi and the Esmailis of Badakhshan, Journal of the Economic and Social Hisry of the Orient, vol. 63, no. 5/3, pp. 643- 681, Brill, 2020.
3. Bustanov A.K.&Nikitenko E.L. Davlatşāh al-Espicābīnın Bürhanü'z-Zakirini, Moscow, 2020.
4. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam, Eşcaru'l-Huld.3., Oriental Research Library, Srinagar, No. 495, Tarihsiz.
5. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam, Eşcaru'l-Huld.4., Ebu Reyhan Biruni Yazma Eserler No: 498/2, Tarihsiz.
6. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam, Vakıat-ı Kaşmir, Kashmir University, No: 6175, 1263 HA.
7. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam. Eşcaru'l-Huld. 2., Meclis-i Şoray-ı İslami, No: 18792, Tarihsiz.
8. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam. Eşcaru'l-Huld.1., Meclis-i Şoray-ı İslami, No: 17607, Tarihsiz.
9. DeWeese, Devin, The eclipse of The Kubraviyah in Central Asia, Iranian studies, vol. 21, no. 1/2, Soviate and North American studies on Central Asia, 1988, pp. 45- 83.
10. Ebû Muhammed Meskîn bin Muhiddin el-Hanefî el-Kobrevî Serhendi, Tehâyifü'l-Ebrâr fî Zikri Evliyâi'l-Ehyâr, Maktab-ı Esnevend, Meraqe, 1395 Hicri Şemsi.
11. Ethe Hermann, Gatalogue of the Persian Manuscripts, part. 1, Oxford, 1889.
12. Fazili Mohammad Ashraf, Our Heritage: Kashmir Chronicies Part 2, Kindle Edition. ASIN: B0CHS614HM, 2023.
13. Ghodrati Vayghan, Manizhe, Şecerey-i ez Eşcar-ı Huld Dideh Meri Kaşmiri», II Uluslararası Türkistandan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu, Hitit üniversitesi, Çorum, s. 219- 232, Nisan 2024.
14. Jürgen, Paul. Handlist Sufi Manuscripts (18th-20th centuries) in the holdings of the Oriental Institue, edited by Paul Paul&Ingeborg Baldauf, Academy of Sciences, Uzbekistan, 2001.
15. Köprülü M. Fuad, Early Mystics in Turkish Literature, Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff, Foreword by Devin DeWeese, Routledge, London and Newyork, 2006.
16. Monzevi Ahmed, Fihrist Müşterek Noshihay-ı Hattî Farsi Pakistan, cilt. 10, Merkez Tehkikat Farsi, Iran- Pakistan, 1988.
17. Pirzade Abdülhalik Keşmiri, Tarih-i Büzürgan-ı Kaşmir, Punjab University Library, Lahor, 2014.
18. Raşidi Seyyid Hisamüddin, Tazkere-yi Şuara-yı Kaşmir, vol. 1, 1983.
19. Sori, Muhammed&Raşedi, Mujtaba, Zaban-i Farsi der Siberi Muarrefi Se Nosheye Hattî Farsi Neveşte Devletşah-i Hosayni Espicabi. Kum, Ayene Pajohiş, Sal Si o Dovvum, Şomareh Dovvum, ss. 47-66, 1400.

MONOGRAFİK ÇALIŞMALARDA YÖNTEM VE İÇERİK İTİBARIYLA KAVRAM HARİTASI TEKNİĞİ: DIVÂN-I HİKMET ÖRNEĞİ

Ahmet Cahid Haksever

Özet. Bu çalışmada, tasavvufi eserlerde içerik analizi yapmada kavram haritalaması yönteminin yol gösterici niteliği problem olarak ele alınmaktadır. Danışmanlığını yürüttüğümüz Divân-ı Hikmet'te Tasavvufi Kavramlar başlıklı doktora tezinden hareketle bu yöntemin nasıl uygulanabileceğini ve temel bulgularını ortaya koymayı amaçlanmaktadır. Kavram haritalamasının, bir tasavvufi eserdeki temel kavramların sistematik tespitini, anlam ilişkilerine göre gruplandırılmasını ve kullanım sıklıklarını göstererek yazarın önceliklerini anlamada önemli bir veri sunduğu, eserin anlam haritasını görselleştirdiği ve tasavvufi yolun temel prensiplerini anlamayı kolaylaştırdığı vurgulanmaktadır. Çalışmada, Divân-ı Hikmet'te en sık kullanılan ilk on tasavvufi kavram (aşk- muhabbet, cehl/nâdân, gurbet/garîb, ilim/âlim, akl/âkil, ibâdet/tâat, sohbet, şevk, mürşid/şeyh, şeriat) ve bu kavramların Divân-ı Hikmet bağlamındaki anlamları, birbirleriyle ilişkileri ve Yesevî'nin öğretisindeki yeri kavram haritalamasına örneklem olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, Tasavvuf, Monografik Çalışmalarda Yöntem, Kavram Haritası

Abstract. This study addresses the guiding quality of the concept mapping method in conducting content analysis of Sufi works as its central problem. Drawing upon the doctoral dissertation titled 'Sufi Concepts in the Divân-ı Hikmet' which we supervised, it aims to demonstrate how this method can be applied and to present its key findings. It is emphasized that concept mapping offers significant data for understanding the author's priorities by systematically identifying the core concepts within a Sufi work, grouping them according to their semantic relationships, and indicating their frequency of use. Furthermore, it is highlighted that this method visualizes the semantic map of the work and facilitates the comprehension of the fundamental principles of the Sufi path. As an exemplification of concept mapping, the study presents the ten most frequently used Sufi concepts in the Divân-ı Hikmet (love-affection, ignorance/ignorant, alienation/stranger, knowledge/scholar, intellect/wise, worship/obedience, conversation, longing, guide/shaykh, sharia) along with their meanings within the context of the Divân-ı Hikmet, their interrelationships, and their significance in Yesevî's teachings."

Key Words: Ahmad Yasawî, Diwan-i Hikmat (Compendium of Wisdom), Sufism, Method in Monographic Studies, Concept Map

Monografi Çalışmalarında Bir Yöntem Olarak Kavram Haritası (Problem, Önem, Amaç)

Kavram haritası sözlükte belirli bir olgu, fikir, nesne veya olaya dair algı ve anlayışları temsil eden kelimeler veya kısa ifadelerin diyagramlar halinde gösterilmesi şeklinde tanımlanır. Bu kavramlar arasındaki bağlantılar, ilişkinin türünü açıklayan bağlantı kelimeleri veya kısa ifadeler taşıyan çizgiler veya oklarla (ilişkiler) ifade edilir. Kavram haritalaması malumatı parçalara ayırarak düzenlemek, kavramlar arası ilişkileri netleştirerek derinlemesine anlamayı sağlamak, yeni bilgiyi mevcut bilgi yapısıyla ilişkilendirerek öğrenmeyi kolaylaştırmak, sorunların farklı yönlerini ve bağlantılarını görselleştirerek çözüm bulmaya yardımcı olmak, karmaşık fikirleri açıkça ileterek

iletişimi güçlendirmek gibi amaçlara matuftur. Kavram haritası oluşturmak, monografik çalışmalarda şu açılardan yol göstericidir:

Yöntem, bir tasavvufî eserde geçen temel kavramların sistematik bir şekilde tespit edilmesini ve anlam ilişkilerine göre gruplandırılmasını sağlar.

Kavram haritası, eserde hangi tasavvufî kavramların ne sıklıkta kullanıldığını göstererek yazarın veya eserin önceliklerini ve vurgularını anlamak için önemli bir veri sunar. Divân-ı Hikmet örneğinde, aşk ve muhabbet gibi kavramların sıklığı, Yesevî'nin bu konulara verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Kavramların kullanım sıklığına dayalı olarak oluşturulan harita, eserin adeta bir anlam haritasını sunar. Bu, eserin temel düşünce yapısını ve odak noktalarını görsel olarak anlamayı kolaylaştırır.

Kavram haritası, eserin dayandığı tasavvufî yolun veya irşadın temel prensiplerini ve hangi kavramlara ağırlık verdiğini gösterir. Yesevî tarzındaki tasavvufî irşadın öncelikleri bu harita üzerinden anlaşılabilir.

Yöntem, kavramların benzerleri ve zıt anlamlıları ile birlikte nasıl kullanıldığını ve hangi kavramlara ağırlık verildiğini tartışmaya açarak kavramlar arasındaki anlamsal ilişkileri derinlemesine anlamaya yardımcı olur.

Kavram haritası, tasavvufî eserlerin incelenmesinde yapılandırılmış ve analitik bir çerçeve sunarak araştırmacıların daha nesnel ve kapsamlı sonuçlar elde etmesine imkân tanır.

Kavram haritasının görsel bir formatta sunulması, karmaşık tasavvufî düşüncelerin ve kavramsal ilişkilerin daha kolay anlaşılmasına katkı sağlar.

Sonuç itibarıyla kavram haritası yöntemi, tasavvufî eserlerin içerik analizlerinde hangi kavramların merkezi olduğu, bu kavramların ne sıklıkta kullanıldığı ve eserin genel anlam yapısının nasıl örüldüğü gibi önemli sorulara cevap bularak araştırmacılara değerli bir yol haritası sunmaktadır. Bu sayede, tasavvufî metinlerin daha derinlemesine ve sistematik bir şekilde anlaşılması mümkün hale gelir.

Şimdi, Divan-ı Hikmet'te öne çıkan ahlâki-tasavvufî kavramların belirlenmesinde nasıl bir usûl izlendiği meselesine değinelim.

Divan-ı Hikmet'teki Kavramların Belirlenme Yöntemi

Tasavvufî kavramlar belirlenirken ilk adım olarak Divân-ı Hikmet dikkatli ve kapsamlı bir şekilde okunarak tasavvufî anlam taşıyan kelime ve ifadeler tespit edilmiştir. Bu okuma sürecinde, tasavvuf literatüründe bilinen temel kavramların yanı sıra, Yesevî'nin kendine özgü kullanım ve vurguları da dikkate alınmıştır. Her bir kavramın Divân-ı Hikmet bağlamındaki anlamı belirlenmiştir. Bu süreçte, kavramların etimolojik kökenleri, tasavvufî literatürdeki genel anlamları ve Yesevî'nin bu kavramlara yüklediği özel anlamlar incelenmiştir.

Belirlenen tasavvufî kavramlar, anlam ilişkilerine, tematik benzerliklerine veya tasavvufî disiplin içindeki yerlerine göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma, kavramlar arasındaki hiyerarşik veya ilişkisel bağların anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Tezde kavramlar, ahlakî kavramlar, nefis terbiyesi ile ilgili kavramlar, manevî haller, tasavvufî makamlar ve diğer tasavvufî kavramlar şeklinde kategorize edilmiştir.

Her bir tasavvufî kavramın Divân-ı Hikmet içerisinde kaç kez geçtiği belirlenmiştir. Eserin anlam haritasını çıkarmak ve Yesevî'nin hangi konulara daha fazla önem verdiğini anlamak açısından kritik bir adımdır.

Belirlenen kavramlar ve kullanım sıklıklarından hareketle kavram haritası oluşturulmuştur.

I. Kavram Haritasının Temel Bulguları ve Analizi: Divân-ı Hikmet'te En Sık Kullanılan İlk On Tasavvufî Kavram

Aşk-muhabbet, cehl (câhil)/nâdân, gurbet (garîb), ilim (âlim), akl (âkil), ibâdet (tâat), sohbet, şevk, mürşid (şeyh), şariat ilk on kavram arasındadır.

Aşk ve muhabbet kavramlarının bu kadar sık kullanılması bunların, Yesevî öğretisinin manevi ve ahlaki gelişimindeki temel unsurları olduğunu göstermektedir. Yesevîliğin sevgi temelli bir yapılanmaya sahip olduğunu işaret etmektedir. Yesevî, kişinin bedensel istekler yerine, ruhânî yönünü geliştirmesinin aşk ve sevgi ile olacağını düşünmüş ve hayatın temel amacının aşk üzerine kurulu olduğunu öngörmüştür.

Aşk kavramı seksen altı hikmetin içinde geçmekte ve eserde iki yüz elli kez zikredilmektedir. Muhabbet kelimesi ise kırk dört hikmette ve yetmiş altı yerde görülmektedir. Bu yoğun kullanım oranları, hikmetlerin önemli bir bölümünün (%15,56'sının) bu iki kavram etrafında şekillendiğini göstermektedir. Hatta, Divân-ı Hikmet'te başka hiçbir soyut kavram, aşk kavramının arz ettiği yoğunlukla kullanılmamıştır.

Aşk ve muhabbet, Yesevî'nin tasavvufi tekamülün en önemli yöntemlerindendir. Muhabbetin coşkulu şekli aşk olarak ifade edilmektedir. Aşk kalpte bulunan ve sevgiliyi arzu etmekten başka her şeyi yakan bir ateştir. Yesevî, aşk yoluna düşen âşkın aşk ateşi ile yanmaya başlayacağını bildirir.

Aşk ve muhabbet kavramları, sadece yalın bir duygu durumunu anlatmak için değil, aynı zamanda aşk ateşi, aşk yolu, muhabbet şarabı gibi çeşitli tamlamaların bileşeni olarak da kullanılmıştır. Bu durum, kavramların zengin anlam katmanlarına sahip olduğunu ve Yesevî'nin bu kavramları farklı tasavvufi deneyimleri ve halleri ifade etmek için kullandığını göstermektedir. Aşk kavramı da muhabbet gibi çeşitli tamlamalarla birlikte kullanılır: Aşk ateşi, aşk yolu, aşk derdi, aşk sırrı, aşk ehli, aşk pazarı, aşk dükkânı, aşk defteri. Bu tamlamalar, aşkın çetinliğini, sırlarını, ehil olanlarını ve manevi ticaret alanını ifade etmek için kullanılır. Örneğin, aşk derdine deva olmadığı, aşk pazarında dünyalık peşinde koşmanın haram olduğu vurgulanır. Yesevî, aşksız bir insanın gerçek insan olmadığını ve muhabbetsiz ibadetin bile değersiz olduğunu belirtir. Allah'a erme yolunda aşksız ilerlemenin çok zor olduğuna işaret eder.

Divân-ı Hikmet'te aşkın kalpteki yakıcı bir ateş olarak tanımlanması, bu kavramın yoğun ve dönüştürücü doğasını vurgulamaktadır. Kaynaklara göre aşk, sevgiliyi arzu etmekten başka her şeyi yakan bir ateştir. Bu tanım, aşkın âşkın tüm varlığını kaplayan, onu dünyevi bağlardan ve benliğinden sıyıran güçlü bir duygu olduğunu ifade eder.

Aşk yolu: Yesevî'ye göre tasavvuftaki kemâl makamlarına ulaşmanın yolu aşktır. Bu tamlama, manevi yolculuğun ve Allah'a yakınlaşmanın temelinde aşkın bulunduğunu işaret eder. Âşkın bu yolda ilerlerken aşkın zorluklarına katlanması ve nefsinden geçmesi gerektiği anlaşılır.

Aşk derdi: “Ey arkadaşlar, aşk derdine devâ olmaz, / Diri oldukça aşk defteri tamam olmaz,” dizelerinde belirtildiği gibi, aşkın yol açtığı içsel ıstırap ve özlemin derinliğini ifade eder. Bu “dert”, dünyevi dertlerden farklı olarak kişiyi Allah'a yaklaştıran, manevi bir arınma sürecini tetikleyen bir hal olarak kabul edilir. Kişi yaşadığı sürece bu aşkın özlemi ve “defteri” tamamlanmaz.

Aşk sırrı: “Aşk sırrını her nâmerde söyleyip olmaz,” dizesi, aşkın derin ve mahrem bir bilgi olduğunu gösterir. Bu sır, her ehliyetsiz kişiye açıklanmaması gereken, ancak aşk ehli tarafından anlaşılabilir ve yaşanabilecek bir hakikattir. Candan geçmeden, yani nefsanî arzuların vazgeçmeden bu sırrın tam olarak bilinmeyeceği vurgulanır. Divân-ı Hikmet'te aşk sırrından beş yerde söz edilmektedir.

Aşk ehli: Aşk sırrının ancak aşkı derinden yaşayan, onun hakikatine vâkıf olan kişilere açılabilirliğini ifade eder. Bu kişiler, aşkın zorluklarına katlanmış, nefsini terbiye etmiş ve manevi olgunluğa erişmiş kimselerdir.

Aşk pazarı / Aşk dükkânı: Bu tamlamalar, tasavvuf yolunda yapılan manevi alışverişin, fedakarlıkların ve kazanımların metaforik bir ifadesidir. Âşık, bu “pazarda” nefsinin, dünyevi arzularını “satıp” karşılığında Allah'a yakınlık, manevi bilgi ve huzur “satin alır”. Bu ifadeler, manevi yolculuğun bir tür “ticaret” gibi sürekli bir çaba ve karşılıklı alışveriş içerdiğini imgelemektedir. Kaynaklarda bu tamlamaların doğrudan bir tanımı olmasa da, bağlamından bu anlam çıkarılabilir.

Aşk defteri: “Diri oldukça aşk defteri tamam olmaz,” dizesinde geçtiği gibi, aşkın ömür boyu süren bir süreç olduğunu simgeler. Kişi yaşadığı müddetçe aşkın halleri, tecrübeleri ve öğrenimleri devam eder. Bu “defter”, âşkın manevi hayatının sürekli bir gelişim ve değişim içinde olduğunu anlatır.

Şevk, muhabbet ve aşk ile ilişkili bir diğer kavramdır. Kuşeyrî'ye göre şevk (derin özlem), sevgiliyi temaşa için kalbin coşması ve heyecanlanması olup muhabbet miktarınca belirlenir. Muhabbet şevkten daha ileri bir makam olsa da şevkin aşk ve muhabbet sonucunda ortaya çıktığı da kaydedilmiştir. Bu durum, muhabbetin aşkı doğurabileceği gibi, her ikisinin de şevk gibi diğer tasavvufi hallerle bağlantılı olduğunu gösterir.

“Divân-ı Hikmet”teki kullanım sıklığı bu ilişkiyi destekler. Aşk kavramı, “Divân-ı Hikmet”te muhabbete göre çok daha sık kullanılmaktadır. Bu durum, eserde aşkın daha merkezi ve vurgulu bir kavram olduğunu, ancak bu merkeze muhabbet yoluyla ulaşıldığını düşündürmektedir.

Muhabbet, kulu kemâle götüren bir araçtır. Muhabbetle başlayan sevgi, insanı tasavvufta arzu edilen kemâle götüren bir vasıta. Aşk ise bu kemâl yolunda daha ileri bir aşamayı ve daha yoğun bir bağlılığı ifade eder

İlim ve İbâdet Birlikteliğine Verilen Önem:

Yesevîlik düşüncesinde manevi gelişim, bilgi (ilim) ile eylemin (ibâdet) ayrılmaz bütünlüğüne dayanır. İlim, ibâdetin doğru ve bilinçli bir şekilde yerine getirilmesinin ön koşuludur; zira bilgisiz yapılan ibâdetin eksik veya hatalı olması kaçınılmazdır. Nitekim, ehliyetsiz rehberlerin yol gösterememesi örneği, bilgi sahibi olmanın rehberlik için dahi ne denli kritik olduğunu vurgular. Bu anlayış, sadece şekilsel ritüelleri yerine getirmenin ötesinde, bu ritüellerin anlamını ve amacını idrak ederek hareket etmenin önemini işaret eder.

İkinci olarak ilmin amelle desteklenmesi Yesevîlik öğretisinin temelini oluşturur. Bilginin hayata geçirilmemesi durumunda değerini yitireceği açıkça ifade edilirken, âlimlerin toplumsal bir nimet olduğu ve onlara saygı gösterilmesi gerektiği vurgulanır. Aynı zamanda cehâlet ve bilgisiz rehberlik şiddetle eleştirilir. Bu bağlamda, ilim ve ibâdetin birlikteliği, Yesevîliğin yalnızca teorik bir bilgi sistemi olmadığını, aynı zamanda pratik bir yaşam tarzı ve ahlaki rehber olduğunu ortaya koyar. Şeriatsız bir tasavvufun olamayacağı ilkesi, ibâdetin şeriatın temelini teşkil ettiğini ve ilmin bu temel doğru anlaşılmasını sağladığını net bir şekilde gösterir. Bu nedenle, bilinçli ve samimi bir kulluk, Yesevîlikte manevi ilerlemenin ve Hakk’a yakınlaşmanın vazgeçilmez şartıdır.

Yesevî Sülûkunda İlim ve İbadet Birlikteliğine Vurgu

Ahmed Yesevî’nin öğretilerinde manevi olgunlaşmanın temelini, bilinçli kulluk anlayışı oluşturur. Bu anlayış, ibadetlerin sadece şekilsel bir tekrarı olmadığını, aksine anlamlarının ve hikmetlerinin derinlemesine bilinmesi gerektiğini vurgular. İlim, ibadetin doğru ve şuurlu bir şekilde yerine getirilmesi için vazgeçilmez bir gerekliliktir. Zira ilimsiz bir rehberin yol gösteremeyeceği gibi, anlamı idrak edilmeyen ibadetlerin de kişiyi manevi ilerleme yolunda tam olarak olgunlaştıramayacağı belirtilir. Bu nedenle, Yesevîlik, bilgiye dayalı, bilinçli ve şuurlu bir ibadet anlayışını teşvik eder.

Bununla birlikte, ilim tek başına yeterli değildir. Amele dönüşmesi, yani pratik hayatta ibadet ve ahlak yoluyla tezahür etmesi zaruridir. Yesevî’nin hikmetlerinde ilim-amel ilişkisine

yapılan vurgu ve amelsiz ilmin değersizliğinin eleştirilmesi, tasavvufi olgunlaşmanın kuru bir bilgi birikimi değil, yaşanan ve uygulanan bir süreç olduğunu gösterir. Bu bağlamda, ilim ve ibadet, İslam’ın temeli olan şeriatın iki ayrılmaz unsurudur ve Yesevîlik, şeriata sıkı sıkıya bağlı bir tasavvuf anlayışını benimser. Doğru rehberlik ve eğitimde ilim sahibi ve ibadetine bağlı mürşidin önemi büyüktür ve cehalet olumsuzlanır. Sonuç olarak, Yesevî’nin olgunlaştırma metodu, dini temellere dayanır ve bilinçli kulluk ile amelle bütünleşmiş ilmi esas alır.

Hikmetlerde, insanın yaratılış amacının ibâdet olduğu vurgulanır. Bir mısra da geçen “Sizi, bizi Hakk yarattı ibâdet için” ifadesi bu temel anlayışı ortaya koymaktadır. Ayrıca, Hakk’ın kullarını ancak kendisine ibâdet etmeleri için yarattığını ihtar eden âyete Yesevî’nin hiç ihmal etmediği belirtilir.

Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinde ibâdet, kul ile Allah arasındaki bağı güçlendiren temel bir yol olarak sıklıkla vurgulanır. Özellikle nâfile ibâdetler, kulu Hakk’a yaklaştıran önemli vasıtalar olarak görülür ve kullar ibâdete teşvik edilir. İbâdet edenlerin Allah’ın huzuruna çıktıklarında mutlu olacakları müjdelendir. Ancak Yesevî, kulun ibâdetlerine güvenmemesi gerektiğini de önemle hatırlatır ve yapılan ibâdetlerin asla Allah’ın lütfuna tam olarak karşılık gelemeyeceği konusunda uyarılarda bulunur. Hikmetlerde ayrıca, avamın ibâdeti ile havassın ubûdiyyeti ve onun da ötesindeki kulluk mertebeleri arasında bir ayırım yapılarak, “abd” kelimesinden hareketle kulluğun en yüce makam olduğu ifade edilir ve Allah’ın rahmetine erişmek için iradeyle yapılan ibâdetin şart olduğu belirtilir.

Yesevî’nin öğretilerinde ilim ve ibâdetin birlikteliği büyük bir öneme sahiptir. İlimsiz amelin ve amelsiz ilmin olamayacağı vurgusu, bilinçli ve şuurlu bir ibâdet anlayışının gerekliliğini ortaya koyar. İbâdetin riyâdan arındırılması da temel bir ilkedir; zira riyâ ile yapılan ibâdetin Allah katında

geçersiz olduğu belirtilir ve sūfinin ibâdetlerini ihlâs ile yerine getirmesi gerektiği sıkça tekrarlanır. Ayrıca, ibâdet ederken nefsanî hatalardan kurtulmanın ve hakiki özgürlüğe ulaşmanın mümkün olduğu kaydedilir. Zikir de ibâdetle iç içe geçmiş önemli bir kavram olarak ele alınır ve kul ile Rabbi arasındaki zikir bağına dikkat çekilir. Sonuç olarak, Yesevî'nin hikmetlerinde ibâdetin önemi vurgulanırken, kulların ibâdetlerine güvenmemesi, riyâdan uzak durması ve ibâdetlerin Allah'ın büyüklüğü karşısında yetersiz olduğunun bilincinde olunması gerektiği temel temalardır.

Hikmetlerde ibâdetin en büyük tehlikesi riyâ (ikiyüzlülük) olarak görülür. Yesevî, ibâdetin gizlenmesini daha uygun bulur ve riyâ bulaşıcı bir hastalık olarak nitelendirilir. “Ey sūfî ibâdet eylersin hepsi ucb ve riyâ” mısraı, riyâ ile karışık yapılan ibâdetlerin Hakk Teâlâ nezdinde geçersiz olacağını vurgular.

Yesevî, riyâkâr şeyhleri eleştirir ve kendisinin riyâkâr müridlerin hasmı olduğunu ifade eder. “Riyâ kılan şeyhi gördüm, bizâr oldum” dizesi bu eleştiriyi yansıtır.

“Günâhım çok dağdan ağır ibâdetim az” dizesi, kulun ibâdetlerinin asla Hakk'a lâayık olamayacağı fikrini taşır. Bu, Allah'ın sonsuzluğu ve kulların sınırlılığı arasındaki farkı vurgular.

Yesevî'nin kendi ibâdetlerini “tamamı boş” olarak nitelendirmesi, ne kadar çok ibâdet edilirse edilsin, bunun Allah'ın lütfu ve rahmeti olmadan bir anlam ifade etmeyeceği anlayışını yansıtır. Kulun ibâdetlerine güvenmemesi gerektiği teması da bu düşüncüyü destekler.

Divan-ı Hikmet'te Sohbet ve Hikmeti

Sohbet, Sūfî Eğitimin Temel Bir Yöntemidir. İlk zâhidler ve sūfiler, kendilerini ziyarete gelen insanlarla sohbet ederek onlara öğütler vermişlerdir. Müridler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) manevî varisleri olarak, halkı irşad ederken önemli bir vasıta olarak sohbetten yararlanmışlardır. Ahmed Yesevî'nin de bir mürid olarak irşad faaliyetlerinde sohbeti etkin bir şekilde kullanması, bu kavramın hikmetlerde sıkça geçmesinin bir nedenidir.

Ahmed Yesevî'nin irşad yönteminde sohbet, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir etki aracı olarak öne çıkar. Sohbet, duygusal bir alışveriş ortamı yaratarak insanların manevî hallerini etkiler; üzüntülülerin yanında bulunmak hüzünlenmeye yol açabileceği gibi, maneviyatı yüksek kişilerle yapılan sohbetlerden de feyiz alınabilir. Yesevî, bu nedenle muhataplarının manevî gelişimini desteklemek amacıyla sohbeti teşvik eder ve özellikle iyiler, ârifler ve erenlerle sohbet etmeyi öğütlerken, nâdân ve câhillerden uzak durulması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, sohbetin kimlerle yapıldığına dikkat çekerek, manevî ilerlemeyi destekleyen ve engelleyen faktörlere işaret etme amacını taşır.

Hikmetlerde sohbet meclisleri övgüyle anılır ve insanlar bu zikir ve muhabbet ortamlarına katılmaya teşvik edilir. ‘Hû sohbeti’ gibi örnekler, sohbetin manevî atmosferini ve zikirle olan yakın bağını gösterir. ‘Sahâbî’ kelimesinin kökeninin sohbet ile aynı olması da, dinî açıdan önemli ve örnek şahsiyetlerle birlikteliğin değerini ima eder. Tasavvufta köklü bir eğitim metodu olan sohbet, Yesevî'nin irşad faaliyetlerinde temel bir araç olarak kullanılmış ve müridler tarikatın âdâbını ve ahlakını müridin sohbetleri aracılığıyla öğrenmişlerdir. Yesevî'nin tasavvuf konularını halkın anlayacağı sade bir dille işlemesi, sohbetlerinin de aynı üslupta ve etkili olmasını sağlamış, böylece halkla doğrudan ve anlaşılır bir iletişim kurulmuştur.

Şevk Kavramı ve Önemi

Ahmed Yesevî'nin tasavvuf öğretisinde şevk, tıpkı aşk gibi merkezi bir öneme sahip olup, derin özlem ve sevenin sevdiğine kavuşma yönündeki yoğun arzusunu ifade eder. Şevkin aşkın bir belirtisi ve tamamlayıcısı olarak görülmesi, âşkın sevdiğiyse vuslat arzusunun bir tezahürüdür. Aynı zamanda şevk, kulun Allah'a ulaşma arzusunun en yoğun halini temsil eder ve manevî yolculukta ilerlemek için güçlü bir motivasyon kaynağı teşkil eder. İdrakin sınırlarının ötesindeki sonsuz Varlığa duyulan iştiağ olması hasebiyle şevk, ârif âşkın maşuku hakkındaki bilgisinin sınırlılığı karşısında sürekli bir arayış ve özlem halini canlı tutar.

Divân-ı Hikmet'te sıkça rastlanan şevk kavramı, manevî yolculuğun temel motivasyonunu oluşturur. Kulun Allah'a ulaşma arzusunun en içten ifadesi olan şevk, sufiyî manevî yolda ilerlemeye teşvik eden bir güçtür. Aşkın ayrılmaz bir parçası ve belirtisi olarak şevk, sevenin sevdiğine duyduğu

yoğun arzu ve heyecandır. Yesevî'ye göre, aşksız ve şevksiz bir dervişin manevi yolda ilerlemesi mümkün değildir. İnsan aklının Allah'ın tüm yönlerini kuşatamayacağı gerçeği, O'na karşı duyulan şevk ateşini sürekli kılar ve ârif âşığın maşuku hakkındaki sınırlı bilgisi, bu derin özlemi artırır. Şevk, sufînin manevi tekamülünde hayati bir role sahip olup, kemale ulaşma yolunda gerekli isteği sağlar. Divân-ı Hikmet'te sıkça vurgulanması, bu kavramın Yesevî'nin öğretisinin temel taşlarından biri olduğunu gösterir.

“Şevk ateşi” tamlaması, şevkin yakıcı ve dönüştürücü niteliğini vurgular. Tıpkı ateşin bir şeyi arındırması gibi, şevk ateşi de sufînin benliğini ve nefsanî arzularını yakarak manevi olgunluğa erıştiren bir metafordur. Yesevî'nin “İnsaniyet kandilini şevk ateşi yandırdı” ifadesi, insanın manevi potansiyelini kazanmasında şevkin temel bir unsur olduğunu belirtir. “Muhabbetin şevki” ifadesi ise şevk ile sevgi arasındaki derin ilişkiyi işaret eder. Muhabbet, şevkin kaynağıdır ve Allah'a duyulan derin sevgi, O'na kavuşma yönünde yoğun bir arzu ve özlem doğurur. Dolayısıyla şevk, salt bir istekten öte, ilahî sevginin kalpte yarattığı coşkun ve yakıcı bir arzu olarak anlaşılır ve muhabbetin derecesiyle doğru orantılıdır.

Cehâlet, câhil ve nâdân kavramlarının olumsuzlanarak sıkça kullanılması:

Ahmed Yesevî'nin düşünce sisteminde ilim ve akıl merkezi bir öneme sahip olup, cehâlet (bilgisizlik) ve bilgisiz kişiler (câhil, nâdân) manevi yolculuk için ciddi bir engel olarak görülür. Bu kavramların sıkça ve olumsuz bir şekilde ele alınması, ilmin ve âlimin önemini vurgular. Yesevî'ye göre doğru rehberlik ve manevi ilerleme ancak ilim sahibi kişiler aracılığıyla mümkündür ve âlimler toplum için bir nimet olarak kabul edilirken, onların hor görülmesi toplumsal felakete yol açabilir. Cehâletin tehlikeleri konusunda yapılan uyarılar, bilgisizliğin manevi yolda sapmalara ve yanlış inançlara sürükleyebileceği yönündeki endişeyi yansıtır.

Nâdânlığın kınanması, kaba ve terbiyesiz davranışların manevi olgunluğa ulaşmada ciddi bir engel teşkil ettiğini vurgular. Hikmet dolu sözlerin nâdânlar için olmadığı belirtilerek, manevi derinliğe sahip olmayanların hakikati anlamakta yetersiz kalacakları ifade edilir. İlimsiz mürşid olamayacağı anlayışı, doğru rehberliğin ancak bilgi sahibi, yetkin mürşidler tarafından yapılabileceğini savunur. Yesevî, ilim sahibi mürşidler ile câhil irşad iddiasındaki kişilerin farkını anlayamayan avamın imanını tehlikeye attığını belirterek, bilgisizliğin hem bireysel manevi gelişim için bir engel hem de toplumsal düzeyde yanlış yönlendirmelere açık bir zemin hazırladığını gösterir.

Cehâlet, câhil ve nâdân kavramlarının ilim ve akıl kavramlarından daha sıkça olumsuzlanması, Yesevî'nin tasavvuf anlayışında ilim ve aklın vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu açıkça ortaya koyar. Bilgi, manevi yolculuğun temelidir ve doğru rehberlik için şarttır. Bilgisizlik, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumsuz sonuçlar doğurabilir. Hikmet ve irfan ancak bilgiyle mümkündür ve bilgi ile amel birlikteliği esastır. Yesevî'nin bu vurguları, bilgiye verdiği değeri ve manevi yolculukta aklın ve ilmin ne denli kritik bir rol oynadığını net bir şekilde yansıtır.

Riyâ Kavramının Yesevî'nin Hikmetlerde Ele Alınış Biçimi

Ahmed Yesevî'nin öğretilerinde riyâ, en tehlikeli nefis hastalıklarından biri olarak kabul edilir ve bulaşıcı bir özellik taşıdığına inanılır. Öyle ki, mürşidler dahi bu tehlikeden korunmak için sürekli teyakkuzda olmalıdır. Yesevî, riyâkâr mürşidlere karşı derin bir nefret besler ve onların karşısında olduğunu açıkça ifade eder. Hatta riyânın kendisini dahi olumsuz etkilediğini belirterek, bu kötü hasletin manevi alandaki yıkıcı gücüne dikkat çeker.

Yesevî'ye göre riyâ ile yapılan ibadetler Allah katında hiçbir değere sahip değildir. Riyâ ile karışan ibadetlerin özünü yitirdiği ve Hakk nezdinde geçersiz sayıldığı vurgulanır. Riyâ, kibir (ucb) ile yakın bir ilişki içinde ele alınır ve nefsin terbiye edilmesi gereken olumsuz bir özelliği olarak sunulur. Özellikle “âhir zaman şeyhleri” olarak nitelendirilen sahte mürşidlerin riyâ ile halkı kandırdıkları, zühd ve takvâ sahibi olmadıkları halde gösteriş yaparak insanları etkilemeye çalıştıkları eleştirilir. Bu kişiler, dinî kendi çıkarları için kullanarak halkı sömürmektedirler.

Divân-ı Hikmet'te sıklıkla vurgulanan ihlâs (samimiyet) kavramı, riyânın tam zıttı olarak gösterilir. Sûfî, tüm ibadetlerini riyâdan arındırarak yalnızca Allah rızasını gözeterek ihlâs ile yerine getirmeye özen göstermelidir. İhlâssız kişilerin sözlerinin değersiz olduğu ve hakikati anlamakta

yetersiz kalacakları belirtilir. Bu nedenle, tasavvuf yolunda rehberlik edenlerin (mürşidlerin) nefislerini riyâ hastalığına karşı sürekli kontrol altında tutmaları ve bu kötü huydan arınmaları hayati önem taşır. Riyâdan kaçınmak, Yesevî'nin tasavvuf anlayışında manevi yolculuğun ilk ve en temel şartı olarak kabul edilir.

Yesevî Öğretisinde Mürşidin Rolü

Ahmed Yesevî'nin öğretisinde mürşid (şeyh) kavramı, manevi yolculukta merkezi ve vazgeçilmez bir role sahiptir. Kaynakta bu kavrama sıkça değinilmesi, tasavvufta sûfinin tarikat yolunda rehbersiz ilerlemesinin mümkün olmadığını ve mürşidin dervişe yol gösteren, tarikat âdâbını öğreten temel figür olduğunu vurgular. Yesevî'nin öğretisinde mürşid, manevi hedefe ulaşmak için mutlak bir gereklilik olarak kabul edilir.

İdeal mürşidin nitelikleri kaynakta detaylı bir şekilde anlatılır. Gönlü geniş, canı mesih, özü âşık olan mürşidin Hakk'tan mahrum kalmadığı belirtilirken, ilimsiz irşadın mümkün olmadığı özellikle vurgulanır. “İlimsiz şeyhlik dâvâsını kılmak olmaz, / Asa olmadan karanlıkta yürümek olmaz” dizeleri, ilmin mürşid için hayati önemini açıkça ortaya koyar. Mürşid kavramının sıklığı aynı zamanda sahte mürşidlere karşı yapılan uyarıların da bir göstergesidir. Yesevî, “şeyhim” diyerek insanları aldatan sahte mürşidleri eleştirir ve müritlerin bu kişilere karşı dikkatli olmaları gerektiğini belirtir. Hatta riyâ ile halkı sömüren sahte mürşidin lânetlenmesi gereken bir suçlu olduğu ifade edilir.

Yesevîlikte mürid ile mürşid arasındaki ilişki saygı, bağlılık ve teslimiyet esasına dayanır. Müridin iradesiz bu yola girmede, mürşidin rehberliği olmadan adım atmadığı ve icâzetsiz nefes bile almadığı ifade edilerek müridin mürşidine olan mutlak bağlılığı ve teslimiyeti anlatılır. Mürşid, tasavvufi eğitim sürecinde dervişin ahlakını güzelleştirme ve nefsin terbiye etme konusunda kilit bir rol üstlenir. Seyr ü sülûk olarak adlandırılan manevi yolculuk, genellikle bir mürşidin yakın denetiminde gerçekleşir. Mürşidin özellikleri ve mürşidsiz tarikatın olamayacağı vurgusu, Yesevîlikte mürşidin Hakk'a ulaşmada vazgeçilmez bir rehber, ilim ve hikmet sahibi bir önder, nefis tezkiyesi ve ahlak güzelleştirmede merkezi bir figür ve sahte rehberlere karşı koruyucu bir sığınak olduğunu açıkça ortaya koyar.

Şeriata Verilen Önem

Ahmed Yesevî'nin öğretisinde şeriat kavramı, tasavvuf yolunun temel ve vazgeçilmez bir unsuru olarak merkezi bir öneme sahiptir. Kaynak, şeriatsız bir tasavvufun olamayacağını vurgulayarak, bu yola girmek isteyenlerin öncelikle İslam'ın zahiri kurallarını benimsemesi ve uygulaması gerektiğini belirtir. Hikmetlerde takva ve zühd kavramlarının birlikte kullanılması, Yesevî yolundaki mürşidlerin şeriat konusundaki hassasiyetinin kaynağını oluşturur. Divân-ı Hikmet'ten yapılan alıntılar, tarikatta ve hakikatte şeriatsız söz edilemeyeceğini ve bu yolların yerinin şeriatta bilindiğini açıkça ortaya koymaktadır. Her şeyin şeriattan sorulması gerektiği vurgusu, şeriata nihai otorite ve ölçüt olduğunu teyit eder.

Şeriat-tarikat-hakikat ilişkisi, Yesevîlikte aşamalı ve bütünleyici bir yapıyı ifade eder. Şeriat, tarikata girişin ve hakikate ulaşmanın ön koşulu ve ilk adımıdır. Tarikat, şeriata zahiri kurallarının ötesine geçerek manevi derinleşmeyi ve nefis terbiyesini içeren bir yol ve yöntemdir. Hakikat ise, tarikat yolunda ilerleyen sâlikin ulaşmayı hedeflediği ilahi gerçeklik ve bilgeliği ifade eder. Kaynakta geçen «İman postu şeriattir, aslı tarikattır» dizeleri, iman ve tarikatın temelini şeriat olduğunu vurgular. “Şeriatsız tarikata geçmek olmaz” ifadesi, şeriata önceliğini net bir şekilde belirtir.

Kâmil ve yetkin bir mürşidin önemi vurgulanırken, bu rehberin şeriata uygun olması gerektiği de özellikle belirtilir. “Şeriatte doğru uygun kerâmetli, / Öyle erin eteğinden yapışmak gerek” dizeleri, doğru manevi rehberliğin bile şeriata uygun olması gerektiğini ifade eder. Yesevî'nin kendi üzerinden verdiği örneklerde şeriata yetemediğini ve şeriatsız tarikata geçemediğini belirtmesi, şeriata manevi ilerlemenin ön koşulu olduğunu vurgular. Şeriata şerbetinden içilerek yapılan zikrin tarikatın yolunu açtığı ve tasavvuf lezzetinin tadılmasını sağladığı ifadesi ise şeriata manevi deneyimin ve ilerlemenin kaynağı olarak görüldüğünü gösterir.

Hikmet Kavramı Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'i Oluşturması Arasındaki İlişki

Ahmed Yesevî'nin düşünce sisteminde “hikmet” kavramı merkezi bir öneme sahiptir ve bu durum, eserinin adından içeriğine kadar belirgin bir şekilde hissedilir. Divân-ı Hikmet adını taşıyan bu eser, Yesevî'nin manevi ve didaktik amaçlarla söylediği şiirleri içermekte olup, bu şiirlerin “hikmet” olarak adlandırılması, taşıdıkları derin anlam ve ilahi sırların bilgisiyle doğrudan ilişkilidir. Kaynakta hikmet, varlığın yaratılış gayesinin kavranması ve ilahi iradenin anlaşılması gibi derin anlamlar içerecek şekilde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, Yesevî'nin öğretisinin ve şiirlerinin temelini hikmet kavramının oluşturduğu açıkça görülmektedir.

Ahmed Yesevî'nin hikmet söylemeye başlaması, manevi âlemden aldığı ilahi bir talimatla gerçekleşmiş ve o, bu görevi ilahi bir emir olarak algılamıştır. Kendi ifadelerinde de görüldüğü üzere, hikmet söylemek Yesevî için merkezi bir faaliyet olmuş ve Divân-ı Hikmet bu ilahi emir doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Eserin baştan sona hikmetli sözlerle dolu olması, temel amacının bu ifadeler aracılığıyla insanlara manevi değerleri aktarmak olduğunu gösterir. Türk tasavvuf geleneğinde, Yesevî'den sonra tasavvufi şiirlere hikmet denilmesi, Yesevî'nin hikmetlerinin bu türün ilk ve en önemli örneklerinden olduğunu ve sonraki dönemlerdeki benzer eserlere de adını verdiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, “hikmet” kavramının kaynakta sıklıkla ve olumlu anlamlarla vurgulanması, Ahmed Yesevî'nin öğretisinin özünü ve Divân-ı Hikmet'in temelini teşkil etmektedir. Yesevî'nin hikmetli şiirleri, asırlar boyunca insanlara manevi rehberlik etmiş ve onun düşüncelerini, tasavvufi anlayışını sonraki nesillere aktarmıştır. Hikmetini işitenlere manevi pay vereceğini, ağlayanları konuk edeceğini ve yolda kalan taliplerin elini tutacağını ifade etmesi, hikmetin manevi yolculuktaki önemini ve değerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenlerle, hikmet kavramı Ahmed Yesevî ve Divân-ı Hikmet ile özdeşleşmiş ve onun öğretisinin temel taşı haline gelmiştir.

Melâmet Kavramı ve Divân-ı Hikmet'te Ele Alınış Biçimi

Ahmed Yesevî'nin öğretisinde melâmet, âşıklar için dünyada hor görülme, ağlama ve mihnetin bir ifadesi olarak belirginleşir. Yesevî'nin “Kınanmasız, mihnetsiz âşıkım deyip söylemesin” dizeleri, melâmetin aşkın doğal bir sonucu ve âşığın dünyevi beklentilerden vazgeçmesinin bir göstergesi olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda melâmet, sûfinin manevi yolculuğunda karşılaştığı zorlukları ve imtihanları simgeleyen bir “ok” metaforuyla da anlatılır; bu ok, âşığın kalbine isabet eden, acı verici ancak arındırıcı bir deneyimi temsil eder.

Melâmet aynı zamanda, tasavvufun melâmet hırkasının giyilmesi olarak tanımlandığı bir “hırka” metaforuyla da ifade edilir. Bu anlayışa göre, melâmet ehli zâhirin değil bâtınının düzeltilmesini önceler ve bu hali özümseyen sûfi, yaratılmışlara muhtaç olmaktan kurtulur. Bubakış açısı, melâmetin sûfinin iç dünyasına odaklanmasını ve gösteriştan uzak durmasını simgeleyen bir yaşam tarzı olduğunu gösterir. Ayrıca, Yesevî'nin hikmetlerinde geçen “melâmet şarabı” ifadesi, melâmetin sûfinin manevi sarhoşluğu ve ilahi aşkla dolu haliyle ilişkilendirilebileceğini düşündürmektedir. Şarap metaforu, tasavvufta ilahi aşkın coşkunu ve dünyevi bağlardan kurtulmayı sıklıkla temsil eder.

Yesevî'nin kendi hayatı ve takipçilerinin karşılaştığı güçlükler, melâmet vasfının pratik yansımaları olarak değerlendirilir. İrşadını reddedenlerin onu ve takipçilerini kınaması, hatta eziyetlere maruz kalmaları, âşıkların bu türden tepkilere aldırmandan yollarına devam etme azmini gösterir. Melâmet hırkasının giyilmesiyle simgelenen bâtının düzeltilmesinin önceliği, mahlukâtın minnetinden kurtulma çabası ve melâmet şarabıyla ifade edilen ilahi aşkla sarhoşluk hali, Yesevî'nin hayatındaki zorluklara karşı direnci ve manevi kararlılığıyla birleşerek melâmet kavramını derinlemesine şekillendirir. Sonuç olarak, melâmet, içsel arınmaya odaklanan, dışsal beklentilerden bağımsız, ilahi aşkla yoğrulmuş ve karşılaşılan zorluklara sabırla katlanmayı gerektiren bir manevi yol olarak belirginleşir.

Rızâ Kavramının Yesevî Öğretisindeki Yeri

Ahmed Yesevî'nin öğretilerinde rızâ makamına ulaşmanın temel koşulu sabırdır; sûfi, nefsi ve şeytanla mücadele ederken gösterdiği sabır sayesinde Allah'ın takdirine ve hoşnutluğuna erişir. Bununla birlikte, kaynakta bir velinin özelliklerinden bahsedilirken, adaletli olup halkın rızasını

kazanan bir yöneticinin cenneti alacağı belirtilerek, insanların rızasını kazanmanın da manevi bir değer taşıdığı ve cennete ulaşmaya vesile olabileceği ima edilmektedir, ancak burada asıl vurgunun Allah'ın rızasından ziyade halkın rızasına olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Zikir Kavramına Divân-ı Hikmet'te Verilen Önem

Divân-ı Hikmet'te zikir kavramı, Allah'ı sürekli hatırlama ve kalbi gafletten arındırma anlamlarını taşıyarak tasavvufun temelini oluşturur. Sözlükte anmak ve hatırlamak anlamına gelen zikir, tasavvufta dil, kalp veya her ikisiyle birlikte gerçekleştirilebilen bir ibadettir. Akıl ve kalbin tefekkürle zikri ile organların farzları yerine getirip yasaklardan kaçınması gibi farklı tezahürleri bulunur. Yesevî'nin hikmetlerinde zikr-i kalb ve zikr-i sır gibi derinleşmiş zikir türlerine de rastlanır. Zikir, tasavvuf ehli için tarikatların vazgeçilmez ameli olup, sâlikin her daim Hakk'ın huzurunda olduğunu bilerek gafletten kurtulmasını sağlar ve Allah'a giden yolda temel bir yasa olarak kabul edilir.

Yesevî'nin hikmetlerinde sıkça geçen “Beni anın ki sizi anayım.” ayeti, zikrin Allah katındaki önemini vurgular. Zikreden dervişlerin Hakk'ı bulduğu ve zikretmeyenlerin yüzünün kara olacağı belirtilirken, zikirsiz kişinin âdem olmadığı ifade edilir. Aşk ve şevk gibi kavramlarla birlikte ele alınan zikir, manevi yolculukta ilerlemenin önemli bir aracıdır. Divân-ı Hikmet'te zikir kelimesinin ve ilgili kavramların sıklığı, bu pratiklerin Yesevî'nin öğretilerinde ne kadar merkezi bir yer tuttuğunu gösterir. Annenin karnındayken bile zikir söylendiği ifadesi, zikrin insanın varoluşuyla iç içe olduğunu simgelerken, kalb zikri ve sır zikri gibi türler zikrin derinliğini ve içselliğini işaret eder. Letâif zikri ise zikrin ruhu etkileme merkezlerine dikkat çekerek manevi dönüşümdeki rolünü vurgular.

Zikrin ana rahminde başlaması, insanın yaratılış gayesiyle fitraten uyumlu bir eğilim olduğunu gösterir. “Beni anın ki sizi anayım.” ayetiyle ifade edilen Hakk tarafından anılma mazhariyeti, zikrin kul ile Allah arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve ilahi lütfu celbeden bir eylem olduğunu anlamlandırır. Letâif zikri, zikrin sadece dil ile tekrar olmadığını, ruhsal derinliklere nüfuz ederek manevi dönüşümü sağlayan içsel bir pratik olduğunu ifade eder. Seher vaktindeki zikrin hoşluğu ise bu ibadetin manevi bir zevk kaynağı olduğunu ve kalbin uyanık olduğu bu vakitte yapılan zikrin ruhu beslediğini gösterir. Bu unsurlar bir araya geldiğinde, zikir Divân-ı Hikmet'te insanın varoluşsal temeli, ilahi lütfu celbeden bir araç, ruhsal derinleşmenin yolu ve manevi bir zevk kaynağı olarak kapsamlı bir şekilde anlamlandırılır.

Sonuç

Bu çalışmada kavram haritalaması yönteminin tasavvufi eserlerde içerik analizi için yol gösterici bir araç olabileceğini konu edinilmiştir. Divân-ı Hikmet örneğinden yola çıkılan bu makalede, ilgili yöntemin uygulanabilirliği ve temel bulguları daha nesnel bir biçimde ortaya koymada kolaylık sağladığı tespit edilmiştir. Kavram haritası yöntemi, bir tasavvufi eserde geçen temel kavramların sistematik bir şekilde tespit edilmesini ve anlam ilişkilerine göre gruplandırılmasını sağlamıştır. Eserde hangi kavramların ne sıklıkta kullanıldığı gösterilmiştir. Özellikle aşk ve muhabbet gibi kavramların Divân-ı Hikmet'te sıklığı, Yesevî'nin bu konulara verdiği önemi açıkça göstermektedir. Oluşturulan kavram haritası, eserin adeta bir anlam haritasını sunarak temel düşünce yapısını ve odak noktalarını görsel olarak anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu sayede, araştırmacılar tasavvufi eserleri incelerken daha nesnel ve kapsamlı sonuçlar elde etme imkanı bulmaktadır.

Divân-ı Hikmet'te en sık kullanılan ilk on kavram arasında öne çıkanlar aşk-muhabbet, cehl/nâdân, gurbet/garîb, ilim/âlim, akl/âkil, ibâdet/tâat, sohbet, şevk, mürşid/şeyh ve şariat kavramlarıdır. Bu kavramlardan aşk ve muhabbetin yoğun kullanımı, Yesevî öğretisinin manevi ve ahlaki gelişimindeki temel unsurlar olduğunu ve Yesevîliğin sevgi temelli bir yapılanmaya sahip olduğunu göstermektedir. Yesevîlik düşüncesinde ilim ve ibâdetin birlikteliğine verilen önem de dikkat çekmektedir. İlim, ibadetin doğru ve bilinçli bir şekilde yerine getirilmesinin ön koşulu olarak görülmektedir. Ayrıca, mürşid kavramı, Yesevî öğretisinde manevi yolculukta merkezi ve vazgeçilmez bir role sahip olup, doğru rehberliğin önemini vurgulamaktadır. Sıkça olumsuzlanan cehâlet, câhil ve nâdân kavramları ise ilim ve aklın önemini pekiştirmektedir. Sohbet, sufi eğitiminin temel bir yöntemi olarak hikmetlerde sıkça yer almakta, şevk, Allah'a ulaşma arzusunun yoğun halini ifade etmektedir.

Şeriat, tasavvuf yolunun temel ve vazgeçilmez bir unsuru olarak vurgulanmaktadır.

Kavram haritalamasının Divan-ı Hikmet özelinde bize kazandırabileceği diğer avantajlar maddeler halinde şöyle sıralanabilir.

Divan-ı Hikmet'te sıkça kullanılan kavramların Kur'an ve diğer sufi metinleriyle ilişkisinin tespit edilebilir.

Divân-ı Hikmet'in Türk tasavvuf geleneğindeki ve toplumundaki yerinin ve etkisinin tespit edilebilir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin irşad yöntemi ve tarihi başarısının anlaşılmasına nasıl hizmet ettiğinin tespit edilebilir.

Eseri ortaya koyan kişinin manevi dünyasının anlaşılabilir.

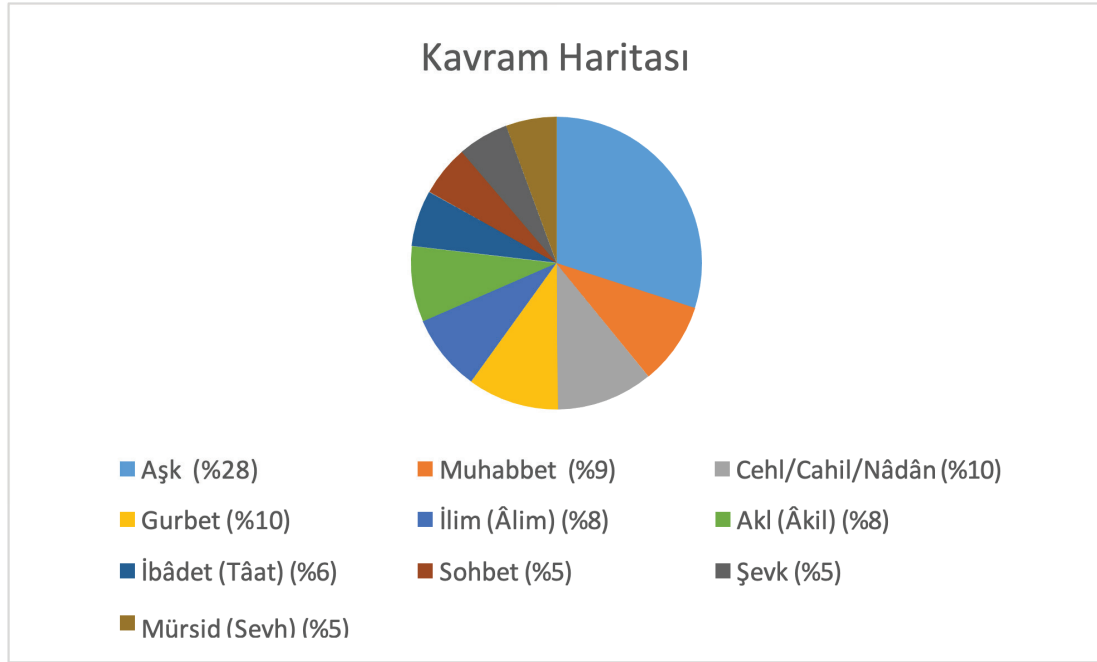
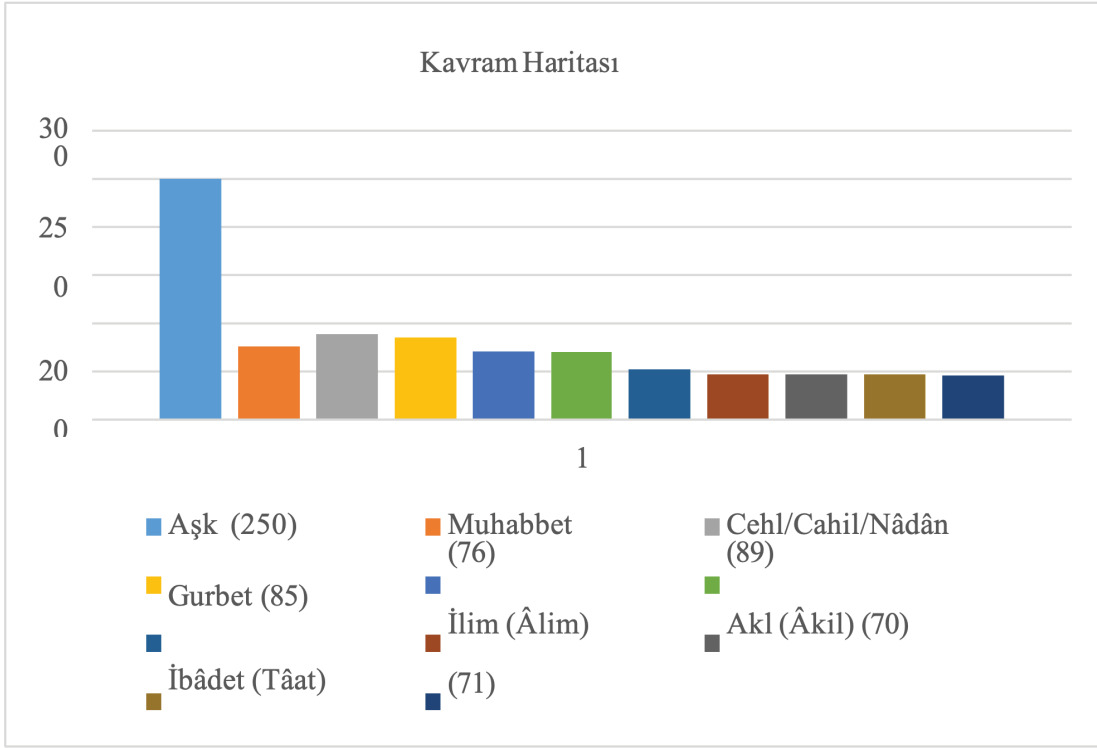
Türk tasavvuf geleneğinin insan odaklı ve sevgi temelli yapısının anlaşılmasına katkı sunabilir.

Divân-ı Hikmet'in yazıldığı dönemin sosyal yapısı ve bölgenin coğrafi özellikleriyle kavram kullanımı arasında bir ilişkinin tespiti daha nesnel bir şekilde tespit edilebilir.

Yesevî'nin sade bir dil ve üslupla tasavvufi kavramları anlatma başarısı ve bunun Divân-ı Hikmet'in geniş kitlelere ulaşmasındaki rolü tespit edilebilir.

Bu kavram haritasından yola çıkarak Yeseviyye tarikatının günümüz insanları için arz ettiği imkanlar ve güncel manevi sorunlara çözüm önerileri sunulabilir.

Sonuç olarak kavram haritası yöntemi Divân-ı Hikmet örneği üzerinden gösterdiği üzere, tasavvufi eserlerin içerik analizinde hangi kavramların merkezi olduğu, bu kavramların ne sıklıkta kullanıldığı ve eserin genel anlam yapısının nasıl örüldüğü gibi temel sorulara cevap bularak araştırmacılara değerli bir yol haritası sunmaktadır. Divân-ı Hikmet'te sıkça geçen aşk- muhabbet, ilim-ibâdet, mürşid gibi kavramların sıklığı ve birbirleriyle olan ilişkileri, Yesevî'nin öğretisinin temel dinamiklerini ve vurgularını anlamamıza olanak sağlamaktadır. Bu yöntem, sadece kavramların sıklığını belirlemekle kalmayıp, aynı zamanda bu kavramların Divân-ı Hikmet bağlamındaki anlamlarını ve Yesevî'nin manevi dünyasını daha derinlemesine keşfetmemize yardımcı olarak, tasavvufi metinlerin daha derinlemesine ve sistematik bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.



HIKMET YAZMALARININ KATALOĞUNU OLUŞTURMA YOLUNDA

Nadirhan Hasan¹

Özet. Son yıllarda, büyük atalarımızdan yâdigar kalan yazılı ve sözlü eserlere ilgi, bunları okuma-öğrenme ve halka sunma çalışmaları giderek artmaktadır. Özellikle, asırlardır Türklerin maneviyatında, kültüründe ve edebiyatında yüksek bir mevkiye sahip olan Piri Türkistan Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatı, eserleri, fikirleri ve tarikatının geniş çapta araştırılması, geçmiş mirasımızı değerlendirme ve tanıtmaya açısından önemli bir yere sahiptir. Aynı amaçla, 90'lı yıllardan itibaren Ahmet Yesevi'nin hayatı, eserleri, tarikatı ve takipçileriyle ilgili birçok araştırma sadece ülkemizde değil, yurt dışında da yayınlanmıştır. Ayrıca, çeşitli ülkelerde "Divan-ı Hikmet" yayınları üzerine çalışmalar yapıldığı gibi, Özbekistan'da da hikmetlerin bağımsız yayınları okuyucuların beğenisine sunulmuştur².

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevi, "Divan-ı Hikmet", külliyat, katalog, yayın.

Hoca Ahmet Yesevi hazretlerinin hikmetleri sade, akıcı, halka yakın ve anlamlı oluşuyla Türk edebiyatında ayrı bir yere sahiptir. Bu nedenle, Ahmet Yesevi'den sonra onun takipçileri tarafından "Divan-ı Hikmet" adı altında toplanan hikmet külliyatları, asırlar boyunca çeşitli katipler tarafından birçok nüshada istinsah edilmiş ve taş baskı yöntemiyle çoğaltılmıştır. Sonuç olarak, dünyanın farklı coğrafyalarına yayılan "Divan-ı Hikmet" örneklerini günümüzde dünyanın birçok kütüphanesinde bulmak mümkündür.

Ahmet Yesevi'nin edebi mirasının çeşitli yazma ve matbu nüshalarının bulunduğu bu tür kitap hazinelerinden biri de Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Ebu Reyhan Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazmalar Fonu'dur.

M. Eşmuhammedova'nın işbu kitap hazinesindeki "Divan-ı Hikmet" yazma ve matbu nüshalarını tanımladığı kitapta yüzden fazla nüshanın tavsifi verilmiştir [Eşmuhammedova M. Divan-ı Hikmet El Yazmaları, -Taşkent: 2006].

Bununla birlikte 2006 yılında Türkistan şehrinde basılan "Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'ndeki Hoca Ahmet Yesevi Hikmetlerinin Yazma Nüshaları Kataloğu" da Yesevilik araştırmalarındaki dikkate değer bir çalışma olmuştur [Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'ndeki Hoca Ahmet Yesevi Hikmetlerinin El Yazması Kataloğu, -Türkistan: 2006. F.f.n. D. Kencatoy'un takdimi, t.f.d. B. Abduhalimov'un giriş sözüyle başlayan katalog, Şarkiyat Enstitüsü araştırmacıları t.f.d. M. Hasani, t.f.n. N. Toşev, D. Rasulov, Ş. Ziyadov, Ğ. Karimov ve Yesevilik Araştırma Merkezi bilimsel çalışması S. Esentemur tarafından ve t.f.n. B. Bobocanov ve t.f.d. A. Möminov'un genel redaksiyonu altında hazırlanmıştır].

¹ Prof. Dr., Mirza Uluğbek Özbekistan Milli Üniversitesi, hasanov_n@nuu.uz

² İbrahim Hakkul (Ahmet Yesevi. Hikmetler. Yay.haz. İ.Hakkulov. Taşkent, «Gafur Gulam» yayınevi, 1991), R.Abduşukurov (Ahmet Yesevi. Divan-ı Hikmet. Yay.haz. Resulmuhammed Aşurbay oğlu Abduşukurov, Taşkent, «Gafur Gulam», 1992) Yesevi hikmetlerini yayınladılar. Daha sonra hikmetlerin mevcut neşirlerinde bulunmayan yeni örnekleri yayınladı (Hoca Ahmet Yesevi. «Divan-ı Hikmet» (yeni bulunan örnekler). Yay.haz. Nadirhan Hasan, Taşkent, «Maveraunnehir», 2004). Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Alişer Nevai Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nde bir başka «Divan-ı Hikmet» yayını daha gün yüzüne çıktı (Hoca Ahmet Yesevi. «Divan-ı Hikmet». Yay.haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan, Taşkent, «Maveraunnehir», 2006).

Şarkiyat Enstitüsü ve Türkistan'daki Yesevilik Araştırma Merkezi bilim adamlarından oluşan bir heyet tarafından hazırlanan bu katalogta ise «Divan-ı Hikmet»in yüz yetmiş beş nüshası tavsif edilmiştir. Katalog Enstitünün «Ana fon» (ÖzRİA Şİ-1), «Dublet fon» (ÖzRİA Şİ-2), «Hamid Süleymanov Fonu» (ÖzRİA Şİ-3)nda bulunan Ahmet Yesevi hikmet külliyatları esas alınarak oluşturulmuştur.

Bu katalogun önsözünde, “Divan-ı Hikmet”in oluşturulma tarihinden başlayarak, katalogu hazırlamada kullanılan prensipler, katalog oluşturma sürecinde karşılaşılan sorunlar ve bunların nasıl çözüldüğü hakkında geniş bilgiler verilmektedir. Aynı zamanda, Yesevilik araştırmalarının geçmişi, bugünkü durumu, çözüm bekleyen görevlerine değinilmekte, bazı önemli sorunlarla ilgili fikir ve mülâhazalar belirtilmektedir. Özellikle, Hoca Ahmet Yesevi dönemine ait “Divan-ı Hikmet” yazmalarının mevcut olmayışının hikmetler araştırmasının durmasına neden olamayacağı vurgulanmaktadır: “Sadece Türk dilli edebiyatta değil, dünya edebiyatında da yazarlık meselesi kesin olarak çözülememiş, hatta bu yüzden asırlar boyunca tartışmalara neden olan birçok eser bulunmaktadır. Örneğin, “İlyada” ve “Odiseia”nın yazarı Homeros olduğu sadece rivayetlere dayanılarak söylenmektedir. Aynı şekilde, Shakespeare’in de eserlerini kendisinin yazmadığını ispat etmek için ciltler dolusu araştırmalar yapılmıştır. Buna rağmen, bu eserlerin gerçek yazarları belirlenemediğinden Homeros ve Shakespeare adına yayınlanmaya devam etmektedir ve bu durum söz konusu şaheserlerin dünya edebiyatındaki yerini zerre kadar azaltmamaktadır” [Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü’ndeki Hoca Ahmet Yesevi Hikmetlerinin El Yazması Katalogu önsözü].

Gerçekten de Ahmet Yesevi mahlasıyla kaydedilmiş hikmetleri araştırma ve yayınlama çalışmaları, Yesevilik araştırmaları çerçevesinde ve Ahmet Yesevi adıyla bağlantılı olarak yürütülmelidir. Zira, hikmetler Türkçe yazılı bir abide olarak dünya edebiyatının seçkin eserlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Yazarlık meselesinin çözülememiş olması ise, bu eserleri bilimsel açıdan araştırma ve yayınlama çalışmalarına kayıtsız kalmak için bir gerekçe olamaz. Dahası, Türk halkları arasında Ahmet Yesevi’den sonra birkaç asır devam eden hikmet yazma edebi mektebi, Ahmet Yesevi’nin Alışır Nevai, Muhammed Fuzuli gibi klasik Türk edebiyatının gelişimine en çok etki eden deha şairler arasında yer almayı hak ettiğini göstermektedir. Bu durum ise, Yesevilik araştırmalarında hala geniş kapsamlı çalışmalar yapılması gerektiğini gerektirmektedir. Bu tür görevlerin en önemlileri ise, hikmetlerin toplam sayısının belirlenmesi, henüz yayınlanmamış yeni hikmetlerin bulunup ortaya çıkarılması ve yayınlanması, aynı zamanda Ahmet Yesevi hikmetlerinin karşılaştırmalı-derleme metninin hazırlanmasıdır. Zira, Şarkiyat Enstitüsü hazinesinde “Divan-ı Hikmet”in şu ana kadar bilinen en eski (H.1130/M.1718 yılında istinsah edilmiş) nüshası bulunsa da, istinsah tarihi belirtilmemiş veya son sayfaları eksik olduğu için kolofonları kaybolmuş yazmalar arasında daha eski nüshalarının olması da ihtimal dahilindedir.

Önsözde bazı yerinde teklifler de ileri sürülmektedir. Yesevi hikmetleri aslen Arap alfabesiyle istinsah edildiği için, hikmetlerin karşılaştırmalı-derleme metninin de Arap alfabesiyle yayınlanması bilimsel açıdan uygun olur. Elbette, bu yöntem yıllardır bilim tarihinde devam eden bir gelenektir.

Önsözde Yesevi mektebi takipçilerinin edebi mirası hakkında da bazı teklifler belirtilmektedir. Birincisi, ona göre, Ahmet Yesevi hikmetleriyle birlikte aynı nüshalarda şiirleri yer alan şairlerin hepsine de Yesevi takipçisi demek mümkün müdür? (yazar bu noktada Meşreb ve Hüveyda gibi şairleri örnek vermektedir) İkincisi, «Divan-ı Hikmet» adlı «nüshalarındaki tüm hikmet yazarı şairlerin hikmetlerini tespit etme ve numaralandırma çalışmaları ayrı bir katalog çerçevesinde yapılabilir.»

Bize göre de bu işi hayata geçirmek için öncelikle Ahmet Yesevi mektebinin takipçilerini, ardından ise Ahmet Yesevi’nin eserlerinden etkilenmiş olan edipleri tespit etmek gerekir. Bu, didaktik edebiyatı incelemedeki birincil adımlardan olur. Nitekim F. Köprülü, A. Borovkov, Z.V. Toğan, K. Eraslan, Ö. Kaya, A.F. Bilkan gibi araştırmacılar Ahmet Yesevi’nin takipçileri hakkında farklı fikirler belirtmişlerdir. Örneğin, Toğan “Yesevi Mektebi Şairleri Şiirleri Fihristi”ne dayanarak, şu ana kadar bilinen takipçilerin sayısını yirmi dokuz olarak göstermektedir [Z.V. Toğan. Yeseviliğe dair bazı yeni malumat. 60. Doğum yılı münasebetiyle Fuad Köprülü armağanı. İstanbul, 1953, s.527]. G. Karimov da Yesevi takipçilerinin Süleyman Bakırganı’dan başlayıp, tahminen yirmiden fazla şairi kapsadığını

söylemekte ve onların isimlerini tek tek sıralamıştır.

Gerçekten de hikmet yazma geleneği Türk edebiyatında birkaç asır boyunca verimli bir şekilde devam etmiştir. Ancak bizim araştırmalarımıza göre, Ahmet Yesevi'nin takipçilerinin sayısı yirmiden değil, elliden fazladır.

D.DeWeese, Merkezi Asya tasavvuf tarihi, bölgede faaliyet yapan mutasavvıflar, onların öğretilerine dair araştırmalarıyla sadece yurt dışında değil, ülkemiz tasavvuf araştırmacıları arasında da iyi bilinmektedir. O, "Ahmet Yesevi" makalesinde "Ahmet Yesevi'nin günümüzdeki 'Türk tasavvuf şiirinin ilk yaratıcısı' olarak şöhreti XX. yüzyılın meyvesidir" şeklinde bir fikir belirtmişti ("İslam na territorii bivşey Rossiyskoy imperii. Entsiklopedicheskiy slovar. Sy. 4, Moskova, 2003, s.11").

G. Karimov bu fikri pek uygun bulmuyor. Biz de bu fikre katılamıyoruz. Çünkü Ahmet Yesevi'nin Türk tasavvuf şiirinin ilk yaratıcısı olarak şöhretinin DeWeese'nin söylediği gibi XX. yüzyılda değil, ondan çok daha önce başladığını kanıtlayan yeterli deliller bulunmaktadır. Bunun en parlak örneği, XVI. yüzyılda Orta Asya'da hüküm süren Şeybani hükümdarlarının Ahmet Yesevi'yi övgüyle anarak bir dizi methiye yazmaları, Yesevilik öğretisinin gelişmesine katkıda bulunmaları, Yesevi hikmetlerini takip ederek şiir ve hikmetler kaleme almalarıdır. Kendiliğinden açıktır ki, Şeybaniler gibi bir devletin yöneticileri maneviyatta, kültürde ve edebiyatta geniş bir şöhret kazanmamış bir şahsiyetin edebi faaliyetine önem vermemiş, onun öğretisini kendi devlet politikası düzeyine yükseltmemiş olurlardı.

Prof. Dr. Tahir Şakir Çağatay, Ahmet Yesevi'nin düşüncesinin uzun dönemler boyunca devlet politikası düzeyine yükseltildiğini yazmaktadır. Ona göre, milli kültür için mücadelede ve bu mücadelenin tarihi temelini milli edebiyatımızda aramada, Türk dili ve kültürünü korumak için ilk "çığır açan" Ahmet Yesevi ve onun kurduğu milli tasavvuf mektebine dayanmamız gerekmektedir [Tahir Şakir Çağatay. Türkistan milli mefkuresi ve Alişir Nevai. Haz. S.Ganieva, "Hidayet" dergisi, Taşkent, 2000, sy.2, s.18-20].

Görünen o ki, Ahmet Yesevi'nin eserlerini ve öğretilerini okuyup öğrenmek, uzak geçmiş zamanlar için milli ideoloji, siyaset, edebi yaratıcılık ve kişisel gelişim açısından ne kadar değerli olduysa, bugün için de o kadar önemlidir.

Bilindiği gibi, Ahmet Yesevi'nin hikmetleri Kul Süleyman Hakim Ata Bakırgani, Zengi Ata, Şemseddin Özgendi, Kemalettin İkani, Kul Şerif, Kul Naziri, Derviş Ali, Kul Umuri, Zelili gibi birçok Yesevi geleneğine mensup şairin şiirleriyle birlikte istinsah edilmiştir. İşbu katalogda, henüz isimleri bilinmeyen Mefluc, Kul Muşerref, Kul Hayrullah, Kul Mahvi, Kul Muhibbi gibi takipçilerin edebi örnekleri de yer almıştır ki, bu durum aynı zamanda adı geçen ediplerin eserlerini inceleme gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Ahmet Yesevi hikmetlerinin Şems-i Tebrizi, Hafız-ı Şirazi, Abdullah Ensari, Kasım Envar, Kemal Hocendi, Abdurrahman Cami, Alişir Nevai, İmamüddin Nesimi, Muhammed Fuzuli, Mirza Bedil, Mahtumkulu, Meşrep, Sufi Allahyar, Saykali, Hüveyda, Emiri gibi Türk ve Fars edebiyatının tanınmış temsilcilerinin şiirleriyle birlikte istinsah edilmesi, aynı zamanda çeşitli divanlar, beyazlar, halk hikayeleri, kıssalar, rivayetler, destanlar, cenknameler, tarihler, vefatnameler, miraçnameler, münacatlar, dini, fıkhi ve tasavvufi risalelerle birlikte kitaplaştırılması, Yesevi hikmetlerinin söz konusu edip ve eserler gibi okuyucular tarafından sevilerek okunduğunu göstermektedir. Bu birincisi, ikincisi ise, bu hikmet külliyyatlarında henüz incelenmemiş birçok eser bulunmaktadır ki, onlar da şu anda kendi araştırmacılarını beklemektedir.

"Divan-ı Hikmet" yazmaları tavsiflerini incelerken, 118 numaralı nüsha dikkatimizi çekti. Orada belirtildiğine göre, bu nüsha Buhara Emiri Muzaffer Han'ın "büyük töre" olarak bilinen en büyük oğlu Abdülmelik Töre (vefatı 1909) tarafından istinsah edilmiştir. Hatta söz konusu nüshada Abdülmelik Töre ve onun kardeşi Seyyid Nuriddin Han'ın şiirleri, Emir Mahmud ibn Yemin'in bir divanı yer almaktadır. Bu durum, Yesevi hikmetlerinin okuyucu ve sevenleri kitlesi ve ortamının ne kadar geniş olduğunu gösteren önemli bir delildir.

İşbu katalogu bir açıdan M. Eşmuhammedova'nın başlattığı hayırlı işin devamı ve başarılı bir sonucu olarak da değerlendirebiliriz. Ancak söz konusu katalog bazı eksikliklerden de uzak değildir. Bu husus, önsözde «şu da var ki, katalog oluşturma sürecinde derin metin incelemeleri yapmaya vakit ve imkân yoktu» şeklinde ifade edilmiştir. Buna rağmen, katalog görevini yerine getirmiştir.

Zira, bu kataloğu oluşturmanın temel amaçlarından biri, uzmanların incelemesi için hikmetlerin farklı nüşhalarını bulabilmeyi kolaylaştırmaktır. Açıkçası, böyle bir kataloğa uzun zamandır ihtiyaç duyuluyordu. Bize göre, bu katalog bir dizi özelliğiyle ne çıkmaktadır. Nitekim:

1. Katalogda Ahmet Yesevi'nin 175 adet yazma nüşhası detaylı bir şekilde tavsif edilmiştir.
2. Her bir nüşhadaki Ahmet Yesevi hikmetlerinin yerleşim sırası ve varak numaraları ayrı bir tabloda gösterilmiştir ki, bu durum uzmanlar için büyük bir kolaylık sağlamaktadır.
3. Ahmet Yesevi hikmetleriyle birlikte yer alan diğer şairlerin isimleri ve eserleri de ayrı ayrı kaydedilmiştir.
4. M. Eşmuhammedova'nın kitabına girmeyen yeni nüşhalar tespit edilmiş ve kataloğa dahil edilmiştir.
5. M. Eşmuhammedova tarafından tavsif sürecinde atlanan veya dahil edilmeyen birçok hikmet bu katalogda tespit edilmiş ve listelenmiştir.
6. Katalog hazırlama sürecinde hikmetlerle birlikte kitaplaştırılmış birçok ilmi, tarihi, edebi, tasavvufi eser tespit edilmiş ve listelenmiştir.
7. Ahmet Yesevi hikmetleri listesi oluşturulurken, isimleri henüz bilinmeyen Yeseviye mektebi şairleri tespit edilmiştir.
8. Katalog araştırmasında Ahmet Yesevi'nin yeni hikmetleri de tespit edilmiş ve listede kaydedilmiştir. Özellikle, dört yazmada "Gazeliyat-ı Hoca Ahmet Yesevi" başlığı altında iki Farsça gazelin bulunması yeni bilgidir.
9. Katalogda el yazmalarının bulunduğu bölümlerin zRFAŐI-1, zRFAŐI-2, zRFAŐI-3 şeklinde gösterilmesi uzmanlar için oldukça kolaylık sağlamıştır.
10. Katalog oluşturulmasında belirli bir esas nüşhaya dayanılması, katalogun bir sistem içinde olmasını ve tutarlılığını sağlamıştır.
11. Her bir nüşhanın tavsifinden sonra kullanılan kaynaklar belirtilmiştir.

Katalogun önsözünde de doğru bir şekilde belirtildiği gibi, Yesevilik araştırmalarında incelenmesi ve czlmesi gereken pek çok sorun bulunmaktadır. Bize göre, bunlardan en önemlileri şunlardır:

Birincisi, hikmet nüşhalarında Yesevi hikmetleriyle birlikte yer alan Yesevi mektebi şairlerinin şairlerini ayırmaktır. İkincisi, Ahmet Yesevi'ye atfedilen "Menakıb", "Bostanu'l-Arifin", "Tenbih'z-Zallin", "Necat'z-Zakirin" gibi eserleri bulup incelemek gerekmektedir. Üçüncüsü, "Divan-ı Hikmet"nin açıklamalı sözlüğünü oluştırmaktır. Dördüncüsü, "Divan-ı Hikmet"nin aslına yakın, nispeten güvenilir bir nüşhasını-metnini yeniden oluştırmaktır. Bu alışma ise "Divan-ı Hikmet"nin muteber nüşhalarının karşılaştırmalı metin temelinde gerçekleştirilecektir. İşte o zaman Ahmet Yesevi'nin hayatı, eserleri, tarikatına dair bir dizi tartışmalı mesele de kendiliğinden aydınlanacaktır. Beşincisi ve bizim nazarımızda en emlisi, sadece Türkistan mıntıkasındaki değil, dünyadaki "Divan-ı Hikmet" yazma nüşhalarının katalogunu oluştırmaktır.

Demek ki, Yesevilik araştırmalarında yapılan çalışmaları göz ardı ederek Ahmet Yesevi'nin hayatı, eserleri ve tarikatı hakkında dikkate değer bir iş yapmak zordur. Bir sonraki görev ise, bu araştırmalara dayanarak ve Ahmet Yesevi'ye yer verilen bir dizi kaynak eserleri inceleyerek Hoca Ahmet Yesevi'nin yaşadığı dönemin sosyal, manevi-kültürel, edebi ortamını, hayatı ve edebi mirasını derinlemesine incelemeyi yeni bir aşamaya taşımak ve nihayet Ahmet Yesevi hikmetlerinin güvenilir bir metnini hazırlamaktır.

Kaynakça

1. Eşmuhammedova M. Divan-ı Hikmet El Yazmaları, Taşkent, 2006.
2. Hoca Ahmet Yesevi. “Divan-ı Hikmet” (yeni bulunan örnekler). Yay.haz. Nadirhan Hasan, Taşkent, “Maveraunnehir”, 2004.
3. Hoca Ahmet Yesevi. “Divan-ı Hikmet”. Yay.haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan, Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Alişer Nevai Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Taşkent, “Maveraunnehir”, 2006.
4. İbrahim Hakkul, Ahmet Yesevi. Hikmetler. Yay.haz. İ.Hakkulov. Taşkent, «Gafur Gulam” yayınevi, 1991.
5. İslam na territorii bivşey Rossiyskoy imperii. Entsiklopedicheskiy slovar. Sy. 4, Moskova, 2003.
6. Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü’ndeki Hoca Ahmet Yesevi Hikmetlerinin El Yazması Kataloğu, Haz. M. Hasani, N. Toşev, D. Rasulov, Ş. Ziyadov, Ğ. Karimov, S. Yesentemur, B. Babacanov, A. Muminov. Türkistan: 2006.
7. R.Abduşukurov, Ahmet Yesevi. Divan-ı Hikmet. Yay.haz. Resulmuhammed Aşurbay oğlu Abduşukurov, Taşkent, “Gafur Gulam”, 1992.
8. Tahir Şakir Çağatay. Türkistan milli mefkuresi ve Alişir Nevai. Haz. S.Ganieva, “Hidayet” dergisi, Taşkent, 2000, sy.2.
9. Zeki Validi Toğan. Yeseviliğe dair bazı yeni malumat. 60. Doğum yılı münasebetiyle Fuad Köprülü armağanı. İstanbul, 1953.

TÜRKMENİSTAN MİLLİ ELYAZMALAR ENSTİTÜSÜNDEKİ HOCA AHMET YESEWI'NİN ELYAZMA VE TAŞ BASKI NÜSHALARI

Hocahanova Tıllagüzel¹
Atageldiyeva Enecan²

Bilge Mahtumkulu Firakı şiirlerinde vatanseverliği övdü. Geniş bakış açısıyla zenginleştirdiği eserlerinde gelişen kültürel ve yaşamsal ve manevi değerler yansıtılmıştır. Hoca Ahmet Yesevi'nin edebi mirasını devam ettirdi ve Türk dünyasının birliği ve barışı için çaba gösterdi.

*Türkmenistan Cumhurbaşkanı
Serdar Berdimuhamedov*

Türkmen ruhunun bir gurur kaynağı olan ve Büyük Selçuklu Türkmenleri zamanında, XI-XII. yüzyıllar arasında yaşamış büyük bir âlim Hoca Ahmet Yesewi'nin adı ve eserleri, İslam dünyasında eşsiz bir yere sahiptir. Kendisi, Doğu'nun tasavvuf dünyasında «Yeseviyye» tarikatını kurmuş ve «Medine'de Muhammed'den sonra Türkistan'da Hoca Ahmet» unvanını almış olan kutsal bir şahsiyettir. Büyük Türkmen piri olan Hoca Ahmet Yesewi'nin adı ve eserleri, asla unutulmaz ve yok olmaz bir miras bırakmıştır. Ünlü pir ve usta şair Hoca Ahmet, sözün tam anlamıyla sade, açık, saf bir türkmen diliyle eserler yazmış ve orta çağlarda sufizm ilmi ve edebiyatının da önde gelen isimlerinden biri olmuştur.

Hoca Ahmet Yesevi Türk islam dünyasının önemli bir manevi lideri ve şairidir. Doğum tarihi tam olarak bilinmese de, eserlerinden yola çıkarak 125 yaşına kadar yaşadığı tahmin edilmektedir. 562. hicri yılında (1166-1167miladi) vefat ettiği, el yazmaları ve taş baskıları oldukça fazladır. Büyük pir, şair ve âlim olan Hoca Ahmet Yesewi'nin hikmetleri, Selçuklu türkmenleri zamanından bu yana elden ele, dilden dile aktarılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. İlk kez «Hikmetler», 1878 yılında Kazan'da taş baskı ve yayımlanmış eser olarak neşredilmiştir. Onun «Dîvân-ı Hazret-i Hikmet» (Hikmetli Sözlerin Topluluğu) adlı kitabı, 1917 yılına kadar defalarca yaklaşık yüz kere tekrar basılmıştır. Bu durum, Hoca Ahmet Yesewi'nin hikmetlerinin hâlâ sevgiyle okunmaya devam edildiğinin ve dini medreselerde de ders kitabı olarak okutulmaya devam ettildiğinin göstergesidir.

Halk tarafından büyük bir sevgi ve özveriyle okunan ve arzulanarak satın alınan bu kitaplar, her türkmen evinde kutsal kabul edilip, özenle saklanmaktadır. Günümüzde yaşlılarla yapılan sohbetlerde de, onların çoğunun, şairin hikmetlerinden bazılarını tam olmasa bile ezbere söyleyebildikleri görülmektedir. İşbu durum, Hoca Ahmet Yesewi'nin hikmetlerinin halk arasındaki itibarını ve değerini daha da artırmaktadır.

Türkmenistan, bağımsızlığını kazandığı günden bu yana, milli mirasını orijinal kaynaklarına dayalı olarak incelemek ve tanıtmak için çalışmalar başlatmıştır. Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Milli El Yazmaları Enstitüsü'nde, Hoja Ahmet Yesevi'nin hikmetlerini içeren eski ve güvenilir el yazmaları, taş baskılar ve yayınlar bulunmaktadır. Bu el yazmaları, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren halktan toplanarak enstitünün el yazmaları hazinesine eklenmiştir.

¹ Bilimsel Araştırma Görevlisi, Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Milli Elyazmaları Enstitüsü, Türkmenistan,

² Bilimsel Araştırma Görevlisi, Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Milli Elyazmaları Enstitüsü, Türkmenistan

Türkmenistan topraklarında bulunan ilk el yazmalarından biri, 1966 yılında Gudratullayev Abdylveli tarafından keşfedilmiştir. Bilim insanının “Hikmetler” adlı bu el yazması, 316 sayfadan oluşmaktadır ve el yazmaları hazinesinin 3269 numaralı klasöründe korunmaktadır. Bu, eksiksiz ve iyi durumda olan bir kopyadır. En değerli ve eski tarihlere ait bir nüsha ise, 7093 numaralı klasörde saklanan el yazmasıdır. Bu el yazmasının 172. sayfasından başlayıp sonuna kadar Hoca Ahmet Yesevi’nin hikmetleri yerleştirilmiştir. Bu el yazması ise, Doğu’ya ait kağıt üzerine yazılmıştır.

Enstitünün «nadir el yazmaları» bölümünde saklanan 487 numaralı el yazmasının 123. yaprağından 132. yaprağına kadar olan bölümde, Hoca Ahmet Yesevi’nin soyağacı ve nesebiyle birlikte, pirin kerametleri ve yaşamına dair iki rivayet yazılmıştır. Ancak, bu rivayetlerden birinde geçen olayın kahramanının adı yanlış yazılmıştır. Anlatının özü doğru olsa bile, burada, Hoca Ahmet Yesevi’ye Hz. Muhammed S.A.V. tarafından gönderilen lokma-hurmayı teslim eden şahsın adı bariz bir şekilde değiştirilmiştir. Bu, yazıcının veya anlatıcının bir hatası olabilir.

Çünkü bugüne kadar yazılan ve söylenen bilgilerde, Peygamber’in hurmasını Hoca Ahmet Yesevi’ye teslim eden kişinin Arslan Baba olduğu açıkça belirtilmektedir. Hoca Ahmet bu konuda şöyle demektedir:

“Yedi yaşında Aslan babam beni buldu...”

“Hurma vererek, perdeyle sırrımı kapattı.”

Bu durumu, Hoca Ahmet Yesevi’nin kendi yazdığı hikmetlerinde de vurgulanmaktadır. Ancak, 487 numaralı el yazmasında, Ahmet Yesevi’ye hurmayı teslim eden kişinin adı Arslan Baba değil de, Selman Pir olarak belirtilmiştir. Fakat bu bilgi, gerçek tarihi rivayetlerle örtüşmemektedir.

Aynı klasördeki el yazmasında Hoca Ahmet Yesevi’nin atalarının nesil şecersi anlatılarak o Muhammet Hanafiya’nın nesline kadar uzanmaktadır. Orada Hoca Ahmed’in soyağacı şöyledir: “Hazreti Resul aleyhisselamın babasının kardeşi Ebu Talib ve oğlu Ali-ul Murtaza ve onun oğlu İmam Muhammet Hanafiya, onun oğlu Abdulfettah ve onun oğlu Abdulcebbar ve onun oğlu Abdirahman, onun oğlu İshak ve onun oğlu Harun ve onun oğlu Yunus ve onun oğlu Musa, onun oğlu Osman ve onun oğlu Ömer, onun oğlu Muzaffer ve onun oğlu Mahmit, onun oğlu İbrahim ve onun oğlu ariflerin şahı Hazreti Hoca Ahmet Yesevi’dir”¹. Görünüşe göre büyük pirin soy şeceresi oldukça uzaklara kadar ulaşmaktadır.

Türkmen halkı arasında: “Elmas kül içinde yatmaz” diye bir cümle var. Bu cümle öylesine söylenmiyor. Bin yıl önce yaşamış olan büyük şair Hoca Ahmet Yesevi’nin kendisinde şöyle demiştir:

“ Fakir Ahmet sözü asla kurumaz,

Eğer yer altına düşerse de çürümez “

Bu ifadede belirtildiği gibi, onun adı ve ilahi hikmetleri, uzun yıllar insanların kalplerinde ve zihinlerinde unutulmaz bir yer ederek yaşamaya devam etmiştir.

Türkmenistan, Bağımsızlığını kazandıktan sonra türkmen halkı kendi tarihini, dilini, edebiyatını ve kökenini atalarımızın bilgeliğinden doğan el yazması eserlere dayanarak derinden incelemeye başladı. Binlerce yıllık tarihi olan halkımızın büyük şahsiyetlerinin el yazma eserleri tüm dünyaya yayılmış ve vatanımızdan çok uzaklara düşmüştür. Türkmenistan Cumhurbaşkanı tarafından onaylanan çalışma planı çerçevesinde 2004 yılından itibaren Türkmen halkının dili, edebiyatı ve tarihi ile ilgili el yazmalarının kopyaları anavatanımıza getirilmiş, oryantalistlerimiz tarafından incelenerek modern Türkmen dilinde kamuoyuna sunulmuştur. 2010 yılında Tacikistan Cumhuriyeti’nden, 2014 yılında Özbekistan Cumhuriyeti’nin Ebu Reyhan Biruni’nin adını taşıyan Enstitüsü’nden ve 2023 yılında Macaristan Bilimler Akademisi Kütüphanesi’nden anavatanımıza getirilmiştir.

Türkmenistan’da ve Türkçe konuşan halklar arasında Hoca Ahmet Yesevi’yi hem de onun hikmetlerini bilimsel olarak inceleyen bilim insanı, türkmen vatandaşımız olan Gözel Amangulyeva’nı da söylemeden geçemeyiz. G. Amangulyeva 2004 yılında Hoca Ahmet Yesevi’nin “Hikmetler” kitabını, 2021 yılında ise “Türkmen hikmet sahibi – Hoca Ahmet Yesevi” adlı monografisini yayımlamıştır. Gözel Amangulyeva, bu büyük alimin çalışmalarını günümüzde bile yayıma hazırlamayı sürdürmektedir.

¹ TYA’lı Magtymguly’nin adını taşıyan Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları Enstitüsü Klasör 487.

Hoca Ahmet Yesevi'nin şiirsel yaratıcılığı, yaşam yolu, yaptığı işler, bize miras koyan eserleri üzerine çalışmak kesinlikle incelenmeye değer. Tüm Türk-İslam dünyasının yıldızı haline gelmiş olan değerli eserleri, şahane hikmetleri, büyük pir ve mükemmel şair olan Hoca Ahmet Yesevi hakkındaki güvenilir kaynaklar arasında Abdurahman Jami'nin "Nefahat-ul-uns", Alyshir Novai'nin "Nesayim-ul-muhabbet", Fayz Kaşifi'nin "Reşat ayn-ul-hayyat" gibi eserleri bulunmaktadır. Fuad Köprülüzade'nin "Türk edebiyatındaki ilk mutasavvıflar" gibi eserleri, şairin yaşam öyküsünü ve edebi mirasını incelemekte yazıldıkları tarihin ilk dönemlere yakın olması açısından oldukça güvenilir rehberlerdir.

Bu büyük insanın hikmet dolu derin düşüncelerinin kaynağı tükenmezdir aksine, yüzlerce yılı geride bırakmasına rağmen, bugüne kadar tazeliğini koruyarak gönülleri doyurmaya devam etmektedir. Onu yaşatan şeyler ise, susuz bir ruh için akan bir çeşme gibi Hak'tan verilen zekanın ürünü olan, hayırlı ve helal ruhla dolu olağanüstü hikmetlerdir. Bu hikmetler, yaklaşık bin yıllar boyunca aktararak yeniden canlanmıştır. Onun değerli hikmet hazinesinin köklerini araştırmak, günümüzün hayırlı ve erdemli işlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Edebiyat

1. Berdimuhamedov S. Mahtumkulu – dünyanın düşünürüdür, A., 2024, s. 27.
2. Berdimuhamedov G. Türkmen kültürü, A., 2015, s. 27.
3. Amangulyeva G. Hoja Ahmet Yesevi "Hikmetler", A., 2004
4. Amangulyeva G. Türkmen bilgeliği sahibi – Hoja Ahmet Yesevi, A., 2021
5. TYA'lı Mahtumkulu'nun adını taşıyan Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları Enstitüsü Klasör 487.
6. TYA'lı Mahtumkulu'nun adını taşıyan Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları Enstitüsü 3746-İt paket.
7. TYA'lı Mahtumkulu'nun adını taşıyan Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları Enstitüsü 4653-İt paket.
8. TYA'lı Mahtumkulu'nun adını taşıyan Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları Enstitüsü 5198, 5237, 5272-İt paketler.

PIR-I MUĞAN, HOCA AHMET YESEVÎ'NİN DIVAN-I HIKMET'İNDE VE İRAN EDEBİYATINDAKİ SÛFÎ ŞAİRLERE ETKİSİ

Hossein Khoshbateni¹

Ozet. Pir-i Muğan, tasavvuf edebiyatında kullanılan önemli bir terim olup, manevi bir rehber veya mistik sırları bilen bir bilgeyi ifade eder. Tasavvufta Pir-i Muğan, sembolik bir karakterdir; o, hakikatin ve ilahi aşkın yol göstericisi, özgür düşünen bir arif ve riyakâr zahitliğe karşı duran bir figürdür. Pir-i Muğan, saliki (tasavvuf yolcusunu) dış görünüşlerden uzaklaştırarak, hakiki aşka, tasavvufi vecd haline ve manevi özgürlüğe yönlendirir. Görünürde Pir-i Muğan, Zerdüşî din adamlarının (muğanların) liderini ifade etse de, tasavvufi edebiyatta, insanı hakikate, ilahi aşka ve dünyevi bağlardan kurtuluşa yönlendiren bir mürşidin sembolü haline gelmiştir. Bu tasavvufi terime, ilk kez Hoca Ahmet Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde rastlanmaktadır; çünkü ondan önce gelen şairlerin eserlerinde bu kavram yer almamıştır. Ancak, ondan sonra gelen Hâfız, Mevlânâ, Attâr ve diğer sûfî şairlerin eserlerinde Pir-i Muğan sıkça kullanılmış ve farklı anlam ve yorumlar kazanmıştır. Bu makalede, Pir-i Muğan kavramının Divan-ı Hikmet'teki sembolik anlamlarını, tasavvufi bağlamlarını ve bu terimin Hoca Ahmet Yesevî'den sonraki şairlerin şiirlerindeki ortak noktalarını detaylı bir şekilde ele alarak incelemeyi amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Tasavvuf, Hoca Ahmet Yesevî, Pir-i Muğan, Hâfız, Attâr, Mevlânâ.

Abstract. “Pir-i Mughan” is a significant mystical and literary term that refers to a spiritual guide or a sage who possesses esoteric knowledge. In Sufism, Pir-i Mughan is a symbolic figure, a spiritual mentor, a free-thinking mystic, and an opponent of hypocritical asceticism. He leads the seeker (salik) away from superficial appearances toward the truth of divine love, mystical ecstasy, and spiritual liberation. On the surface, Pir-i Mughan refers to the leader of the Magi priests (Zoroastrian clergy), but in esoteric literature, it has become a symbol of a spiritual guide who directs people toward truth, divine love, and liberation from worldly constraints. This mystical term first appears in Khoja Ahmed Yasawi's Divan-i Hikmat, as there is no record of it in the works of earlier poets. However, in the poetry of later Sufi poets such as Hafez, Rumi, Attar, and others, the term Pir-i Mughan frequently appears with various meanings and interpretations. Hafez, Rumi, and Attar used this concept extensively, often contrasting it with the image of the hypocritical ascetic. This study aims to analyze and examine the symbolic and mystical components of Pir-i Mughan in the Divan-i Hikmat and its semantic and conceptual similarities in the poetry of the mystic poets who came after Khoja Ahmed Yasawi.

Keywords: Literature, Sufism, Khoja Ahmed Yasawi, Pir-i Mughan, Hafez, Attar, Rumi

¹ Prof. Dr. Nur Mubarak Üniversitesi-Kazakistan, Tebriz Üniversitesi, İran, e-mail: Hosseinkhoshabten@yahoo.com

Giriş. İslam tasavvufu ve irfan tarihinde, Pir-i Muğan kavramı her zaman özel bir konuma sahip olmuştur. Özellikle tasavvufi şiirlerde ve öğretilerde sıkça yer verilen bu kavram, derviş dünyevi bağlılıklardan ve zahiri dinî şekillerden arındırarak nihai hakikate ulaştıran içsel bir mürşid ve aşık bir rehberin sembolüdür. Tasavvuf geleneğinde Pir-i Muğan sadece ahlaki bir rehber değil, aynı zamanda aşk ve batınî seyr ü süluk yoluyla hakikate ulaşmış ve bu tecrübeyi başkalarıyla paylaşan kişidir. Büyük mutasavvıf şairler; Hoca Ahmed Yesevî, Hafız, Mevlânâ, Attâr ve Şems-i Tebrîzî'nin eserlerinde Pir-i Muğan, her türlü zahiri bağdan azade, içsel bir hakikatin sembolü olarak karşımıza çıkar. Bu bakış açısında Pir-i Muğan, bağnaz bir dinî lider olarak değil, aşkla yanan ve hakikatin izini süren bir öğretici olarak sunulur. O, insan ruhunun derinliklerine vakıf olan biri olarak, insanı hakiki hayata ve Allah'a yakınlaşmaya yönlendirir. Gerçekte, Pir-i Muğan, aşkın ve manevî deneyimlerin etkisiyle maddî dünyayı ve dinin şekilci sınırlarını aşmış bir kişiliği temsil eder. Bu tasavvufi yolculukta Pir-i Muğan, gösterişten uzak, dinî şekilciliğin ötesine geçmiş özgür bir rehber olarak öne çıkar. Onun öğretileri aşk, içsel tecrübe ve hakikate ulaşma üzerine kuruludur. O, salike gerçek hakikate ulaşmak için dünyevi bağlılıkları ve dinî önyargıları aşması gerektiğini gösterir. Bu bağlamda Pir-i Muğan yalnızca bir rehber değil, ilahî aşkla hakikate ulaşan ruhsal özgürlüğün ve içsel olgunluğun temsilcisidir.

2. Pir-i Muğan Teriminin Etimolojisi

2.1. “Pir” Kavramının Tanımı

Farsça tasavvufi edebiyatta “pir”, manevî bir rehber, mürşid ve yol gösterici anlamına gelir. Pir, manevî yolculukta (seyr ü süluk) çeşitli merhaleleri geçmiş, hakikati ve marifeti idrak etmiş ve artık bu birikimiyle hakikat yolunun yolcularına rehberlik eden kişidir. Sözlük anlamı yaşlı kişi olan “pir”, tasavvufi terminolojide evrenin sırlarına vakıf olmuş ruhsal kemâl sahibi kişiyi ifade eder. Pir'in tasavvufi yolculuktaki rolü oldukça hayati öneme sahiptir. Çünkü rehbersiz bir derviş, yolda sapabilir veya nefsi aldanişlara düşebilir. (Zerrînkûb, 2014:51) Pir, yalnızca bir öğretmen değil, aynı zamanda karanlıkta ışık saçan bir fenerdir. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ve Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında, pir genellikle kervan başı ve saliklerin öncüsü olarak tanıtılır. Pir; deneyim, basiret, ilahî aşka bağlılık, zahirî fakirlik ama bâtinî zenginlik, gösterişten ve riyadan uzaklık gibi niteliklerle donatılmıştır. O, zahire takılı kalan vaiz ve zahidlerin aksine kalp ve ruhla ilgilenir. Farsça şiirlerde “pir-i tarik”, “pir-i meyhane” ve “pir-i Muğan” gibi çeşitli suretlerde karşımıza çıkarak bu geniş ve derin anlam alanını yansıtır.

2.2. “Muğan” Kavramının Tanımı

Muğan, aslında Zerdüş dininde din adamları ve mabed görevlileri olan mopet ve maglara verilen bir unvandır. Antik dönemde Muğanlar, dinî ayinleri yönetir, dinî bilgileri öğretir ve ateşgedeleri korurlardı. Zerdüş toplumunda yüksek bir konumları vardı ve halkla tanrı arasında aracılık görevini üstlenirlerdi. Avesta dilinde “mag” kelimesi, “güçlü” veya “manevî kudret sahibi” anlamına gelir. Ancak tasavvuf edebiyatında, özellikle Hafız'ın şiirlerinde “Muğan” kelimesi bu anlamın ötesine geçmiştir. Bu metinlerde Muğanlar, zahiri din anlayışını aşmış ve hakikate ulaşmış kimselerin sembolüdür. Bu nedenle Hafız, ikiyüzlü zahitler yerine, aşk ve marifet sırlarını bilen pir-i Muğan'a başvurur. Bu bağlamda Muğanlar artık sadece dinî bir sınıfı değil, içsel bilgeliğe, aşk ve batınî sezgiyi temsil eder. Onlar, görünüşte geleneksel dinî kurallarla çelişebilir, ama kalpleri hakikatin nuruyla doludur. Bu yüzden meyhane, aşk ve kişisel tecrübe aracılığıyla hakikati bulan bu kişiler, tasavvufta hürmete layık görülür.

2.3. “Pir-i Muğan” Kavramının Tanımı

Pir-i Muğan, tasavvufta içsel bir mürşid ve hakikat arayıcısının sembolüdür. O, saliki dünyevi bağlılıklardan ve zahirî din anlayışından özgürleştirerek ilahî ve içsel bir hakikate yönlendirir. Bu kavram, özellikle Hafız, Mevlânâ ve diğer büyük sûfî şairlerin eserlerinde, zahirî ve toplumsal sınırlamalardan uzak, manevî bir rehber olarak yer alır. Pir-i Muğan, sadece bir din öğretmeni değil; aynı zamanda hayatın yüzeyinden derinliğine geçişi öğreten bir maneviyat öğretmenidir. Hafız'ın şiirlerinde, Pir-i Muğan saliki Allah ile birliğe götüren kişidir. (Muvahhid, 2019:33)

Bu bakış açısına göre, Pir-i Muğan geleneksel bir din adamı değildir; ilahi aşka erişmiş ve içsel

hakikati idrak etmiş bir kişiliğin sembolüdür. Hafız şöyle der:

Pir-i Muğan bana dedi ki: Aşk sor, ondan başkasından uzak dur.

Bu beyitte açıkça görülmektedir ki, Pir-i Muğan içten gelen bir hakikate ulaşmış ve aşkı kurtuluş yolu olarak sunmuştur. O, sadece bir dinî rehber değil; aşk aracılığıyla dünyadaki acı ve ıstıraplardan arınma yollarını gösteren bir manevî yol göstericidir.

Öte yandan, Pir-i Muğan tasavvufta, toplumsal ve dinî bağlardan kurtulmanın, özgürlüğün sembolüdür. O, dinî kuralların katılığından ve sosyal önyargılardan sıyrılmış, yalnızca kalplerde gizli olan hakikatin peşindedir. Hafız'ın şiirlerinde, Pir-i Muğan maddî dünyanın ve zahirî din anlayışının ötesine geçmiş; saliki de bu sınırları aşmaya teşvik eden bir figür olarak yer bulur.

2.4. Tasavvuf Şiirlerinde Pir-i Muğan'ın Manevî Anlamı

Pek çok tasavvuf şiirinde Pir-i Muğan, manevî olgunluk ve içsel gelişim yoluyla Allah'ı ve hayatın derin hakikatlerini daha iyi idrak etmiş bir kişi olarak tanımlanır. Bu yolculuk, Mevlânâ'nın şiirlerinde de belirtildiği gibi, içsel seyr ü süluk ve bâtinî tecrübelerle elde edilir. Mevlânâ, Divân-ı Şems'te şöyle der:

"Pir-i Muğan benim, aşkla mest olmuşum / Allah'tan başkasına sabrım yoktur."

Bu beyit açıkça gösterir ki, Pir-i Muğan yalnızca içsel hakikatin peşindedir; Allah'a olan aşk sayesinde dünyevî engellerden ve maddî bağlardan kurtulmuştur. Sonuç olarak, Pir-i Muğan, İslâm tasavvufunda manevî özgürlüğün ve hakikat arayışının sembolü olarak kabul edilir. O, yalnızca bir ahlaki veya dinî mürşid değil, aynı zamanda tüm şekilci dinî ve sosyal kalıplardan arınmış bir rehberdir. Pir-i Muğan, saliki içsel hakikati keşfetmeye ve Allah ile birlik yolculuğuna yönlendirir. (Zerrînkûb, 2014:69) Bu bağlamda, Pir-i Muğan, sonsuz aşkın ve ruhsal özgürlüğün temsilcisi olarak görülür; içsel tecrübeler ve manevî seyr ü süluk yoluyla hakikate ulaşmanın kapılarını aralar.

3. Pir-i Muğan'ın Kökeni ve Fars Diline/Edebiyatına Girişi

Pir-i Muğan, kökeni İran'ın eski inanç sistemlerine, özellikle Zerdüştlük ve onun din adamları sınıfı olan Muğanlara dayanan bir şahsiyettir. Ancak zamanla, İslam tasavvufunun etkisiyle, bu figür Fars tasavvuf edebiyatında sembolik ve derin bir anlama bürünmüştür. Antik İran'da "mag" kelimesi Zerdüşť dininin din adamlarını ifade ederdi. Bu kişiler, kutsal ateşi koruma, dinî ritüelleri icra etme ve inançları öğretme görevlerini üstlenirlerdi. O dönemde, pir-i Muğan, bu sınıfın ileri gelenlerinden, yaşlı ve bilge bir üyesi olarak görülmekteydi. İslam'ın İran'a gelişiyle birlikte, özellikle ilk İslamî yüzyıllarda tasavvufun yayılması sayesinde, birçok eski dinî kavram yeni anlamlar kazandı. Bu dönemde, Fars şairleri ve sûfileri eski inanç öğelerini alıp onları derin tasavvufî kavramlarla yeniden işlediler. Pir-i Muğan da bu süreçte, dinin zahirinden hakikatine ulaşmış kişi anlamında yeni bir kimlik kazandı.

Fars edebiyatında, özellikle Hoca Ahmed Yesevî, Hafız, Attâr, Mevlânâ ve diğer sûfî şairlerin şiirlerinde, pir-i Muğan, genellikle şekilci ve katı din adamları olan zahit ve fakihlerin karşısında konumlanır. Hafız, bu riyakar ve dar görüşlü insanları eleştirirken, kendisini pir-i Muğan'a teslim eder. Her ne kadar bu figür dışarıdan bakıldığında "şarap içen" ya da "meyhanede bulunan" biri gibi görünse de, aslında ilahi aşk ve marifet sahibidir. Böylece pir-i Muğan, zahirî yasaların ötesine geçmiş bilgelik, aşk, dürüstlük ve hakikate yönelimin simgesi olur. (Muvahhid, 2019:83)

Bu kavramın şiire girişinin en önemli nedenlerinden biri, sûfî şairlerin sembolik ve mecazî dili tercih etmeleridir. Onlara göre dinin hakikati, dışsal ibadetlerde değil, içsel aşkta ve manevî deneyimde gizlidir. Bu yüzden, "Muğan", "meyhane", "şarap" gibi kadim İran motiflerini kendi düşünsel sistemlerine entegre ettiler ve onlara yeni anlamlar kazandırdılar. Artık pir-i Muğan, sadece bir Zerdüşť din adamı değil, kalp gözü açık, marifet ehli ve hakikat yolunun gerçek rehberi idi.

Sonuç olarak, pir-i Muğan, eski İran kültürünün ve İslamî tasavvuf düşüncesinin birleştiği özgün bir figürdür. Zerdüşť geleneğinden doğmuş, ancak zamanla İslamî irfanla yoğrularak Fars edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Bu figür, sadece İranlıların kültürel kimliğini İslam düşüncesi içinde koruma çabasının bir yansıması değil, aynı zamanda dinin içsel anlamına ulaşma ve riyadan kurtulma arzusunun da bir ifadesidir. Özellikle Hafız'ın şiirlerinde, pir-i Muğan hâlâ yaşayan bir figürdür; hakikati bilen ve aşkla insanı o hakikate yönlendiren bir sembol olarak.

4. Pir-i Muğan'ın Felsefesi ve Mantığı

4.1. Pir-i Muğan'ın Felsefesi

Pir-i Muğan'ın felsefesi, Fars tasavvuf edebiyatı bağlamında; içsel bilinç, hakikat arayışı, aşk ve dinî riyakârlığın reddine dayanan bir düşünce sistemidir. Pir-i Muğan, dinin zahirinde takılı kalmak yerine onun derinliklerine nüfuz etmiş bir insanın sembolüdür. (Yûsufî, 2003:41)Bottom of Form

O, kuru ibadete ve gösterişe kapılmış zahitlerin aksine, kelimelerin ve ritüellerin ötesindeki hakikate inanır. Gerçekte, onun felsefesi şeriatın hakikate doğru bir yolculuktur; yani içsel bir seyr ü sülukla varlığın ve Tanrı'nın sezgisel bilgisini elde etme arzusudur.

Bu felsefede aşk merkezi bir konuma sahiptir. Pir-i Muğan, ilahi aşkı kalbinde tatmış ve bu nedenle dinin yüzeysel kurallarına körü körüne bağlı kalmayı gerekli görmeyen kişidir. Bu aşk yalnızca beşerî değil, varlığa, Allah'a ve evrenin içsel birliğine yöneliktir. Bu yüzden Hafız'a göre Pir-i Muğan, zahit ya da fakihten daha değerlidir; çünkü aşk yoluyla arınmış ve ikilikleri aşmıştır.

Bilinç ve deneyim, Pir-i Muğan felsefesinin diğer iki temel taşıdır. O, hatalar, zorluklar ve manevi yolculuk sayesinde hakiki bilgiye ulaşmıştır. Bu bilgi, kitaplardan ya da resmi öğretilerden farklıdır. Pir-i Muğan, belki sade bir görünüşe sahiptir, meyhanededir veya ruhani kıyafetler giymez; ama içsel sezgi ve hikmetle doludur. Dolayısıyla onun felsefesinde kişisel deneyim ve sezgi, kuru teorik bilgilerden daha değerlidir. (Zerrînkûb, 2014:111)

Bu felsefenin başka bir ilkesi, riya, ikiyüzlülük ve dinî bağnazlığın reddidir. Pir-i Muğan, riyakâr zahidin tam karşısında durur; dini bir gösteri ya da güç aracı olarak değil, sadelik, doğruluk ve içtenlikle yaşanması gereken bir hakikat olarak görür. O, yargılayan değil; anlayan, bağışlayan ve seven bir bilgedir. Onun için “şekil” değil, “öz” önemlidir. Bu yüzden aşk ve samimiyetin bulunduğu bir meyhane, biçimsel ama boş bir camiden daha kutsal olabilir.

Sonuç olarak, Pir-i Muğan'ın felsefesi insanî ve ilahî bir felsefedir; içsel farkındalık, manevi seyr ü süluk ve yapay bağlardan özgürleşmenin birleşimidir. O, ruhsal olgunluğa erişmiş ve artık görünümlere ihtiyaç duymayan bir kişiliğin temsilcisidir. Bu felsefe, insanı kendine, kendi hakikatine ve tüm varlıkla birliğe çağıran bir davettir. Pir-i Muğan, sadece şiirsel bir figür değil, akıldan kalbe, zahirden batına giden ezeli bir yolun simgesidir. (Muvahhid, 2019:147)

4.2. Pir-i Muğan'ın Mantığı

Pir-i Muğan'ın mantığı, yüzeysel kurallar ya da zahirî delillerden değil, tasavvuf ve içsel deneyimlerden doğar. Bu mantık; aşk, sezgi, içsel özgürlük ve şekillerden kurtuluş üzerine kuruludur. Pir-i Muğan, dünyaya tasavvufî bir bakışla yaklaşır ve zaman zaman sözleri şeriat ya da toplum normlarına aykırı görünse de, onun ifadelerinde derin bir hakikat gizlidir. Onun mantığına göre Allah'a ulaşmanın yolu, insanın kalbinden ve aşktan geçer; kuru kurallardan değil, marifetle yoğrulmuş bir yaşamdan. (Yûsufî, 2003:87)

Bu mantık, halk için anlaşılması zor olabilir; fakat gönül ehli için apaçıktır. Pir-i Muğan'a göre insanı hakikate ulaştıran kuru akıl değil, aşkla yanmış bir kalptir. Yasalar, eğer aşk ve marifetten yoksunsa, insanı hapseden bir zincire dönüşür. Hafız'ın bir beytinde şöyle geçer:

“Ne saadetli bir zamandır ki Pir-i Muğan / Cennet meclisine bir yol açar.”

Bu beyitte Pir-i Muğan, aşkın mantığıyla hakikat âlemine giden yolu gösteren kişidir.

İçsel özgürlük, Pir-i Muğan'ın mantığındaki bir diğer temel ilkedir. O, kuru dindarlığa, anlamsız ibadetlere ve batınsız zahire değer vermez. Ona göre insan, dünyevî bağlardan, körü körüne taklitten ve toplumun yargı korkusundan arınmadan hakikate ulaşamaz. Bu özgürlük, başıboşluk değil, anlam ve aşka doğru bir yükseliştir. Bu yüzden, birçok şiirde Pir-i Muğan meyhane, şarap ve rindlik ile birlikte anılır; çünkü bunlar, riyadan ve ikiyüzlülüğün kurtuluşun sembolleridir, günahın değil.

Sezgi ve kişisel deneyim, Pir-i Muğan'ın mantığında vazgeçilmezdir. O, her insanın hakikati bizzat deneyimlemesi gerektiğine inanır. Kitaplardan ezberlenmiş bilgi ya da başkalarının sözleri hakikate ulaşmak için yeterli değildir. Gerçek hakikat, içsel seyr ü süluk, kendini tanıma ve ilahi ışıqla doğrudan karşılaşma ile elde edilir. Hafız şöyle der:

“Şarap kadehini Pir-i Muğan'dan iste / O sarhoşluk seni benlikten kurtarıp Hakk'a ulaştırır.”

Bu beyitte, Pir-i Muğan'dan alınan aşk şarabı, insanı nefsinden uzaklaştırır ve Hakk'a yöneltir. Sonuç olarak, Pir-i Muğan'ın mantığı, hakikatin insanın kalbinde tecelli ettiğini savunur. O,

aklı bütünüyle reddetmez; ama ancak aşkla bütünleşmiş bir aklı kabul eder. Ona göre aşk olmayan bir din ruhsuz, coşku olmayan bir süluk ise meyvesizdir. Bu yüzden salık, kalbini korku ve anlamsız yüklerden değil, nurla doldurmalıdır. Pir-i Muğan, sembollerle konuşur ama ruhu canlandıran bir yol sunar. İnsanları kendileriyle, varlıkla ve ilahî aşkla barışmaya davet eder. (Zerrînkûb, 2014:141)

5. Pir-i Muğan'ın Edebi Serüveni: İlk Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Günümüzdeki Durumu

Pir-i Muğan kavramı, sembolik ve tasavvufî anlamda ilk kez ciddi ve belirgin şekilde Hoca Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra, bu kavram Hafız'ın gazellerinde sıklıkla tekrar edilerek zirveye ulaşmıştır. Hafız'ın şiirlerinde Pir-i Muğan, hakikat hazinesinin anahtarını elinde bulunduran kimsedir; Hafız, din âlimlerine başvurmak yerine ona sığınır.

Hafız'dan sonra, Bîdel-i Dehlevî, Sâib-i Tebrizî, Ömer Hayyam, Ferîdüddin Attâr gibi Hint üslubuna mensup birçok şair de bu kavramı şiirlerinde kullanmış ve ona farklı boyutlar kazandırmışlardır. Bu şairlerin eserlerinde Pir-i Muğan, içsel rehberliğin, manevî bilginin ve hakikat arayışının sembolü olmaya devam eder. Her şair, kendi bakış açısına göre bu figüre yeni anlamlar yüklemiştir. Kimi zaman sarhoş bir bilge, kimi zaman farkındalık sahibi bir âşık, kimi zaman da tecrübeli ve derinlikli bir mürşid olarak tasvir edilmiştir. (Muvahhid, 2019:163)

Modern dönemde, şiir dilinin değişmesi ve yeni edebiyat anlayışlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, Pir-i Muğan kavramı artık eskisi kadar doğrudan ve belirgin bir şekilde kullanılmamaktadır. Ancak, Sohrab Sepehrî ve Şeffî Kadkenî gibi bazı yenilikçi şairlerin şiirlerinde bu kavramın yankılarını görmek mümkündür. Her ne kadar “Pir-i Muğan” ifadesi doğrudan kullanılmasa da, içsel bilgelik, aşk ve riyakârlıktan kaçış temaları, aynı ruhu taşımaktadır. Aslında Pir-i Muğan, şiirsel bir mit haline gelmiş ve yeni formlarla, ama aynı tasavvufî ruhla, günümüz şiirinde yaşamaya devam etmektedir. Bugün, genç şairlerin çoğu artık Hafız gibi klasik sembolik dili tercih etmese de, Pir-i Muğan kavramı hâlâ içsel bilinç ve otantik irfanın simgesi olarak edebî ve tasavvufî düşünce dünyasında varlığını korumaktadır. Hatta, psikoloji ve edebiyat felsefesi alanındaki analizlerde bile, bu figür bazen “bilge bilinçaltı” ya da “içsel rehber” gibi kavramlarla anılmaktadır. Dolayısıyla denebilir ki, Pir-i Muğan'ın dili ve biçimi değişmiş olabilir, fakat ruhu ve mesajı hâlâ İran tasavvuf kültürünün ve edebiyatının derinliklerinde yaşamaktadır.

6. Pir-i Muğan'ın Kaynağı ve Fars Dili ile Edebiyatındaki Etkileri

6.1. Hoca Ahmed Yesevî ve Pir-i Muğan'ın Kavramsal Temelleri

Mevcut edebî tarihsel belgeler ve Hoca Ahmed Yesevî üzerine yapılan çalışmalar göz önüne alındığında, “Pir-i Muğan” terimini anlam itibarıyla ilk kullanan şairin Ahmed Yesevî olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu terim, onun eserlerinde doğrudan yer almasa da, Divan-ı Hikmet'teki mistik anlayışlar ve sembolik yapılar, Pir-i Muğan'ın işlevsel karşılıklarını yansıtmaktadır. Burada Pir-i Muğan, batınî mürşid, aşk temelli yol gösterici, ve içsel farkındalık rehberi olarak temsil edilir. (Muvahhid, 2019:93)

Ahmed Yesevî, dinin zahirinden çok kalp bilgeliği, içsel arınma ve samimiyet üzerinde durur. Ona göre “kalp”, ilahi hakikatin algılandığı en yüce merkezdir. Hakikat, ancak kalp yoluyla idrak edilebilir. Bu düşünce, Pir-i Muğan'ın Fars tasavvufundaki konumuyla tam anlamıyla örtüşür: akıl yerine kalp, şekil yerine öz. Yesevî de tıpkı Hafız gibi, riya, zahiri takva ve dini çıkar aracı hâline getirenleri eleştirir. Örneğin şöyle der:

“Riyâkârlar minberde Allah'ı satarlar.”

Bu ifade, Hafız'ın şiirlerindeki zahide karşı Pir-i Muğan temasını anımsatır.

Ancak Ahmed Yesevî, hiçbir zaman şariat dışına çıkmaz; İslami prensiplere bağlılığını sürdürür. Buna karşın, Hafız'daki Pir-i Muğan, kimi zaman şeriata karşı çıkan, isyankâr ve sıra dışı bir figürdür. Bu fark, iki şairin dönemsel ve sosyal bağlamlarından kaynaklanmaktadır.

Ahmed Yesevî de tıpkı Pir-i Muğan gibi, fakr, fenâ ve aşk sarhoşluğuna büyük değer verir. Onun şiirlerinde geçen kavramlar, Pir-i Muğan'ın diliyle birebir örtüşmektedir. Örneğin Divan-ı Hikmet'te geçen şu dizeler, bu paralelliği açıkça ortaya koyar:

- *Pir-i Muğan hizmetine koş, yorulmadan yürü.*

- *Pir-i Muğan talebelerin yol başçısıdır.*
- *Pir-i Muğan bir anda sana nazar eder.*
- *Şükürler olsun, Pir-i Muğan bana aşk şarabı içirdi.*
- *Pir-i Muğan nazar ederse, dertlere deva olur.*

Sonuç olarak, Ahmed Yesevî ve Pir-i Muğan farklı dönemlerde yaşamış olsalar da, özde benzer manevî öğretileri paylaşırlar: zahiri reddeden, batınî aşka dayalı hakikat arayışı.

6.2. Hafız-ı Şîrâzî ve Pir-i Muğan'ın Zirve Noktası

Hafız-ı Şîrâzî, Pir-i Muğan kavramını yalnızca kullanan değil, ona şairane bir zirve ve derinlik kazandıran kişidir. Onun şiirlerinde Pir-i Muğan; aşk, sezgi, deneyim ve bilgelikle donatılmış, zahide ve din adamlarına karşı konumlanmış bir semboldür. Hafız, manevî rehberliği ve hakikate ulaşmayı bu figürle özdeşleştirir. (Zerrînkûb, 2014:129)

Pir-i Muğan, Hafız'da özellikle riyakâr zahitlere karşı bir duruşu temsil eder. Onun şiirlerinde sık sık şu tavırla karşılaşırız:

“Mebâş der pi-i âzâr, ve her çe hâhî kun / Ki der şerîat-ı mâ, gayr ez in gonâhî nîst.”
(*Sakın kimseye eziyet etme, ne istersen yap. Bizim şeriatımızda bundan başka günah yoktur.*)

Bu beyitte, Pir-i Muğan'ın özgürlükçü ve merhamet temelli şeriat anlayışı açıkça görünür.

Hafız, aşkın sarhoşluğu, içsel sezgi ve deneyimi ön plana çıkarır. Onun için meyhane, çalgı, rindlik, hep özgürlüğün, içsel huzurun ve ikiyüzlülükten uzaklığın sembolüdür. Örneğin:(Yûsufî, 2003:99)Bottom of Form

“Eğerçe Pir-i Muğanem zedest berkend del / Be bâng-ı çeng beguyem ke cân befersâyed.”
(*Pir-i Muğan kalbimi almış olsa bile, yine de çeng sesiyle ruhum can bulur.*)

Pir-i Muğan'ın en temel özelliklerinden biri de iddiasız, derin bilgelidir. Hafız şöyle der:

“Biyâ ke ronak-ı in kârhâne kem neşevad / Be zuhd-i hemçe to yâ be fisk-ı hemçe menî.”
(*Gel ki bu dünyanın düzeni ne senin zahitliğine bozulur; ne benim günahkarlığım.*)

Bu, Pir-i Muğan'ın yargılamayan, özde arayan bakış açısını yansıtır.

Hafız'ın şiirinde Pir-i Muğan, aynı zamanda vahdet-i vücûd anlayışının, bireysel özgürlüğün ve ilahî aşkın da temsilcisidir:

“Pir-i Muğan ze tecrübe goft ma'nî-yi hamr / Gûşem be bâng-ı ehli semâ'st o qâl nîst.”

Son olarak, Hafız'ın bazı meşhur beyitlerinde Pir-i Muğan doğrudan adlandırılmıştır:

- *Mürîd-i Pir-i Muğanem, ze men merenc ey şeyh...* (غزل ۵۴۱)
- *Dûş ez mascid se-vey meyhâne âmed Pîr-ı mâ...* (غزل ۵۱)
- *Kojâst Pîr-i Muğan, gû begû çe çâre konem...* (غزل ۸۸۲)

Genel Değerlendirme

Hafız'ın şiirinde Pir-i Muğan çok katmanlı bir figürdür: hem manevî rehber, hem özgür birey, hem hakikat âşığı, hem de tasavvufî isyanın sembolüdür. Onun sayesinde Hafız, şekilciliği reddeden, bireysel deneyimi ve aşkı ön planda tutan bir irfan dünyasına kapı aralar. Bu da Hafız'ı yalnızca İran'da değil, tüm dünyada evrensel bir şair hâline getirir.

7. Attâr, Mevlânâ ve Şems Tebrîzî'nin Şiirinde Pir-i Muğan'ın Yansımaları

7.1. Attâr-ı Nîşâbûrî ve Pir-i Muğan'ın Fikrî Temelleri

Her ne kadar Attâr-ı Nîşâbûrî'nin şiirlerinde “Pir-i Muğan” terimi doğrudan geçmese de, bu kavramın taşıdığı anlam – yani batınî rehberlik, hakikat arayışı ve zahirî dindarlığın reddi – onun eserlerinde güçlü bir şekilde mevcuttur. Özellikle Mantıku't-Tayr ve Musibetnâme adlı eserlerinde Attâr, hakikate giden yolu taklit değil, aşk, fakr ve manevî yolculukla çizen bir mürşid figürü çizer. Bu yönüyle Attâr, daha sonra Hafız'da sembolleşen “Pir-i Muğan” kavramının düşünsel temellerini atan kişilerden biridir. (Muvahhid, 2019:101)

Attâr'ın ilk eleştirisi, kuru zahidlik ve gösterişli ibadetin reddidir. O, zâhitleri dünya sevgisi, şöhrat tutkusu ve şekilcilik nedeniyle sıkça eleştirir. Bu tavır, Pir-i Muğan'ın da zâhîde karşı konumunu yansıtır. Attâr'ın eserlerinde “pir”, saliki dışsal kurallarla sınırlandırmaz; onu özgürleştirerek aşk ve marifet yoluna yönlendirir. İkinci olarak, Attâr'ın mürşidi deneyim sahibidir ve batına vakıftır. “Şeyh San'an” hikâyesinde görüldüğü gibi, dış görünüşte din adamı olan bir kişi, Hristiyan bir kıza âşık olup

tüm zahîrî bağlarını bırakır ve sonunda derin bir hakikate ulaşır. Bu anlatı, Pir-i Muğan figürünün aşk ve içsel dönüşümle özdeşleştiği bir örnektir. Üçüncüsü, Attâr fenâ ve nefsin silinmesi üzerinde önemle durur. Mantıku't-Tayr'da gerçek mürşid, benlikten arınmış, sade ama hakikî bir pirdir. Bu vasıflar, Pir-i Muğan'ın temel nitelikleridir. Dördüncü olarak, Attâr'a göre gerçek mürşid kuru aklı ve iddia sahiplerini reddeder. Onun hikâyelerinde ilmiyle övünen ama kalp gözü kapalı olan kişiler yanlış yola sapar. Bu, Hafız'ın Pir-i Muğan figüründe de görülen, sessiz bilge ve âşık rehber temasını hatırlatır. Beşinci olarak, Attâr'ın piri, aşk, acı ve tecrübeyle olgunlaşmıştır. Binbir merhaleden geçmeden "pir" olunamaz. Dolayısıyla Attâr'ın tasvir ettiği mürşid, ileride Hafız'ın "Pir-i Muğan" adını vereceği o köklü figürün düşünsel temelidir. Bu bağlamda, Attâr hem felsefi hem irfanî anlamda Pir-i Muğan kavramının öncüsüdür.

7.2. Mevlânâ ve Şems Tebrîzî'de Pir-i Muğan'ın Derin Anlamları

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şems-i Tebrîzî, Pir-i Muğan kavramına şiirlerinde daha derin ve metafiziksel bir boyut kazandırmışlardır. Mevlânâ'nın şiirlerinde Pir-i Muğan sadece batınî bir mürşid değil; aynı zamanda aşkın sembolü ve ulaşılması gereken hakikattir. (Fürûzanfer, 2008:112)

Mevlânâ, özellikle Divân-ı Şems ve Mesnevî'de, Pir-i Muğan'ı, karmaşık manevi yolları bilen, aşk yoluyla saliki hakikate ulaştıran bir rehber olarak betimler. Meşhur bir beytinde şöyle der:

"Pir-i mâ goft ke kâr-ı to müşkil nîst / To xodet râh-rovî, ne râhî."
(Pirimiz dedi ki: Senin işin zor değil; sen zaten yolun kendisisin, yolcu değilsin.)

Bu ifade, Mevlânâ'nın gözünde Pir-i Muğan'ın bir kişi değil, içsel bir hakikat olduğunu gösterir.

Mevlânâ'da Pir-i Muğan, hem rehber hem de aşkın ta kendisidir. Gerçek pir, dışarıda değil insanın kendi içinde aranmalıdır. Bu anlayış, Şems-i Tebrîzî ile olan ilişkisine de yansımıştır. Mevlânâ için Şems, onu kendinden geçiren, içindeki hakikati ortaya çıkaran Pir-i Muğan'dır.

Şems ise birçok ifadesinde Pir-i Muğan'ı şartsız sevgi ve içsel aydınlanma sembolü olarak anmıştır. Örneğin:

"Pir-i Muğan âşıktır; kiminle otursa, ona nur saçar."

Burada Şems, Pir-i Muğan'ın dış görünüşü değil, içsel safiyet ve aşk bilgeliği olduğunu belirtir.

Mevlânâ ve Şems'in şiirlerinde, şekilci din anlayışına karşı sert eleştiriler bulunur. Mevlânâ şöyle der:

"Eğer zâhid be dervîşî reside / Bâ del-i por ez aşk-ı Hudâvandî, zâhid nîst."
(Eğer zahid, aşk dolu bir kalple dervişliğe ulaşmışsa, artık o zahid değildir.)

Bu, dini şekil ve kurallardan çok, kalpten gelen aşkla hakikate ulaşma anlayışını öne çıkarır.

Genel olarak, Pir-i Muğan, Mevlânâ ve Şems'te dışsal bir rehber değil, insanın içindeki hakikate ulaşma yoludur. Onlara göre kişi, içsel dönüşüm ve aşk ile, tüm dünyevi bağlardan sıyrılarak Tanrı'ya ulaşabilir. Pir-i Muğan, bir figür değil, bir yol, bir hakikat, ve bir içsel uyanıştır.

7.3. Şehriyâr

Şehriyâr'ın şiirlerinde, "Pîr-i Muğan" kavramı, ilahi hakikat ve aşkın bir sembolü olarak, özellikle Hâfız ve Mevlânâ gibi önceki şairlerden farklı bir bakış açısıyla ele alınır. Şehriyâr, aşk ve tasavvuf şiirlerinde, Pîr-i Muğan'ı dini zahîrî bağlardan uzak, yalnızca aşk ve mâşukla gönül bağı kurarak hakikate ulaşan özgürleştirici ve aşk dolu bir figür olarak betimler. Bir şiirinde şöyle der: *"Pîr-i Muğan, eskidi bu mezhepler artık, Hakikat aşkı, gönülde ve canda yer bulur ancak."* Bu beyit, Şehriyâr'ın katı dini öğretilere ve şekilciliğe eleştirisini gösterir; ona göre hakikate duyulan aşk, zahîrî ibadetlerden daha değerlidir.

Şehriyâr'ın şiirlerinde Pîr-i Muğan, âşıklarla dolu bir gönle sahip bir rehber olarak karşımıza çıkar ve sâliki içsel bir manevi tecrübeye yönlendirir. Şehriyâr, Pîr'in dış görünüşünden ziyade, ilahi mâşuka olan içsel bağlılık ve aşk üzerinde durur. Bu düşünce, Hâfız'ın Pîr-i Muğan'ı "doğal ve aşk dolu bir mürşit" olarak görmesine yakındır. Şehriyâr bir şiirinde şöyle seslenir: *"Gel ey Pîr-i Muğan, sensiz yaşayamam ben, Bu gönül, hep hicran ateşinde yanar durur."*

Burada Pîr-i Muğan, sâlike hakikate ve iç huzura nasıl ulaşacağını öğreten aşk dolu bir kılavuzdur. Şehriyâr'ın gözünde Pîr, yalnızca dini bir önder değil, aynı zamanda şefkatli ve âşık bir rehberdir; insanın dertlerinden ve hayatın acılarından kurtulmasına yardım eder. Dolayısıyla, Şehriyâr'ın Pîr-i Muğan'ı aşk, samimiyet ve dinin şekilci bağlarından özgürleşme üzerine kurulu bir öğretidir.

8. Pîr-i Muğan'ın Tasavvuftaki Yeri

Pîr-i Muğan'ın tasavvufta özel ve benzersiz bir yeri vardır; o, bilge ve aşk dolu bir mürşidin sembolüdür. Sufi öğretilerde Pîr-i Muğan, yalnızca dini bir öğretmen değil, aynı zamanda sâlikleri dünyevi görünüşlerden hakikatin özüne götüren içsel ve ilahî bir rehberdir. Zahirî ibadetlerle yetinen softaların aksine, o, hakikat arayışçılarına der ki: *Marifet ve hakikate ulaşmak için aşk ve içsel tecrübe yolundan geçmek gerekir*. Nitekim Pîr-i Muğan, tasavvufta, aşk ve manevî deneyimlerle hakikate ermiş ve başkalarının da bu yolda ilerlemesine yardım eden bir figürdür.

Tasavvufta Pîr-i Muğan, son derece önemli bir manevî rehberdir. O, sadece ahlaki bir öğütçü değil, sâlike dünyevi bağlardan ve nefsin esaretinden nasıl kurtulacağını gösteren bir kılavuzdur. Özellikle Mevlânâ, Şems-i Tebrizî, Attâr ve Hâfız gibi büyük sufilerin öğretilerinde, müritler, şekilci ibadetler yerine hakikati kendi içlerinde aramaya teşvik edilir. (Fürûzanfer, 2008:79) Pîr-i Muğan bu sistemde, sâlikleri dinin zahirî katmanlarından geçirip ruhani hakikatlerin derinliğine ulaştıran kişidir. Tasavvufî öğretilerde Pîr-i Muğan aynı zamanda katı dini kurallardan özgürleşmenin sembolüdür. Birçok sufi şiirinde Pîr-i Muğan, taassup ve dini ikiyüzlülükten uzak durmuş, hakikati Allah'a sınırsız sevgi ve aşkta arayan bir karakter olarak tasvir edilir. Bu imge, özellikle Hâfız, Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî'nin şiirlerinde görülür; burada Pîr-i Muğan, resmi ve dogmatik bir mürşit değil, aksine samimi, sade ve her türlü şekilcilikten uzak bir âşık olarak sunulur. (Zerrînkûb, 2014:206)

Ayrıca, Pîr-i Muğan tasavvufta *manevî özgürlüğün* sembolüdür. Tasavvuf, dinin yüzeysel katmanlarına karşılık, ruhun özgürlüğünü ve hakikati arayış cesaretini vurgular. Pîr-i Muğan yalnızca yol göstermekle kalmaz, sâlike tüm korku ve sınırlardan kurtuluşun kapısını açar. Mesela Hâfız'ın şiirlerinde Pîr-i Muğan, sadece bir mürşit değil, aynı zamanda kişisel ve deruni tecrübeler yoluyla Allah'a daha derin bir kavrayış sunan bir rehberdir. Sonuç olarak, Pîr-i Muğan'ın tasavvuftaki yeri, aşk, içsel tecrübe ve hakikatin keşfi yolunun bir sembolüdür. Bu yol, âşık ve bilge mürşitlerin rehberliğinde kat edilir. Pîr, tüm dini bağlardan özgürleşmiş ve Allah'a daha derin bir idrake ulaşmıştır. İşte bu yüzden, tasavvufta Pîr-i Muğan yalnızca bir öğretmen değil, aynı zamanda ruhun özgürlüğünün, aşkın ve hakikatin sembolüdür; sâlikin dünyevi ıstırap ve zahiri kaygılardan kurtularak nihai hakikate ulaşmasına yardım eder.

Sonuç

“Pîr-i Muğan” kavramı, Fars ve Türk edebiyatındaki en zengin ve en derin tasavvufî sembollerden biridir. Zerdüşî kökenlere sahip bu terim, İslam tasavvufu ve sufi geleneğinde yeniden yorumlanmış; Hoca Ahmed Yesevî, Hâfız, Mevlânâ ve Attâr gibi şairlerin eserlerinde özel bir yer edinmiştir. Bu makale, analitik ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla, bu kavramın anlamsal katmanlarını, tarihî kökenlerini ve tasavvuftaki yansımalarını incelemekte, onun sâlikleri şeriatın hakikate, zâhirden bâtına yönlendirmedeki rolünü açıklamaktadır.

Klasik Farsça ve Türkçe metinlerden seçilen örneklerde, Pîr-i Muğan; “kâmil mürşit”, “bâtın bilgini” ve “ilahî aşk rehberi” olarak karşımıza çıkar. Bu terim, sıradan dünyevî görünümünün aksine kutsal ve ilahî bir hakikati temsil eden, manevî yolculuğun ustası ve mistik rehberidir. Tasavvufî metinlerde “Muğan”, Zerdüşî rahipleri için kullanılsa da, sufi sembolizminde bu kavram, salt tarihî veya dinî bir figür değil, hakikat arayışının, tarikat yolunun ve dinî şekilciliğin ötesine geçmenin bir remzidir.

Pîr-i Muğan, kimi zaman resmî şeyh ve mürşitlerden de üstün görülmüş, şeriatın zahirî kurallarını aşarak hakikatin özüne ulaşmanın temsilcisi olmuştur. Bu sembolün analizi, sufilerin dinî riyakârlığa, katı mezhepçiliğe ve hakikatten uzaklaşmaya eleştirel bir bakış geliştirdiğini, bunun yerine aşk ve şuurlu bir yaklaşımla ilahî marifete ulaşmayı önerdiğini gösterir.

Bu terim, ilk kez Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inde kullanılmış, ardından İran coğrafyasının şiir ve tasavvuf geleneğine yerleşmiştir. Yesevî, Hâfız, Mevlânâ, Attâr ve Şems gibi şair ve mutasavvıfların eserlerinde “Pîr-i Muğan”, yalnızca bir tasavvuf sembolü değil, aynı zamanda katı dinî ve toplumsal şekilcilığe karşı felsefî bir duruştur. O, bâtinî bilgiyi, kişisel tecrübeyi ve aşk yolunu temsil eder; hakikate ulaşmada aklı değil kalbi, kuru şeriatçılığı değil aşkı öne çıkarır. Pîr-i Muğan, riyakâr zühde bir itiraz, insanın kendisine ve Allah'a karşı samimiyete bir davettir.

Fars edebiyatında Pîr-i Muğan, sadece bir tarikat ustası olarak değil, aynı zamanda manevî bir öğretmen ve entelektüel bir sâlik olarak karşımıza çıkar. Hâfız'dan Mevlânâ'ya, Ahmed Yesevî'den

Şems'e kadar pek çok isim, bu kavramı kendi üsluplarıyla yorumlamıştır. Pîr-i Muğan'ın tasavvuftaki yeri, pratik irfanla içsel tecrübenin ve şiirin sembolik dilinin kesiştiği noktadır. Bu konum, günümüzde hâlâ tasavvuf edebiyatı ve manevî düşünce dünyasında incelenmeye ve tartışılmaya devam etmektedir.

Kaynaklar

1. Hâfız-ı Şîrâzî, Şemseddin Muhammed. (1931). Divân-ı Hâfız (Yayına hazırlayanlar: Kasım Ganî ve Muhammed Kazvînî). Tahran: Emîr Kebîr Yayınları.
2. Attâr-ı Nîşâbûrî, Ferîdüddin. (2017). Mantıku't-Tayr (Thk. Muhammed Rıza Şefîi Kedkenî). Tahran: Sohhan Yayınları.
3. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (2011). Mesnevî-i Ma'nevî (Thk. Reynold A. Nicholson). Tahran: İlmî ve Ferhengî Yayınları.
4. Hoca Ahmed Yesevî. (2011). Divân-ı Hikmet (Çev. ve der. Muhammed Necfî). Tahran: Sûreş Yayınları.
5. Zerrînkûb, Abdülhüseyin. (2014). Serr-i Ney: Mesnevî-i Mevlevî'nin Eleştirel Analizi. Tahran: Emîr Kebîr Yayınları.
6. Muvahhid, Muhammed Ali. (2019). Sûfiler Diyarında. Tahran: Kârnâme Yayınları.
7. Nasr, Seyyid Hüseyin. (2016). İslam'da Bilgi ve Maneviyat (Çev. Ahmed Ârâm). Tahran: İlmî ve Ferhengî Yayınları.
8. Siccâdî, Seyyid Ca'fer. (2006). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. Tahran: Tâhûrî Yayınları.
9. Yûsufî, Gulâm Hüseyin. (2003). Hâfız Üzerine Denemeler. Tahran: Nîlûfer Yayınları.
10. Fîrûzanfer, Bediüzzaman. (2008). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî: Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.

OSMANLI KAYNAKLARINA GÖRE HOCA AHMED YESEVÎ

Işık Zekeriya¹

Özet. Hoca Ahmed Yesevî etrafında şekillenen irfan geleneği, bilhassa Moğol İstilasından sonra yaşanan göçlerle Anadolu ve Balkanlara kadar ulaşmıştır. Yesevî ata, baba, şeyh ve dervişleri Rum Abdalları içerisinde ya bizzat yer alarak ya da onlara nüfuz ederek bu beldelerin İslamlaşmasında, Osmanlı fütuhatının kalıcı bir mahiyet kazanmasında önemli rol oynamıştır.

Erken dönem Osmanlı kaynaklarında Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevîliğe dair yeterli bilgi bulunmasa da devlet ve toplum nezdinde ona atfedilen kimliğin mahiyetini anlamak mümkündür. Buna göre Bektaşî gelenek, yazılı ve sözlü kaynaklarında güçlü bir şekilde kendisini ona bağlarken, Gelibolulu Mustafa Âlî, Evliya Çelebi, Hüseyin Vassaf Efendi, Ahmed Rıfkı gibi farklı zamanlarda yaşamış Osmanlı müellifleri, ona ilmî ve tasavvufî yüksek mertebeler atfetmiştir. Osmanlı toplumunun, Ahmed Yesevî ve Yesevîlikle ilişkisi göçlerin durması, Safevîlerin zuhuru ile birlikte İran güzergâhını güvenli bulmayan Orta Asya, Türkistan hacılarının Karadeniz-İstanbul üzerinden hac yolculuğuna çıkmalarıyla farklı bir mahiyet kazanmıştır. İşte bu bildiri Osmanlı kaynaklarına göre Osmanlı Devleti ve entelektüel çevrelerinde Ahmed Yesevî algısının, anlam ve mahiyetini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, Yesevîlik, Bektaşîlik, Osmanlı, Türkistan.

Abstract. The tradition of wisdom shaped around Hodja Ahmad Yassawî reached Anatolia and the Balkans, especially with the migrations following the Mongol invasion. Yassawi ancestors, fathers, sheikhs and dervishes, either by taking part in the Rum Abdals themselves or by influencing them, played an important role in the Islamization of these lands and in the permanent nature of the Ottoman conquests. Although there is not enough information about Hodja Ahmad Yassawî and Yassawism in early Ottoman sources, it is possible to understand the nature of the identity attributed to him in the eyes of the state and society. Accordingly, while the Bektashi tradition strongly attached itself to him in its written and oral sources, Ottoman authors who lived at different times, such as Gelibolulu Mustafa Âlî, Evliya Çelebi, Hüseyin Vassaf Efendi and Ahmed Rıfkı, attributed him high scholarly and mystical stage. The Ottoman society's relationship with Ahmad Yassawî and Yassawism took on a different character with the cessation of migrations and the emergence of the Safavids and the pilgrimage of Central Asian and Turkestan pilgrims, who did not find the Iranian route safe, on pilgrimages via the Black Sea-Istanbul. This paper aims to reveal the meaning and nature of the perception of Hodja Ahmad Yassawî in the Ottoman State and intellectual circles according to Ottoman sources.

Key Words: Hodja Ahmad Yassawî, Yassawism, Bektashism, Ottoman, Turkestan.

¹ Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğr. Üyesi, Türkiye

Giriş. Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), sadece Orta Asya Türk Müslümanlığı üzerinde değil ön Asya'dan, Güney Batı Avrupa'ya kadar uzanan çok geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Her ne kadar Yesevîlik tam anlamıyla bir tarikat teşekkülü disiplini içerisinde varlığını sürdürmese de ortaya koyduğu inanç, düşünce ve zihin yapısı, Türklerin bilhassa geniş kitlelerle temsil edilen taşra kültürüyle hem hal olmuş uygulamalarıyla birçok tasavvufi zümreye tesir etmeyi başarmıştır. Moğol İstilasası önünden bilhassa Hârizmşahların çökmesi ardından kaçarak İran, Irak, Suriye, Anadolu istikametinde ilerleyen Türkmen kitleleri içerisinde adına abdal, baba, ata, şeyh denilen çok sayıda sûfî meşrep şahsiyetin de yer aldığı tarihi bir vakıadır.¹ Nitekim ata ve baba tabirlerinin Yesevîlik ve Nakşîlikte mürşid manasında kullanılmış, dahası bu iki kavram aynı anlamı taşıdığından Yesevî dervişlerine ilk başlarda ata, zamanla da hem baba hem de ata unvanı verilmiştir (Cebecioğlu, 2009; Uludağ, 1991, s. 365; Köprülü 1978, s. 166). İslamiyet öncesi Türk inancında Şaman veya Kam adı verilen olağanüstü yetilere sahip bulunduklarına inanılan dini, manevi, kültürel, toplumsal liderlerin yerini İslamiyet'in kabulüyle beraber bu ata, bab (baba) ünvanlı dervişler almıştır (Kurt, 2000, s. 515; Arslan, 1989, s.159; Işık, 2025, s. 7). Ahmed Yesevî'den sonra onun ya da halifelerinin yolunu takip eden çok sayıda müridi de bu ad ya da sıfatla Anadolu'ya gelmiştir. Ocak, son tahlilde adına Rum Abdalları denilen zümrenin aslında Yesevî, Kalenderî, Haydarî, Vefaî olduklarını, bunların Baba İlyas-ı Horasanî'nin (ö. 637/1240), Muhlis Paşa'nın, Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271 ?) ve Sarı Saltuk (ö. 697/1297-98), Barak Baba (ö. 707/1307) ve benzerlerinin halife ve müritleri olduğunu kaydetmiştir. O, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında tahta kılıçlı, “abdal” veya “baba” lakaplı bir takım dervişlerin müritleriyle birlikte, gazalara katıldıklarını, fethedilen yerlerde tekke ve zaviyeler kurarak bölgedeki topluluklar arasında Sünnî İslâm anlayışıyla bağdaşmayan popüler bir “heterodoks İslâm” propagandası yaptıklarını ve bunların Rum Abdalları olduklarını belirtmiştir (Ocak, 2000, s. 79; Ocak, 1992, s. 85-92).

Vefâîlik başta olmak üzere Irak menşeli tarikatların Anadolu'da yaşayan Türkmenler ve abdallar üzerindeki tesirlerini yadsınamakla birlikte Yesevîlik, bu coğrafyada Osmanlı öncesi ve sonrası dönemde dini ve tasavvufi olduğu kadar dil ve edebiyat, fikir ve düşünce yönleriyle de bir hayli etkili olmuştur. Ocak'a göre Yesevîlik 13. yüzyılda Kutbu'd-Din Haydar'ın Yesevîlik'le Kalenderilik'i birleştirmesiyle ortaya çıkan Haydarîlik tarafından asimile edilmiştir. Haydarîlik ve bu tarikattan doğan Bektaşîlik vasıtasıyla da bütün Yesevî gelenekleri varlığını sürdürmüştür (Ocak, 1993, s. 302). Böylece Haydarîlik, Babaîlik, Bektaşîlik, İkânîye gibi daha çok kırsal alanda Türkmenler arasında yayılan tarikatlar, Yesevîliğin kuvvetli bir şekilde tesiri altında kalmıştır. Bunlardan başka Köprülü'ye göre Nakşibendîlik de bu tarikatın şeyhi Hoca Bahâüddin Nakşibend'in (ö.1389), Yesevî şeyhlerinden Kasam Şeyh ve Halil Ata'dan feyz alması; Şeyh Yusuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140), Ahmed Yesevî'nin mürşidi olması yanında Nakşibendîlik'in kurucusu Hoca Bahâüddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) hocası, Abdulhâlik Gücdüvânî'nin de (ö. 575/1179 veya 617/1220) mürşidi bulunması gibi nedenlerle Yesevîlikle güçlü bağlara sahiptir (Köprülü, 2013, s. 125-26; Aslan, 2018, s. 93).

Bu bildiri Osmanlı devlet ve toplumu nezdinde yukarıda hakkında kısaca bilgi verilen Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin anlam ve mahiyetini yine Osmanlı kaynaklarına dayanarak ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmanın en önemli sınırlılığı Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevî irfan geleneğine dair gerek Osmanlı kronikleri gerek dönemin tasavvufi metinleri gerekse arşiv belgelerinde yeterince bilgi ve bulgunun yer almayışı olmuştur.

Osmanlı Kaynaklarına Göre Osmanlı Devletinde Hoca Ahmed Yesevî Algısı

Osmanlı kaynakları incelendiğinde çok sayıda büyük tasavvufi şahsiyet gibi Hoca Ahmed Yesevî'nin de tarihi olmaktan çok menkıbevi, efsanevi bir kimliğe büründürüldüğü görülmektedir. Nitekim günümüzde yaşadığı bölgede, Orta Asya'da bile Ahmed Yesevî'nin ismi, tarihi kimliğinden uzaklaşmış, efsaneleşmiş, bir şahsiyet olarak Altaylardan Volga boylarına kadar Piri Türkistan, Hazret-i Türkistan, Hoca Ahmed-i Yesevî, Ata Yesevî olarak benimsenmiştir (Ocak, 1993, s. 302). Yukarıda kısaca bahsedildiği üzere Anadolu'da da çok sayıda tarikat geleneğini ve sûfî şahsiyeti tesiri altına

¹ Ahmed Yesevî ve Yesevîlik'in temelde üç bölgede yayıldığı düşünülmektedir: Kazakistan, Özbekistan, bir kısmıyla Türkmenistan, Tacikistan'ı ve Volga boylarını içine alan Orta Asya ağırlıklı bölge; Hindistan sahası; Anadolu sahası (Ocak, 1993, s. 299).

almış olan Hoca Ahmed Yesevî'ye dair Osmanlı döneminde ilk tafsilatlı bilgiler nispeten çok geç bir zamanda kaleme alınan Hacı Bektâş-ı Velî Vilayetnâme'sinde geçmektedir. Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî, Muhammed Hanefî soyundan gelmekte olup bir seyyittir. O sekizinci İmam Aliyy-ibni-Mûsâ-l-Rızâ'dan icazet almış, Türkistan'da bulunan Yesi şehrine gelerek buraya yerleşmiştir. O zamanın en bilgin şahsiyetlerindendi ki, kimse onunla ilmi bir tartışma ya da münakaşaya girememiştir. O zahir ilmi yanında batın ilminde de çok yüksek bir mertebede idi, ibadete düşkün olup tam bir zahit hayatı sürmekteydi. Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî toplumun önünde dini, manevi, sosyal ve kültürel yönleri bulunan karizmatik bir lidere dönüşmüştü ve doksan dokuz bin halifesi vardı. Bu yüzden kendisine doksan dokuz bin Türkistan pirinin ulusu denilmekteydi. O mal, mülk biriktirmez, kendisine nezir olarak gelen ne varsa fukara mutfağında pişirtir, gelen gidenlere ikram ettirirdi. Bunların yansıra o, melameti bir duruşa sahip olup elinin emeği, alın teri ile kaşık ve keşkül yaparak geçimini temin ederdi (Vilayetnâme, 1995, s. 14). Bunlardan başka zaviyesinde bulunan tâc, hırka, çerağ, sofrâ, âlem Tanrıdan, Hz. Muhammed (SAV)'e, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynal-Abidin, İmam Muhammed, İmam Ca'fer-al-Sâdık, İmam Musa Kazım, İmam Aliyy-al-Rıza'ya geçmiş o da bu emanetleri Hoca Ahmed Yesevî'ye sunmuştu (Vilayetnâme, 1995, s. 14). Böylece söz konusu manevi alametlere dair bu menkıbe ile onun tasavvufi irfan geleneği ve şeyhliği, hiçbir çevrenin itiraz edemeyeceği yücelikte bir yere bağlanmıştır. Vilayetnâme, daha sonra bu alametleri, Hoca Ahmed Yesevî eliyle Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'ye intikal ettirmiş böylece aynı şekilde onun manevi derecesini, sûfilikte eriştiği yüksek mertebeyi de tartışmasız bir noktaya taşımak istemiştir.

Vilayetnâme'nin ortaya koyduğu Ahmed Yesevî, çok yönlü bir rehber, lider hüviyetindedir. Zira o, toplumun dini, manevi, sosyal ve kültürel meseleleri kadar siyasi, askeri, güvenlik gibi mühim sorunlarında da sorumluluk sahibi bir kanaat önderi hatta yönetici kimliğindedir. Nitekim Vilayetnâme onu, Horasan Valisi olarak takdim etmekte, bütün Müslümanların ona uyduğunu belirtmekte ve doksan dokuz bin halifesinin olduğunun altını bir kez daha çizmektedir. Öyle ki, Bedehşan denen ülkenin halkı sürekli Horasan iline akınlar düzenleyerek can, mal, namus güvenliğini tehdit altına alırken Çaresiz kalan halk, Hoca Ahmed Yesevî'ye müracaat etmiştir. Ancak ondan bir hükümdardan, komutandan istenilebilecek şeyleri talep ederek düşmanla savaşmasını, bunun için manevi oğlunu-ki bu Kudbeddin Haydar'dan (ö. 618/1221?) başkası değildir- düşman üzerine sefere memur kılmasını istemiştir (Vilayetnâme, 1995, s. 9). Görüldüğü üzere Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî, zamanında hem zahirî ve batınî ilimlerde mahir, âlim, velî bir zât hem dini, manevi, sosyal ve kültürel konularda toplumun önünde bir rehber hem de siyasi, askeri, güvenlik gibi konularda bir sığınak, olağanüstü yetilere sahip karizmatik efsanevi bir lider olarak sunulmaktadır. O'nun Müslümanlar üzerindeki güçlü nüfuzuna ve halifelerinin çokluğuna yapılan vurgu ise onun büyüklüğüne, şöhretine, kitleler üzerindeki güç ve nüfuzuna, Osmanlı coğrafyasına etkilerinin ulaştığının ön kabulüne işaret etmekte ya da bu algıyı pekiştirmek için sürekli altı çizilerek tekrar edilmektedir.¹

Burada dolaylı da olsa Osmanlı toplumunda Hoca Ahmed Yesevî algısına işaret etmesi bakımından değinilmesi gereken bir husus da hemen hemen aynı zaman diliminde kaleme alınan Vilayetnâme ile Aşıkpaşazâde tarihinde Hacı Bektâş-ı Velî hakkında verilen bazı bilgilerdeki tutarsızlıklardır. Aşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra), Hacı Bektâş-ı Velî ile ilgili üç hususu kuvvetle reddederken görülmektedir. Bunlardan birincisi, Hacı Bektâş'ın Osmanlı hanedanından her hangi birisiyle münasebeti hususundadır. Ona göre "Âli Osman neslinden kimseyle" Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir ilişkisi olmamıştır. Aslında o böylece Hacı Bektâş'ın zamanında bir şöhretinin, toplumsal etkisinin bulunmadığını, meczup bir derviş olduğunu ispat etme çabası içerisinde görülür. Muhtemelen bu durum Aşıkpaşazâde'nin zamanında onun ve etrafında şekillenen irfan geleneğinin giderek artan şöhretinden rahatsızlık duymasıyla ilgili olmalıdır. İkinci husus ise yetiştirdiği zaviyenin kurucusu, aile büyüğü Elvan Çelebi'yi takip ederek, Hacı Bektâş-ı Velî'yi büyük dedesi, Baba İlyas Horasanî ile ilişkilendirmesidir (Elvan Çelebi, 2014, s. 30; Aşıkpaşazâde, 2013, s. 307). Buradan kendisi de Elvan Çelebi zaviyesinde yetişmiş bir sûfî olarak Aşıkpaşazâde'nin (Derviş Ahmed Aşıkî), Hacı Bektâş'ın

¹ Ahmed Yesevî'nin yaşadığı Türkistan, Yesi bölgesi Oğuzların yurduydı. Neşri'ye göre Oğuzhan atası Karahan ile Müslüman olması ile birlikte görüş ayrılığına düşmüş, atasıyla aralarında kavga çıkınca efradını da alarak Türkistan'ın Yesi şehrine gelerek konmuş, buradan dinini ve siyasetini gütmeye başlamıştı (Neşri, 2008, s. 7-8).

giderek artan şöhretinin önüne geçerek onu sıradan bir dervişe, halifeye indirgemek suretiyle kendi ailesinin ve sûfî geleneğinin gölgesinde bırakmak istemiş olması muhtemeldir. Nitekim üçüncü husus da yine aynı mahiyette olup Hacı Bektaş ananesinin Yeniçerilere rehberlik ettiği anlamına gelen börk meselesiyle ilgili itirazdır. O, Yeniçerilerin Abdal Musa'dan etkilenecek börk giymeye başladıkları yönündeki tevatürlere de karşı çıkmıştır. O'na göre Hacı Bektaş yolundan giden Abdal Musa gazilerin börkünü giymiş yani tam tersi Yeniçerileri etkilememiş kendisi onların tesiri altında kalmıştır (Aşıkpaşazâde, 2013, s. 306-308). Görüldüğü üzere her üç itirazın da temel çıkış noktası giderek teşekkül ettiği anlaşılan Bektaşiliğin, şöhreti artan Hacı Bektâş-ı Velî'nin hanedanla, orduyla, toplumun geniş kesimleriyle hulasa kamusal alanla kurduğu güçlü bağlara itiraz niteliğindedir denilebilir. Bu kanaati güçlendiren bir husus da şüphesiz Baba İlyas soyundan gelen Elvan Çelebi ve Aşıkpaşazâde'nin aksine Vilayetnâme'nin, tarihi tersine çevirerek Baba İlyas'ı (Rasûl Baba), Hacı Bektaş halifesi olarak sunmasıdır (Vilayetnâme, 1995, s. 86). Bu durum, Babaî isyanı ile 1240'ta ortadan kaldırılan Baba Resul'ün aksine Anadolu'da Hacı Bektaş'ın manevî nüfuzunun giderek artmasına bağlanabilir (Ocak, 1996, s. 456). Yine bu husus o devirde yukarıda Aşıkpaşazâde tarafından yazıya geçirilen düşünce ve tartışmalara karşı bir hamlede olabilir. Tüm bu mülâhazalar ışığında Vilayetnâme'nin Hacı Bektâş-ı Velî'yi, Baba İlyas'ın halifeliğinden, mürşitliğine yükseltmesi ile onu doğrudan Hoca Ahmed Yesevî geleneğine daha görünür bir kuvvetle bağlama çabası birlikte değerlendirildiğinde Ahmed Yesevî'nin bu dönemde Osmanlı sosyal ve kültürel çevrelerinde önemli bir saygınlığa sahip olduğunu anlamak güç değildir. Nitekim Bektaşî çevreler, onun bu karizmasından mümkün olan en yüksek seviyede istifade etmek çabasında görünmektedir.

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin ortaya koyduğu Hoca Ahmed Yesevî kimliği ise Vilayetnâme çizgisindedir. Ona göre de Hoca Ahmed, zahiri ve batını ilimlerde yüksek mertebe sahibi, doksan dokuz bin müride ulaşacak kadar geniş halk kitleleri üzerinde irfan geleneği kabul görmüş, veliliği ve seyyidliği aşikâr, elinin emeği ile geçinen kanaat ehli, zahit bir kişiliğe sahiptir. Ancak Gelibollunun Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş arasındaki ilişkinin mahiyetine dair verdiği bilgiler farklılık arz eder. Zira ona göre Hacı Bektâş-ı Velî'nin babası Seyyid Muhammed, Horasan vilayetine göçmüş, Nişabur'a gelmiş buranın ulemasından Hoca Ahmed Yesevî'nin kızı Hatme ile evlenmiş ve o bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Görüleceği üzere müellif, Hoca Ahmed ile Hacı Bektaş arasında kurulan şeyh mürit ilişkisini daha ileriye götürmekte, aralarında kan bağı tesis ederek, dede torun olduklarını iddia etmektedir (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2019, s. 37). Medrese eğitimi görmüş, Şehzade II. Selim'e divan kâtipliği yapmış, çeşitli memuriyetlerde bulunmuş birisi olarak Gelibollunun (Kütükoğlu, 1989, s. 414) Hoca Ahmed Yesevî hakkındaki düşünceleri, ona gösterdiği saygı ve tazim bir yere kadar dönemin Osmanlı idaresi ve entelektüel çevreleri arasında yaşayan Ahmed Yesevî kimliği ve ona biçilen tarihi rolü ortaya koyması bakımından mühimdir.

Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), öncesinde Vilayetnâme'de, daha sonrasında Evliya Çelebi seyahatnamesinde de geçeceği üzere Emîr-i Çin Osman'ı (Emircem Sultan) hem Hoca Ahmed Yesevî geleneğine hem de Veysel Karanî (ö. 37/657) soyuna bağlamıştır ki, bu durum arşivlerde de aynı şekilde yer almaktadır.¹ Yakın tarihlerde Çorum şehir merkezinde zuhur eden Şeyh Zeyniddün ve halifesi Piri Baba için de arşiv vesikalarında Veysel Karanî evladından oldukları yönünde geçen ifadeler (VGM. Dft. 264/86. s. 103; BOA. C.EV. Nr. 492-24865-1) bu iki ailenin akraba olma ihtimalini güçlendirmektedir. Emircem Sultan ve Şeyh Zeyneddin'in Veysel Karanî ile ilişkileri şüpheli olmakla birlikte her ikisinin de Yesevî şeyhi olma ihtimalleri yüksektir. Bu durumda Anadolu'nun iç kesimleri, Karadeniz havzasında da Yesevî geleneğe haiz dervişlerin varlığından söz edilebilir.

Osmanlı kaynakları arasında Hoca Ahmed Yesevî ve halifelerine, dervişlerine dair geniş bilgiler ihtiva etmesi bakımından Evliya Çelebi (ö. 1095/1684?) ayrıca önemli bir yere sahiptir. Seyahatnamesinde verdiği bilgilerden tasavvuf ehli, sûfî meşrep bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan Evliya Çelebi'nin (1611-1684?) bu yönüyle de Hoca Ahmed Yesevî hakkında verdiği bilgiler ayrıca

¹ Mesela bir arşiv kaydında Hüseyinabad kazasına tabi Veysel Karanî evladından Emirci Sultan Evkafî'nin mütevellisi es-Seyyid Mustafa'nın hüsn-i rızasıyla tevliyeti Şeyh es-Seyyid Ali'ye kasr-ı yed ettiğine dair Hüseyinabad Naibi Hasan'ın ilamı yer almaktadır. Bk. (BOA. AE.SABH.I., 116-7829, 29.12.1197/25 Kasım 1793).

bir ehemmiyete sahiptir.¹ Nitekim o, doğduğu gece evlerinde yetmiş kadar tarikat erbabı Allah dostu bulunduğunu, (Şeyhülislam) Sun'ullah Efendi'nin (ö. 1612) kulağına ezan okuduğunu, Akika kurbanını Mevlevi şeyhi İsmail Efendi'nin kestiğini nihayetinde bu veli şahsiyetlerin dua ve himmetine mazhar olduğunu kaydetmiştir. Hatta o, seyyahlığını da Yeni Kapı Mevlevihanesi şeyhi Doğanı Dede'nin "bu hakiri kucağına alıp havaya atarak bu oğlan bu cihanda bizim uçurmamız olsun..." sözünün kendince ihtiva ettiğini düşündüğü manevi işarete bağlamıştır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi I, 1986, s. 277). Anlaşılabileceği üzere Evliya Çelebi, hayatında tasavvufa büyük ehemmiyet vermekte, gönülden bağlılık hissetmekte² nitekim dönemin meşhur tarikat şeyhleriyle kendi hayatını bir şekilde birleştirmekte daha da ötesi soyunu, tarikat erbabı arasında o dönemde de büyük bir hürmet ve muhabbet duyulduğu anlaşılan Hoca Ahmed Yesevî'ye dayandırarak saygınlığını artırmaya çalışmaktadır. O, eserinin bir yerinde Şeyh Çin Osman'dan kutub olarak bahsettikten sonra "Bu zat Türk Türkân hoca Ahmed Yesevî atamızın yedinci halifesidir" derken, bir başka yerinde "Horasan'da büyük dedelerimizden Türkoğlu Türk hoca Ahmed Yesevî (Evliya Çelebi Seyahatnamesi III, 1986, s. 185, 271) diğer bir yerinde de "büyük atamız Türkmen Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri..." (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 608) ifadeleriyle bu durumu açıkça ortaya koymuştur. Ardından gittiği, uğradığı yerlerde, ziyaret ettiği türbe ya da tekkelerde anlaşılan o ki sözlü kültür içerisinde öyle ya da böyle Hoca Ahmed Yesevî ile ilişkilendirilen sûfî şahsiyetlerin bu bağlantısını özenle kayda geçirmiştir.³

Evliya Çelebi'ye göre yukarıda da adı geçen Şeyh Çin Osman (Emirci Sultan), Akyazılı Türbesinde metfun bulunan Akyazılı Sultan (Evliya Çelebi Seyahatnamesi III, s. 185, 271), Azerbaycan'da Avşar Baba, Merzifon'da Şeyh Pir Dede (Pîrî Baba) ve Hacı Bektâş-ı Velî,⁴ Hoca Ahmed Yesevî'nin halifelerindendir. Geyikli Baba Sultan ve Abdal Musa ise Yesevî tarikatındandır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 608, 688, 423). Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî'yi üç yüz yetmiş dervişi ile Anadolu'ya gönderdiğinde bu dervişlerden birisi de Kelgra Sultan'dır (Sarı Saltık). Bu derviş sarışın olduğundan Ahmed Yesevî ona "Saltık Bay" ismini vermiştir ve asıl ismi Mehmet Buhari'dir. Daha sonra bu dervişi yetmiş fakir ile birlikte Hacı Bektâş-ı Velî, Moskof, Kırım, Leh bölgelerine irşat için göndermiştir (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 489).⁵

Sefine-i Evliyâ'nın yazarı Osmanzâde Hüseyin Vassaf Efendi de (1872-1929) kendisinden önce kaleme alınan Osmanlı kaynaklarını takip ve teyit ederek, Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum diyarında neşr-i feyz eden halifeleri, müritleri arasında bu şahısları saymıştır. Buna göre Avşar Baba, Pir Dede, Kademli Baba, Sultan Geyikli Baba, Abdal Musa, Unkapanı'nda metfun Horoz Dede Yesevî'dir ve Osmanlı tarihinde her birinin menakıbı bulunmaktadır (Hüseyin Vassaf Efendi, 2006, s. 482). Tüm bu bilgilerden anlaşılabileceği üzere Osmanlı topraklarında çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı görülen bu isimlerin Yesevî geleneği ile ilişkilendirilmesi gerek Rum Abdalları üzerinde gerekse Anadolu ve Balkanların İslamlaşma sürecinde Yesevîliğin hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu göstermesi bakımından mühimdir. Yine tüm bu bilgiler, Osmanlı entelektüel çevrelerinin hafızasında ve gönül dünyasında Hoca Ahmed Yesevî bilgisinin, saygı ve muhabbetinin varlığını sürdürdüğünü ortaya koyması açısından da önemlidir.

Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus da zamanla, dönemsel şartların da etkisiyle bilhassa Osmanlı idaresi ve entelektüel çevrelerinde tarikatlara, sûfî çevrelere bakış açısında bir takım değişikliklerin olabilmesidir. Başka bir deyişle uzun tarihi boyunca genel manada tasavvufi çevrelere özelde bir takım tarikatlara karşı idarenin, ulemanın ve toplumun yaklaşımı hep aynı mahiyette seyretmemiştir. Nitekim Osmanlı modernleşme sürecinde Avrupalı anlamda merkezîyetçi bir devlet aygıtı var etme gayretleri, kamusal alanı laik ve seküler bir anlayışla yeniden

¹ Evliya Çelebi'nin babası, *Seyahatnâme*'nin bazı yerlerinde adı Derviş Mehmed Ağa, Derviş Mehmed Ağa-i Zillî şeklinde de geçen Sarây-ı Âmir kuyumcu başısı Derviş Mehmed Zillî Efendi'dir (İlgürel, 1995, s. 529).

² Nitekim o, sosyolojik olarak Kasımpaşa halkını üç sınıfa ayırmıştır. Birinci sınıfın askerlerden, ikinci sınıfın esnaflardan, üçüncü sınıfın ise ilim ehli aba giyen dervişlerden oluştuğunu belirttikten sonra bu dervişlerin her birinin mana âleminde birer padişah olduklarını, bağ bahçe gezerek vakitlerini ibadetle geçirdiklerini, kadınlarının dahi son derece edepli ve kapalı olup her birinin sanki Rabi-atü'l-Adeviyye ahlakına sahip bulunduklarını övgüyle anlatmıştır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 325).

³ Evliya Çelebi'nin Ahmed Yesevî hakkında verdiği bilgileri ihtiva eden başka bir çalışma için bk. (Baş, 2011, s. 43-47).

⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, 700 adamıyla birlikte Hoca Ahmed Yesevî'den izin alarak Rum'a gelmiş, geldiğinde de Battal Gazi türbesinde kalmıştır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 762).

⁵ Evliya Çelebi'ye göre Abdal Murad, Yoğurtlu Baba da Horasan erenlerindendir (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 423-28).

dizayn etme girişimleri, tüm bu çabaların karşısında engel olarak görülen geleneksel yapılara pek tabi olarak da tarikatlara bilhassa da sistemle giderek ayrı düştüğü anlaşılan Bektaşîlere olan bakış açısını önemli ölçüde değiştirmiştir (Işık, 2017, s. 139-143). Modernleşme paradigması bir ulus toplumunu dayattığında, bunun Osmanlı'daki yansıması, toplumun geneline şamil olan kitabi, Sünnî İslam yorumunun toplumun tüm Müslüman öğeleri için genelleştirilmesi, bu dairenin dışında kalan tarikat, mezhep ve meşreplerin ise aynılaştırılması ya da tasfiyesi şeklinde bir sonucu doğurmuştur. Bu dönemde ulemanın perspektifi, Sünnî İslam'ın ilkeleri doğrultusunda tekke, tarikat, şeyh, derviş gibi tasavvufî ıstılahlar yeniden tanım ve tarife tabi tutularak kadim değerlerinden ve temellerinden koparılmış, bu yeni anlayışa uymayan her bir yorum ve uygulama muhalif olarak damgalanmak suretiyle mahkûm edilmiştir. Bu durumdan Bektaşîlikle birlikte onun tarihi ve manevi olarak temelini teşkil ettiği belirtilen Yesevîlik ve hoca Ahmed Yesevî de nasibini almış nitekim yer yer Hacı Bektaş ile hoca Ahmed Yesevî bağı koparılmaya çalışılmıştır. Es'ad Efendi (1789-1848),¹ Şirvanlı Fatih Efendi (ö. 1834) ve Ahmed Lütfi Efendi (1817-1907)² gibi 19. yüzyılda bu gelişmelere şahitlik eden kaynaklar hep birlikte Bektaşîliği ideal olan ve bozulan Bektaşîlik olarak ayırmışlar, ideal Bektaşîliği tarihe, bozulanı ise muhalif olarak damgalamak suretiyle o günün siyasi ve politik cenderesine havale etmişlerdir.³ Nitekim Sefine-i Evliyâ, Hoca Ahmed Yesevî'nin şeriata, Sünnet-i Seniyye'ye bağlılığına kuvvetle vurgu yapma ihtiyacı hissetmiş, Yesevîyyenin kollarını sayarken de Yesevîyye, İkâniyye, Nakşibendiyye, Bektaşîyye tarikatlarını zikretse de Şah-ı Nakşibend'in zuhuruyla ortadaki Yesevîliğin tabiatıyla Nakşibendiliğe iltihak ettiğini kaydetmiştir.⁴ Konuyu Bektaşîliğe getirdiğinde ise Hoca Ahmed ile Bektaşîliğin hiçbir ilgisinin bulunmadığını keskin bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre Bektaşîlik adıyla ülkeye yayılan “erbâb-ı dalâlin” Ahmed-i Yesevî gibi Sünnî mezhebenden, Hanefî meşrebenden bir mübarek zat ile kesinlikle ilişkisi yoktur (Hüseyin Vassaf Efendi I, 2006, s. 484 485).

Hüseyin Vassaf Efendi ile çağdaş olan ancak Bektaşîliğe intisap ettiği bilinen Ahmet Rıfkı (1884-1935)⁵ ise dönemin şartları içerisinde ve Bektaşî çevrelerin zaviyesinden olaylara yaklaşırken görülmektedir. O, hoca Ahmed Yesevî'yi “Türkistan'ın şeyhülmeşâyihî, Kutbü'l-aktaâb” olarak takdim etmiş, Hacı Bektaş Velî ile arasında güçlü bir manevi bağ kurmuş, onun Yesevî'nin mümtaz halifelerinden Lokman Parende'ye teslim edilerek yetiştirildiğinin altını çizmiştir. Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş'ın yüz yüze görüşmeleri meselesine de değinerek bu hususa çok ehemmiyet vermeyerek, ikincisinin birincisinin ruhaniyetinden feyz aldığını asıl üzerinde durulması gereken meselenin bu olduğunu vurgulamıştır (Ahmed Rıfkı I, s. 40, 48, 58). Ahmed Rıfkı'nın yaşadığı dönem II. Mahmut (ö. 1255/1839) yasağının aynı kuvvette olmasa da resmen devam ettiği, Bektaşîliğe yönelik bilhassa şeriata aykırı düşünce ve fiiller ileri sürülerek ağır eleştirilerin olduğu bir zaman dilimidir. Bu nedenle onun, Bektaşîliği savunmak ve meşrulaştırmak adına bir takım hususları bilinçli olarak ön plana çıkardığı aklı gelmektedir. Mesela o, bir taraftan Bektaşîliği o zamanların resmi çevreler nezdinde en

¹ Osmanlı devletinde Bektaşîlik, 16. yüzyılda yaşanan tarihi gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan sapkın olarak nitelenen Rafizî çevrelerden ayrı tutula gelmiştir. Ancak Es'ad Efendi'nin hadiselerle yaklaşımı ve aktarma biçiminden anlaşıldığı kadarıyla zamanla bu iki kesim bir birine yaklaşmaya, Bektaşîlik giderek diğerinin tesiri altında kalmaya ve Rafizî özellikler kazanmaya yani bozulmaya başlamış, nihayet 19. yüz yılda Rafizîliğin sınırlarına Bektaşîlik de dâhil edilmiştir. Bk. (Es'ad Efendi, 2005, s. 179-180).

² Ahmed Lütfi Efendi, Hacı Bektaş Velî'yi hürmetle yâd ile azizlerden olarak takdim etmekte, Orhan Gazi zamanında Yeniçeri Ocağı'nın tesisinde ona manevi önemli bir rol biçmekte ancak sonraları bu tarikatta görülen bozulmadan “...şîrâ- ze-i nizâm ü intizâmları akaid-i ehl-i dalâl gibi halel-pezîr olup husûsiyle tarî- kat-ı Bektaşîyyeye mensûb geçinen ba'zı kesân dahi şeriat ve hakikata mugayir ba'zı ef âl ü etvâr-ı mezmûmeyi âdet etdiklerinden...” şeklinde bahsederek dönemin genel siyasi ve politik düşüncesini ilan etmiştir (Ahmed Lütfi Efendi, 1999, s. 110, 111).

³ Mesela Şirvanlı Fatih Efendi, Hacı Bektâş-ı Velî'den hürmetle bahsetmekle birlikte onun yaşadığı dönemde “...mecâzibeden olduğu meczûm, meslek ve mürşidi nâ-ma'lûmdur... Kendileri zümre-i ashâb-ı ezkârdan ise de bir ferdi tarik-i irşâd ü sedâda hadî olmayup...” demek suretiyle kökü Aşıkpaşazâde'ye kadar giden tarihi görüşü dönemin konjonktürel şartları içerisinde bir kez daha tekrar etmiştir. Bu dönemde kendilerini Hacı Bektaş'a nispet edenleri ise “gürûh-ı melâhide-i bî-hûş-ı edlâl” olarak nitelemiştir (2001, 80-81).

⁴ Hüseyin Vassaf Efendi, 8 Mart 1872'de İstanbul Aksaray'da doğmuştur. Hüseyin Vassâf, çeşitli mekteplerle eğitim görmüş ardından bir takım idari mercilerde memuriyet görevinde bulunmuştur. Tasavvufa karşı daha küçük yaşlarda ilgi duyan Hüseyin Vassâf'ın annesi ve babası da tarik ehlidir. Hüseyin Vassâf, Nakşibendî şeyhi Abalı Hâfız ile Sünbül Efendi Dergâhı şeyhi Ziyâeddin Efendi'nin sohbetlerinde bulunmuş, Şâbânî-Bekrî şeyhi Muhammed Sultan Efendi'ye de intisap ederek icazetname almıştır (Kurnaz ve Tatcı, 1999, s. 18). Sünnî bir çevrede dönemin genel siyasi, sosyal ve kültürel atmosferi içerisinde yetiştiği anlaşılan Hüseyin Vassaf Efendi'nin görüşlerinde bu durum açıkça görülür.

⁵ Ahmet Rıfkı, 1884 yılında İstanbul Aksaray'da doğmuş, babası Keçecizâde Ahmet Rıfat Efendi eski defterdarlardan olup bürokrat ve varlıklı bir aileye mensuptur. Bektaşîliğe ilgi duymuş, bu çevreler içerisinde yer almıştır (2013, s. 11).

muteber kabul edilen tarikatlarından olan Nakşibendîlikle aynı kaynaktan Ahmed Yesevî'den zuhur ettiğine işaret ederken diğer taraftan da Bektaşîlik ile Hurûfîlik arasındaki farkları ortaya koyma çabasına girişmiştir. Bektaşîliğin aksine Hurûfîliğin İran'da Fazlullah Esterabâdî (ö. 796/1394) tarafından ortaya çıkartıldığını, bunun da esas itibarıyla şeriatla, şeriatın özü, kalbi olan ilm-i tevhidle ve ilm-i tasavvufia bir ilişkisinin bulunmadığını kaydetmiştir. O, Fazlullah Hurûfî'nin sapık akidesi incelenirse İsmâîliyye mezhebiyle bağlantılı olduğu anlaşılır diyerek bir nevi Bektaşîliğe yöneltilen suçlamaları Hurûfîliğe yönlendirmek istemiştir (Ahmed Rıfkı I, s. 40-41).

Hac Meselesi Üzerinden Tesis Edilen Münasebetler Yoluyla Hoca Ahmed Yesevî Algısı

Osmanlı devlet ve toplumunda Hoca Ahmed Yesevî algısını, geliştiren, besleyen başkaca unsurlar da vardı. Nitekim bu ilişki ve bağın temelini teşkil eden, Türkmenlerin pek tabi olarak da Yesevî dervişlerinin 13 ve 14. yüzyıllarda yoğun olarak Ön Asya'ya, Anadolu'ya Osmanlı coğrafyasına doğru olan göçleri zamanla durmuş, başka bir deyişle göç aracılığıyla sağlanan bağ zayıflamaya başlamıştır. Ancak 16. yüzyılda İran, Azerbaycan topraklarında Safevî devletinin teşekkül etmesi, hâkimiyet sahasını Irak'ı da içine alacak şekilde genişletmesiyle Orta Asya Müslümanları için hac yolları büyük oranda değişiklik göstermiştir. Buna göre güvenli olmayan İran yerine¹ Hindistan ile Karadeniz-İstanbul yolları üzerinden Hicaza ulaşmak daha tercih edilir bir durum arz etmeye başlamıştır.² Türkistan'dan Hicaz'a kadar uzanan hac yolculuğunun en önemli noktalarından birisi şüphesiz hilafetin merkezi İstanbul olmuştur. Zira Türkistan hanlıkları ve toplumunun Osmanlı devleti ile olan dini, manevi, etnik ve kültürel bağları, onları Hicaz kadar İstanbul'u ziyaret etmeye de yönlendirmiştir. Öyle ki, Halifeye bağlılıklarını sunmak isteyen hacılar zamanla padişahın Cuma Selâmlığı merasimine iştirak etmeyi bir adet haline getirmişlerdir (Buyar ve İdikurt, 2022, s. 335-36). İşte bu tarihi süreç arşiv vesikaları takip edildiğinde Osmanlı toplumu ve idaresine başka bir yoldan Hoca Ahmed Yesevî, sülalesi ve onun takipçileri ile irtibat kurma bilgi ve gönül bağını yaşatma imkânı vermiş görünmektedir.³ Mesela mühimme defterlerinde yer alan 22 Ocak 1568 tarihli bir kayıta Buhara'dan hacca gitmek amacıyla gelen Şeyh Ahmed Yesevî evlâdından Şeyh Zengî ve dervişlerine gidiş gelişleri esnasında gereken kolaylığın gösterilmesi emredilmiştir (BOA. A. DVNS. MHM.d., 7-748; 7-749). Daha ileri tarihli bir kayda göre de hacca gitmek gayesiyle Dersaadete gelen, Buhara civarında, Türkistan'da ikamet eden Ahmed Yesevî'nin soyundan geldiklerinden bahseden şahısların, kendilerine yardım edilmesine dair yetkili mercilere arzuhalde bulundukları görülmektedir ki, şüphesiz bu öteden beri izlenen bir yol olmalıdır. Arzuhalde kendilerinin “Buhara civarında Türkistan mütemekkinlerinden (ikamet edenlerden) Sultanü'l-evliya Hazreti Ahmedü'l-Yesâvi kuddise sırrahü'l-aziz hazretlerinin sülalelerinden” olduklarını Beytullah'ı ve Hz. Peygamberin makamını ziyareti arzu ederek Osmanlı ülkesine geldiklerini kaydetmişlerdir. Ardından sultanın hayrı için duacı olduklarını “malum-ı merahim-i rüçhan (yüksek merhametlerinden)” Mısır Valisi Paşa hazretlerine ve Cidde Valisi Paşa hazretlerine kendilerine yolculukları esnasında yardım için “iki kıt'a iltimaslıca emr-i sâmi ısdar olunmasına irade buyurmak niyazı”nda bulunduklarını belirtmişlerdir (BOA. A.DVN. 53-29-1, 29.12.1265/15 Kasım 1849). Nitekim 16. yüzyıldan başlayarak İmparatorluğun sonlarına kadar öyle ya da böyle Osmanlı Devleti'nin İstanbul güzergâhı üzerinden hacca gitmek için Orta Asya, Buhara, Türkistan, Kafkaslardan gelen hacılara, bilhassa da fakir olanlarına yol masrafları ve memleketlerine dönebilmeleri için bir hayli yardım ve ihsanlarda bulunduğu resmi kayıtlardan

¹ İran, 1568 yılında Harezmli hacıları hapsedmiştir bu vb. güvenlik sorunlarına karşı Osmanlı devleti bir taraftan İran ile diplomatik girişimlerde bulunarak sorunları çözmeye çalışırken diğer yandan da Türkistan hacılarının can, mal güvenliği ve yol emniyetini sağlamak için bir takım tedbirler almak zorunda kalmıştır (Sarınay, 2019, s. 5). Türkistanlı hacılar Hicaza'a giden en kısa yol olmasına rağmen Safevîlerin İran'ı trafiğe kapatması nedeniyle daha uzun bir yol olan kuzey istikametini, Karadeniz-İstanbul güzergâhını kullanmak zorunda kalmıştır. Türkistanlı hacı adayları çoğunlukla Buhara ve Semerkant'tan yola çıkarak Hazar Denizi kıyılarına gelmişler; ardından Astarhan-Karadeniz'in kuzeyinden Kırım-Kefe ve Özi gibi limanlardan deniz yoluyla- payitahta ulaşmışlardır. Daha sonra ya kara yolu ile Şam'a gidecek hac kabilelerine iştirak etmiş, ya da deniz yoluyla İskenderiye üzerinden Hicaz'a varmışlardır (Shamshidin Uulu, 2019, s. 17; Özcan, 1996, s. 405).

² Türkistanlı hacılar Afganistan, Hindistan, İran ve Hazar-Kafkaslar-Kırım-İstanbul hac güzergâhını hac yolu olarak kullanmıştır (Shamshidin Uulu, 2019, s.1). Bu güzergâhın tarihi hep aynı seyretmemiş, bilhassa 16. Yüzyılda Safevî devletinin İran'da teşekkülü, ilerleyen dönemde de Rusya'nın emperyalist politikaları doğrudan etkili olmuştur.

³ Türkistan'dan gelen hacı adayları arasında dervişler, Ahmed Yesevî ve Hz. Ömer'in soyundan geldiklerine inanılan kişiler de yer aldığı ve bu şahıslara yol boyunca büyük saygı ve hürmet gösterildiği kaydedilmiştir (Özcan, 1996, s. 405).

anlaşılmaktadır.¹ Osmanlıların bu tutumunda sultanın tüm Müslümanların halifesi olduğu şiarıyla, sorumluluk bilinciyle hareket etmesi, dönemin konjonktürel şartları, İran topraklarından geçişin güvenlik bakımından mahzurlu olması, Rusya ve İngiltere'nin bölgedeki emperyalist politikalarına karşı önlemler alınmak istenmesi gibi stratejik nedenlerin rolü büyük olmalıdır.

Diğer taraftan Osmanlı yönetiminin, tarikat şeyhlerine, dervişlere özellikle de Seyyid Abdülkadir Geylani, Seyyid Ahmet Rıfai, Mevlana Celalettin Rumi gibi kadim, ulu şeyhlerin ailelerine ve halifelerine karşı son derece hürmetkâr, yardımsever, kolaylaştırıcı bir yaklaşım içerisinde bulundukları bilinmektedir.² Burada Hoca Ahmed Yesevî'nin de bu ulu azizlerle birlikte değerlendirildiği söylenebilir. Bu yargıyı kuvvetlerinden bir başka hadisede de Hoca Ahmed Yesevî sülalesinden Şeyh Seyyid Selim Efendi'nin, "sülale-i tahire-i teb'adan" olduğunu da ileri sürerek Hicaz'a yerleşmek talebinin sağlanması hususunda yardım talebinde bulunmasıdır ki bu durum ailenin Osmanlı yöneticileri nezdinde hususi bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir (BOA. HR.MKT. 512-86-1, 16.10.1281/14 Mart 1865).

Sonuç. Osmanlı devletinin teşekkül ettiği saha Moğol istilası ardından vuku bulan Türkmen muhaceretinin en yoğun olarak yaşandığı Batı Anadolu'da, uçlarda bulunmaktadır. Bölge Türkmenlerle birlikte gelen çok sayıda âlim ve sûfinin de ikametgâhı olmuştur. Adına Rum Abdalları da denilen zümre içerisinde ya bizzat ya da Yesevîliğin tesirinde kalmış olan Kalenderîlik, Hayadrîlik ve son tahlilde Bektâşîlik vasıtasıyla yer alan dervişler aracılığıyla Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevîlik, bölgenin ve Balkanların fütuhatında, buralara Türkmenlerin iskânında, Türk-İslam kültürünün yerleşmesinde, Osmanlı hâkimiyetinin kalıcı hale gelmesinde etkili olmuştur. Erken dönem Osmanlı kaynaklarında yeterli bilgi olmasa da yine de eldeki veriler ışığında Ahmet Yesevî ve Yesevîliğin bu bölgedeki etki ve nüfuzunu takip edebilmek mümkündür. Bektaşî çevreler, Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîliği doğrudan Hoca Ahmed Yesevî'ye bağlarken, çok sayıda Osmanlı müellifi de onun zahiri ve batını ilimlerde zamanın en büyük âlim ve veli şahıslarından birisi olduğunda hem fikir oldukları gibi yer yer ülke sathına yayılan dervişlerine vurgu yapmışlardır.

Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Osmanlı sahası ile olan ilişkileri 13 ve 14. yüzyıllarda devam eden göçlerle gelen dervişler aracılığıyla sağlanırken, 16. yüzyıldan itibaren Şîî Safevî devletinin İran'da zuhur etmesiyle bu durum farklı bir boyut kazanmıştır. Zira artık İran üzerinden hac yolculuğu yapmak Orta Asya ve Türkistan hacıları için bir güvenlik sorununa dönüşmüş, bu durumda Hindistan veya Karadeniz-İstanbul üzerinden hacca gitmek daha yoğun tercih edilmeye başlanmıştır. İşte bu yeni dönemde tarihi vesikalara da yansıdığı şekliyle bu bölgeden İstanbul'a Osmanlı ülkesine gelen Türkistan hac kabileleri arasında âlimler ve sûfiler de yer almıştır. Bu durum iki bölge arasında dini, manevi, sosyal, kültürel, ekonomik ilişkilerin ve etkileşimin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Nitekim bu hacılar içerisinde Hoca Ahmed Yesevînin soyundan ve yolundan gelenler de bulunmuştur. Osmanlı yöneticileri Hoca Ahmed Yesevî'ye hürmeten onun ailesinden olan veya yolunu takip eden bu şahıslara büyük hürmet göstermiş, yardım ve ihsanlarda bulunmuştur. Bu durum daha en başından imparatorluğun sonlarına kadar Osmanlı yönetici ve entelektüel çevrelerinde Hoca Ahmed Yesevî'ye büyük bir âlim ve aziz gözüyle bakıldığını, saygı ve tazimde bulunulduğunu göstermesi bakımından mühimdir.

¹ Nitekim fakir olduğundan, Hicaz'a kadar gitmeye muktedir olmadığını beyan ile "Medine'ye meccanen (ücretsiz)" gönderilmesini talep eden Türkistanlı hacı için bk. (BOA. DH.MB.HPS. 149-21-3). Yine sadarete Buhara ahalisinden olup üç kişilik bir heyet ile hacca gitmek için gelen ancak hac dönüşü azığı ve paraları kalmadığı için mağdur olan Hafız Mehmed Emin Efendi'nin Buhara'ya gönderilmeleri hususunda yardım talebi için bk. (BOA. DH.MB. HPS. 149-21-4). Benzer bir başka hadisede de Çin hacılarından olup fakrı zaruret içerisinde bulunan 20 kişiden 18'nin pasaportlarının ücretsiz bir şekilde vize ettirildiği, Sıddık ve Koca Mehmet adlı diğer ikisinin ise pasaportları kayıp olduğundan pasaport temini için Rusya sefaretî ile gerekli işlemlerin yürütüldüğü kaydedilmektedir. Bk. (BOA. DH.SN.THR. 33-66-2, 22 Mart 1328/4 Nisan 1912).

² Nitekim Osmanlı devletinde 19 yüzyıl reformlarıyla yapılan vergi ve askerlik yükümlülüğü gibi bir takım sorumluluklardan bu sûfilerin soyundan gelenler muaf tutulmuştur (Işık, 2017, s. 314-322; 346-354).

Kaynakça

1. Ahmed Lûtfî Efendi (1999). Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi, (Çev. Ahmet Hazarfen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
2. Ahmed Rıfıkı (2013). Bektâşî Sırrı, Haz. Mahmut Yücer, İstanbul: Kesit Yayınları.
3. Aslan, H. (2018). "Osmanlı Anadolu'sunda Yesevîlik Görünümleri", IV. Uluslararası Alevilik ve Bektâşîlik Sempozyumu, sayı 1, Ankara, ss.91-107.
4. Aşıkpaşazâde Tarihi (2013). Haz. Necdet Öztürk, İstanbul. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
5. Arslan, K. (1989). Ahmed Yesevî, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2, 159-161.
6. Baş, Eyüp (2011). "Ahmed Yesevî'nin Bektâşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52/2 (Ağustos 2011).
7. BOA. A. DVN. 53-29-1.
8. BOA. A. DVNS.MHM.d., 7-748; 7-749.
9. BOA. AE.SABH.I., 116-7829.
10. BOA. C.EV. Nr. 492-24865-1.
11. BOA. DH.MB. HPS. 149-21-3, 4.
12. BOA. DH.SN.THR. 33-66-2.
13. BOA. HR.MKT. 512-86-1.
14. Buyar, Cengiz-İdikurt, Derya (2022). "Türkistanlıların Hac Yolculuğunun Osmanlı-Rus İlişkilerindeki Yeri", TTK XIX. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (IV. Cilt) Orta Asya Türk Tarihi, 3-7 Ekim 2022, ss. 335-350.
15. Cebecioglu, E. (2009). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü, İstanbul: Ağaç Kitabevi; https://ia903206.us.archive.org/35/items/TasavvufTerimleriVeDeyimleriSozluguEthemCebecioglu/TASAVVUF_TERIMLERI_VE_DEYIMLERI_SOZLUGU.pdf
16. Dyikanbek, Shamsıdın Uulu (2019). XIX. Yüzyılda Türkistanlı Hacıların Hac Yolculuğu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
17. Es'ad Efendi (2005). Üss-i Zafer, Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
18. Evliya Çelebi (1986). Seyahatnâme, Haz. Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş-Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
19. Gelibolulu Mustafa Âli (2019). Kühü'l-Ahbâr, Haz. Ali Çavuşoğlu, Ankara: TTK.
20. Işık, Z., & Kumaş, A. (2025). Abdal Ata ile Zaviyesi'nin İdareyle ve Sosyal Çevreyle İlişkileri. Hitit Sosyal Bilimler Dergisi, 18 (Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Özel Sayısı), 1-17.
21. Işık, Z. (2017). Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri, Konya: Çizgi kitabevi.
22. İlgürel, M. (1995). "Evliya Çelebi", DİA, c. 11, ss. 529-533.
23. Köprülü, M.F. (2013). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara: Akçağ Yayınları.
24. Köprülü, M.F. (1978). Baba, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, c. II, ss. 165-166.
25. Kurnaz, C.-Tatçı, M. (1999). "Hüseyin Vassâf", DİA, c. 19, ss. 18-19.
26. Kurt, Y. (2000). Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum Eyaletindeki zaviye kurucuları üzerindeki etkileri, Yesevîlik Bilgisi, Haz. Kurnaz, C.-Tatçı, M., Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 515-534.
27. Kütükoğlu, B. (1989). "Âli Mustafa Efendi", DİA, c. 2, 414-416.
28. Mevlânâ Mehmed Neşri (2008). Cihânnümâ, Haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Bilge kültür Sanat Yayınları.
29. Ocak, A.Y (2000). Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterokdosisinin Teşekkülü, İstanbul: Dergah Yayınları.
30. Ocak, A.Y. (1996). "Dia Hacı Bektâş-ı Velî", DİA, c. 14, ss. 455-458.
31. Ocak, A.Y. (1993). "Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sûfi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, 26-29 Mayıs 1993, s. 299-306.
32. Ocak, A.Y. (1992). Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara: TTK Yayınları.
33. Osmânzâde Hüseyin Vassaf Efendi. (2006). Sefîne-i evliyâ (Haz. Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz, c. 1-5). İstanbul: Kitabevi.
34. Özcan, Abdülkadir (1996), "Hac-Osmanlılar Dönemi", DİA., c. 14. ss. 400-408.
35. Sarıнай, Yusuf (2019). "Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul", Bilig, Sayı 88, ss. 1-18.
36. Şirvânî Fatih Efendi (2001). Gülzâr-ı Fütühât, Haz. Mehmet Ali Beyhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
37. Uludağ, S. (1991). Baba, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 4, 365-366.
38. Vilâyet-Nâme (1995). Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
39. Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM) Arşivi, Dft. 264/86. s. 103.

BECERİ TEMELLİ ÖĞRENME, YAPAY ZEKÂ VE AHMET YESEVÎ’NİN EĞİTİM FELSEFESİ: GELENEĞİ GELECEKLE BULUŞTURMAK

Ismail Karakaya¹

Özet. Bu makalede, beceri temelli eğitimin günümüz eğitim anlayışındaki yeri, yapay zekâ ile etkileşimi ve Hoca Ahmet Yesevî’nin eğitim anlayışıyla nasıl ilişkilendirilebileceği ele alınmıştır. İş dünyasında yaşanan hızlı dönüşümler, bireylerin yalnızca bilgiye sahip olmalarını değil, bilgiyi etkin biçimde kullanmalarını da zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda OECD’nin 2030 vizyonu doğrultusunda bilişsel, sosyal-duygusal ve değer temelli becerilerin kazandırılması önem kazanmıştır. Yapay zekâ destekli öğrenme sistemleri, bu becerilerin öğretiminde kişiselleştirilmiş içerik, sürekli geri bildirim ve öğrenme analitiği gibi olanaklar sunarken; etik sorunları da beraberinde getirmektedir. Çalışmada, Hoca Ahmet Yesevî’nin içsel dönüşüm, edep, hizmet ve hikmet temelli eğitim anlayışının, çağdaş beceri temelli eğitime ahlaki ve manevi bir boyut kazandırabileceği savunulmaktadır. Beceri eğitiminin sadece teknik yeterlilikle sınırlı kalmaması, aynı zamanda etik, toplumsal ve ruhsal derinliği de içermesi gerektiği vurgulanmaktadır. Skills-Based Learning, Artificial Intelligence, and Ahmet Yesevi’s Educational Philosophy: Connecting Tradition with the Future

Abstract. This article explores the place of skills-based education in contemporary educational paradigms, its interaction with artificial intelligence (AI), and its potential integration with the traditional educational philosophy of Hoca Ahmet Yesevî. Rapid transformations in the labor market have made it essential for individuals not only to possess knowledge but also to apply it effectively in real-world contexts. In this regard, the OECD’s 2030 vision emphasizes the acquisition of cognitive, socio-emotional, and value-based competencies. AI-supported learning systems offer significant opportunities in this area through personalized content delivery, continuous feedback, and learning analytics; however, they also raise important ethical concerns. The study argues that Ahmet Yesevî’s education model—centered on inner transformation, moral development, service to society, and wisdom can provide an ethical and spiritual depth to modern skills-based learning. The article concludes that skill development should not be limited to technical proficiency but should also encompass moral integrity, social responsibility, and personal growth.

Giriş. Günümüzde becerilerin bu denli önem kazanmasının temel nedeni, iş dünyasında yaşanan hızlı ve köklü yapısal değişikliklerdir (Levy & Murnane, 2012). Yapay zekâ tabanlı yazılımlar ve robot teknolojilerinin insan gücünün yerini almaya başlaması, bazı mesleklerin ortadan kalkabileceği yönünde öngörüler doğurmuştur (Harari, 2018; McKinsey Global Institute, 2017; OECD, 2025). Bu gelişme yalnızca mevcut mesleklerin dönüşümüne değil, aynı zamanda daha önce var olmayan yeni mesleklerin veya uzmanlık alanlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu dönüşüm, klasik becerilerin yetersiz kalmasına, yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Günümüzde bireylerin ne kadar bilgiye sahip olduklarından ziyade, bu bilgiyi ne kadar etkili kullanabildikleri önem kazanmıştır. Dolayısıyla eğitim sistemlerinde, öğretim programlarında ve pedagojik yaklaşımlarda köklü bir değişim yaşanmış; beceri temelli eğitime yönelik küresel bir

¹ Prof. Dr. Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkiye

yönelim başlamıştır. Dolayısıyla ülkeler eğitim sistemlerin beceri odaklı programların geliştirilmesine, öğretmenlerin bilgi aktaran konumundan beceri kazandıran, öğretim materyallerinde beceri odaklı olmasına yönelik değişimler hızlı bir şekilde sürmektedir. Özellikle OECD ülkelerinde bu yaklaşım diğer ülkelere oranla teknolojinin desteğiyle de daha hız kazanmıştır. Bu süreç bütün öğretim düzeylerinde ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim düzeyinde 2000’li yıllardan itibaren yaygın şekilde uygulanmaya başlanmıştır. Yükseköğretim düzeyinde Bologna Süreçlerinin programlara yansıtılmaya çalışılması ve ülkelerin yükseköğretim bu süreci uygulamaya koyması örnek olarak verilebilir.

Beceri Temelli Eğitimin Temelleri ve Önemi

Beceri temelli eğitim, bireylerin yalnızca bugünün değil, gelecekteki karmaşık yaşam koşullarına da uyum sağlayabilmelerini hedefleyen güçlü bir öğrenme yaklaşımıdır. Bilginin hızla değiştiği ve mesleklerin sürekli evrildiği bir dünyada, bireylerin bilgiye erişme, onu yorumlama ve yeniden yapılandırma becerileri kritik önem taşımaktadır. Eğitim sistemlerinin bu doğrultuda yapılandırılması; bireysel gelişim, toplumsal refah ve küresel sürdürülebilirlik açısından gereklidir.

Mulder (2012), beceri temelli eğitimi “öğrenme sonucunda bireyin sergileyebileceği gözlenebilir ve ölçülebilir davranışlara odaklanan bir sistem” olarak tanımlamaktadır. Bu modelin temel unsurları şunlardır:

- Öğrenci merkezli öğrenme
- Gerçek yaşam temelli görevler
- Performans temelli değerlendirme
- Öz-yönelimli öğrenme
- Sürekli geri bildirim

Bu yaklaşım, bilginin yaşam bağlamlarında etkin kullanılmasını sağlayan bütüncül bir öğrenme zemini sunar.

OECD Vizyonunda Beceriler ve Teknoloji Destekli Öğrenme

OECD’nin “The Future of Education and Skills 2030” vizyonu, bireyin yalnızca ekonomik yaşamda değil; toplumsal ve çevresel bağlamlarda da üretken ve sorumlu birey olması gerektiğini vurgulamaktadır (OECD, 2018). Bu kapsamda üç temel beceri kümesi öne çıkmaktadır:

- Bilişsel Beceriler: Eleştirel düşünme, yaratıcı problem çözme, okuryazarlık becerileri
- Sosyal-Duygusal Beceriler: İş birliği, empati, duygusal dayanıklılık
- Değer Temelli Yeterlikler: Etik farkındalık, sürdürülebilirlik bilinci, topluma katkı

Bu beceriler, bireylerin hızlı teknolojik gelişmelere, yapay zekâ ile birlikte yaşamaya ve küresel sorunlara duyarlı olmaya hazırlanmalarını amaçlamaktadır (OECD, 2021). Ayrıca bu becerilerin yanında teknolojiyle bağlantılı olarak da; dijital okuryazarlık, bilişim teknolojilerinin kullanımına yönelik vb. becerilerde bireylerden beklenen beceriler arasında yer almaktadır. Teknolojik gelişmelerin beceri temelli öğrenme ortamlarında yaygın olarak kullanımı zorunlu olarak sınıf, okul ortamına getirmektedir.

Bu noktada teknoloji destekli öğrenme ortamları önemli avantajlar sunar. Simülasyonlar, öğrencilerin yüksek riskli becerileri güvenli ortamlarda uygulamasına olanak tanırken; oyun temelli uygulamalar problem çözme ve motivasyonu artırır (Gee, 2003; Johnson et al., 2016). Dijital platformlar ise sosyal-duygusal becerilerin gelişimini destekleyerek 21. yüzyıl becerilerinin kullanımına ortam sağlar (Voogt & Roblin, 2013). Örneğin okullarda elektronik portfolyo uygulamalarının yürütülmesi bilişsel beceriler başta olmak üzere, teknolojik odaklı becerilerin ve sosyal- duygusal beceriler gibi birçok farklı türden becerilerin kazanılmasına imkan tanımaktadır.

OECD (2025)’de belirtildiği üzere 2025-2030 sonrası iş ortamlarında, yaşamda bireylerin daha başarılı olabilmeleri için zihinsel, duygusal, sosyal, teknolojik ve metacognitive skills gerekmektedir. Bu becerilerden bazılarının kazandırılabilmesi için teknolojik tabanlı uygulamalara ihtiyaç bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Beceri Temelli Eğitimin Teknoloji ve Yapay Zekâ ile Etkileşimi

Dünya Ekonomik Forumu (2020, 2025), geleceğin öne çıkan becerileri arasında teknoloji tasarımı, sistem düşüncesi, dayanıklılık ve liderliği göstermektedir. Bu becerilerin kazandırılmasında yapay zekâ önemli bir araç hâline gelmiştir. Eğitimde yapay zeka uygulamaları ile şu hedeflere ulaşmak mümkündür:

- Uyarlanabilir öğrenme: Öğrenci düzeyine göre dinamik içerik sunma
- İlgiye dayalı öğrenme: Öğrencinin tercihlerine göre modül önerileri
- Beceri haritalama: Öğrencilerin güçlü ve zayıf yönlerinin modellenmesi

Yapay zekâ destekli akıllı öğretim sistemleri, öğrencinin eksik olduğu alanlara müdahale ederek kişiselleştirilmiş öğrenme sunar (Woolf, 2010). Sohbet botları ve sanal asistanlar ise 7/24 destek sunarak öğrencinin öğrenme sürecini kolaylaştırır. Öğrenme analitikleri sayesinde öğretmenler öğrencilerinin gelişimini anlık olarak izleyebilir ve bireysel geri bildirim verebilir (Siemens & Long, 2011).

Eğitimdeki paradigma değişimi, başta öğretim yöntemleri olmak üzere, ölçme ve değerlendirme sistemlerini de kökten etkilemiştir. Geleneksel ölçme araçları çoğunlukla öğretmen merkezli, ürün odaklı ve düşük geri bildirimli sistemlere dayanırken; 21. yüzyıl becerilerinin çok boyutlu yapısı bu araçları yetersiz kılmıştır (Kutlu, Doğan & Karakaya, 2017; Madaus & Russell, 2010). Hem öğretim sürecinde hem de özellikle ölçme ve değerlendirme süreçlerinde teknolojinin yoğun kullanılabilmesi birçok avantajları getirirken bazı dikkat edilmesi gereken durumları da karşımıza getirmektedir.

Bu bağlamda OECD'nin PISA uygulamaları, problem çözme, iş birliği, finansal okuryazarlık ve dijital yeterlik gibi yenilikçi alanları da içerecek şekilde beceri ölçümünü yeniden tanımlamış ve bunların ölçülmesine yönelik uygulamalarda gerçekleştirmişlerdir (PISA 2015, 2018, 2022). Bu uygulamalar birçok eğitimci ve ülkeler için örnek sayılabilecek nitelikte olduğu söylenebilir.

Yapay zeka tabanlı ölçme sistemleri açık uçlu yanıtları analiz edebilir, öğrenci davranışlarını gerçek zamanlı izleyebilir ve bireysel gelişimi dinamik olarak takip edebilir (He, Borgonovi, & Paccagnella, 2022). Ayrıca oyun tabanlı değerlendirme, simülasyonlar ve otomatik puanlama sistemleri; öğrencilerin stratejik düşünme, karar verme ve iş birliği becerilerini ölçme konusunda daha objektif ve bağlamsal bir yaklaşım sunar (Shute & Ventura, 2013).

Beceri temelli eğitimde; becerilerin ölçülmesi amacıyla en temel araçlar arasında görevler yer almaktadır. Performans görevleri (scenario based assessment tasks, game based assessment task, collaborative problem based assessment tasks vb.) yaygın olarak hem öğretim aracı hem de bir ölçme aracı olarak kullanılmaktadır (Kutlu, Doğan & Karakaya, 2017). Bu görevlerin veya diğer ölçme araçlarının uygulanması sırasında; öğrenciler teknoloji ve yapay zeka destekli uygulamaları kullanarak bir diğer ifadeyle kendi bilgi ve becerilerini kullanmadan çalışmalarını öğretmenlerine kendileri yapmış gibi teslim edebilmesi söz konusudur. Bu ise bir etik ve ahlaki bir problemi göstermektedir. Bu tür problemler yapay zekâ destekli uygulamalarla daha çok yaşanabilme ihtimalinde bulunmaktadır. Dolayısıyla yapay zekâ destekli uygulamalar başta olmak üzere teknoloji tabanlı birçok uygulama bireylerin etik dışı davranışlara yönlendirmemesi için ahlak ve etik olmak üzere önemli değerlerin öğrencilere kazandırılması daha da önem kazanmıştır.

Beceri Temelli Eğitim ile Hoca Ahmet Yesevi'nin Eğitim Anlayışının Entegrasyonu

Beceri temelli eğitim, bireyin bilgi, beceri ve tutum gibi öğeleri bir arada kullanarak yetkinlik kazanmasını esas alır. Bu yaklaşımda:

- Öğrenci merkezlidir,
- Uygulamalı ve deneyim temellidir,
- Performansa dayalı değerlendirme esas alınır,
- Gerçek yaşam durumları öğrenmenin parçasıdır,
- Süreç odaklılık ve geri bildirim temeldir.

OECD (2018) ve UNESCO gibi uluslararası kurumlar, bireylerin sadece akademik başarılarıyla değil; eleştirel düşünme, problem çözme, iletişim, iş birliği gibi 21. yüzyıl becerileriyle de donanması gerektiğini de vurgulamaktadır. Özellikle OECD'nin son raporlarında vurgulandığı üzere

kendini yönetebilme, esneklik, self reflection gibi bazı üst biliş becerilerinin önemine daha da vurgu yapılmaktadır. Bireylere bütün olarak hem zihinsel beceriler, hem de sosyal- duyuşsal ve üst biliş becerilerin kazandırılmasında Hoca Ahmet Yesevî'nin eğitim anlayışı önemli katkı sağlayabilir.

Ahmet Yesevî'nin eğitim anlayışının merkezinde "hikmet" kavramı yer alır. Hikmet, bilgeliğe, ahlaka ve maneviyata dayalı bir bilgi türü olarak tanımlanabilir. Yesevî'nin eğitim anlayışı:

- Nefs terbiyesi yoluyla bireyin içsel dönüşümünü,
- Topluma hizmet odaklı bir öğrenme modelini,
- Edep, tevazu, sabır ve ahlak gibi değerlerin içselleştirilmesini,
- Mürşid-talip ilişkisine dayalı, bireysel farklılıklara duyarlı bir rehberliği esas alır.

Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'te kullandığı dil ve öğretim yöntemleri, halkın anlayabileceği sadelikte, günlük yaşamla ilişkili ve örnek davranışlar üzerinden şekillenmiştir.

Tablo 1. Beceri Temelli Eğitim İle Hoca Ahmet Yesevî'nin Eğitim Anlayışının Karşılaştırılması
Beceri Türü Beceri Temelli Eğitim Hoca Ahmet Yesevî'nin Eğitim Anlayışı

Bilişsel Beceriler Eleştirel düşünme, yaratıcı problem çözme; uygulama, proje ve senaryolarla öğretilir Hikmetli düşünme, içsel sorgulama; şiir ve sohbetle teşvik.

Sosyal Beceriler İş birliği, iletişim; grup çalışmaları, akran etkileşimi Toplumsal dayanışma, hizmet; mürşid-tâlîp ilişkisi, tekke ortamı

Kişisel Beceriler Öz düzenleme, öz yönetim; öz değerlendirme araçları Nefs terbiyesi, sabır, irade; manevi gözetim ve uygulama ortamı

Değer Becerileri Etik karar alma, sorumluluk; senaryo ve tartışma temelli öğretim Ahlak, edep, vicdan; hikmet aktarımı ve örnek şahsiyet modeli

Modern beceri temelli eğitimde; beceriler sistematik pedagojik yöntemlerle kazandırılırken, Yesevî'nin yaklaşımı değer merkezli, manevi derinliği olan ve davranışsal modele dayalıdır. Bu tablo bizlere beceri temelli eğitim ile Hoca Ahmet Yesevî'nin eğitim anlayışının ortak yönlenlerinin olmakla birlikte bazı farklı noktalarının da bulunduğunun göstermektedir.

Hoca Ahmet Yesevî'nin eğitim yaklaşımı, günümüz beceri temelli eğitim modellerine şu yönlerden katkı sağlayabilir:

- Beceri öğretiminde anlam boyutu: Öğrenilen becerilerin içselleştirilmesi, ahlaki ve toplumsal bağlamla ilişkilendirilmesi
- Değer odaklı beceri değerlendirmesi: Teknik becerilerin yanı sıra bireyin karakter gelişimini izleme
- Eğitim liderliğinde örnek model: Öğretmenin sadece bilgi kaynağı değil, davranışsal ve ahlaki rehber olması

Bu sentez yaklaşımı, 21. yüzyıl eğitiminde hem teknik hem de değer yönelimli becerilerin dengeli şekilde kazandırılmasını mümkün kılabilir.

Sonuç. Modern Beceri temelli eğitim ve Hoca Ahmet Yesevî'nin eğitim anlayışı, farklı dönem ve bağlamlarda şekillenmiş olsa da bireyin bütüncül gelişimini hedeflemeleri açısından örtüşmektedir. Beceri temelli eğitim modeli bireyin 21. yüzyıl yetkinliklerini kazanmasını hedeflerken, Hoca Ahmet Yesevî'nin eğitim felsefesi bu yetkinliğin ahlak, edep ve maneviyatla bütünleşmesini ön görür. Bu iki modelin karşılaştırılması, bugün eğitimde sadece teknik becerilere değil; aynı zamanda anlam, sorumluluk ve hikmete dayalı bir vizyon ihtiyacını ortaya koymaktadır. Beceri temelli eğitimin ruhsal ve etik bir derinlikle tamamlanabilmesi için Ahmet Yesevî'nin eğitim felsefesi dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, Ahmet Yesevî'nin eğitim anlayışı beceri temelli eğitim yaklaşımına ahlakî ve manevi bir derinlik kazandırabilir. Özellikle bireylere sosyal ve kişisel becerilerin kazandırılmasında önemli katkılar sağlayabilir.

Kaynakça

1. Alp, H. (2011). Hoca Ahmet Yesevi'nin Öğretim Yöntemleri. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12(27), 5–28.
2. Burrows, S., Gurevych, I., & Stein, B. (2015). The eras and trends of automatic short answer grading. *International Journal of Artificial Intelligence in Education*, 25(1), 60–117. <https://doi.org/10.1007/s40593-014-0026-8>
3. Gee, J. P. (2003). *What video games have to teach us about learning and literacy*. Palgrave Macmillan.
4. Harari, Y. N. (2018). *21 lessons for the 21st century*. Jonathan Cape.
5. He, Q., Borgonovi, F., & Paccagnella, M. (2022). AI and the future of skills assessments: Potential, challenges and policy implications. *OECD Education Working Papers*, No. 264. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/d7fd4033>
6. Kutlu, Ö., Doğan, D. C., & Karakaya, İ. (2017). Ölçme ve değerlendirme performansına ve portfolyoya dayalı durum belirleme. *Pegem Akademi*.
7. Levy, F., & Murnane, R. J. (2012). *Dancing with robots: Human skills for computerized work*. Third Way. <https://eric.ed.gov/?id=ED536086>
8. Luckin, R., Holmes, W., Griffiths, M., & Forcier, L. B. (2016). *Intelligence Unleashed: An Argument for AI in Education*. Pearson Education.
9. Madaus, G., & Russell, M. (2010). Paradoxes of high-stakes testing. *Journal of Education*, 190(1-2), 21-30. [doi:10.1177/0022057410190001-205](https://doi.org/10.1177/0022057410190001-205)
10. McKinsey Global Institute. (2017). *Jobs lost, jobs gained: Workforce transitions in a time of automation*. McKinsey & Company. <https://www.mckinsey.com/mgi/overview/2017-in-review/automation-and-the-future-of-work>
11. Mulder, M. (2012). Competence-based education and training. *The Journal of Agricultural Education and Extension*, 18(3), 305–314.
12. Siemens, G., & Long, P. (2011). Penetrating the fog: Analytics in learning and education. *EDUCAUSE Review*, 46(5), 30–40.
13. Shute, V. J., & Ventura, M. (2013). *Stealth assessment: Measuring and supporting learning in video games*. MIT Press.
14. World Economic Forum. (2018). *The Future of Education and Skills: Education 2030*. <https://www.oecd.org/education/2030/>
15. World Economic Forum. (2020). *The Future of Jobs Report 2020*. <https://www.weforum.org/reports/the-future-of-jobs-report-2020>
16. Voogt, J., & Roblin, N. P. (2012). A comparative analysis of international frameworks for 21st century competences. *Journal of Curriculum Studies*, 44(3), 299–321.
17. Yesevî, A. H. (1993). *Divan-ı Hikmet* (H. K. Yüce, Çev.). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
18. Yüksel, M. (2001). Hoca Ahmet Yesevi ve Hikmetlerinde Eğitim Anlayışı. *Türk Yurdu*, 21(183), 45-50.

WHAT CAN THE LEGACY OF KHWAJA AHMAD YASAWI OFFER OUR WORLD TODAY?

Seyed Ali Moujani¹

The Persian sage and poet Attar of Nishabur made a poignant reference to Khwaja Ahmad Yasawi in his works:

He spoke of the Elder of Turkestan, saying,
“I hold two things dearer than all:
One is my horse, dappled and swift,
The other is none but my child.”

Attar deliberately juxtaposes the concepts of “child” and “horse” to reflect Yasawi’s belief that life is sustained through movement. The child carries the father’s legacy into the future, while the horse takes the rider across the world—east to west, north to south—to explore, understand, and learn.

These two metaphors capture movement in Yasawi’s philosophy across two temporal dimensions: first, movement in the present, what Sufis call the *dam*—a sacred moment of seeing, hearing, and understanding; and second, movement into the future through legacy—embodied in children, disciples, and society at large.

For Sufis, movement and travel were essential to spiritual and intellectual growth. They saw the journey from present to future as a path toward unity—eventually reaching God, a state they described as *fana fi Allah* (annihilation in God).

Ahmad Yasawi was a man who, in a time of destruction and war, came to believe that human success lies in refusing to remain static. Today, his mausoleum stands as a testament to a man who dedicated his life to knowledge and teaching. He shared his insights generously, leaving behind children and disciples who like many great Sufis connected us to his thought and enduring legacy.

Yasawi traveled widely to learn. He studied under Yusuf Hamadani, the renowned Persian poet and mystic. After his education, he established a vast network of Sufis who spread his teachings from eastern and southern India to the Mediterranean world.

The Akbarnama references “Sheikh Yusuf Choli,” one of Yasawi’s disciples, known for his exemplary character and esteemed status in India. Similarly, West Asian sources mention “Awliya Chalabi,” a descendant of Yasawi who lived in Rum (modern-day Turkey). These examples illustrate that Yasawi’s influence extended far beyond Turkestan. Though his teachings first took root among Kazakhs and Kyrgyz, they soon spread across Central, South, and West Asia.

In the 11th century, Sufism emerging from the intellectual traditions of Iran and Khorasan—reached Kazakhstan largely through Yasawi’s efforts. He believed that as we move from present to future, kindness and love must guide our steps. He lived simply, studied under Arslan Baba, and was named *khalifa* (spiritual successor) by Hamadani. To share his ideas, he used poetry and music—tools that resonated with the people.

In his *Diwan-e Hikmat* (Book of Wisdom), Yasawi begins by invoking God and reminding us

¹ Advisor to the Minister of Foreign Affairs of the Islamic Republic of Iran

that humans are made of earth and that the blood in our veins flows like water. Just as water and earth perish, so does human life a reflection of the Quranic idea that all of nature moves toward God.

Movement, in Yasawi's view, is central. In one poem, he notes that no building lasts forever, using this image to frame human existence as part of a broader journey toward the divine. Truth, to him, is like an ocean; each person, a river flowing into it. In another verse, he likens humanity to desert sands, shifting constantly with the wind.

Yasawi lived in an age of great thinkers Avicenna, Al-Biruni, Mahmud Kashgari—a time when knowledge flourished and Khorasan was a beacon of scholarship. These figures deepened their understanding through travel and study, leaving enduring legacies. Yasawi and poets like Saadi touched hearts with their words, shaping lives even before people set out on their own spiritual paths.

Yasawi's awareness of time as a vehicle for transmitting values helped lay the foundation for educating future generations. In today's world—shaped by technology and artificial intelligence we chase speed, yet we often lack the feeling of truly understanding or enjoying knowledge.

Technology shows us how fast we can move, but it doesn't tell us where we're going. In contrast, the Sufi philosophy of Yasawi gives us a sense of direction. Sufis taught that both nature and humanity are moving toward *wahdat al-wujud* (unity of existence). To find the right path, we must first understand our ultimate destination.

In Yasawi's thought, love, kindness, friendship, and ethics are essential tools to reconnect with ourselves and the world around us. Yet modernity has distanced us from these values. Unlike Yasawi, we move toward the future blindly, lacking the spiritual tools he championed.

Much of today's conflict and unrest stems from this disconnection—from the wisdom and ethical compass offered by figures like Yasawi. While we remain in motion, like our ancestors, we have lost sight of the meaning of the present and the purpose of the future. Compared to the joy and spiritual richness of Sufis, our lives often feel hollow. They lived with little but found profound meaning wisdom that continues to flow through time.

Studying Yasawi and other Sufi masters offers us a path back to the joy of living well. Though they lived centuries ago, their wisdom remains relevant. We must revisit their lives and words—not out of nostalgia, but to chart a new course forward.

It is no coincidence that in recent decades, fields such as medical ethics, workplace ethics, and civic ethics have gained renewed importance. Our world moves faster than Yasawi's, yet the values he taught love, kindness, friendship, and ethics seem further from reach.

To benefit from Yasawi's invaluable legacy, we must embark on new studies focused on meaningful progress. Yasawi once said that if he had neither child nor legacy, he would let go of his horse. Today, technology is our horse fast, powerful, relentless. But if we forget the legacy we owe our children, should we not question our ride?

Children are the bearers of our future, yet many have lost or abandoned them emotionally, spiritually, or even physically. The family, once a cornerstone of human civilization, is losing its place. We ride a horse with no destination.

Our ancestors, like Farabi, imagined a virtuous city where true happiness could flourish.

We must not allow technology, stripped of culture and generational legacy, to distance us from that virtuous city. Yasawi's teachings remind us that the tools for a meaningful life are still within reach if we choose to seek them.

UYGUR SÖZLÜ GELENEĞİNDE DIVAN-I HIKMET

Adem Öger¹

Özet. Türk dünyasının ortak değerlerinden biri Hoca Ahmet Yesevi'dir. "Pir-i Türkistan" olarak adlandırılan Ahmet Yesevi, "kültürler arası diyalog, kültürlerin yakınlaşması, barış" gibi semboller açısından son derece önemli bir şahsiyettir. Hoca Ahmet Yesevî'nin hayatı, fikirleri ve öğretisi yüzyıllardır Türklerin manevi, sosyal ve edebi hayatını etkileye gelmiştir. Hikmetler aracılığıyla Türkistan Pirinin sonraki nesillere bıraktığı manevi değerler canlılığını korumuş, hikmet geleneği de devam etmiştir. Bildiride Uygurlar arasında hikmet söyleme geleneği ve hikmetlerin işlevi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevi, Divan-ı Hikmet, Kaşgar, Uygur Sözlü Geleneği

Аңдатпа. Түрік әлемінің ортақ құндылықтарының бірі – Хожа Ахмет Ясауи. «Пир-и Түркістан» атанған Ахмет Ясауи «мәдениетаралық диалог, мәдениеттердің жақындасуы, бейбітшілік» сияқты маңызды сөздердің негізі болған аса маңызды тұлға. Хожа Ахмет Ясауидің өмірі, идеялары мен ілімі ғасырлар бойы түркілердің рухани, әлеуметтік және әдеби өміріне әсер етті. Даналықтың арқасында Түркістан пірінің кейінгі ұрпаққа қалдырған рухани құндылықтары өзінің өміршеңдігін сақтап, даналық дәстүрі жалғасын тапты. Бұл мақалада, ұйғырлар арасындағы «даналық айту дәстүрі» мен даналық қызметіне тоқталған.

Кілт сөздер: Ахмет Ясауи, Дивани Хикмет, Қашқар, Ұйғыр аузша дәстүрі

Аннотация. Одной из уникальных ценностей тюркского мира является Ходжа Ахмед Ясауи. Ахмет Ясауи, которого называют «Пир-и Туркестан», является чрезвычайно важной фигурой имя которого является главным «в межкультурном диалоге, в культуре и в мире». Жизнь, идеи и учение Ходжи Ахмеда Ясауи на протяжении веков оказывали влияние на духовную, общественную и литературную жизнь тюркского мира. Благодаря мудрости и духовным ценностям, оставленные Пиром Туркестана следующему поколению, сохранили свою жизнеспособность, а также продолжают традиционные ценности из поколения в поколение. В статье подчеркивается традиция «пения мудрости» среди уйгуров и функциям мудрости.

Ключевые слова: Ахмед Ясауи, Дивани Хикмет, Кашгар, Уйгурская устная традиция

Abstract. Hoca Ahmet Yesevi is one of the common values of the Turkic world. Ahmet Yesevi, who is called "Pir-i Turkistan", is a very important figure in terms of symbols such as "intercultural dialogue, rapprochement of cultures, peace". The life, ideas and teachings of Hoca Ahmet Yesevi have influenced the spiritual, social and literary life of Turks for centuries. The spiritual values left by the Pir of Turkestan to the next generations through the wisdom have preserved their vitality, and the tradition of wisdom has also continued. In this paper, the tradition of singing wisdom among Uyghurs and the function of wisdom are emphasized.

Key Words: Ahmet Yesevi, Divan-ı Hikmet, Kashgar, Uyghur Oral Tradition

¹ Profesör Doktor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü, Türkiye
ademoger@gmail.com

Giriş. Türk-İslam tarihinin en önemli sembol şahsiyetlerinden birisi şüphesiz ki Ahmet Yesevî'dir. Pir-i Türkistan, Hazret-i Türkistan, Hâce-i Türkistan, Hazret-i Sultan, Sultanü'l evliya, Evliyalar serveri, Serhalka-i sînerişan¹ (Ersalan 1995: 799; Özköse 2006: 293-294; Bice 2015: 9-11) gibi unvanlarla anılan ve tarihî şahsiyetinden ziyade menkıbevî hayatıyla tanınan Ahmet Yesevî, XI. yüzyılın ikinci yarısında bugünkü Kazakistan'ın Çimkent şehrinin doğusundaki Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir (Köprülü 1976: 61-62; Tatçı 2016: 14).

Yesevî'nin babası Sayram civarında tanınmış bir sufi olan ve Hz. Ali soyundan geldiğine inanılan Şeyh İbrahim; annesi ise babasının halifelerinden Musa Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur (Eraslan 1998: 80; Özköse 2006: 294; Bice 2015: 10). Dolayısıyla Yesevî, ailesi ve çevresi itibarıyla asil, saygın bir muhitte ve dinî yönden zengin bir ortamda doğmuş ve yetişmiştir (Çakan 2005: 202).

Ahmet Yesevî, ilk eğitimini babası Şeyh İbrahim'den ve Sayram'ın önde gelen âlimi Şehabeddin İsficabî'den almıştır (Bice 2015: 11). Önce annesini ardından da yedi yaşında babasını kaybeden Yesevî, ablası Gevher Şehnaz ile birlikte Sayram'dan ayrılıp Yesi şehrine gelir (Eraslan 1995: 801). Yesi'de Arslan Baba'ya intisap eden Yesevî, onun terbiyesi altında kendisini yetiştirir (Köprülü 1976: 64).

Arslan Baba'nın ölümünden sonra İslam coğrafyasının önemli kültür merkezlerinden olan Buhara'ya gelen Yesevî, burada devrin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından olan Şeyh Yusuf el- Hemedanî'ye intisap eder (Köprülü 1976: 65). Bir hikmetine göre bu sırada yirmi yedi yaşındadır (Eraslan 1998: 79; Özköse 2006: 296). Arslan Baba'dan melamet esaslarını öğrenen Yesevî, Yusuf Hemedanî'den de zühd, takva, riyazet, mücahede, ibadet ve zikir esaslarını öğrenir (Eraslan 1995: 804). Ancak Ahmet Yesevî'nin eğitiminde sadece bu isimler rol oynamamıştır. Hikmetlerinden yola çıkılarak Bâyezid-i Bistâmî, Şiblî, Hallac-ı Mansur, Cüneyd-i Bağdadî, İbrahim Edhem, Şakîk-i Belhî, Ma'rûf-i Kerhî gibi önemli mutasavvıfların da onun yetişmesinde etkili olduğu belirtilmektedir (Eraslan 1998: 82).

Ahmet Yesevî, Yusuf Hemedanî'nin vefatından sonra Hâce Abdullah Berkî ve Hâce Hasan Endakî'nin ardından üçüncü halife olarak irşad postuna oturur (Köprülü 1976: 72). İrşad makamında ne kadar süre kaldığı bilinmeyen Yesevî, makamı dördüncü halife Hoca Abdu'l-Hâlık Gucdüvanî'ye bırakarak muhtemelen altmış yaşlarında tekrardan Yesi'ye döner (Köprülü 1976: 72; Eraslan 1995: 804).

Ahmet Yesevî'nin Yesi'ye döndüğü dönemde bölgede din ve tasavvuf propagandası için uygun bir zemin bulunmaktadır.² Bu şartlar içinde Türkistan coğrafyasında etrafına binlerce mürit toplayan Ahmet Yesevî, bu insanlara İslamiyetin esaslarını ve tasavvufu anlatmaya ve öğretmeye çalışır (Köprülü 1976: 74-75). Kaç yaşında öldüğü konusunda net bir bilgi bulunmayan³ Ahmet Yesevî, M. 1166-1167 yılında vefat eder.

Hayat hikâyesi, fikirleri, öğretileri, üslubu, tekniği, şiirleri ve yetiştirdiği şahsiyetlerle Türklerin dinî, sosyal ve edebî hayatında önemli izler bırakan Ahmet Yesevî, nüfuzu geniş bir coğrafyaya yayılmış ve günümüze kadar ulaşmış önemli bir mutasavvıftır. Türklerin İslamiyete muhabbetle yaklaşmalarında, İslamiyeti kabul etmelerinde ve Türkler arasında tasavvuf düşüncesinin yeşerip gelişmesinde öncü olan pek çok sufi olmasına rağmen hiçbirisi Ahmet Yesevî kadar ilgi uyandırmamış, geniş toplulukları arkasından sürükleyememiş ve tesirini bu denli devam ettirememiştir (Özköse 2006: 302). Hem hayattayken hem de ölümünden sonra adı etrafında kerametler teşekkül ettirilerek manevî nüfuzu sürdürülmüştür. Türkler arasında Ahmet Yesevî kadar farklı coğrafyalarda yaşayan ve yaygın bir şöhrete sahip başka bir isim yoktur (Bice 2015: 9). O, Türklerin İslamiyeti benimsemelerinde ve Türk kültürünün İslamiyet ile taçlanması en önemli rolü üstlenmiş büyük bir mutasavvıf âlimidir.

Ahmet Yesevî, iyi bir medrese tahsili görmesine, Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmesine rağmen İslam dininin kurallarını, esaslarını ve inceliklerini, tasavvuf düşüncesini, tasavvufun âdap ve erkânını halka onların anlayacağı basit ve yalın bir dille, onların alışmış oldukları edebî şekillerle

¹ Altmış üç yaşında girdiği yeraltı hücrelerinde zikir yaparken dizlerinin göğsüne sürtünmesinden dolayı göğsünün her iki yanında izler oluştuğu için bu isim verilmiştir (Bice 2015: 16).

² bk. (Köprülü 1976: 74-75).

³ Ahmet Yesevî'nin yetmiş üç, seksen üç, yüz yirmi, yüz otuz yıl gibi bir ömür sürdüğü yönünde tahminler bulunmaktadır. bk. (Köprülü 1976: 73; Eraslan 1998: 79).

anlatmıştır (Köprülü 1976: 115; Eraslan 1998: 85-86). Bu bağlamda o, Türkçe hitabı ve söylediği şiirlerle Türkçenin bir ilim ve sanat dili olarak gelişmesinde de önemli bir rol oynamıştır.

Ahmet Yesevî'nin kalıcılığını sağlayan etmenlerin başında yetiştirdiği dervişleri ve onun takipçileri gelir. Mansur Ata, Said Ata ve Hâkim Süleyman Ata onun üç büyük halifesidir. Bunların dışında Sufi Muhammet Danışmend Zennukî, Baba Maçın, Emir Ali Hakim, Hasan Bulganî, İmam Mergazî, Şeyh Osman Mağribî isimli halifeleri de bulunmaktadır¹ (Köprülü, 1976: 34). Bununla birlikte gerek Orta Asya'da gerekse de Anadolu'da kendilerini Ahmet Yesevî soyundan sayan, onun müridi, temsilcisi ve takipçisi olduğunu söyleyen pek çok isim vardır (Çakan 2005: 207; Özköse 2006: 310).

Ahmet Yesevî'yi ölümsüzleştiren, onun zaman ve mekân sınırlarını aşmasını sağlayan ikinci husus ise Yesevîlik tarikatıdır. O, kendi adıyla anılan Yesevîlik tarikatının esaslarını belirlemiştir. Bu bağlamda Yesevîlik, bir Türk tarafından kurulmuş ve Türkler arasında örgütlenmiş olan ilk tarikattır (Köprülü 1976: 114; Bice 2015: 17).

Başlangıçta Seyhun civarında yayılan, Moğol istilasından sonra da Horasan, İran, Azerbaycan ve XIII. yüzyılda da Yesevî dervişleri vasıtasıyla Anadolu'da yayılma imkânı bulan (Eraslan 1995: 819) Yesevîlik, geniş bir yaygınlığa sahip olan Nakşîbendî ve Bektaşî tarikatları ile Kübreviyye ve Cîştîyye gibi yerel tarikatları derinden etkilemiştir (Bice 2015: 9). Ahmet Yesevî'nin temellerini attığı Yesevîlik, İslam çizgisi dışına çıkan ve Rafizîlik, Zındıklık, Mulhidlik gibi isimlerle nitelenen zararlı gayr-i sünni akımlara karşı bir set olarak Türk-İslam dünyasındaki birlik ve beraberliğin sağlanmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Ahmet Yesevî'yi ebedileştiren üçüncü husus ise “hikmet” adı verilen manzumeleriyle hikmetlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan Divan-ı Hikmet adlı eseridir. Hikmet, Ahmet Yesevî'nin İslamiyetin esaslarını, şeriat ahkâmını ve ehl-i sünnet akidesini, tasavvuf düşüncesini, tarikatın adap ve erkânını Türklere öğretmek ve müritlerine telkin etmek maksadıyla (Yazıcı 1998: 74) basit, sade, anlaşılır bir Türkçe ile ve Türk halk edebiyatından alınma unsurlarla söylediği manzumelere verilen addır. Hikmetler, Ahmet Yesevî'nin ölümünden sonra dervişleri tarafından toplanıp bir araya getirilerek Divan-ı Hikmet adlı eser oluşturulmuştur. Dolayısıyla mürettep bir eser olmayan Divan-ı Hikmet'teki bütün şiirlerin Ahmet Yesevî'ye ait olduğu şüphelidir. Zira Ahmet Yesevî'den sonra onun gibi söyleme arzu ve isteğinden dolayı bir hikmet tarzı, hikmet geleneği hasıl olmuş; Yesevî dervişleri söyledikleri hikmetleri ona olan saygılarından dolayı onun mahlasıyla tapşırmışlar, bu durum da hikmetlerin ayıklanmasını zorlaştırmıştır² (bk. Eraslan 2000: 34).

Ahmet Yesevî'nin hikmetlerini içeren pek çok yazma ve basma nüsha bulunmaktadır. Bu nüshaların en eskisi XVI.-XVII. yüzyıla aittir (Eraslan 2000: 40). Önceleri yazma nüshalar halinde bulunan Divan-ı Hikmet daha sonraları basma tekniğiyle çoğaltılmıştır. Divan-ı Hikmet ilk defa 1878-1879'da Kazan'da basılmıştır (Köprülü 1976: 121). Bununla birlikte eser, on yedi defa Taşkent'te, dokuz defa İstanbul'da, beş defa Kazan'da ve birer defa da Buhara ve Kagan'da matbu olarak basılmıştır (Bice 2015: 27).

Divan-ı Hikmet nüshalarında yer alan hikmetlerin sayısı birbirinden farklıdır. En fazla hikmet Kazan baskısında yer almaktadır (Eraslan 2000: 35). Yazma ve basma hikmet mecmualarındaki Ahmet Yesevî'ye ait olan hikmet sayısı ise 250'yi geçmemektedir (Eraslan 1998: 92). Divan-ı Hikmet nüshalarında Ahmet Yesevî'nin yanı sıra Garbî, Ubeydî, Zelilî, Azîm Hâce, Nevayî, Kul Şerifî gibi Yesevî dervişlerinin hikmetleri de yer alır³ (Eraslan, 1995: 814).

Hikmetler, beyit ve dörtlüklerle yazılmıştır. Dörtlüklerle yazılmış hikmetlerde kıt'a sayısı 5-25 arasında değişmektedir (Eraslan 2000: 39). Bazı hikmetlerde gazel tarzı; münacaatlarda ise mesnevi biçimi kullanılmıştır (Eraslan 2000: 39). Gazel tarzındaki hikmetlerin bir kısmı musammat şeklindedir (Eraslan 2000: 39). Gazellerdeki beyit sayısı 5-15 arasında değişmekle birlikte daha çok yedi beyitlik gazeller tercih edilmiştir (Özköse 2006: 305). Hikmetlerde hem hece hem de aruz vezni kullanılmıştır. Hikmetler, hece vezninin genellikle yedili (4+3), on ikili (4+4+4) ve on dörtlü (7+7) kalıplarıyla

¹ Halifeleri ile ilgili olarak bk. (Köprülü 1976: 87-98).

² Ayrıca bk. (Köprülü 1976: 122-126).

³ Diğer isimler için ayrıca bk. (Eraslan 1998: 92; Eraslan 2000: 35).

söylenmiştir. Bazen de on altılı (8+8) ölçü kullanılmıştır (Köprülü 1976: 17; Eraslan, 2000: 39). Aruz ölçüsü ile yazılmış hikmetlerde ise Mefâilün/ Mefâilün/ Feülün, Fâilâtün/ Fâilâtün/ Fâilâtün/ Fâilün, Mefâilün/ Mefâilün/ Feülün, Mefâilün/ Mefâilün/ Mefâilün/ Mefâilün ve Mef'ûlü/ Mefâilü/ Mefâilü/ Feülün kalıpları kullanılmıştır (Eraslan 2000: 39). Hikmetlerde kafiye olarak ise genellikle yarım kafiye tercih edilmiş, redif usulüne de bağlı kalınmıştır (Eraslan 2000: 39; Köprülü 2009: 220). Hikmetlerde, dörtlüklerin son mısralarının ya bir nakarat gibi tekrar edildiği ya da birbirleriyle kafiyeli olduğu görülmektedir. Bu durum, hikmetlerin dinî toplantılarda topluca okunmak ya da ilahî şeklinde söylenmek üzere inşa edildiğini göstermektedir (Köprülü 1976: 149). Nitekim Türkistan'da, Kırgız-Kazaklar arasında ve Volga boyu Türklerinde Divan-ı Hikmet'e maksus besteler mevcuttur (Köprülü 1976: 149). Bugün Doğu Türkistan'da da "Yesevîhan", "Hikmethan" olarak ifade edilen bu gelenek hâlâ devam etmektedir (Bice 2015: 27). Özellikle hikmetleri ezberden okuyan kırk kadın-kızlar hikmetlerin icrasında ve yaşatılmasında önemli bir rol oynamışlar, Gevher Şehnaz'dan günümüze bu an'aneyi sürdürmeye çalışmışlardır.¹

Divan-ı Hikmet'in muhtevasını genel olarak Allah'ın birliği, mutlak irade ve kudret, Hz. Muhammet sevgisi, sünnet, şeriat, zühd ve takva, İslam ahlâkı, ahiret, kıyamet, cennet-cehennem, dünyadan ve sahte âşıklardan şikâyet, kıssalar, zikir, halvet vb. (Köprülü 1976: 146; Eraslan 1998: 93) hususlar oluşturmaktadır. Yesevî, Yesevîlik vasıtasıyla olduğu gibi hikmetleri ve Divan-ı Hikmet adlı eseriyle de Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasının yanı sıra duygu, düşünce ve ideal birliğinin sağlanmasında, Türkçe'nin edebî bir olarak gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Orta Asya'da yeşerip filizlenen hikmet geleneği Anadolu'da Yunus geleneğini vücuda getirmiş ve onunla çiçek açmıştır.²

Hoca Ahmed Yesevî'nin takipçileri Ulu Pir'in hikmetlerini istinsah ederek divan haline getirmişler ve böylece "Divan-ı Hikmet" nüshaları oluşmuştur. Bu şekilde Türkistan Piri'nin sonraki nesillere bıraktığı manevi değerler canlılığını korumuş, "hikmet" geleneği de devam etmiştir. Tasavvufi Türk edebiyatının seçkin örneği olan bu eser yüz yıllardır Türklerin edebi-manevi hayatını yönlendirmektedir. Bugün dünyanın farklı kütüphanelerinde Türkistan Piri Hoca Ahmed Yesevî hikmetlerinin yer aldığı "Divan-ı Hikmet" eserinin çeşitli yazma ve matbu nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı da Doğu Türkistan'da Uygurlar tarafından kaleme alınan nüshalar olup günümüzde İsveç Lund Üniversitesi Gunnar Jarring Koleksiyonu'nda bulunmaktadır (Öger ve Tek, 2016).

Son yıllarda saha araştırmalarına dayalı çalışmalarda, hikmet söyleme geleneğinin Uygurlarda canlı olarak yaşatıldığı ve Uygurlar arasında "Divan-ı Hikmet" in çok sayıda nüshası olduğu tespit edilmiştir. 2009 yılında Uygur araştırmacı Prof. Dr. Rahile Davut, Uygur Özerk Bölgesi'nde Turfan iline bağlı Konaşheher ilçesinin Karahoca Köyü'nde Ayşemhan Peytul Helpet'ten derlemeler yapmış ve çok sayıda hikmet tespit etmiştir. Bunlardan biri şöyledir:

*Eya dostlar hesbim halim bayan eyley,
Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Çin dertlikte bu sözlerni bayan eyley, Hu-Allah!
Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.*

*Ğar içide kéçe kündüz taet kıldım,
Nefli namaz okup uni adet kıldım,
Her ne capa çeksem aña taket kıldım, Hu-Allah!
Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.*

*Ğar içide Mustapa'ni hazir kördüm,
Salam kılıp adet bilen bihut turdum,
Asi capi ümmetlerniñ halini sordum, Hu-Allah!*

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. (Hayit 1998: 458-460).

² bk. (Eraslan 1998: 90).

*Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.*

*Ğarğa kirmek Resulillah sünnetleri,
Taet kılmak Hek Resul'niñ adetleri,
Ğériplarğa rahme kılmak şepketliri Hu-Allah!
Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.*

*Ümmet bolsañ kiçe kündüz tinmay yığla,
Bağrıñ bésip öpkeñ şésip yürek dağla,
Ecel kelse merdane dek beliñni bağla, Hu-Allah!
Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.*

*Eya perzent ümmetlerniñ derdi artar,
Piski pucur gunahlari tağdin artar,
Dinni koyup dünya malni özge tartar, Hu Allah!
Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.*

*Bir kün séniñ ömrüñ ahir bolğay ğazan,
Ecel kelmey töve kılğıl eya nadan,
Şayet saña rahme eylegey ezim yazdan, Hu-Allah!
Ol sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hek'tin korkup ğarğa kirdim.*

*Kul Hoca Ahmed tekbir eytip sohbet başlap,
Havayi heves menmenlikni yirak taşlap,
Seherlerde çar zar urup tinmay yiğlap, Hu-Allah!
Ol sevebtin Hektin korkup ğarğa kirdim.
Ne sevebtin Hektin korkup ğarğa kirdim (Harris 2012).*

2012 yılında, İngiliz araştırmacı Rachel Harris, Uygur Özerk Bölgesi'nde Aksu ilçesi, Şayar kasabası, Toyboldi, Yeñi Çimen Köyü'nde, saha araştırmasında bulunmuş ve “Hetme Töreni”nin ardından çok sayıda hikmet derlemiştir. Hikmet söyleme geleneğini icra eden kaynak kişi Cennethan Kuşnaç, Harris'in sorularına şöyle yanıt verir: “Hikmetleri annemden öğrendim. 15-20 kadar hikmet biliyorum. Annem hikmetleri not etmişti. Ben de onun yazdığı hikmetleri kendim için kopya ettim.” Buradan, hikmetlerin Uygur sözlü kültür geleneğinde önemli bir yeri olduğunu ve kuşaktan kuşağa nakledildiğini görmekteyiz. Bu hikmetlerden biri şöyledir:

*Ağziñniñ nimi kaşkay amin,
Közüm nuri öçkey amin,
Toprak içige köçkey amin,
Veyran kilur bu ölüm amin.*

Kul Hoca Ahmed *sen oyğan amin,
Yoktur bu sözde yalğan amin,
Tuprak içide kalğan amin,
Veyran kilur bu ölüm amin.*

*Saraylirini buzup amin,
Bostanlirini köçürüp amin,
Hemmimizge baraver amin,
Kelgen ölüm emes mu amin*

*Hatunlirini tul kılğan amin,
Gülzarlikni har kılğan amin,
Yitimlarni kahşatkan amin,
Kelgen ölüm emes mu amin.*

Kul Suleyman *sen oyğan amin,
Yoktur bu sözde yalğan amin,
Tuprak içide kalğan amin,
Veyran kılur bu ölüm amin.*

*Birdin birge barurmiz amin,
Lehet içige kirermiz amin.
Lehet içge kirgende amin,
Nim dep cavap kılarmiz amin (Harris 2012).*

Doğu Türkistan'da Uygurlar arasında hikmetlerin okunma bağlamı ve önemine çeşitli çalışmalarda değinilmiştir. Özellikle Rachel Harris ve Patrick Hallzon'un bu konudaki çalışmaları önemlidir. 2017 ve 2018 yaz aylarında Almatı ve civarında yaşayan Uygurların somut olmayan kültürel mirasının tespiti, derlenmesi ve yayınlamasını içeren proje kapsamında saha araştırmalarımızda, hikmetlerin Kazakistan'da yaşayan Uygurlar arasında da sözlü gelenekte devam ettiğini tespit ettik. Özellikle Yarkent'te yaşayan 1950 doğumlu Saadet Mesum ile yaptığımız mülakatta, belirli zaman dilimlerine göre farklı hikmetlerin icra edildiğini öğrendik. Örneğin Ramazan ayı boyunca akşamları kadınların bir araya gelip okuduğu hikmetler ile ölüm olayının ardından 7. ve 40. günde "Hetme-Kur'an" adı verilen törende okunan hikmetler birbirinden farklılık göstermektedir.

Uygur sözlü geleneğinde hikmetler belirli bir ezgi ile okunmaktadır. Bazen kadınların icrası toplu halde olurken bazen de topluluk içinde bir kadın hikmetleri ezgi ile okumakta, diğerleri ise dinlemektedir. Genellikle bir deftere Kiril veya Arap alfabesiyle yazılmış hikmetler, özellikle Hetme-Kur'an adı verilen törenlerde çıkarılmakta ve icrası gerçekleştirilmektedir. Burada dikkat çeken husus, hikmetlerin dini içerikli törenlerde icra edilmesidir. İcra ortamı ve icra şekli bakımından Anadolu coğrafyasında okunan "mevlid" in Kazakistan Uygurları arasındaki karşılığı hikmetlerdir. Bu noktada önceki araştırmacıların tespitinde olduğu gibi bizim araştırmamızda da icracılar ve icra ortamına iştirak edenler kadınlardır. Bu verilerden hareketle Uygurlar arasında hikmetlerin yüzyıllardır hem yazılı hem de sözlü gelenekte devam ettiğini, Yesevi'nin mirasının dilden dile ve kulaktan kulağa 21. yüzyılda da aktarımının sürdürüldüğünü söylemek mümkündür.

Sonuç. Ahmed Yesevi'nin öğretisi, takipçileri ve hikmetleri vasıtasıyla Türk dünyasının genelinde olduğu gibi, Uygurlar arasında da yayılmıştır. Yüzyıllardır sözlü ve yazılı gelenekle sonraki kuşaklara aktarılan hikmetler, Uygurların dini hayatında önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle Uygurların hetme vb. törenlerinde kadınların hikmetleri icra ettikleri tespit edilmiştir. Sözlü geleneğin yanı sıra yazılı kültür ortamında da geniş yayılma alanına sahip olan hikmetler, farklı coğrafyalarda bir araya getirilerek "Divan-ı Hikmet" nüshaları oluşmuştur. Özellikle Kaşgar, Hoten ve Turfan gibi şehirlerde yazıya geçirilen hikmetler, 19-20. yüzyılda misyoner, seyyah ve araştırmacılar tarafından satın alınarak farklı ülkelere götürülmüştür. St. Petersburg, Kazan, Lund, Berlin, Tokyo gibi şehirlerde ve farklı kütüphanelerde bulunan bu yazmalar üzerine bazı çalışmalar yapılmışsa da henüz çok sayıda eserin incelenmediği aşikârdır.

Uygurlar arasında günümüzde de devam den "hikmet söyleme geleneği", saha araştırmasıyla tespit edilip incelenerek tarihi süreçte bu gelenekteki değişim ve dönüşüm daha detaylı olarak ortaya

konulmalıdır. Ayrıca din-tasavvuf-zikir ilişkisi bağlamında hikmetlerde sıklıkla geçen “sema”, “raks” kavramları ile “Uygur sama ussuli” ile “Alevi-Bektaşî Semahı” ve “Mevlevî Sema”sı arasındaki ilişki kültürel kökleri ve birbirleriyle ilişkileri açısından ele alınması gereken bir başka konudur. Sözlü gelenek, yazılı metinler ve ritüeller bir bütün olarak ele alındığında, Türk inanç ve düşünce sisteminin oluşum ve gelişiminde Ahmet Yesevî ve hikmetlerinin etkisi daha net ortaya konacaktır.

Kaynaklar

1. BİCE, Hayati (2015), Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
2. “Bizniñ Kilassiklerimiz Ahmed Yesevî”, Tarim, S. 5, 1986, s. 152-154.
3. ÇAKAN, Varis (2005), “Hoca Ahmed Yesevî ve Divân-ı Hikmet”, Milli Folklor, 17/68, 201-207.
4. Divan-ı Hikmet (2012), Aktaran: Abdurşid Celil Karluk, Pekin: Milletler Neşriyatı.
5. “Divan-ı Hikmet”, Yay. haz. Nicat Muhlis, Bulak, S. 14, 1984, s. 92-193.
6. “Divan-ı Hikmet”, Yay. haz. Nicat Muhlis, Bulak, S. 16, 1985, s. 162-274.
7. Dîvân-ı Hikmet (2016), ed. Mustafa Tatçı, Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme-Araştırma Dizisi; Yayın No: 29.
8. ERASLAN, Kemal (1995), “Ahmed-i Yesevî”, Erdem, 7/21, 799-821.
9. ERASLAN, Kemal (1998), “Ahmed-i Yesevî”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı Yay., s. 78-97.
10. ERASLAN, Kemal (2000), Divan-ı Hikmet’ten Seçmeler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
11. HARRİS, Rachel (2012), “Reciting Hikmat in Uyghur Villages: The Circulation of Texts and Performance”, <http://www.soundislamchina.org/?p=1411> (11.11.2016).
12. HAYİT, Baymirza (1998) “Türkistan Kadınlarının Yesevîcilik An’anesi”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı Yay., s. 458-460.
13. KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1976), Türk Edebiyatı’nda İlk Mutasavvıflar, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
14. KÖPRÜLÜ, M. Fuad (2009), Türk Edebiyatı Tarihi, 7. Baskı, Ankara: Akçağ Yay.
15. ÖGER, Adem, TEK, Recep (2016). “Uygurlarda Hikmet Söyleme Geleneği ve Çağatayca İki Yazmada Bulunan Hikmetler”. Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi. S. 8, s. 10-49.
16. ÖZKÖSE, Kadir (2006), “Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi, 7/16, 293-312.
17. YAZICI, Nesimi (1998), “Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslam Kültürünün Oluşum ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı Yay., s. 65-78.

AHMED YESEVİ HİKMETLERİ PERSPEKTİFİNDEN 21. YÜZYILDA KAZAK ETNO-KÜLTÜREL KİMLİĞİ VE TOPLUMSAL BÜTÜNLÜK: ÇAĞDAŞ MEYDAN OKUMALAR VE YESEVİ’NİN MİRASI

Ali Rafet Özkan¹

Özet. Bu bildiri, Hoca Ahmed Yesevi’nin hikmetlerinin, küreselleşme, hızlı modernleşme ve kimlik politikalarının baskısı altında bulunan 21. yüzyıl Kazak toplumunda etno-kültürel kimliğin korunması ve toplumsal bütünlüğün güçlendirilmesindeki stratejik rolünü analiz etmektedir. Kazakistan, bağımsızlığını kazanmasının ardından, dilin ve kültürel mirasın korunması, farklı etnik gruplar arasındaki uyumun sağlanması, sosyo-ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi, ve ulusal kimliğin küresel etkiler karşısında tahkimi gibi çok boyutlu meydan okumalarla yüzleşmektedir. Bildiri, Yesevi’nin hoşgörü, adalet, birlik, manevi derinlik ve insan sevgisi gibi evrensel hikmetlerinin, Kazak kültürünün temel dinamiklerini besleyerek, hem milli kimliğin sürdürülebilirliğini sağlamada hem de toplumsal uyumu pekiştirmede nasıl çağdaş bir rehberlik sunduğunu incelemektedir. Aynı zamanda, dijitalleşmenin getirdiği yeni kimliklenme biçimleri ve gençliğin değişen değerleri bağlamında Yesevi’nin öğretilerinin yeniden yorumlanma potansiyelini tartışarak, 21. yüzyıl Kazak toplumunun karşılaştığı kimlik erozyonu, sosyal polarizasyon ve kültürel yabancılaşma gibi sorunlarına yönelik pratik çözümler aramaktadır. Bildiri, Yesevi öğretilerinin sadece kültürel bir miras değil, aynı zamanda 21. yüzyıl Kazak toplumunun kimlik ve bütünlük sorunlarına yönelik stratejik bir analitik ve ahlaki çerçeve sunduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, Etno-kültürel Kimlik, Sufizm, Hoşgörü, Milli Kimlik, Küreselleşme, Kimlik Politikaları, Dijitalleşme, Sosyal Polarizasyon.

Abstract. This paper analyzes the strategic role of Khoja Ahmed Yassawi’s wisdom in preserving ethno-cultural identity and strengthening social cohesion in the 21st century Kazakh society under the pressure of globalization, rapid modernization, and identity politics. After gaining independence, Kazakhstan faces multidimensional challenges such as preservation of language and cultural heritage, harmonization between different ethnic groups, elimination of socio-economic inequalities, and consolidation of national identity in the face of global influences. The paper examines how Yesevi’s universal wisdoms of tolerance, justice, unity, spiritual depth, and love of humanity offer contemporary guidance in nurturing the fundamental dynamics of Kazakh culture, both in ensuring the sustainability of national identity and fostering social cohesion. It also discusses the potential for a reinterpretation of Yesevi’s teachings in the context of new forms of identification brought about by digitalization and the changing values of youth, and seeks practical solutions to the problems of identity erosion, social polarization, and cultural alienation facing 21st century Kazakh society. The paper argues that Yesevi’s teachings are not only a cultural heritage, but also offer a strategic analytical and moral framework for addressing the problems of identity and integrity of 21st century Kazakh society.

Keywords: Ahmad Yassavi, Divan-i Hikmet, Ethno-cultural Identity, Sufism, Tolerance, National Identity, Globalization, Identity Politics, Digitalization, Social Polarization.

¹ Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Türkiye

Giriş. 21. Yüzyıl, küreselleşme ve teknolojinin etkisiyle kimliklerin ve toplumların köklü bir dönüşüm geçirdiği bir çağ olarak karşımıza çıkmaktadır (Castells, 2000, s. 15). Bağımsızlığını yakın zamanda kazanmış ve yüksek etnik çeşitliliğe sahip bir ulus-devlet olan Kazakistan için, etno-kültürel kimlik ve toplumsal bütünleşme kavramları, ülkenin ulusal varlığının devamlılığı ve toplumsal düzenin temini açısından hayati derecede önem taşımaktadır (Olcott, 1995, s. 23). Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından başlayan milli kimlik arayışı (Abazov, 2007, s. 45), günümüzde küreselleşmenin yarattığı kültürel etkileşim, artan sosyo-ekonomik eşitsizlikler ve bölgesel jeopolitik belirsizlikler gibi faktörlerle birlikte daha da karmaşık bir görünüm arz etmektedir (Laruelle, 2018, s. 67). Bu bağlamda, Kazak toplumunun ortak değerlere, birlikte yaşanmış bir tarihe ve ortak bir gelecek ideale dayanan bir toplumsal bütünleşme inşa etme gayreti, ülkenin istikrarı ve gelişimi için kritik bir öncelik olarak belirmektedir (Aydın, 2015, s. 112).

Kazakistan’ın zengin kültürel mirasının temel taşlarından birini oluşturan Hoca Ahmed Yesevi’nin (1093-1166) “Hikmetleri”, asırlar boyunca Türk dünyasında ve özellikle Kazak kültürel coğrafyasında derin ve kalıcı izler bırakmıştır (Ergun, 2005, s. 34). Yesevi’nin yalın ve anlaşılır dili ile aktardığı evrensel mesajlar, İslam’ın temel prensiplerini, ahlaki değerleri ve tasavvufi düşünceleri halka mal etmiş, bu sayede toplumsal ahlakın ve kültürel kimliğin şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır (Karabaşoğlu, 2010, s. 56).

Akademik literatürde Ahmed Yesevi’nin Türk dünyasındaki kültürel tesiri üzerine kapsamlı çalışmalar mevcut olmakla birlikte (Yılmaz, 2012, s. 78), 21. Yüzyıl Kazakistan’ı özelinde etno-kültürel kimlik ve toplumsal bütünleşme ile olan ilişkisi yeterince derinlemesine incelenmemiştir. Bu bildiri, temel araştırma sorusu olarak Ahmed Yesevi’nin hikmetlerinin, 21. Yüzyıl Kazak toplumunda etno-kültürel kimliğin sürdürülebilirliği ve toplumsal bütünleşmenin güçlendirilmesi hususunda ne türden analitik ve ahlaki bir temel sunduğunu irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, bildiri, Yesevi hikmetlerinin öz değerlerini, 21. Yüzyıl Kazak toplumunun kimlik ve bütünleşme sorunlarını ve Yesevi öğretilerinin bu sorunlara yönelik muhtemel çözüm önerilerini tahlil edecektir.

2. Ahmed Yesevi ve Hikmetlerinin Temel Değerleri: Edebi, Pedagojik ve Toplumsal Bir Miras

Ahmed Yesevi, Türkistan’ın Yesi şehrinde dünyaya gelmiş, Yesevilik tarikatının kurucusu ve Türk dünyasının en etkili mutasavvıflarından biridir (Hudaiberdiev, 2001, s. 89). “Hikmet” olarak adlandırılan manzumeleri, sadece dini öğütler ihtiva etmekle kalmamış, aynı zamanda edebi, pedagojik ve toplumsal birçok işlevi de bünyesinde barındırmıştır (Köprülü, 1966, s. 145). Hikmetler, geniş halk kitlelerinin kolaylıkla anlayabileceği sade bir dil ve sözlü geleneklere uygun bir anlatım tarzıyla kaleme alınmış, böylece geniş halk yığınlarına ulaşarak değerlerin nesilden nesile aktarılmasında mühim bir rol üstlenmiştir (Ercilasun, 2004, s. 210). Yesevi’nin hikmetleri, salt didaktik bir üsluptan ziyade, estetik ve duygusal derinliği olan bir dil kullanarak dinleyicilerin gönül dünyalarına nüfuz etmeyi ve ahlaki tekamülü teşvik etmeyi hedeflemiştir (Schimmel, 1975, s. 98).

Yesevi hikmetlerinin merkezinde şu temel değerler bulunmaktadır:

- **Tevhid ve İhlas:** Allah’ın birliğine iman etmek ve tüm amelleri yalnızca O’nun rızasını kazanmak için yapmak (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 3, s. 12). Bu temel ilke, Kazak toplumunda dini ve ahlaki değer yargılarının özünü oluşturmaktadır (Nalçacı, 2018, s. 76). Tevhid inancı, Kazak kültürü içinde ortak bir inanç zemini teşkil ederken, ihlas prensibi doğruluk ve samimiyetin önemini vurgulamaktadır.

- **İnsan Sevgisi ve Hoşgörü:** “Yaratılanı Yaratan’dan ötürü sevmek” prensibi, Yesevi hikmetlerinin odak noktasını teşkil eder (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 15, s. 34). Tüm insanlara karşı müsamahakâr ve şefkatli davranmak, farklılıklara hürmet etmek ve misafirperverlik (Kazak kültüründe köklü bir gelenek) Yesevi’nin ısrarla altını çizdiği faziletlerdir. Bir hikmetinde şu şekilde buyurur: “Gönül kırmaktan sakın, zira gönül Hakk’ın evidir” (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 22, s. 45). Bu dize, insan sevgisi ve hoşgörünün derin manevi kökenlerini gözler önüne sermektedir.

- **Birlik ve Beraberlik:** Toplumun birlik ve dayanışma içerisinde olması, yardımlaşma ve işbirliği ruhunun kuvvetlendirilmesi, Yesevi’nin mühim öğütlerindendir (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 45, s. 89). “Gelin canlar bir olalım, Hep birlikte ileriye yürüyelim” mısrası, birlik olmanın gücünü etkili bir biçimde ifade etmektedir (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 67, s. 123). Bu prensip,

Kazak toplumunda ortak hedefler etrafında birleşme şuurunu geliştirmeyi amaçlamaktadır.

- **Adalet ve Doğruluk:** Hakkaniyetli davranmak, her daim doğru ve dürüst olmak, adaleti titizlikle gözetmek Yesevi'nin kıymet atfettiği değerlerdendir (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 89, s. 167). Adalet, Kazak toplumsal nizamında hakkaniyet ve eşitlik ilkelerinin temelini teşkil ederken (Beisembayev, 2003, s. 156), doğruluk güven ve itimadı perçinlemektedir. Bu değerler, Kazak hukuki geleneği ve adalet anlayışıyla da paralellik arz etmektedir (Kudaybergenova, 2011, s. 234).

- **İlim ve Bilgelik:** İlim tahsil etmek, bilgi sahibi olmak ve hikmetle hareket etmek Yesevi'nin teşvik ettiği konulardandır (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 102, s. 189). Yesevi, cehaletin ve bilgisizliğin toplumu zaafa uğratacağını vurgulamıştır (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 115, s. 210). İlim ve bilgelik, Kazak toplumunda eğitime verilen ehemmiyeti ve akılcı düşünce geleneğini desteklemektedir (Priestland, 2016, s. 178).

- **Nefs Terbiyesi ve Ahlak Güzelliği:** Bireyin kendi nefsinin ıslah etmesi, kötü huylardan arınması ve güzel ahlakla donanması, Yesevi'nin ahlak telakkisinin esasını oluşturur (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 130, s. 235). Bireysel ahlakın toplumun genel ahlakını etkilediği ilkesi önemle vurgulanmıştır (Yazıcı, 2008, s. 123). Ahlak güzelliği, Kazak toplumunda faziletli birey ve ideal insan modelinin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır.

Bu değerler manzumesi, Kazak toplumunda yalnızca dini birer düstur olmanın ötesinde, toplumsal hayatın tanzimi, ahlaki normların tesis edilmesi ve kültürel kimliğin şekillenmesinde derin ve kalıcı tesirler icra etmiştir. Yesevi'nin hikmetleri, asırlar boyunca aktarılacak Kazak milli şuurunun ve kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir (Başgöz, 1992, s. 90).

3. 21. Yüzyılda Kazak Toplumunda Etno-Kültürel Kimlik: Güncel Meydan Okumalar ve Değişim Süreçleri

Kazakistan, etnik ve kültürel çeşitliliğin belirgin şekilde görüldüğü bir ülkedir (Cornell, 2002, s. 23). Kazaklar ülke nüfusunun çoğunluğunu teşkil etse de, Ruslar, Uygurlar, Özbekler, Ukraynalılar, Almanlar ve daha birçok farklı etnik grup da bu coğrafyada birlikte yaşamaktadır (UNDP, 2019, s. 45). Bu demografik çeşitlilik, hem bir zenginlik kaynağı hem de yönetilmesi gereken karmaşık bir toplumsal realitedir. 21. yüzyılda Kazak etno-kültürel kimliği, çeşitli küresel ve yerel faktörlerin etkisiyle devamlı bir dönüşüm süreci içerisinde bulunmaktadır:

- **Küreselleşmenin Kültürel Etkileri:** Küreselleşme olgusu, Kazakistan'ı da içine alarak farklı kültürler arası etkileşimi eşi görülmemiş bir seviyeye taşımaktadır (Robertson, 1992, s. 56). Bu durum, Kazak dilinin kamusal alandaki kullanımının azalması, geleneksel yaşam pratiklerinin ve kültürel örüntülerin zayıflaması, Batı kaynaklı tüketim alışkanlıklarının yaygınlaşması gibi sonuçları beraberinde getirebilmektedir (Fairbrother, 2010, s. 78). Bilhassa yeni nesiller nezdinde milli kimlik algısının küresel kültürün etkisiyle değişime uğraması, önemli bir sorun alanı olarak kendini göstermektedir (Bennett, 2001, s. 123).

- **Modernleşme ve Kentleşmenin Dönüştürücü Gücü:** Hızlı modernleşme ve kentleşme dinamikleri, Kazak toplumunda aile yapısının geleneksel formundan uzaklaşması, kırsal bölgelerden kent merkezlerine göçün artması, geleneksel değer sistemlerinin ve toplumsal bağların çözülmesi gibi sosyo-kültürel değişimlere neden olmaktadır (Tilly, 1990, s. 90). Bu değişimler, bireylerin kimlik algılarını yeniden şekillendirmekte ve yeni kimliklenme biçimlerini ortaya çıkarmaktadır (Hall, 1996, s. 112). Örneğin, şehirlerde ikamet eden gençler, geleneksel Kazak kimliği ile modern ve küresel kimlik unsurlarını harmanlayarak özgün kimlik ifadeleri inşa edebilmektedir (Bhabha, 1994, s. 67).

- **Kimlik Politikalarının Toplumsal Gerilim Riski:** Bağımsız Kazakistan Devleti'nin uygulamaya koyduğu kimlik politikaları, milli kimliğin tahkim edilmesini ve milli bilincin yaygınlaştırılmasını amaçlamaktadır (Cummings, 2005, s. 89). Kazak dilinin, kültürünün ve tarih anlatısının ön plana çıkarılması, milli kimlik inşa sürecinin temel bir parçasıdır. Ancak bu politikaların, ülkedeki diğer etnik grupların kültürel haklarını ihlal etmemesi, dil ve eğitim politikalarında ayrımcılığa yol açmaması ve toplumsal bütünleşmeyi olumsuz yönde etkilememesi hayati önem taşımaktadır (Brubaker, 2004, s. 134). Zaman zaman dil politikaları veya tarih yorumlamaları üzerinden vuku bulan tartışmalar, toplumsal kırımlara zemin hazırlayabilmektedir.

- **Sosyo-Ekonomik Eşitsizliklerin Kimlik Algısına Etkisi:** Kazakistan'da gelir dağılımındaki

adaletsizlik, bölgesel kalkınma farklılıkları, eğitimde ve fırsatlarda eşitsizlik gibi sosyo-ekonomik sorunlar, toplumsal bütünleşmeyi ve kimlik algısını derinlemesine etkilemektedir (World Bank, 2020, s. 56). Ekonomik açıdan dezavantajlı durumda bulunan bölgelerde yaşayan veya düşük gelir seviyesine sahip bireyler, kendilerini merkezi otoriteden ve resmi milli kimlik söyleminden dışlanmış hissedebilmektedir (Bourdieu, 1986, s. 78). Bu durum, bölgesel veya etnik temelli kimliklerin daha fazla ön plana çıkmasına ve toplumsal ayrışmaların derinleşmesine yol açabilmektedir.

● Dijitalleşme ve Gençlik Kimliğinin Yeni Yansımaları: İnternet ve sosyal medya platformları, Kazak gençliği için kimliklerin yeniden tanımlanması ve özgürce ifade edilmesi için eşsiz olanaklar sunmaktadır (Turkle, 1995, s. 90). Gençler, dijital ortamda hem küresel kültürel akımlara erişmekte hem de kendi etno-kültürel kimliklerini özgün biçimlerde inşa etmektedir (Jenkins, 2006, s. 123). Sosyal medya, geleneksel Kazak kültürü öğelerinin dijital mecralara aktarılması, yeni müzik ve sanat akımlarının doğuşu, sivil aktivizm ve toplumsal hareketlerin örgütlenmesi gibi müspet yönler ihtiva ederken, aynı zamanda siber zorbalık, nefret söylemi, yanlış bilginin yayılması ve kültürel yabancılaşma gibi riskleri de barındırmaktadır (boyd, 2014, s. 67). Misalen, Kazak gençleri arasında dilin dijital ortamlardaki kullanımı, siber alanda Kazakça içerik üretimi ve paylaşımı giderek yaygınlaşırken, aynı zamanda küresel popüler kültürün etkisiyle geleneksel değerlerden uzaklaşma eğilimleri de gözlemlenmektedir.

Bu faktörler dikkate alındığında, 21. yüzyılda Kazak etno-kültürel kimliğinin dinamik, akışkan ve sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olduğu söylenebilir. Bu süreçte, milli kimliğin muhafazası ve güçlendirilmesi ile birlikte, farklılıklara saygı, kültürel çeşitliliğin bir zenginlik olarak kabul edilmesi ve toplumsal bütünleşmenin korunması dengesinin hassasiyetle gözetilmesi gerekmektedir.

4. Toplumsal Bütünlüğün Güçlendirilmesinde Ahmed Yesevi Hikmetlerinin Rolü: Mekanizmalar, Potansiyel ve Eleştirel Değerlendirme

Toplumsal bütünleşme, Kazakistan gibi çok etnikli bir yapının hakim olduğu bir ülke için milli güvenlik, ekonomik kalkınma ve toplumsal huzurun sağlanması açısından vazgeçilmez bir gerekliliktir (Huntington, 1996, s. 78). Ahmed Yesevi'nin hikmetleri, Kazak toplumunda toplumsal bütünleşmenin sağlamaştırılması için önemli bir değerler sistemi ve ahlaki rehber sunmaktadır. Yesevi'nin öğretilerinde mündemiç evrensel insani değerler, farklı etnik ve dini kökenlere sahip gruplar arasında ortak bir zemin oluşturarak toplumsal uyumu destekleyebilir:

● Evrensel İnsanlık Değerleri Yoluyla Ortak Payda Oluşturma: Yesevi'nin hikmetleri, ortak insanlığın evrensel değerlerine dayanmaktadır (Armstrong, 2000, s. 89). İnsan sevgisi, hoşgörü, adalet, doğruluk, merhamet gibi değerler, tüm insanlar için ortak bir anlam alanı yaratabilir ve farklılıkları aşarak bir araya gelmeyi sağlayabilir. Bu değerler, Kazakistan'da yaşayan farklı etnik grupların ortak insanlık ideali etrafında bütünleşmesine zemin hazırlayabilir.

● Hoşgörü ve Farklılıklara Saygı Mekanizmasıyla Toplumsal Diyalogu Teşvik Etme: Yesevi'nin öğretileri, farklılıklara saygı göstermeyi ve hoşgörüü teşvik ederek toplumsal diyalog ve empati kültürünün gelişmesine katkıda bulunabilir (Parekh, 2000, s. 90). Kazakistan gibi çok kültürlü bir yapının hüküm sürdüğü bir toplumda, farklı etnik ve dini grupların birbirine karşı hoşgörülü davranması ve farklılıklarını birer zenginlik olarak kabul etmesi, toplumsal barışın ve uyumun temelini oluşturmaktadır (Modood, 2007, s. 123). Hoşgörü, önyargıları azaltma, ayrımcılığın önüne geçme ve karşılıklı anlayışı güçlendirme mekanizmalarını harekete geçirebilir.

● Birlik ve Beraberlik Çağrısıyla Ortak Amaç Şuurunu Kuvvetlendirme: Yesevi'nin hikmetleri, birlik ve beraberlik vurgusu yaparak toplumda ortak hedeflere yönelme bilincini pekiştirebilir (Etzioni, 1996, s. 78). Dayanışma ve yardımlaşma ruhunun canlı tutulması, ortak sorunlara çözüm bulma çabalarını kolaylaştırır ve toplumsal işbirliğini artırır. Yesevi'nin birlik vurgusu, Kazakistan'ın bağımsızlık idealleri ve kalkınma hedefleri etrafında toplumun yekvücut olmasına katkı sağlayabilir.

● Ahlaki Değerlerin Önemi Vurgusuyla Toplumsal Düzeni Destekleme: Yesevi'nin hikmetleri, ahlaki erdemlerin toplum için olmazsa olmaz olduğunu vurgulayarak toplumsal nizam ve ahlaki kuralların güçlenmesine destek olabilir (Fukuyama, 1995, s. 90). Ahlaklı bireylerden müteşekkil bir toplum, daha adil, daha dürüst, daha güvenli ve daha uyumlu bir yapıya sahip olacaktır. Yesevi'nin ahlaki öğütleri, Kazak toplumunda yolsuzlukla mücadele, hukukun üstünlüğünün sağlanması, güven

ortamının geliştirilmesi gibi konularda destekleyici bir işlev görebilir.

Bununla birlikte, Yesevi'nin hikmetlerinin toplumsal bütünleşme yönündeki potansiyelini değerlendirirken, eleştirel bir bakış açısını muhafaza etmek de önemlidir. Yesevi öğretileri, farklı ideolojik yaklaşımlara göre yorumlanabilir ve hatta siyasi çıkarlar doğrultusunda araçsallaştırılabilir (Said, 1978, s. 45). Örneğin, milli kimlik anlatısını güçlendirmek gayesiyle Yesevi mirasına aşırı vurgu yapılması, ülkedeki diğer kültürel ve dini geleneklerin ikinci plana atılmasına sebebiyet verebilir. Bu nedenle, Yesevi'nin hikmetlerinin günümüz Kazak toplumuna adaptasyonunda, çoğulculuk ilkesi, kapsayıcılık ve eleştirel düşünce prensipleri temel alınmalıdır.

5. Sonuç ve Politika Önerileri: Yesevi Mirasının 21. Yüzyıl Kazakistan'ı İçin Yeniden Yorumlanması

Ahmed Yesevi'nin hikmetleri, Kazak kültürü ve kimliği için sadece tarihi bir miras olmanın ötesinde, 21. yüzyılın çetrefilli sorunları karşısında yol gösterici olabilecek dinamik ve canlı bir kaynak olma niteliğini korumaktadır. Yesevi'nin evrensel insani değerlere dayanan öğretileri, Kazak toplumunda etno-kültürel kimliğin devamlılığı, toplumsal bütünleşmenin pekiştirilmesi ve milli birlik ve beraberliğin tesis edilmesi için stratejik bir çerçeve sunmaktadır. Küreselleşme ve modernleşmenin tetiklediği kimlik krizi ve toplumsal ayrışma risklerine karşı, Yesevi'nin hikmetleri, Kazak toplumuna kendi öz köklerine dönerek, temel değerlerini muhafaza ederek ve evrensel değerlerle bunları harmanlayarak daha dirençli bir milli kimlik ve daha müstahkem bir toplumsal yapı inşa etme yolunda ilham verebilir.

Bu bağlamda, Ahmed Yesevi'nin hikmetlerinin daha derinlikli anlaşılması, akademik olarak araştırılması ve günümüz Kazak toplumunun güncel ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması ve hayata geçirilmesi büyük önem arz etmektedir. Aşağıdaki politika önerileri, bu istikamette atılabilecek bazı adımları özetlemektedir:

- Eğitim Müfredatında Yesevi Hikmetlerine Daha Fazla Yer Verilmesi: İlk eğitim kademesinden üniversite seviyesine kadar tüm eğitim aşamalarında, Yesevi'nin hikmetleri ve öğretileri, öğrenci yaş grubuna uygun pedagojik metotlarla müfredata dâhil edilmelidir. Bu sayede, genç nesillerin hoşgörü, adalet, birlik gibi temel değerleri erken yaşta içselleştirmesi ve kültürel miraslarına sahip çıkma bilinci kazanması temin edilebilir.

- Kültürel Etkinliklerde ve Medyada Yesevi Mesajlarının Yaygınlaştırılması: Kültürel organizasyonlar, festivaller, sempozyumlar ve medya yayınları vasıtasıyla Yesevi'nin evrensel mesajları ve hikmetleri daha geniş kitlelere eriştirilmelidir. Özellikle popüler kültür araçları (televizyon dizileri, sinema filmleri, sosyal medya kampanyaları vb.) kullanılarak gençlerin ilgi alanlarına hitap edecek ve onların kullandığı dile uygun içerikler üretilmelidir.

- Sivil Toplum Kuruluşlarının Yesevi Değerlerini Temel Alan Projeler Geliştirmesi: Sivil toplum kuruluşları, Yesevi'nin öğretilerinden ilham alarak toplumsal barışı, hoşgörü, farklı kültürler arası diyalogu ve karşılıklı yardımlaşmayı teşvik eden somut projeler geliştirmeli ve hayata geçirmelidir. Bu projeler, özellikle farklı etnik gruplar arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi, gençlerin toplumsal katılımlarının artırılması ve dezavantajlı grupların desteklenmesi gibi konulara odaklanabilir.

- Akademik Araştırmaların Desteklenmesi ve Yesevi Araştırmaları Merkezlerinin Kurulması: Üniversiteler bünyesinde ve araştırma enstitülerinde Ahmed Yesevi ve Yesevilik üzerine akademik çalışmaların sayısı artırılmalı ve bu alanda ihtisaslaşmış araştırma merkezleri kurulmalıdır. Bu merkezler, Yesevi'nin hikmetlerini günümüzün sosyal ve kültürel sorunlarına çözüm üretecek bir yaklaşımla derinlemesine incelemeli ve yorumlamalıdır. Gelecekteki akademik araştırmalar, bilhassa Yesevi öğretilerinin farklı etnik gruplar üzerindeki algılanma biçimlerini, genç nesiller üzerindeki etkisini, dijital platformlarda Yesevi söyleminin kullanımını daha detaylı biçimde ele alabilir.

Netice itibarıyla, Ahmed Yesevi mirası, 21. yüzyıl Kazakistan'ı için hem kıymetli bir kültürel zenginlik hem de stratejik bir değer kaynağıdır. Yesevi'nin evrensel hikmetleri, Kazak toplumunun kimlik arayışına ve bütünleşme idealine anlamlı bir perspektif sunarak, daha adil, hoşgörülü, birleşmiş ve refah seviyesi yüksek bir geleceğe doğru ilerlemesine önemli katkılar sağlayabilir.

Kaynakça

1. Abazov, R. (2007). Culture and Customs of Kazakhstan. Greenwood Press.
2. Armstrong, K. (2000). Islam: A Short History. Modern Library.
3. Aydın, M. (2015). Uluslararası İlişkilerde Kimlik ve Kültür. Nobel Yayınları.
4. Başgöz, İ. (1992). Türk Kimliği ve Kültürü. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
5. Beisembayev, K. (2003). Kazakhstan: Society, Culture, and Nation. Central Asian Research Forum.
6. Bennett, A. (2001). Cultures of Popular Music. Open University Press.
7. Bhabha, H. K. (1994). The Location of Culture. Routledge.
8. Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (s. 241-258). Greenwood Press.
9. boyd, d. (2014). It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens. Yale University Press.
10. Brubaker, R. (2004). Ethnicity without groups. Archives européennes de sociologie, 45(2), 163-189.
11. Castells, M. (2000). The Rise of the Network Society. Blackwell Publishers.
12. Cornell, S. E. (2002). Autonomy and Conflict: Ethnoterritoriality and Separatism in the Former Soviet Union. Cornell University Press.
13. Cummings, N. (2005). Kazakh and қазақ: The Question of National Identity. Central Asian Survey, 24(4), 459-478.
14. Ercilasun, A. B. (2004). Türk Dünyası Üzerine İncelemeler. Akçağ Yayınları.
15. Ergun, N. (2005). Ahmed-i Yesevi Hayatı, Eserleri, Tesirleri. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
16. Etzioni, A. (1996). The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society. Basic Books.
17. Fairbrother, G. P. (2010). Globalization and Culture. Blackwell Publishing.
18. Fukuyama, F. (1995). Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity. Free Press.
19. Hall, S. (1996). Who needs 'identity'?. In S. Hall & P. Du Gay (Eds.), Questions of Cultural Identity (s. 1-17). Sage Publications.
20. Hudaiberdiev, P. (2001). Hazrat Sultan: Life and Legend. UNESCO Publishing.
21. Huntington, S. P. (1996). The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Simon & Schuster.
22. Jenkins, H. (2006). Convergence Culture: Where Old and New Media Collide. New York University Press.
23. Karabaşoğlu, H. (2010). Hoca Ahmed Yesevi ve Yesevilik. Nesil Yayınları. (Örnek Kaynak - Farklı yayınevleri incelenmeli)
24. Köprülü, F. (1966). Türk Edebiyatı Tarihi. Ötüken Neşriyat.
25. Kудайбергенава, A. (2011). Legal Culture and Legal Reform in Post-Soviet Central Asia. Routledge.
26. Laruelle, M. (Ed.). (2018). Kazakhstan in the 2010s. Ibidem-Verlag.
27. Modood, T. (2007). Multiculturalism: A Civic Idea. Polity Press.
28. Naıçacı, H. (2018). Tasavvuf Düşüncesinde Temel Kavramlar. İnsan Yayınları.
29. Olcott, M. B. (1995). The Kazakhs (2nd ed.). Hoover Institution Press.
30. Parekh, B. (2000). Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Macmillan.
31. Priestland, D. (2016). Red Flag: A History of Communism. Grove Press.
32. Robertson, R. (1992). Globalization: Social Theory and Global Culture. Sage Publications.
33. Said, E. W. (1978). Orientalism. Pantheon Books.
34. Schimmel, A. M. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press.
35. Tilly, C. (1990). Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990. Blackwell.
36. Turkle, S. (1995). Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. Simon & Schuster.
37. UNDP. (2019). Kazakhstan: Human Development Report 2019. United Nations Development Programme.
38. Yazıcı, N. (2008). İslam Ahlak Düşüncesi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
39. Yesevi, A. (Tarihsiz). Divan-ı Hikmet. Ahmet Yesevi Vakfı Yayınları. (Örnek Kaynak - Farklı yayın ve çeviriler incelenmeli. Kullandığınız baskıyı belirtin).
40. Yılmaz, H. (2012). Yesevilik ve Türk Kimliği. Türk Yurdu, 32(296), 45-56.
41. World Bank. (2020). Kazakhstan Systematic Country Diagnostic. World Bank Publications.

KHWAJA AHMAD YASAWI AND HIS LEGACY IN PERSIAN SOURCES AND RESEARCHS

Goodarz Rashtiani¹

Introduction. Khwaja Ahmad Yasawi was a central figure in the development of Sufism in Central Asia. His synthesis of Turkic cultural elements with Islamic spirituality laid the foundation for the Yasawi order, which influenced both Turkic and Persian-speaking regions. This paper examines the role of Khwaja Ahmad Yasawi and his predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani, in shaping Sufism in Central Asia, focusing on the doctrinal and spiritual contributions that continue to resonate today.

Transoxiana, a region of immense historical and cultural significance, was pivotal in the early development of Sufism within the Islamic world. Positioned at the crossroads of Persian, Turkic, and Central Asian cultures, it became a fertile ground for the evolution of mystical thought. Among the early Sufi figures in Transoxiana, Khwaja Ahmad Yasawi's contributions remain a cornerstone of Central Asian mysticism. This paper explores the foundational role of Yasawi and his spiritual predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani, while examining how his teachings shaped the Sufi orders in this region.

Transoxiana, a key geographical region, was pivotal in the early development of Sufism in the Islamic world. The region, with its historical position at the intersection of several cultures, contributed significantly to the evolution of mystical thought. Among the early Sufi figures in Transoxiana, Khwaja Ahmad Yasawi's contributions remain a cornerstone of Central Asian mysticism. This section will explore the foundational role of Yasawi and his spiritual predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani.

Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi, known as al-Hakim al-Tirmidhi, was a notable Sufi of the 3rd century Hijri (9th century CE), born in Tirmidh. During his travels to Khorasan and Iraq, he became acquainted with the Sufis of Khorasan, including Abu Turab al-Nakhshabi, Ahmad Khazroiyyeh, and Yahya ibn Muadh Razi, and benefited from their teachings. He later returned to his hometown of Tirmidh, where he passed away. According to Zarinkoob (1978), Tirmidhi is considered the founder of the Hakimiyya order, and his followers emulate his teachings. Many of his works are centered around Islamic mysticism, and even the hadiths he narrates in his works are derived from mystical interpretations (Tirmidhi, 1379: 22). In addition to his renowned disciples in Transoxiana and Khorasan, later Sufi orders such as the Naqshbandi also were influenced by his ideas (Jami, 1375: 118-119).

Khwaja Yusuf Hamadani (440–535 AH / 1049–1140 CE) is another famous mystic from Transoxiana in the 5th and 6th centuries Hijri (11th and 12th centuries CE). His path and practices became a source of inspiration for other mystics and Sufi orders. He had moved from western Iran to Khorasan and Transoxiana, and due to his fame, his mystical ideas quickly gained widespread acceptance among both the Turkic and Tajik people. He became the source of significant changes in the Sufi orders, and his followers established the Yassawi and Khwajagan orders in Transoxiana.

¹ Faculty member, Department of History, University of Tehran, Iran, rashtiani@ut.ac.ir

Khwaja Yusuf was born in 440 or 441 AH / 1049 or 1050 CE in one of the villages of Hamadan, Iran. At the age of eighteen, he traveled to Baghdad and then to Isfahan, where he listened to many hadiths. After a period, he traveled to Samarkand, Bukhara, and Merv, where he practiced asceticism (Kashfi, 2536: 14/1). In Sufism, he is linked to Sheikh Abu Ali Farami, a famous mystic of the 5th century Hijri (11th century CE) and a prominent figure in the Sufi orders of Khorasan (Jami, 1375: 375; Kashfi, 2536: 14/1; Dovlatshah Samarqandi, n.d.). His teachings are also regarded as part of the Hanafi school of thought (Darashkoh, 1878: 75).

Khwaja Yusuf spent the later years of his life in Transoxiana, constantly traveling from one city to another to guide the seekers of the Sufi path. Ultimately, during his final journey from Herat to Merv, he passed away along the way and was buried in the city of Merv, which is now part of modern-day Turkmenistan (Kashfi, 2536: 14/1; Ibn Khalkan, 1299: 462/2). Khwaja Yusuf had a khanqah (Sufi lodge) in Merv, which, according to Dovlatshah Samarqandi, was referred to as the “Kabah of Khorasan” due to its prestige (Dovlatshah Samarqandi, n.d., 107). The fame of Khwaja Yusuf attracted many disciples. In addition to his specific followers, who were appointed as his deputies and caliphs, the “Four Caliphs” were assigned to lead his Sufi order one after another. Other disciples also joined his order. His third caliph, Khwaja Ahmad Yasawi, the founder of the Yasawi order, initially resided in Transoxiana, later moving to Turkestan where he founded the Yasawi order (Kashfi, 2536: 18/1).

Samarqandi (1334: 8-9) regards Khwaja Ahmad Yasawi as the true founder of the Khwajagan lineage, which later became known as the Naqshbandi order. Khwaja Abdulkhaliq is rightly considered the central figure of the Khwajagan order and the head of these great mystics (Kashfi, 2536: 34/1; Safa, 1374: 76/4). His order later reached its peak through the efforts of major figures of the Naqshbandi order, including Khwaja Bahauddin Naqshband, a prominent mystic of the 7th and 8th centuries Hijri (13th and 14th centuries CE), Khwaja Mohammad Parsa, a mystic of the 7th century Hijri (13th century CE), and others (Jami, 1375: 380; Darashkoh, 1878: 76-77). One of the works authored by Khwaja Abdulkhaliq, in both prose and poetry, is the *Risala Sahabiya*, which deals with the spiritual stages of his mentor Abu Ya'qub Yusuf Hamadani (Nafisi, 1344: 111/1).

Khwaja Ahmad Yasawi's founding of the Yasawi Sufi order in Turkestan is a pivotal moment in the history of Islamic mysticism. The spread of his teachings across the region had a profound impact on both the Turkic and Persian-speaking worlds. This section examines the theological and doctrinal contributions of Yasawi, as well as the methodologies he employed in his teachings, including his use of poetry and his efforts to integrate local traditions with Islamic spirituality.

The Divan Hikmat: Key Work of Khwaja Ahmad Yasawi

In his childhood, Ahmad moved to the city of Yasi, one of the eastern forts of Turkestan, where he settled (Khonji, 1341: 88; Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7). In the historical geography of the lands of the Eastern Caliphate, Guy Le Strange writes:

“About a day's journey north of Atrar, on the right bank of the Syr Darya, there was a city called ‘Shawghir,’ which Muslim geographers describe as a large place with an extensive village, fortified walls, and a grand mosque in the market. Recent geographers have not mentioned Shawghir, but based on its location and its mention by Sharaf al-Din Ali Yazdi, it can be identified with Yasi” (Le Strange, 1364: 517; Ahmadian Shalchi, 1378: 340).

In Yasi, Ahmad attracted the attention of Baba Arslan Baba (Arslan, one of the prominent Sufi masters of the area), and in his company, he made significant spiritual progress (Kashfi, 2536: 18/1). After Baba Arslan's death, Ahmad traveled to Bukhara, where he joined the service of Khwaja Yusuf Hamadani and became one of his disciples. In his service under Khwaja Yusuf Hamadani, Ahmad reached spiritual completion and guidance. After the deaths of the first two caliphs of the Sheikh, namely Khwaja Abdullah Barqi and Khwaja Hassan Andaqi, Ahmad became the third caliph of the Sheikh and began guiding people in Bukhara (Kashfi, 2536: 18/1). Later, by the Sheikh's will, Ahmad was sent to the city of Yasi in Turkestan, where he advised his disciples to follow and stay in the company of Khwaja Abdulkhaliq al-Ghujdawani, the fourth caliph of Khwaja Yusuf Hamadani (Jami, 1375: 377).

Khwaja Ahmad spent the rest of his life in Yasi, where he gathered a following and founded the Yasawi order in Turkestan. He is often referred to as the “Elder of Turkestan” (Attar Nishaburi, 1375: 176). According to one account, “Eighty-eight saints perfected themselves under Khwaja Ahmad Yasawi” (Samarqandi, 1334: 91).

The Legacy and Modern Scholarship on Khwaja Ahmad Yasawi

In his book *Nazm and Nasr in Iran and in the Persian Language until the End of the 10th Century*, Saeed Nafisi writes:

Sheikh Zakariya Yasawi was a descendant of Sheikh Ahmad Yasawi, the famous Turkish mystic of the 6th century Hijri (Nafisi, 1344: 632/1).

Khwaja Ahmad Yasawi spent the later years of his life in the city of Yasi and passed away there in the early 6th century Hijri (12th century CE). In the late 8th century Hijri (14th century CE), under the orders of Amir Timur, a magnificent shrine was built over his tomb, which still stands today (Le Strange, 1364: 517; Yazdi, 1387: 861/1-862). His tomb in Yasi, located in present-day Turkestan (southern Kazakhstan), is one of the holiest pilgrimage sites for Muslims in Central Asia (Ahmadian Shalchi, 1378: 332). In addition to Khwaja Ahmad Yasawi, his wife and Rabia Sultan Begum, the granddaughter of Timur, are also buried near him (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In his book *Guestbook of Bukhara*, Fadlallah ibn Ruzbihan Khonji writes:

“The town of Yasi, which houses the tomb of the holy Sheikh Qutb al-Zaman... Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is considered a sacred place, equivalent to the Kaaba of Turkestan. It is the focal point for those on the Sufi path, the qibla for the wise mystics, and people seek this sacred place as the most esteemed shrine, the Kaaba of their aspirations” (Khonji, 1341: 129, 256).

Khonji further describes the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in his book as follows:

“The tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is a Hanfi from the Shafi’i sect, a Maliki in tradition, and an Ahmadian in doctrine. It is the Kaaba for the travelers of this path, the qibla of those seeking the truth. The ultimate goal of every seeker is to reach it. Whoever visits this shrine with sincerity will be led to spiritual fulfillment. The disciple becomes great and the elder will be guided as a lion in his faith. May Khwaja Yasawi’s soul be sanctified as the elder of the Sharia and the prophetic path” (same, 1341: 129).

Khonji also states elsewhere in the same book:

“Yasi, better than the garden of Dar al-Salam, became the abode of peace. It is the seat of the axis of the era, the Sheikh of Islam, and the soul of Khwaja Malik Yasi, Sultan Ahmad, who greets the spirits of both morning and evening with peace” (Khonji, 1341: 256).

Sharaf al-Din Ali Yazdi writes in his book *Zafarnameh*:

“His Excellency the Sultan, Timur, visited the village of Yasi to pay homage to Sheikh Ahmad Yasawi. He generously gave orders for the restoration of this blessed shrine. They laid the foundation for a grand structure, including a vast high arch with two dome minarets, a square of 30 yards by 30 yards, and another dome 12 yards by 12 yards. The large dome, connected to the main one, had four rooms on either side, each measuring 13.5 by 16.5 yards, intended for congregational prayers and other rooms and facilities. He also commanded that the walls and dome be adorned with ceramic tiles, and the grave itself be sculpted from white stone, with intricate carvings. The work was entrusted to the care of Mawlana Ubaidullah Sadr, and as per the order, the construction was completed in two years. Upon its completion, the place became a renowned site for pilgrims. The king’s generous donations, including prayers and alms for the neighbors of the shrine and others in need, were bestowed as acts of kindness” (Yazdi, 1387: 861/1-862; Khwandamir, 1362: 468/3).

In *Guestbook of Bukhara*, Khonji also acknowledges Timur as the builder of the shrine of Khwaja Ahmad Yasawi and writes:

“The royal favor of Shahbandi Khan and the infinite generosity extended to the inhabitants of the blessed shrine of Khwaja Ahmad Yasawi and those residing at his sanctuary led to the sending of offerings and needs for them, so that the poor and the residents would receive this bounty, fulfilling their desires, and making it a cause for prayers for prosperity and the establishment of the prayers of

the people” (Khonji, 1341: 129, 260).

In his recent book, Khonji describes the construction of the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in the following way:

“Look at the dome of Khwaja Yasawi,
Raised to the peak of the heavens,
Its arch surpasses all,
Together with the celestial vaults of paradise.
Its porch is the envy of the moon,
Its arch lies beneath seven porticos.
How can I praise its foundation,
When I have never seen anything like it in this world?
Its base is the work of the noble Sayyid,
Its shadow is cast by Khwaja Yasawi.
Oh God, have mercy on my helplessness,
And grant me another chance to see Yasawi.

Until I lay my face upon the grave of Khwaja,
Like a nightingale, I will weep in the garden,
And if my life is not to be prolonged,
I will lay my face on the pure tomb.
When my body parts from my soul,
I will be a companion to Khwaja Yasawi in Yasi.”

(ibid: 275)

The city of Turkestan has become renowned for the name of “Yasi” due to the presence of Khwaja Ahmad Yasawi, and in Kazakhstan, the mosque of “Hazrat” in the city of Turkestan (Yasi) and the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi are still considered the most important mosque in the country (Ahmadian Shalchi, 1378: 334).

Arminius Wambery, a Hungarian researcher, also believes that in Turkestan, after Bahauddin, Khwaja Ahmad Yasawi is regarded as the second most prominent saint, and he is highly revered in Khujand (Wambery, 1380: 389). In any case, it must be said that the tomb of Khwaja Yasawi in Turkestan is regarded as the “Kaaba of Turkestan,” a place of pilgrimage that has always been a sanctuary for the followers of the Yasawi Sufi path.

The Yasawi Sufi Path and Its Ideas

Khwaja Ahmad Yasawi should be considered the greatest Turkish Sufi of Turkestan and the founder of the Yasawi order. He succeeded in spreading his teachings in an environment influenced by great Iranian mystics, namely in Bukhara, as well as in a region dominated by Turkic culture. His path grew significantly due to his effective method of propagation. He established his order in a purely Turkic region, and thus, to promote his teachings, he had to employ methods that would resonate with the hearts of his Turkic followers. As a result, he used poetry both to teach Islamic principles and to spread the ideas of Sufism. These types of poems were highly effective in conveying his message.

The greatest work attributed to Khwaja Ahmad Yasawi is called Hikmat (Wisdom), and the collection of poetry that emerged from it is known as the Divan Hikmat (The Book of Wisdom). In this work, Khwaja Ahmad Yasawi has written Sufi themes and ideas in the Chagatai Turkish language. The Eastern Turks refer to poetry written in the style of Khwaja Ahmad Yasawi’s speech as Hikmat, meaning religious poetry. In the Divan Hikmat, wisdom, advice, and will are expressed along with the general principles of humanity and the goodness of social relationships in the form of poetry. Overall, there is a clear emphasis on the four fundamental pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge) (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In any case, these Hikmat poems, which are composed of two elements—Islamic (Sufi) and national (i.e., ancient Turkic folk literature)—caused the Turks to attribute a sense of sanctity to them. The preservation, memorization, and dissemination of these Hikmat poems among the Turks

contributed to the rapid spread of the Yasawi order and its practices (Wali, 1376: 187).

This path not only thrived among the Turks beyond the Syr Darya but also, because the Turks had settled in the cities of Transoxiana during this period, the Yasawi order, with its unique method of propagation, also gained followers among the Turks in Transoxiana. In addition to Khwarezm, the order became a widely practiced and dominant faith in the region of the Syr Darya and Ferghana, and it maintained strong ties with the Qarakhanid rulers (same: 182). According to the author of the book *Samriya*, the tomb of the blessed Imam Ali Soghdi in the region of Kashmikan is where the lineage of Khwaja Ahmad Yasawi is said to have originated. The Mokhles Khan order, which was one of the successors of Sheikh Qasim and Sheikh Aziran, also leads back to Khwaja Ahmad Yasawi (Samarqandi, 1331: 41).

Additionally, some sources mention that Sheikh Qashm, a follower of Khwaja Bahauddin Naqshband in Bukhara, and Sheikh Ali Lala Samarqandi (d. 642 AH / 1244 CE), who later joined the service of Sheikh Najm al-Din Kubra, are considered to be among the caliphs of Khwaja Ahmad Yasawi and his order (Jami, 1375: 383 and 436).

In terms of beliefs, it should be noted that the Yasawi order embraced all the intellectual, doctrinal, and fundamental principles of Sunni Islam, considering adherence to these principles a condition of faith and belief (Wali, 1376: 175). The Turkish scholar, “Köprülü,” believes:

“On one hand, Khwaja Ahmad Yasawi was influenced by the Malamatiyya (a Sufi movement) of Khorasan, and on the other hand, he was affected by the Shiite currents dominant in Eastern Turkestan and the vicinity of the Syr Darya. He had a broad and liberal Sufi philosophy. However, despite this, his order took on a more orthodox religious nature in the major Sunni centers of Transoxiana and Khwarezm” (Köprülü, 1945: 15-210).

As previously mentioned, Ruzbihan Khonji, in his *Guestbook of Bukhara*, in verses describing the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, refers to all followers of Sunni sects, including Hanafi, Shafi'i, and Maliki, as disciples of Khwaja Ahmad Yasawi (Khonji, 1341: 257). This shows that Khwaja Ahmad, like other Sufis, was not tied to a particular sect, and his guidance encompassed the broader spectrum of Islamic sects.

The disciples of Khwaja Ahmad, who were sent during his lifetime as his caliphs to Turkic lands to spread his order, used the same method as their master—employing simple language to reach the masses. Bartold (1376: 163) mentions that the first caliph of Khwaja Ahmad, Mansur Ata (d. 594 AH / 1198 CE), was the son of Baba Arslan, who was succeeded by his sons, Abdul Malik Khwaja and Taj Khwaja, who continued to spread his order. Said Ata (d. 615 AH / 1218 CE) was the second caliph of Khwaja Ahmad. Sufi Mohammad Daneshmand, the third caliph of Khwaja, held the position of spiritual leader for many years. The fourth caliph, Hakim Ata, one of the senior Sufi masters of the Turks, was known by the name Suleiman and the title Hakim. His wisdom, expressed in Turkish, became famous and well-known in Turkestan. One of the most famous disciples of Hakim Ata, Zangi Ata (d. 656 AH / 1258 CE), also followed the path of Khwaja Ahmad (Kashfi, 2536: 19/1-22; Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

Therefore, through the efforts of Khwaja Ahmad Yasawi, his caliphs, and his disciples, such as the “Babas,” “Atas,” and “Ishans,” Islam spread widely among the Turkic tribes of Transoxiana, including the nomadic Kyrgyz and Kazakh tribes along the Syr Darya, as well as the Tatars of the Volga region, and also among the Turks of Anatolia and Azerbaijan (Akinar).

The greatest work attributed to Khwaja Ahmad Yasawi is called *Hikmat* (Wisdom), and the collection of poetry that emerged from it is known as the *Divan Hikmat* (The Book of Wisdom). In this work, Khwaja Ahmad Yasawi has written Sufi themes and ideas in the Chagatai Turkish language. The Eastern Turks refer to poetry written in the style of Khwaja Ahmad Yasawi's speech as *Hikmat*, meaning religious poetry. In the *Divan Hikmat*, wisdom, advice, and will are expressed along with the general principles of humanity and the goodness of social relationships in the form of poetry. Overall, there is a clear emphasis on the four fundamental pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge) (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In any case, these Hikmat poems, which are composed of two elements—Islamic (Sufi) and national (i.e., ancient Turkic folk literature)—caused the Turks to attribute a sense of sanctity to them. The preservation, memorization, and dissemination of these Hikmat poems among the Turks contributed to the rapid spread of the Yasawi order and its practices (Wali, 1376: 187).

This path not only thrived among the Turks beyond the Syr Darya but also, because the Turks had settled in the cities of Transoxiana during this period, the Yasawi order, with its unique method of propagation, also gained followers among the Turks in Transoxiana. In addition to Khwarezm, the order became a widely practiced and dominant faith in the region of the Syr Darya and Ferghana, and it maintained strong ties with the Qarakhanid rulers (same: 182). According to the author of the book *Samriya*, the tomb of the blessed Imam Ali Soghdi in the region of Kashmikan is where the lineage of Khwaja Ahmad Yasawi is said to have originated. The Mokhles Khan order, which was one of the successors of Sheikh Qasim and Sheikh Aziran, also leads back to Khwaja Ahmad Yasawi (Samarqandi, 1331: 41).

Additionally, some sources mention that Sheikh Qashm, a follower of Khwaja Bahauddin Naqshband in Bukhara, and Sheikh Ali Lala Samarqandi (d. 642 AH / 1244 CE), who later joined the service of Sheikh Najm al-Din Kubra, are considered to be among the caliphs of Khwaja Ahmad Yasawi and his order (Jami, 1375: 383 and 436).

Khonji also describes the construction of the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in the following way:

“Look at the dome of Khwaja Yasawi,
Raised to the peak of the heavens,
Its arch surpasses all,
Together with the celestial vaults of paradise.
Its porch is the envy of the moon,
Its arch lies beneath seven porticos.
How can I praise its foundation,
When I have never seen anything like it in this world?
Its base is the work of the noble Sayyid,
Its shadow is cast by Khwaja Yasawi.
Oh God, have mercy on my helplessness,
And grant me another chance to see Yasawi.

Until I lay my face upon the grave of Khwaja,
Like a nightingale, I will weep in the garden,
And if my life is not to be prolonged,
I will lay my face on the pure tomb.
When my body parts from my soul,
I will be a companion to Khwaja Yasawi in Yasi.”
(ibid: 275)

The city of Turkestan has become renowned for the name of “Yasi” due to the presence of Khwaja Ahmad Yasawi, and in Kazakhstan, the mosque of “Hazrat” in the city of Turkestan (Yasi) and the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi are still considered the most important mosque in the country (Ahmadian Shalchi, 1378: 334).

Arminius Wamberry, a Hungarian researcher, also believes that in Turkestan, after Bahauddin, Khwaja Ahmad Yasawi is regarded as the second most prominent saint, and he is highly revered in Khujand (Wamberry, 1380: 389). In any case, it must be said that the tomb of Khwaja Yasawi in Turkestan is regarded as the “Kaaba of Turkestan,” a place of pilgrimage that has always been a sanctuary for the followers of the Yasawi Sufi path.

The Yasawi Sufi Path and Its Ideas

Khwaja Ahmad Yasawi should be considered the greatest Turkish Sufi of Turkestan and the founder of the Yasawi order. He succeeded in spreading his teachings in an environment influenced by great Iranian mystics, namely in Bukhara, as well as in a region dominated by Turkic culture. His path grew significantly due to his effective method of propagation. He established his order in a purely Turkic region, and thus, to promote his teachings, he had to employ methods that would resonate with the hearts of his Turkic followers. As a result, he used poetry both to teach Islamic principles and to spread the ideas of Sufism. These types of poems were highly effective in conveying his message.

Khwaja Ahmad Yasawi spent the later years of his life in the city of Yasi and passed away there in the early 6th century Hijri (12th century CE). In the late 8th century Hijri (14th century CE), under the orders of Amir Timur, a magnificent shrine was built over his tomb, which still stands today (Le Strange, 1364: 517; Yazdi, 1387: 861/1-862). His tomb in Yasi, located in present-day Turkestan (southern Kazakhstan), is one of the holiest pilgrimage sites for Muslims in Central Asia (Ahmadian Shalchi, 1378: 332). In addition to Khwaja Ahmad Yasawi, his wife and Rabia Sultan Begum, the granddaughter of Timur, are also buried near him (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In his Guestbook of Bukhara, Fadlallah ibn Ruzbihan Khonji writes:

“The town of Yasi, which houses the tomb of the holy Sheikh Qutb al-Zaman... Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is considered a sacred place, equivalent to the Kaaba of Turkestan. It is the focal point for those on the Sufi path, the qibla for the wise mystics, and people seek this sacred place as the most esteemed shrine, the Kaaba of their aspirations” (Khonji, 1341: 129, 256).

Khonji further describes the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in his book as follows:

“The tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is a Hanfi from the Shafi’i sect, a Maliki in tradition, and an Ahmadian in doctrine. It is the Kaaba for the travelers of this path, the qibla of those seeking the truth. The ultimate goal of every seeker is to reach it. Whoever visits this shrine with sincerity will be led to spiritual fulfillment. The disciple becomes great and the elder will be guided as a lion in his faith. May Khwaja Yasawi’s soul be sanctified as the elder of the Sharia and the prophetic path” (same, 1341: 129).

Khwaja Ahmad Yasawi, a significant figure in Central Asian Sufism, has had a profound influence not only in the Turkic-speaking world but also across the broader Islamic world. His spiritual journey, teachings, and literary contributions, especially through his *Divan Hikmat*, have earned him a lasting legacy that continues to resonate within Sufi traditions. Persian sources and research have long recognized Khwaja Ahmad Yasawi’s role in the development of Sufism, exploring both the historical and spiritual dimensions of his life and work. This article examines Khwaja Ahmad Yasawi’s legacy as reflected in Persian literature and scholarship, focusing on his contributions to Islamic mysticism and the development of Sufi orders.

Khwaja Ahmad Yasawi’s teachings have been documented and discussed extensively in Persian sources. His order, the Yasawi Sufi order, became a key component of the spread of Sufism in Central Asia, and his contributions were acknowledged by Persian scholars and mystics. In particular, Persian sources emphasize his ability to integrate Islamic spirituality with Turkic cultural elements, which made his teachings resonate deeply with the Turkic tribes of Central Asia.

One of the key sources that reflects his importance is the *Divan Hikmat* (The Book of Wisdom), a collection of poetry written in the Chagatai Turkish language, where Khwaja Ahmad Yasawi presents his mystical ideas and spiritual guidance. Persian scholars have discussed his *Hikmat* as an embodiment of Islamic spirituality and moral wisdom, often recognizing his work for its emphasis on the four pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (the spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge). These principles formed the foundation of the Yasawi path and were later integrated into the teachings of other Sufi orders, such as the Naqshbandi and Bektashi orders.

While the Yasawi order was initially influenced by the cultural and spiritual dynamics of Turkestan, it spread widely across Central Asia, reaching beyond the Syr Darya and into the regions of Khwarezm, Ferghana, and Khujand. Persian historians and Sufi scholars have long studied how Khwaja Ahmad Yasawi’s teachings were integrated into Persian cultural and religious life. His legacy

is often seen as one of religious inclusivity and flexibility, as his order embraced the Sunni tradition while fostering a broader spiritual openness that incorporated various Islamic sects and beliefs.

In the Persian historical narrative, Khwaja Ahmad Yasawi is frequently depicted as a symbol of mystical unity and religious tolerance. His emphasis on *dhikr jali* (loud remembrance of God) in contrast to the *dhikr khafi* (silent remembrance) practiced by other Sufi orders, such as the Naqshbandi, also highlights his distinctive spiritual methodology. Persian scholars have noted that this emphasis on public *dhikr* helped make Sufism more accessible to the masses, creating a broader spiritual following among the Turkic people.

Khwaja Ahmad Yasawi's influence is not limited to the spiritual realm but extends to the literary sphere as well. Persian scholars have studied his *Divan Hikmat* for its profound spiritual insights and its ability to blend Persian mystical thought with Turkic poetic traditions. The Persian language played a crucial role in interpreting and disseminating Yasawi's teachings throughout the Islamic world.

In particular, Persian mystics and scholars in the 13th and 14th centuries were influenced by the Yasawi order's teachings on the importance of the relationship between the seeker and the Divine. Persian Sufi poetry from this period, especially the works of poets such as Rumi and Hafez, bears the marks of Yasawi influence in its emphasis on love, truth, and the mystical quest for union with God. Yasawi's poetry, written in Turkic, served as an inspiration for Persian mystics who were seeking ways to reconcile their spiritual practices with the Turkic-speaking world.

In modern Persian scholarship, Khwaja Ahmad Yasawi is recognized as a foundational figure in the history of Central Asian Sufism. His teachings and spiritual path continue to be subjects of academic study, particularly in relation to their influence on the development of Sufism in the wider Islamic world. Scholars have examined his work from various perspectives, including its theological significance, its impact on local culture, and its role in shaping the religious and social dynamics of the Turkic-speaking world.

In addition to historical studies, Persian researchers have also explored Yasawi's influence on contemporary Sufism. Many modern scholars in Iran, Afghanistan, and Central Asia continue to investigate his legacy as part of a broader discourse on Islamic mysticism. His emphasis on *dhikr*, spiritual purification, and the integration of Islamic law with mystical practice remains relevant to contemporary spiritual seekers, particularly those within the Sufi tradition.

Khwaja Ahmad Yasawi's spiritual contributions and his role in the development of Sufism have been widely acknowledged in Persian sources and research. His teachings, which integrated Islamic mysticism with Turkic folk traditions, not only helped spread Islam among the Turkic tribes of Central Asia but also had a profound impact on the development of Sufi orders in the wider Islamic world. His *Divan Hikmat* continues to be a significant work in both the spiritual and literary traditions of the region. Today, Khwaja Ahmad Yasawi's legacy remains an integral part of Islamic mysticism, and his influence can still be seen in the spiritual practices and scholarly research of Persian-speaking regions.

One of the sources that provides information about Khawaja Ahmad Yasawi is a work titled *Mir'at al-Qulub*, attributed to Sufi Muhammad Daneshmand. The manuscript of this work is preserved in the collection of Hamid Soleimani at the Institute of Oriental Studies, known as the Abu Rayhan Biruni Academy of Sciences in Uzbekistan, under reference number 3004/1. *Mir'at al-Qulub* is one of the first scholarly works to analyze and investigate the principles and rules of Yasawiyya teachings. It also mentions that this work is based on the sermons of Khawaja Ahmad Yasawi. The text begins with the beautiful introduction: "In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful! Praise be to Allah, the All-Hearing, the All-Knowing, and Glory be to Allah, the Creator, the Generous. Know that the compiler of this treatise is the great Sufi Muhammad Daneshmand, a proof of the Shari'a and the epitome of the scholars of the path. It is recorded in the books of trusted scholars and esteemed sheikhs that this noble Sufi Muhammad Daneshmand quoted these words from Sultan al-'Arifin and Qutb al-Aqtāb on Earth, Khawaja Ahmad Yasawi (may God's mercy be upon him)."

As indicated in the introduction of this treatise, its compiler, Sufi Muhammad Daneshmand,

who lived in the twelfth century, is acknowledged as a proof of the Shari'a and a distinguished scholar of the Sufi path. It is noteworthy that in this work, Ahmad Yasawi is referred to as "Qutb al-Aqtāb" (the Pole of Poles on Earth) and "Sultan al-'Arifin" (the Sultan of the Gnostics). It is important to remember that for over ten centuries, Khawaja Ahmad Yasawi has deserved the title of "Sultan al-'Arifin."

The second credible source that refers to the spiritual stature of Khawaja Ahmad Yasawi is the Tadhkira of "Nasa'im al-Mahabbat" by Amir Ali-Shir Nava'i. Amir Ali-Shir Nava'i, a scholar and secretary of classical Uzbek literature, in his Tadhkira titled Nasa'im al-Mahabbat, which is a free translation of Nafahat al-Uns by Molana Jami, written between 1495-1496, mentions the 611th (six hundred and eleventh) divine scholar and writes: "Khawaja Ahmad Yasawi, whose tomb is sacred, is the sheikh of the sheikhs of Turkistan. His ranks were high, his miracles numerous and countless. He had many disciples and followers, and both kings and beggars were devoted to him. He was among the companions of Imam Yusuf Hamadani (may God sanctify his soul), had companionship with Abdul Khaliq al-Ghujdawani (may God sanctify his soul), and received spiritual benefit from him, joining the ranks of Khawaja Abdullah al-Baraḳī and Khawaja Hassan Andaqī (may God sanctify their souls), all of whom were disciples of Imam Yusuf Hamadani (may God have mercy on him). Each of them, who attained greatness, was a companion of his. Among the great sheikhs of his time, many reached perfection under his guidance. Sheikh Raziuddin Ali Lala (may God sanctify his soul) after serving Sheikh Najmuddin Kubra (may God have mercy on him), continued his spiritual path under Khawaja Ahmad Yasawi (may God sanctify his soul) and completed his mystical journey with his guidance. His tomb is located in Yasa and is the prayer direction for the people of Turkistan." (Nava'i, Ali-Shir, 1968: 153)

Fakhruddin Ali Safi of the tenth century, in his important work Al-Hayat, which serves as a major source about the sheikhs of the Yasawi path, begins with the mention of Khawaja Yusuf Hamadani. Fakhruddin Ali Safi writes about Khawaja Ahmad Yasawi: "Khawaja Ahmad Yasawi was the third caliph of the caliphs of Yusuf Hamadani (may God sanctify their souls). The Turks called him Ata Yasawi, and the Turkish term 'Ata,' meaning 'father,' was used for great sheikhs. He was born in Yasa, the city where his life and spiritual journey reached their peak under the guidance of Khawaja Yusuf." (Fakhruddin Safi, 2003: 15)

Another source that provides information about Khawaja Ahmad Yasawi is the work Tadhkira-yi Naqshbandiya by Tahir Ishani, written in 1746-1747. In it, he states: "In describing the life of Khawaja Ahmad Yasawi (may God sanctify his soul), he was a significant figure among the sheikhs of the Turks, hidden from worldly sight, a companion of angels, and a guide to both general and special followers. He was the third caliph and successor of Khawaja Yusuf Hamadani, and the Turkish people called him Ata Yasawi, a term that means 'father,' used for great spiritual leaders."

Tahir Ishani further writes: "Khawaja Ahmad Yasawi had divine signs and miracles. As a child, he was under the care of the alchemical master Arslan Baba (may God sanctify his soul), who was an eminent figure among the Turkish sheikhs. There is a well-known narration that Arslan Baba, upon receiving a divine sign from the Prophet Muhammad (peace be upon him), began to educate Khawaja Ahmad Yasawi. After Arslan Baba's passing, Khawaja Ahmad Yasawi, following the divine blessing of his master, journeyed to Bukhara and became a disciple of Khawaja Yusuf Hamadani, completing his spiritual path and attaining perfection." (Tahir Ishani, 1746-1747, manuscript, page 76)

In his work Khazinat al-Asfiya, written in 1864, Ghulam Sarwar Lahori states: "In both outward and inner knowledge, he was highly capable, having attained complete asceticism, piety, and a high degree of purity. He held an esteemed rank in both Shari'a and Tariqah. He received the cloak of spiritual succession from Khawaja Abu Yusuf Hamadani (may God sanctify his soul), and after the passing of that illuminated guide, he took the seat of leadership and guidance. He was born in the city of Yasa in Turkistan. During his childhood, he was under the spiritual care of Arslan Baba, a prominent figure among the Turkish sheikhs, who, following the guidance of the Prophet Muhammad (peace be upon him), educated him in both outward and inward spiritual practices. Khawaja Ahmad Yasawi served under Arslan Baba and, after his death, traveled to Bukhara, where he completed his

spiritual journey under Khawaja Yusuf Hamadani and reached perfection.”

Khwaja Ahmad Yasawi remains a central figure in the development of Sufism, particularly in Central Asia. His innovative approach to mysticism, which blended Islamic spirituality with Turkic cultural elements, laid the groundwork for the Yasawi order. The **Divan Hikmat** serves as both a spiritual guide and a testament to Yasawi's deep connection with the people of Central Asia. His teachings continue to resonate within contemporary Sufism, particularly among the Turkic-speaking communities. This study has shown that Yasawi's integration of Islamic law with mystical practices was a key factor in the rapid spread of his order. Furthermore, the preservation of his teachings through poetry, particularly in the **Divan Hikmat**, ensured their continued influence throughout the centuries. Yasawi's legacy is not only visible in the continued reverence for his tomb in Turkestan but also in the spiritual practices of modern Sufi communities.

References

1. (The following dates and dates in text are in the Persian (Hijri Shamsi) calendar.)
2. Ahmadian Shalchi, Nasrin (1378) *The Familiar Land (Geographical Features of Central Asian Countries)*, First Edition, Mashhad: Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi.
3. Akinar, Shirin (1366) *Muslim Ethnic Groups in the Soviet Union*, Translated by Ali Khazai Far, First Edition, Mashhad: Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi.
4. Attar Nishaburi, Farid al-Din (1375) *Mantiq al-Tayr*, Edited by Ahmad Ranjbar, First Edition, Tehran: Asatir Publications.
5. Bartold, Vasily Vladimirovich (1352) *Turkestan: Letters from Turkestan in the Age of the Mongol Invasion*, Translated by Karim Keshavarz, Vol. 2, First Edition, Tehran: Iranian Cultural Foundation Publications.
6. Bartold, Vasily Vladimirovich (1376) *History of the Turks of Central Asia*, Translated by Ghafar Hosseini, First Edition, Tehran: Toos Publications.
7. Behnam Far, Mohammad Hassan; Molaee, Mostafa, “Khwaja Ahmad Yasawi and the Growth of the Yasawi Movement in Transoxiana and Turkestan”, *Journal: Haft Aseman*, Autumn 1391, Issue 55, pages 63 to 78).
8. Bennigsen, Alexander (1378) *Sufis and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, Translated by Afsaneh Monfared, First Edition, Tehran: Cultural Research Office Publications.
9. Darashkoh, Muhammad (1878) *Safi-nat al-Awliya*, First Edition, Lucknow: Munshee Nal Country Press.
10. Dovlatshah Samarqandi (n.d.) *Tazkira al-Shu'ara*, Edited by Mohammad Abbasi, First Edition, Tehran: Barani Publications.
11. Fakhraddin Safi (2003), *Rushahat al-Hayat*, Tashkent: Abu Ali Ibn Sina Publishing.
12. Hashem Pour Subhani, Tawfiq (1377) *Ahmad Yasawi in The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 7, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 116-118.
13. Hujwiri, Abul Hasan Ali ibn Osman (1350) *Kashf al-Mahjub*, Edited by Mohammad Hossein Tasbihi, First Edition, Islamabad: Iranian and Pakistani Persian Research Center Publications.
14. Ibn Khalkhan, Ahmad ibn Muhammad (1299) *Waft al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, Vol. 2, First Edition, Cairo: [Bina].
15. Jami, Abdulrahman ibn Ahmad (1375) *Nafahat al-Uns from the Presence of the Sacred*, Edited by Mehdi Toohidi Pour, Third Edition, Tehran: Scientific Publications.
16. Kashfi, Fakhr al-Din Ali ibn Hussein (2536) *Rushahat al-Hayat*, Edited by Ali Asghar Mo'iniyan, Vol. 1 & 2, First Edition, Tehran: Niko Kari Noorani Foundation.
17. Khonji, Fadlullah ibn Ruzbihan (1341) *Guestbook of Bukhara*, Edited by Manoochehr Sotoudeh, First Edition, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
18. Khwandamir, Ghiyath al-Din ibn Hamam al-Din al-Husseini (1362) *History of Habib al-Sirfi in the News of Individuals of Mankind*, Edited by Mohammad Dabir, Siyaqi, Vol. 3, Third Edition, Tehran: Kheyam Bookstore Publications.
19. Koprulu, F.M. (1940), “Ahmed Yesevi,” in: Maddesi, *Islam Ansiklopedisi*, Vol. 1, Istanbul, pp. 76-79.
20. Le Strange, Guy (1364) *Historical Geography of the Eastern Caliphate's Lands*, Translated by Mahmoud Erfan, First Edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
21. *Life, Works, and Traditions of Khwaja Ahmad Yasawi* (2001), Collection of Scientific Articles, Tashkent: Literary Foundation, Union of Writers of Uzbekistan.
22. Monfared, Afsaneh (1382) *Sufism in Central Asia and the Caucasus in the Encyclopedia of Islam*, Vol. 7, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, pp. 398-404.
23. Muhammad Shakur (2001), *Humanity and Social Life in the Divan Hikmat*, Collection of Articles, “Khwaja Ahmad Yasawi,” Tashkent: Literary Foundation, Union of Writers of Uzbekistan.
24. Nafisi, Saeed (1344) *History of Prose and Poetry in Iran and the Persian Language Until the End of the Tenth Hijri Century*, Vol. 1 & 2, First Edition, Tehran: Foroughi Bookstore Publications.

25. Pakatchi, Ahmad (1385) Islam in Transoxiana and Turkestan in the Great Islamic Encyclopedia, Vol. 8, First Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 512-517.
26. Pakatchi, Ahmad (1387) Central Asia in the Great Islamic Encyclopedia, Vol. 15, First Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 437-441.
27. Safa, Zabiullah (1374) History of Literature in Iran, Vol. 4, First Edition, Tehran: Ferdows Publications.
28. Samarqandi, Abutahir ibn Abusa'id (1331) Samriya, Edited by Iraj Afshar, First Edition, Tehran: Iranian Cultural Foundation Publications.
29. Samarqandi, Muhammad ibn Abduljalil (1334) Qandiya in the Description of Samarkand's Monuments, Edited by Iraj Afshar, First Edition, Tehran: Tahouri Library Publications.
30. Sarwari Lahori, Ghulam Sarwar ibn Ghulam Muhammad (1320) Khazinat al-Asfiyā, Vol. 1, First Edition, India: Munshee Nal Country Press.
31. Sefarzadeh, Habib, "The Position of Khwaja Ahmad Yasawi in Islamic Mysticism and Sufism", Journal: Historical Research, Summer 1402 - Issue 71, A (Islamic Azad University/ISC), pages 47 to 63.
32. Shirvani, Zain al-Abidin ibn Iskandar (1339) Riyad al-Sayaha, Edited by Asghar Hamed Rabi, First Edition, Tehran: Saadi Bookstore Publications.
33. Tirmidhi, Muhammad ibn Ali (1379) The Concept of Wilayah in the Early Period of Islamic Mysticism, Edited by Majd al-Din Kayvani, First Edition, Tehran: Markaz Publishing.
34. Wali Wahab (1376) Yasawiya: A Sufi Order from Central Asia, Iranian Studies Magazine, pp. 158-193.
35. Wamberry, Arminius (1337) Journey of a False Dervish in the Khans of Central Asia, Translated by Fathali Khajeh Nourian, First Edition, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
36. Wamberry, Arminius (1380) History of Bukhara from the Oldest Times to the Present, Translated by Mohammad Rouhani, First Edition, Tehran: Soroush Publications.
37. Yazdi, Sharaf al-Din Ali (1387) Zafar Nama, Edited by Seyed Saeed Mir Mohammad, Sadegh Abdulhossein Navai, Vol. 1, First Edition, Tehran: Parliamentary Library and Archives Publications.
38. Zarrinkoub, Abdulhossein (1357) Searching in Sufism, First Edition, Tehran: Amir Kabir Publications.

YESEVİ KÜLTÜRÜNÜN KAZAK HALKININ DEĞERLERİNİN OLUŞTURULMASINDAKİ ROLÜ

Sambetov Zhanbolat Tasbolatoglu¹

Özet. Tarihin derinliklerinden süzülerek günümüze ulaşan kültürel miraslar, milletlerin kimliğini ve değer dünyasını şekillendiren en önemli unsurlardan biridir. Bu bağlamda, Türkistan coğrafyasının manevi mimarlarından biri olan Hoca Ahmet Yesevî'nin düşünce dünyası, yalnızca dini bir öğretinin değil, aynı zamanda ahlaki, sosyal ve kültürel bir dönüşümün de kaynağı olmuştur. Onun bıraktığı kültürel miras, yüzyıllar boyunca Kazak halkının yaşam tarzında, değer sisteminde ve toplumsal yapısında derin izler bırakmıştır.

Bu makalede, Yesevi kültürünün Kazak halkının milli kimliğinin ve manevi değerlerinin oluşumundaki etkisi ele alınmakta; tarihsel arka plan, sufi düşüncenin topluma yansımaları ve günümüzle olan bağları üzerinde durulmaktadır. Amaç, sadece geçmişi anımsatmak değil, aynı zamanda bu kadim mirasın çağdaş Kazak toplumunda nasıl yaşatılabileceğine dair bir farkındalık oluşturmaktır.

Bu çalışmanın, Yesevi kültürünün derinliklerine inmek isteyen araştırmacılar, öğrenciler ve kültürel değerlere ilgi duyan tüm okuyucular için faydalı bir kaynak olacağı inancıyla sunuyorum.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmet Yesevî, Yesevîlik, Kazak kültürü, değerler sistemi, tasavvuf, maneviyat, kimlik inşası

İçerik. XX. yüzyıla gelindiğinde Hocalar genel olarak Kazakistan'ın güneyinde yaşamakla birlikte, Kazakistan'ın tamamında, Çin, Moğolistan ve Rusya'daki Kazaklar arasında da mevcuttu.² Kazakistan'ın güneyinde hoca aileleri, onlara ait eserler çok olmakla birlikte ülkenin genelinde hocalar veya Yesevi temsilcileri bulunuyordu. Bunu her Kazak boyunun kendine “pir” veya “hoca” edinme geleneğinin sonucu olarak görebiliriz.

Bolşevikler Kazak topraklarında iktidara geldikten sonra başlangıçta dini konularda sabırlı davranmışlardır. Fakat bu durum uzun sürmemiş, 1922 yılından itibaren cami ve medreselere ait arsalar, vakıflara el konulmaya başlanmıştır.³

Yönetimin bu tavrı karşısında sufilik gizli şekilde yaşatılmaya devam etti. Üstelik Bolşevikler tam olarak iktidarı ellerine almamış, bazı konularda hoşgörülü tutum sergilemekteydiler. 1926 yılında Taşkent'te Kadiri tarikatına bağlı kadınların zikir merasimini takip eden Anna Troitskaya, zikrin Hoca Ahmed Yesevi ünlemi tarzında “hu”, “oh” şeklinde yapıldığını, zikir esnasında Yesevi *Hikmet*lerinden parçaların okunduğunu belirterek okunan Hikmetleri makale sonuna eklemiştir. Troitskaya, dipnotta Hoca Ahmed Yesevi zikir ünleminin Hoca oğlunun ölümünü zikir yaparken duyduğunda çıkardığı ünlemden geldiği rivayeti de aktarmaktadır.⁴

1930 yılında Ahmed Yesevi Türbesi hakkında eser kaleme alan Mihail Masson, eskisine kıyasla

¹ Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi öğretim üyesi Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi PhD doctor, Kazakistan

² İbadullayeva, A.g.e., 2015, s. 68-69.

³ Alibayev, A.g.e., 2015, s. 1-18.

⁴ Anna Troitskaya, “Jenskiy Zikr v Starom Taşkente”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, c. VII, Leningrad, 1928, s. 184, 186, 194-198.

türbeye ziyaret edenlerin sayısında azalma olduğunu belirtmektedir.¹

Bu durum büyük ihtimalle Bolşeviklerin propaganda faaliyetlerinin yavaştan Kazak toplumu üzerindeki etkisinin yayılmasından kaynaklanmış olabilir. Ayrıca XIX. yüzyıl sonlarında bölgede ortaya çıkan ve Bolşevikler iktidarı ele geçirdikten sonra başlangıçta onlarla işbirliği yoluna giden Ceditçilerin² de türbe ve zaviyeleri ziyaret etmeyi ve arvalardan (ruh) medet ummayı eleştirdiklerini hatırlamakta fayda vardır.

Bolşevikler güçlendikten sonra yeni sistemlerinde dine yer olmadığını açıkça beyan etmişlerdir. Din yerine ateizm gelmiştir. Dini ve milli hissi yüksek kimseler 1930’larda Türkçü, İslamcı yaftalamalarıyla represyona kurban gitmiştir. Arap alfabesinin önce Latin, sonra Kiril’e dönüştürülmesi de İslami, Yesevi literatürünün okunmasına engel teşkil eden hususu oluşturmaktadır.³

Aslına bakılırsa, Bolşevikler için en tehlikeli güç Sufizm ekolüydü. 1929’a kadar 2.469 İşan hapsedildi ve Sibiriya’ya sürgün edildi. 1931-32’de Bolşeviklerden gizlenerek cami ve medreselerde çocuklara eğitim verdikleri için ülkede 19.812 işan tutuklandı ve cezalandırıldı. Sadece 1940’ta 355 işan KarLag’a gönderildi. Ailelerine ağır vergiler ve para cezaları uyguladılar. Çocukları ve torunları zulüm gördü. Bu tür kimselere “Halk düşmanının çocuğu” deniyordu. Hiçbir yerde çalışamaz ve okuyamazlardı.⁴

Kazakistan’da Bolşevikler şair ve yazarlara Yesevi’nin adını silmeleri tâlimatını verdiler. Örneğin, 1937 yılında Merkez Komite, yazar Askar Tokmagambetov’u “Hazrat Sultan” adlı sahneli oyun yazmaya zorladı. Bu sahneli oyun 1980 yılına kadar Kazakistan’da sahnelendi. Sahneli oyun, Yesevi’yi yalanlıyor ve öğretisini “insanları saptıran karanlık bir yol” olarak tanımlıyordu.⁵ Fkta daha Sovyet devrinde Kazakların önde gelen aydınlarından Kudaybergen Cubanov bu yanlışın düzeltilmesi gerektiğini açıkça dile getirmiştir. Cubanov, Yesevi üzerine kaleme aldığı bir çalışmada şöyle yazar: “Bir yazar, Hoca Ahmed’i bir kuzgun sürüsünün lideri olarak tasvir etmeye çalıştığı ‘Hazrat Sultan’ adlı bir sahnelik oyun yazdı. Tabii ki, bu, Hoca Ahmed’in adil bir bilgisi değil. Onun tüm insanlık için, halkı için iyi bir adam olduğu inkar edilemez. Hoca Ahmed, her zaman insanlığın, milletin, peşinden gidenlerin mutluluğunu arayan bir adamdır.”⁶

Osmanlı Devleti’nden Türkistan’a gelen Selefî din adamı Seyit b. Muhammed b. Abdalvahid b. Ali al-Asali aş-Şami ad-Dimaşki at-Trablusi Şami Damulla (- 1932 veya 1947) seyitleri ve geleneksel İslam’ı eleştiren çıkışlarıyla Bolşeviklerin bu alandaki işini kolaylaştırmıştır. O, seyitlerin konumunu tartışmaya açmıştır. Kutsal yerlere ziyareti ve yerli şeyhlerin faaliyetlerini eleştiren Şami, Kur’an’ı ve sahih hadisleri İslamın tek kaynağı ilan etmiştir.⁷ Bolşeviklerin elini güçlendiren Şami gibi kimselerin yaptıkları Yesevi şeyhlerinin faaliyetlerinin yasaklanmasına neden olmuştur.

Bolşeviklerin İslama olan bu olumsuz tavrı II Dünya Savaşı yıllarında değişti. 1943 yılında bir taraftan SSCB’deki Müslümanların desteğini almak diğer taraftan Müslümanlar arasında dış güçlerin etkisinin artmasını önlemek için Stalin, yasaklanan dini kurumların faaliyetlerini canlandırmasına izin vermiştir.⁸

Kazaklarda geleneksel İslam dinini temsil eden din adamlarına yönelik “Taza Col” (Doğru, temiz yol) temsilcileri veya Kazak Müslümanlığı muhafızları ifadeleri kullanılmaktadır.⁹ Ateist Sovyet devrinde Kazaklarda İslam dininin tamamen ortadan kalkmamasında bu temsilcilerin manevi varlığı büyük rol oynamıştır. Bir de XX. yüzyılın ikinci yarısında Kazak köylerinde seyyar mollaların dolaşarak halkın sünnet etme, nikah kıyma, şifa için dua etme, Kur’an okuma gibi dini ihtiyaçlarını

¹ Mihail Masson, *Mavzoley Hodja Ahmeda Yasevi*, Uzpograftresta, Taşkent, 1930, s. 19-20.

² Kazak Ceditçilerin dini faaliyetleri ve görüşleri ile ilgili örnek olarak Ömer Karas’ın hayatı ve çalışmalarına bkz. (Seyfi Yıldırım ve Nazgul Saburgaliyeva, Baktyly Boranbayeva, “Kazakistan Ceditçilik Hareketinde Bir Din Adamı: Ömer Karas, Hayatı ve Faaliyetleri (1875-1921)”, *Gazi Akademik Bakış*, S. 12(24), Yaz, 2019, s. 245-279).

³ Alibayev, A.g.e., 2015, s. 20-21, 48.

⁴ Saifunov, A.g.t., 2022, s. 172.

⁵ Saifunov, A.g.t., 2022, s. 175.

⁶ Kudaibergen Cubanov, *Kazak Til Biliminin Maseleleri*, Arıs, Almatı, 2004, s. 577; Saifunov, A.g.t., 2022, s. 175.

⁷ Aşirbek Muminov, *Rodosloynoye Drevo Muhtara Auezova*, “Cibek Colı” Yay., Almatı, 2011, s. 88-89.

⁸ Alibayev, A.g.e., 2015, s. 27-30.

⁹ Bigocin, A.g.m., 2020, s. 10-11.

karşıladıklarına şahit olunmaktaydı.¹

Sovyet devrinde Ahmed Yesevi'nin ateist ideoloji ile çelişki yaşamaması veya bu manevi ortamın korunması için Kazaklar tarafından onun edebi yönü ön plana çıkartılarak tanıtılmış, Hikmetler müellifinden daha fazla araştırılmıştır.² Sovyet devrine ait *Divan-ı Hikmet* ve Ahmet Yesevi literatürü tarandığında bu açıkça görülmektedir.

Bolşeviklerin güdümünde faaliyetlerine izin verilen Orta Asya Müslümanlar Dini İdaresi'nde Yesevi silsilesinden Babacanovlar yönetici olarak çalışmışlardır. Fakat onların bu devirde Yeseviliği canlandırmaya çalıştıklarına dair kanıtlar yoktur.³

Özbekistan'ın Nemangan bölgesinde kendilerini Yesevi/Kadiri silsilesine bağlayan İşanlar Sovyet devrinde de gizlice zikir halkalarını yerine getirmeye devam etmişlerdir. Şeyh Gulam Ata Normatov kendisini üveysi yolla Hoca Ahmed Yesevi'ye bağlıyor ve pir-mürid manevi ilişkisinin genelde zikir esnasında gerçekleştirildiğini bildirmektedir.⁴

Hoca Ahmed Yesevi Külliyesinin bekçisi Sovyet devrinde ziyarete gelen kimseleri Abdülvahid Şeyh'in evine götürerek onların şeyhe biat etmelerine aracı olmuştur.⁵

Kazakistan'da Sovyet devrinde İslam'ın itibarsızlaştırılması, dinin eskinin sarkıntısı olarak göstermeye çalışma süreci yaşanmıştır. Böyle bir ortamda sufi enstitüsü ortadan kaldırıldı ama toplumun dini inançları atalar ruhu, kutsal mekanlar ve manevi rüya (ayan) aracılığıyla yaşamaya, dolayısıyla geleneksel Müslümanlık korunmaya devam etti denilebilir.

Sovyet devriyle ilgili bir başka özellik "ak süyek" denilen seyitlerin, Yesevi soyundan gelen kimselerin zamanla Sovyet toplumunda da önemli konumlara gelmiş, aydın kesimde yerini almış olmasıdır. Ünlü yazar Muhtar Auezov buna en güzel örneği teşkil ediyor.⁶ Bilindiği üzere Auezov, hocalar soyundan "ak süyek" birisiydi.

Giriş. Özkul Çobanoğlu, Türkistan'ı Oğuz Kağan'ın başşehri olarak nitelendirmekte ve orta çağlarda Türklerin manevi başkentinin ve "il tutulacak yerin" Ötüken'den Türkistan'a kaydığını belirtmektedir. "Oğuz Kağan'ın başşehri olarak pek çok eski ve muteber kaynaktan adı zikredilen Yesi şehri, günümüzde Türkistan adıyla yaşamaya ve Türk dünyasının, İslamiyet öncesinde Hun, Göktürk, Uygur ve Kırgız hanedanlarının Ötüken'e verdiği manevi önemi ve mevki çağrıştıran ve hatta onu aşan bir biçimde Müslüman Türkler arasında sürdürmeye devam etmekte oluşu da aynı şekilde sıradışı öneme sahip bir gerçekliktir."⁷ Gerçekten de Hun, Göktürk, Uygur, Kırgız kağanlıkları devirlerinde Türklerin merkezi günümüz Moğolistan topraklarıken, orta çağlarda bu merkez Türkistan veya Tanrı Dağları bölgesine kaymıştır. Türklerin burada İslâmiyetle tanışması ve bu yeni dinin hararetli taraftarlarına dönüşmesi Türkistan'ın İslam rönesansı yaşamasına sebep olmuştur. Bölgedeki İslami değerler arasına alimlerin türbe ve külliyeleri girmiştir. Şüphesiz Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesi bunların en meşhurlarından biri idi. Bölge halkı tarafından "İkinci Kabe", "Türkistan Kabesi", "İkinci Kible" olarak anılan⁸ Ahmed Yesevi Külliyesinin⁹ tarihini detaylı inceleyen Mihail Masson, makberin

¹ Alibayev, A.g.e., 2015, s. 50-51.

² Nazira Nurtazina, "Religioznyy Turizm v Kazahstane: İstoriya i Sovremennyye Problemy", *Na Puti k Svyatinyam: Kul't i Kul'tura*, 2009. S. 4, s. 27.

³ M.A. Alibayev, İslam v Sovetskom Kazahstane. Strategii Vijivaniya, Evraziyskiy Natsionalnyy Universitet im. L.N. Gumileva, Astana, 2015, s. 76; Bahtiyar M. Babacanov, "Vozrozhdenie Deyatel'nosti Sufiyskih Grupp v Uzbekistane", *Sufizm v Tsentral'noy Azii (Zarubejnie İssledovaniya): Sbornik Statey Pamyati Fritsa Mayera*, 2001. (1912-1998), SPb. 2001, s. 337.

⁴ Alibayev, A.g.e., 2015, s. 78-79; Babacanov, A.g.m., 2001, s. 333-336; Babacanov ve Muminov, A.g.m., 2006, s. 114.

⁵ Alibayev, A.g.e., 2015, s. 80.

⁶ Türkistan'da Hoca, Seyit soyundan kimselerin Sovyet devrinde ne tür makamlara geldikleriyle ilgili ayrıca bkz. (Sergey Abaşin, "Potomki Svyatih v Sovremennoy Sredney Azii", *Etnograficheskoye Obozrenie*, 2001. S. 4, s. 62-82).

⁷ Özkul Çobanoğlu, "Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılışı Bağlamında Türk Mitolojisi ve Sözlü Kültüründe Süreklilik ve Değişme", *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*, C. 2, Editör: Muhammed Savaş Kafkasyalı, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay., Ankara, 2012. s. 696, 701.

⁸ Yu.V. Şapoval, "Sakral'naya Geografiya i Palomnichestvo k Svyatim Mestam v İslamovedenii", *Kazakstandağı İslam-tanu Meseleleri*, s. Ötkeni, *Bügini Cene Bolaşığı, Halıkaralık "Döngelek Üstel" Materialdarı*, Astana, 20 Karaşa, 2014, s. 104.

⁹ Külliye'nin mimari özellikleri hakkında ayrıca bkz. (N. Nurmhammedoğlu, *Hoca Ahmed Yesevi Türbesi*, Türk Eximbank Kültür Dizisi-1, Ankara, 1993; Hakan K. Tekin, "Hoca Ahmed Yesevi Türbesi", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal*

ilk yapımının XII. yüzyılda başladığını ve türbede o döneme ait taşlara rastladığını kaydetmiştir.¹

Timur Devleti'nin kurucusu Emir Timur'un Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesini yaptırdığı herkesin malumudur. Bir rivayete göre Timur, Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesini sıfırdan değil yeniden yaptırmıştır.² Konuyla ilgili makale kaleme alan Emel Esin de aynı görüşü paylaşıyor.³ Masson, Emir Timur'un Horasan'da gördüğü güzel sanat numunelerini Türkistan'da icra ettiğini vurgulamaktadır. Masson'a göre, Ahmed Yesevi türbesi Orta Asya'nın Ayasofya'sıdır.⁴ Gulbanu Koshenova'nın tespitine göre, Kazakistan sınırları içerisinde Timur dönemine ait ayakta kalmış Ahmet Yesevi Külliyesi dışında eser yoktur.⁵ Bu durum Kazakların söz konusu Külliyeeye verdiği önemin ispatı olsa gerek.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Astarhanlı hükümdar II. Abdullah Han türbeyi tamir ettirmiştir. Türbe etrafında ünlü kimselerin defnedilmeye başlaması bu yüzyılda yaygınlaşmıştır.⁶ Türbenin bulunduğu Türkistan şehri 1723 yılında Kalmuklar tarafından işgal edilmiştir ve Kalmukların işgali 20 sene sürmüştür. XVIII. yüzyıl sonları XIX. yüzyıl başlarında şehir Buhara Emirliği'nin kontrolü altındaydı. 1819 yılında Hokand Hanlığı yöneticisi Narbota Bi (1811-1822) Türkistan'ı emri altına almıştır. Hokand Hanlığı devrinde türbe etrafında defnedilen Kazak hanlarının vd. önemli şahsiyetlerin mezarları bakımsız kalmış, hatta yok edilmiştir. Hokand Hanlığı politikası gereği, Külliye'deki Timur soyundan (1370-1506), Ebülhayır ve Özbek Han soyundan (1500-1598) gelenlerin mezarları korunmuştur. Çünkü Hokand hanları soylarını Mirza Babür Şah (1493-1530), Emir Timur ve Cengiz Han'a dayandırıyorlardı.⁷ Hokand Hanı Ömer Yesevi Türbesine iki defa ziyaret gerçekleştirdiğini Hokand saray tarihçisi İsfaragi yazıp bırakmıştır.⁸ Hokand Hanı Hudayar Külliye Mutevallisi yerine Şeyhülislam, Şeyhazizler ve Şeyhnakibin görev yapacağına karar vermiştir.⁹

Ahmed Yesevi Külliyesi manevi çekim merkeziydi. Zamanında Doğu Türkistanlı yöneticiler de bölgedeki dini liderliği elinde bulundurmak için güçlendikleri devirlerde buraya sahip olmak istemişlerdir. Ünlü tarihçi Osman Turan konuyla ilgili şu bilgiyi paylaşmaktadır: “Batı ülkelerinden gelen elçiler, Türkistan'dan Hoca Abdullah, Taşkent'ten Hoca Ebu Bekir, Türkistan'ın hak dininden ayrıldığını bildirdiler. Kaşgar prensleri yola koyuldular ve İslamiyet çevresine giren Türkistan şehrine vardılar. Bu mes'ut hadise tantanalı bir ayinle Sultan Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesinde kutlandı... Ertesi yıl Hasan Buğra Han yeniden Türkistan'ı istila etti ve babasının muzaffer harplerini tekrarladı, her tarafta kafirleri yendi ve islamın kılıcı, Amu ırmağından Kulzum denizi (Kızıldeniz) ne değin bütün ülkeleri dolaştı.”¹⁰ Külliye türbedarları arasında anne tarafından soyu Doğu Türkistanlı Apak Hoca'ya dayanan Şakarim'in bulunduğu biliniyor.¹¹

Külliye'nin bir başka özelliği yerleşikler ile konar göçerlerin ticari, ekonomik ilişkiler yapan stratejik merkez olmasıydı. Genel olarak Türkistan'da pek çok kutsal mekan böyle bir görev görmekteydi.¹²

Çarlık Rusya Türkistan'ı işgal ederken Külliye Rus askerlerinin 11 topundan atılan mermilerden zarar görmüştür. Başlangıçta Ruslar Külliye'yi yerle yeksan etmek istemiş ama bu düşüncelerinden

Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2000).

¹ Mihail Masson, *Mavzoley Hodja Ahmeda Yasevi*, Uzpograftresta, Taşkent, 1930, s. 4, 18-21.

² Aşirbek Muminov, “Şiitskiye Kul'turniye Vliyaniya na Tsentral'nuyu Aziyu”, *Ars İslamica: V Çest Stanislava Mihayloviça Prozorova*, Editör: M.B. Piotrovskiy vd., Institut Vostokovedeniya RAN, Moskova, 2016, s. 719-720.

³ Esin, A.g.m., 1989, s. 163.

⁴ Masson, A.g.e., 1930, s. 12.

⁵ Koshenova, A.g.t., 2019, s. 519.

⁶ Masson, A.g.e., 1930, s. 8-21.

⁷ Muminov, A.g.m., 2016, s. 723.

⁸ Aşirbek Muminov, *İstoriçeskiye Dokumenti Mavzoleya Hodja Ahmada Yasavi*, Yay. Haz. vd., Master PO JŞS Yay., Astana, 2017, s. 137.

⁹ Muminov, A.g.e., 2017, s. 9.

¹⁰ Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Nakışlar Yay., İstanbul, 1980, s. 252.

¹¹ Alibayev, A.g.e., 2015, s. 73.

¹² Litvinov, A.g.m., 2015, s. 54.

vazgeçmişlerdir.¹ Rusların işgali sırasında Külliye'nin batı cephesi ateşe verilmiştir.²

Çarlık Rusya devrinde Kazaklar arasında oruç tutan ve Mekke'ye hacca giden insanların sayısı oldukça azdı. Aleksey Levşin, Kazakların Mekke'den ziyade Türkistan'daki Yesevi Türbesi'ni kutsal yer addederek burayı ziyaret ettiklerini belirtmiştir.³ Fuad Köprülü biraz da ileri giderek "Mevcut inanca göre Ahmet Yesevi'nin kabrini ziyaret hac sevabından üstündür" demektedir.⁴ Kazak tarihçisi Nazira Nurtazina, günümüzde Kazakistan'da İslam dini ile ilgili neşredilen çalışmaların da artmasıyla halk arasında Arabistan'a hac ziyareti ile Ahmed Yesevi Külliyesine hac yerine ziyaret arasındaki farkın daha iyi anlaşılmasına başlandığını, üç defa Külliye'ye gitmenin hac ibadeti yerine geçmeyeceğini anlayanların arttığını bildirmektedir.⁵

Bir başka önemli husus da, Kazaklar arasında Hac yolunda vefat edenlere şehit muamelesi yapılmasıdır.⁶ Hoca Ahmed Yesevi Külliyesine ziyaret etmeye niyetlenip yola koyulan kimse, yolda vefat ederse şehitlik mertebesine erişeceğine inanılmaktadır.

Rus bilim adamı Vladimir Gordlevskiy, Ahmet Yesevi'nin türbesini ziyaret etmenin Müslümanlar için yarı hacca denk olduğunu, kuyusundan su içmenin de bir farz gibi olduğunu belirtir ve 1920'lerde Külliye'ye 20 bin ziyaretçinin geldiğini yazar.⁷ Halkın mitolojik inancına göre Perşembe ve Cuma günleri ruhlar (aruak) Külliye'de toplanarak Kabeyi tavaf eden melekler gibi Ahmed Yesevi Türbesini tavaf ederler. Bu yüzden ziyaret için Perşembe ve Cuma en makul günlerdir.⁸ Bölge Müslümanları arasında Hacca gidecek olanlar veya gidip gelenler Külliye'ye uğruyorlardı. Çünkü buraya uğramazsa hac ibadetinin yarı kalacağını düşünüyor ve tedbiri elden bırakmayıp Külliye'ye ziyaret gerçekleştiriyordu. Kazaklar arasında "Türkistan'ı görmeyen Kazak, Kazak değildir" sözü meşhurdur.⁹

XVII. yüzyıl başlarından itibaren Hoca Ahmed Yesevi Külliyesinde toplamda 18 han, 8 bi, 28 bahadırın cenazesi defnedilmiştir.¹⁰ Yapılan son çalışmalara göre Külliye'de defnedilen 51 kişi tespit edilmiştir. Külliye içi ve çevresinde defnedilen 21 Kazak hanı, 8 sultan, 23 bi, 63 bahadır, 5 kutsal ana, 10 datka, 30 evliyanın kimlikleri bilinmektedir.¹¹

Eğer birisi göç zamanında vefat ettiyse, o kişi yol kenarındaki geçici bir mezara gömülürdü. Daha sonra zengin akrabaları merhumun gömüldüğü yeri bulup onu ebedi mezarlığa taşırlardı. İlginçtir ki, Orta ve Büyük Orda'nın bazı boyları kış zamanında vefat eden zengin Kazakları soğuktan dolayı toprağa defnetmeden, keçe'ye sarıp bahara kadar ağaca asmışlardır.¹² Sıcaklar geldiğinde merhumun naşı Türkistan şehrine götürülüp evliya dedikleri insanların veya Hoca Ahmed Yesevi Türbesi'nin yakınlarında gömülmüştür.¹³ Bazı zenginlerin daha hayatlarındayken türbe etrafından toprak satın aldıkları ve öldükleri zaman oraya gömüldükleri bilinmektedir.¹⁴

Nazira Nurtazina, Kazaklar ve Kırgızların Ahmed Yesevi Külliyesi bahçesine bazı ünlü şahısları defnetmek için aylarca yol yürüdüklerine dikkat çekmektedir. Örneğin, Kırgızların Esenkul Bahadırının cenazesini Tanrı Dağlarından 1,5 ayda getirmişlerdir. Kazakların Kazıbek Bi yazın vefat

¹ Bustanov, A.g.m., 2014, s. 22-23.

² Tekin, A.g.t., 2000, s. 92.

³ Aleksey Levşin, *Opisaniye Kirgiz-Kazaçih ili Kirgiz-Kaysaskih Ord i Stepey*, Sanat, Almatı, 1996, s. 315.

⁴ Köprülü, A.g.e., 1976, s. 85.

⁵ Nazira Nurtazina, "Religiozniy Turizm v Kazahstane: İstoriya i Sovremenniy Problemi", *Na Puti k Svyatinyam: Kul't i Kul'tura*, 2009. S. 4, s. 29.

⁶ Nurtazina, A.g.e., 2009, s. 22.

⁷ Vladimir Gordlevskiy, *İzbrannyye Soçineniya*, c. 3, Moskova, 1962, s. 363-368.

⁸ Aleksandr Seleznev ve İrina Selezneva, "Kul't Svyatıh Kak Formirovaniya Etnoreligioznoy İdentiçnosti Musul'man Zapadnoy Sibiri", *Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye*, C. 2, Editör: Muhammed Savaş Kafkasyalı, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay., Ankara, 2012. s. 1244.

⁹ Bruce Privratsky, "Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory", *University of Tennessee* (PhD diss.), Knoxville, 1998, s. 96.

¹⁰ Muminov, 2016c, s. 723; Alsabekov, A.g.m., 2013, s. 79.

¹¹ Stali İzvestı, 2021.

¹² Nazarov, 1891, s. 13-14.

¹³ Aleksey Levşin, *Opisaniye Kirgiz-Kazaçih ili Kirgiz-Kaysaskih Ord i Stepey*, Sanat, Almatı, 1996, s. 340.

¹⁴ Köprülü, A.g.e., 1976, s. 86.

ettiği için onun cenazesi konulan deriden tabutunu sadece geceleri hareket ederek gündüzleri cenazeyi soğuk nehir suyu veya kuyuda bekleterek getirmişlerdir.¹

1884 yılında Külliye içine cenaze defnetme Çarlık Rusya yönetimi tarafından yasaklanmıştır. Resmi gerekçe olarak cenazelerin kokmaya başladığı gösterilse de, aslında bu kararla bozkırın çeşitli bölgelerinden konar göçerlerin buraya akın etmemesi, onların burası ile manevi bağının koparılması hedeflenmiş ve bunda başarılı olunmuştur.²

Külliyenin Kazaklar açısından bir başka özelliği, uçsuz bozkırın çeşitli bölgelerinde defnedilen Müslümanların ruhları için mezar alanının mevcut olmasıdır. Bu sembolik mezarlar, inanişâ göre kıyamet gününde ölüleri Hoca Ahmed Yesevi'ye yaklaştıracak ve Allah'ın gazabından koruyacak.³ Külliye'nin bu fonksiyonu bütün Kazakları kucaklayan, onların ahiretini kurtaran Kazaklar açısından önemli bir mekan olduğunu ispatlamaktadır.

Kazaklarda “Arıstan Bapka tune, Koja Ahmetten tile” (Arıstan Bapta Gecele, Hoca Ahmed'den Dile) sözü meşhurdur.⁴ Halk dilekte bulunmak için mezarlara giderken, Yesevi soyundan veya diğer meşhur kimsenin mezarında ağaç büyürse orasının kutsal mekan olduğuna daha fazla inanır, o ağaca dileklerini söyleyerek çaputlar bağlarlardı.⁵ Sadece sıradan halk değil, yönetici kesim de orta çağlardan günümüze dileklerini hayata geçirmek, iktidarını pekiştirmek için Külliye'ye yakın olmaya, onunla ilgilenmeye gayret etmiştir.

Ahmed Yesevi Külliyesi bölgede hakim olan hanlıkların himayesi altındadır. Şeybani (1501-1601), Ecederhani (1601-1747), Mangıt (1747-1920), Ming (1711-1876) sülaleleri yöneticileri, Kazak han ve sultanları (1465-1847) Külliye sorumlularını belirleyen, Külliye'ye vakfedilen arsaları belgeleyen dokümanları ilgili şahıslara vermişlerdir. Bu belgelere bakarak Külliye'de Şeyhülislam, Nakib makamları taşıyan kimselerin Mirasad, Mutavelli görevlerinde bulunduklarını anlıyoruz.⁶ Bu belgelerin birinde Külliye sorumlularından birinin eğer gelecekte soyu devam etmezse buraya Kazak boylarından Mutavelli tayin edilmemesini şart koştuğu görülmektedir.⁷ Bunu da not olarak burada belirtmekte fayda vardır.

Ahmet Yesevi Külliyesi yanındaki “Kul Töbe”, Kazak Hanlarının kurultay gerçekleştirdikleri, devletin iç ve dış meselelerini konuştukları bir yerdir. Abılay Han Cungarlara galip geldikten sonra 1771 tarihinde Ahmet Yesevi Külliyesi'nde tüm Kazaklar toplanarak onu üç cüzün hanı seçti.⁸ Kırgız tarihçisi Taşmambet Kenesariyev kutsal mekanların kurultay mekanı olarak kullanılmasına örnek olarak 1842 yılında Şerali'nin Safed Bulan'da Hokand Hanı ilan edilmesini göstermektedir. Aynı yerde 1873 yılında İshak han ilan edilmiştir.⁹

1960'lı yılların başlarında Kazak yöneticileri ülkenin güneyindeki dini aktifleşmeden endişe etmeye başladılar. 1963 yılı kayıtlarına göre, Güney Kazakistan, Tselinograd ve Karaganda illerinden binlerce vatandaş türbeler ve kutsal mekanlara ziyaret etmeye devam ediyordu. Yöneticiler bu sorunu çözüme kavuşturmak için türbeleri müzeye dönüştürme ve oralarda din karşıtı propagandalar yapma yöntemini uygulamaya koymuşlardır. Halkın da buna adaptasyonu hızlı olmuştur. Türbe mücavirleri maaşlı müze bekçilerine, ibadet etmeye gelenler ise müze ziyaretçilerine dönüşmüştür.¹⁰

Külliyenin Kazak maneviyatına olan bir başka katkısına A.İ. Dobrosmislov dikkat çekmiştir.

¹ Nazira Nurtazina, “Religioznıy Turizm v Kazahstane: İstoriya i Sovremennıye Problemy”, *Na Puti k Svyatinyam: Kul't i Kul'tura*, 2009. S. 4, s. 30.

² Nurcan Sadırbekulı, (2021). “Aziret Sultan Kesenesi İşine Kay Uakıttan Bastap Cerleu Toktatıldı?”, *Qojalar.kz*, 06.05.2021, <https://kozhalar.kz/20219775-aziret-sultan-kesenesi-ishine-qaj-uaqyttan-bastap-zherleu-toqtatıldı>, (Erişim Tarihi: 25.01.2022).

³ Mihail Masson, *Mavzoley Hodja Ahmeda Yasevi*, Uzpolidgrafrestta, Taşkent, 1930, s. 17.

⁴ Omarbekov ve Habizhanova, A.g.m., 2016, s. 466.

⁵ Alsabekov, A.g.m., 2013, s. 73.

⁶ Aşirbek Muminov, *İstoriçeskiye Dokumentı Mavzoleya Hodja Ahmada Yasavi*, Yay. Haz. vd., Master PO JŞS Yay., Astana, 2017, s. 25.

⁷ Muminov, A.g.e., 2017, s. 145.

⁸ Jandarbek ve Nurmatov, A.g.m., 2017, s. 358.

⁹ Taşmambet Kenesariyev, “Fenomen Kurmancan Datki”, *Kurmancan Datka Vıdayuşıysya Politiceskiy i Obşestvennyy Deyatel' Kırgızskogo Naroda. Materialı Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii*. Bişkek, 25 Ekim, 2011, s. 71.

¹⁰ Bustanov, A.g.m., 2014, s. 23.

Türbe sayesinde eski el yazma Kur'an nüshaları günümüze kadar ulaşmıştır. A.İ. Dobrosmislov daha 1912 yılında türbede 4 eski el yazma Kur'an'ın korunduğunu bildirmektedir.¹

Ahmed Yesevi Külliyesi görkemli yapısı ve manevi ağırlığı ile diğer yapıların kendisine benzer şekilde yapılmasına örnek teşkil etmiştir. Şopan Ata Cami-Türbesi, Karaman-Ata Nekropolü, Beket Ata Nekropol-Camisi, Şakpak Ata Nekropol-Camisi bu kategoride gösterilebilir.²

Kazakistan'ın Mangistau İline bağlı Oglandı'da Pir Beket tarafından inşa edilen cami ve kendi cenazesinin defnedildiği külliye mekan, Beket Ata'nın Ahmed Yesevi'ye özendiğini düşünmemize sebep veriyor. Coğrafi özellikler de dikkate alınmakla birlikte, caminin yeraltı cami şeklinde inşa edilmiş olması Yesevi'nin 63 yaşından sonra yeraltına girip yaşaması ve Ahmet Yesevi Külliyesindeki yeraltı ibadet yeri (Hilvat, Hılvet) ile paralellik arz etmektedir. "Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmed, Mangistau'da Pir Beket" sözü de bizim bu görüşümüzü destekler niteliktedir. En önemlisi ise Yeseviliğin son yüzyıllarda böyle kutsal mekanlar etrafında varlığını korumuş olmasıdır.

Aslına bakılırsa Kazak topraklarında "Medine'de Muhammed, Türkistan'da Hoca Ahmed"ın devamı olarak söylenen şeyh, alimler az değildir. Dosay Kencetay bunların bazılarını şu şekilde aktarıyor: "Cetisuda Rayımbek", "Batı'da Cumagazı Hazret", "Sır (Derya) boyunda Müsirali Hoca", "Aral-Kazalıda Cankoca" vs.³

XIX. yüzyıl sonlarında Kızılorda'da inşa edilen Kalkay İşan Türbesi mimarisinin Yesevi Türbesi'nden esinlenerek yapıldığı yani Ahmed Yesevi Türbesinin küçük bir kopyası olduğuna sanat tarihçisi Koshenova dikkat çekmektedir.⁴

Bağımsızlığın ilk yıllarında (1991 sonrası) ülke liderleri ve aydınlar Yesevi ismini ve Türkistan'daki kutsal mekanı halkı manevi-millî eğitim için sık sık kullandılar.⁵ Aslında daha 1972 yılının Mart ayında Kazakistan Bakanlar Kurulu Külliye-i ulus inşaatı için kullanma kararı almıştı.⁶ Dolayısıyla bağımsız Kazakistan yöneticilerinin Yesevi'ye sarılmaları yeni birşey değildi.

Bunula birlikte bağımsızlık yıllarında Türkistan şehrindeki Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesinin önünde, söz konusu külliye'nin yıkılmasını isteyen kimseler sloganlar attılar.⁷ Selefî akımını benimseyen kesimlerin bu davranışları bütün Kazak halkına, onun geçmişine, değerlerine yapılan saygısızlıktı ve halkın çoğunluğunun tepkisi dışında destek bulamadı. Aslına bakılırsa bilen kimseler için Kazak'ı Kazak yapan Yesevi ve onun külliyesinin manevi değeridir.

Şapoval, Ahmed Yesevi Külliyesinin yedi fonksiyonunu saymaktadır: 1) Konsolidasyon fonksiyonu, bölgedeki etnik gruplar ve dini cemaatleri kendine çeken bir merkezdir. 2) Medyatörlük, bu mekan insanla Tanrı arasında aracı rolü üstleniyor. 3) Komünikasyon fonksiyonu, insanların kendi aralarında ve insanların öteki dünyalarla ritüel, bayramlar aracılığıyla konuşma mekanı görevi üstlenmesi. 4) Koruyuculuk fonksiyonu, insanların inancına göre burası onları koruyor. 5) Tedavi fonksiyonu, burası şifa özelliğine sahiptir. 6) Çevreyi koruma fonksiyonu, buralar bitki ve hayvanlar dünyasının koruyucusudur. 7) Kültür taşıyıcılık fonksiyonu, burası nesiller arasında gelenek görenek, örf adetlerin, kültürel mirasın taşınmasına aracılık etmektedir.⁸ Aslında bütün bunlar Kazakların millî ve dini meselelerine hizmet eden fonksiyonlardır.

Sonuç. Bu çalışmada, Hoca Ahmet Yesevî'nin düşünce sistemi ve bu sistem etrafında oluşan kültürel yapının, Kazak halkının değerler sistemine olan etkileri tarihsel ve sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bulgular, Yesevî kültürünün sadece dini bir öğreti değil, aynı zamanda sosyal düzenin kurulmasında ve bireysel etik anlayışın şekillenmesinde önemli bir unsur olduğunu göstermektedir.

¹ Aşirbek Muminov, İstoriçeskiye Dokumentı Mavzoleya Hodja Ahmada Yasavi, Yay. Haz. vd., Master PO JŞS Yay., Astana, 2017, s. 80; 1912, s. 138.

² Yerekeşeva, A.g.e., 2013, s. 115.

³ Dosay Kencetay, "Salafizmge Karsı Birden Bir Antivirus- Sopılık", Ult, 14 Akpan 2018, <https://ult.kz/post/teologiya-gylymdaryn-yn-doktory-professor-dosay-kenzhetaymen-sukhbat>, (Erişim Tarihi: 05.05.2022)

⁴ Koshenova, A.g.t., 2019, s. 229.

⁵ Nazira Nurtazina, "Religiozniy Turizm v Kazahstane: İstoriya i Sovremenniy Problemi", *Na Puti k Svyatinyam: Kul't i Kul'tura*, 2009. S. 4, s. 28.

⁶ Bustanov, A.g.m., 2014, s. 23.

⁷ Alma Sultangaliyeva, *Vozvraşeniye İslama v Kazahstan*, Almatı, 2012, s. 170.

⁸ Şapoval, A.g.m., 2014, s. 106-107.

Yesevî'nin öğretileri, tevazu, adalet, yardımlaşma ve maneviyat gibi temel ahlaki ilkeleri halk arasında yaygınlaştırmış; bu değerler zamanla Kazak toplumunun ortak kültürel kodlarına dönüşmüştür. Bu kültürel yapı, sözlü gelenekler, halk edebiyatı ve dini ritüeller aracılığıyla nesilden nesile aktarılmış, böylece kültürel süreklilik sağlanmıştır.

Elde edilen bulgular, bu öğretilerin Kazak toplumunun geleneksel yapısında nasıl yer ettiğini ve sözlü kültür aracılığıyla nasıl aktarıldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Yesevî kültürünün sadece tarihsel değil, aynı zamanda güncel bir toplumsal referans kaynağı olma niteliği taşıdığını göstermektedir.

Sonuç olarak, Yesevî mirası, Kazak halkının kolektif kimliğinin ve manevi dünyasının şekillenmesinde merkezi bir rol üstlenmiştir. Günümüz Kazak toplumunda da bu kültürel miras, kimlik arayışları ve toplumsal dayanışma süreçleri açısından önemini korumaktadır. Bu bağlamda, Yesevî kültürünün disiplinlerarası yaklaşımlarla daha kapsamlı şekilde araştırılması ve akademik literatüre kazandırılması gerekmektedir. Yesevî mirası, Kazak halkının kimlik oluşumu sürecinde temel bir yapı taşıdır. Bu nedenle, bu mirasın akademik alanda daha fazla işlenmesi ve çağdaş Kazak toplumuna etkilerinin derinlemesine analiz edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

1. AHMED-İ YESEVÎ, Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler, Yay. haz. Kemal Eraslan, Ankara, 1983.
2. AHMET YASAUÎ, Möriñing Cazbası, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan, 2006.
3. ALİBAYEV, M.A., İslam v Sovetskom Kazahstane. Strategii Vjivaniya, Evraziyskiy Natsionalny Universitet im. L.N. Gumileva, Astana, 2015.
4. ALTINTAŞ, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1986.
5. BAKİRGANİ, Suleyman, Ahır Zaman Kitabı, Çev. Evfimiy Malov, Tipo-Litografiya İmperatorskogo Universiteta, Kazan, 1897.
6. BARTHOLD, V.V., İstoriya Kulturnoy Jizni Turkestana, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, Leningrad, 1927.
7. BİCE, Hayati, Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi ve Hikmetleri, H Yay., İstanbul, 2014.
8. BOBOCONOV, Bahtiyar ve MUMİNOV, Aşirbek, Koca Ahmet İsaui Hikmetleri Kolcazba Kataloğı, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan, 2006.
9. CANDARBEK, Zikiriya, Yasaui Colı cane Kazak Kogamı, El-Şecire Yay., Almatı, 2006.
10. CARMUHAMMEDULI, M., Hoca Ahmet Yesevî ve Türkistan, Yeni Avrasya Yay., Ankara, 2001.
11. DEWEESE, Devin, Islamization And Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical And Epic Tradition, The Pennsylvania State University Pres, Pennsylvania, 1994.
12. DOBROSMISLOV, A.İ., Goroda Sır-Dar'inskoy Oblasti. Kazakinsk, Perovsk, Turkestan, Aulie-Ata i Çimkent, Tipo-Litografiya O.A. Portseva, Taşkent, 1912.
13. ERASLAN, Kemal, Yesevî'nin Fakr-namesi, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2016.
14. ERMATOV, Egemberdi, Hikmetter Kitebi-Nasaat Kitebi, Biyiktik Yay., Bişkek, 2008.
15. GENÇ, Reşat, Karahanlı Devlet Teşkilatı, TTK Yay., Ankara, 2002.
16. GORDLEVSKİY, Vladimir A., İzbrannıye Soçineniya, c. 3, Moskova, 1962.
17. GÜNGÖR, Erol, Tarihte Türkler, 15. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2009.
18. HAZİNİ, Cevahirü'l-Ebrar min Emvac-ı Bihar (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler) Yesevilik Adabı ve Menakıbnamesi. Haz. Cihan Okuyucu, Mücahit Kaçar, Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2014.
19. JANDARBEK, Zikiriya, Hoca Ahmed Yesevî'nin Türk Tarihindeki Yeri, Çev. Sevil Piriyeve Karaman, Muhsin Karaman, Astana Yay., Ankara, 2018.
20. KAFALI, Mustafa, Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusu'nun Tarihi, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 2009.
21. MUMİNOV Aşirbek, İstoriçeskiye Dokumentı Mavzoleya Hodja Ahmada Yasavi, Yay. Haz. vd., Master PO JŞS Yay., Astana, 2017.
22. KARİMOV, Elyar, Yasaviya i Hodjagan-Nakşbandiya: İstoriya Deystvitel'naya i Vımişlennaya, Uzbekiston Yay., Taşkent, 2000.
23. KATTAYEV, Kamilhon, Sayid Ota va Yassaviya Tarikati Muşidları Tarihi, "Qaqnus Media" Neşriyotu, Taşkent, 2019.
24. KHODARKOVSKY, M., Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500-1800, İndiana University Press, 2002.
25. KİTAPÇI, Zekeriya, Orta Asya'da İslâmiyet ve Türkler. Türkistan'da İslâmiyetin Sıkıntılı Yılları, Yedikubbe Yay., İstanbul, 2004.
26. KLYAŞTORNIY, Sergey G. ve SULTANOV, T.İ., Kazakistan. Türkün Üç Bin Yılı, Çev. Ahsen Batur, 2. Baskı, Selenge Yay., İstanbul, 2004.

27. KOCAYEV, Muhtar, Arıstanbab Cane Onıng Kesenesi, “Cibek Colı” Yay., Şımkent, 1996.
28. KÖPRÜLÜ, Fuad, Türk Edebiyatı’nda İlk Mutasavvıflar, 3. Baskı, Gereklı Sadeleştırmeler ve Bazı Notlara İlavelerle Yayımlayan Orhan F. Köprülü, TTK Basımevi, Ankara, 1976.
29. LEWİS, Bernard, The Middle East. A Brief History of the Last 2,000 Years, Scribner, New York, 1995.
30. MARAŞ, İbrahim, Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002.
31. MASSON, Mihail, Koca Ahmet İsaui Kesenesi, “Cibek Colı” Yay., Şımkent, 2000.
32. MIRZAHMETULI, Mekemtas, Kazak Kalay Orıstandırıldı?, Penton Hill Baspa Üyi, Almatı, 2011.
33. MİRHALDAROĞLU, Mirahmad (der.), Hoca Ahmed Yesevî’nin Yeni Bulunan Hikmetleri, Yay. Haz. Metin Akar, Hoca Ahmed Yesevî Vakfı, İstanbul, 2001.
34. MUMİNOV, Aşırbek, Nauçnoe Nasledie Hanafitskih Uçenih Tsentral’noy Azii i Kazahstana, C. 4, Astana, 2018.
35. NEVAİ, Ali Şir, Nesayimü’l-Mahabbe Min Şemayimi’l Fütüvve, Yay. Haz. Kemal Eraslan, TTK Yay., Ankara, 1996.
36. NURMUHAMMEDOĞLU, N., Hoca Ahmed Yesevi Türbesi, Türk Eximbank Kültür Dizisi-1, Ankara, 1993.
37. NURTAZİNA, Nazira D., İslam v Kazahskom Hanstve (XV-XVIII vv.), Kazak Üniversitesi Yay., Almatı, 2009.
38. OCAK, Ahmet Yaşar, Türkler, Türkiye ve İslam. Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri, 13. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2013.
39. TOSUN, Necdet, Mir’atü’l-Kulub, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2020.
40. TURAN, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, 2. Baskı, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
41. YAMAN, Ali, Orta Asya’da Yesevilik Allahçılar Laçiler, La Kitap, Ankara, 2017.
42. YAZICI, Nesimi, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1992.

HOCA AHMED YESEVI'NIN SOYUNDAN GELENLERIN NESEB-NAMASININ YENI KOKAND VERSIYONU

Uktambek Sultonov¹

Özet. Orta Asya halklarının neseb-name bitme kültürü bölgenin yazma mirasının ayrılmaz bir parçasıdır. Neseb-namelerin oluşumunda ve dağıtımında Ahmed Yesevi şahsiyetinin önemli bir rolü olduğu dikkat çekmektedir. Kendilerini Ahmed Yesevi soyundan gelenler olarak gören Şeyh Ahmed Qaraçuqi ailesinin üyelerinin soyağaçları bölge genelinde yaygın olarak dağılmıştır. Bu makale, bu tür soyağaçlarının yeni keşfedilen bir versiyonuna ayrılmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Hokand'da derlenen bu soyağacı, Şeyh Ahmed Qaraçuqi'nin soyundan gelenlerin daha önce bilinen Türkistan ve Marğilan versiyonlarından büyük ölçüde farklıdır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevi, *Şeyh Ahmed Qaraçuqi*, Hokand, soy kültürü, neseb-nama.

Аңдатпа. Насаб-нама Орталық Азия халықтарының шежірелік мәдениетінің негізгі құрамдас бөлігі ретінде өңірдің жазба мұрасының маңызды саласын құрайды. Бұл тұрғыда Қожа Ахмет Ясауи насаб-нама дәстүрін жазба түрде қалыптастырып, оның кеңінен таралуына үлкен ықпал еткен тұлға болып саналады. Соған тән мысалдардың бірі өз шежіресін Қожа Ахмет Ясауиге жалғайтын Шейх Ахмад Қарашоқы әулетінің шежірелері. Мұндай шежірелік мәтіндер аймақта кеңінен тараған. Бұл мақалада соңғы уақытта табылған осындай шежіренің бір нұсқасы талданады. XIX ғасырдың екінші жартысында Қоқанда түзілген Шейх Ахмад Қарашоқының әулеттік шежіресін қамтитын бұл нұсқа бұрыннан белгілі Түркістан мен Марғилан нұсқаларынан біршама айырмашылықтарымен ерекшеленеді.

Кілтсөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Шейх Ахмад Қарашоқы, Қоқан, насаб-нама мәдениеті, шежіре.

Аннотация. Насаб-нама, представляющие собой своеобразную культуру народов Центральной Азии, являются неотъемлемой частью письменного наследия региона. Примечательно, что личность Ходжа Ахмада Йасави сыграла важную роль в формировании и распространении насаб-нама в письменном виде. Насаб-нама членов семьи Шайха Ахмада Карачуки, которые считают себя потомками Ходжа Ахмада Йасави, широко распространены по всему региону. Эта статья посвящена недавно обнаруженной версии таких родословных. Данная родословная потомков Шайха Ахмада Карачуки, составленная во второй половине XIX века в Коканде, значительно отличается от ранее известных туркестанских и маргиланских версий.

Ключовые слова. Ахмад Йасави, Шайх Ахмад Карачуки, Коканд, генеалогическая культура, насабнама.

Abstract. The *nasab-nama*, a key element of genealogical culture among the peoples of Central Asia, constitutes an essential part of the region's written heritage. Khoja Ahmad Yasawi,

¹ Dr. Professor, Abu Reyhan Beruni Şarkiyat Enstitüsü, Taşkent

a highly influential figure, played a pivotal role in the development and dissemination of *nasab-nama* in written form. Among the most prominent examples are the genealogies of the family of Shaykh Ahmad Qarachuqi, who trace their lineage back to Ahmad Yasawi. These genealogical texts are widely circulated across the region. This article examines a recently discovered version of such a genealogy. Compiled in the second half of the 19th century in Khoqand, this version of the lineage of Shaykh Ahmad Qarachuqi presents significant differences from the previously known Turkestan and Margilan versions.

Keywords: Khoja Ahmad Yasawi, Shaykh Ahmad Qarachuqi, Khoqand, *nasab-nama* culture, *nasab-nama*.

Giriş. Orta Asya'daki kamu kurumları ve özel koleksiyonlarda bulunan soyağacı belgelerin (*neseb-nama*) büyük çoğunluğu, doğrudan Hoca Ahmed Yesevî'nin soyundan gelenlere ya da Yesevîlik tarikatına mensup kişilere aittir (1). Özellikle, nesebi Ahmed Yesevî'nin kızına kadar uzanan bazı kişiler kendilerini Şeyh Ahmed Qaraçuqî'nin torunları olarak görmektedir. Bu şahsın Süleyman Velî ile Ahmed Yesevî'nin kızı Gevherî Huştâc'ın çocuğu olduğu bilinmektedir (9:525; 8:200). Neseb-name kayıtlarında, ayrıca Abdulaziz-şeyh Sığınaqî ve Ziyâvuddîn-şeyh Sığınaqî adlarında iki oğlunun daha olduğu da zikredilmektedir (8:200-201).

Bugüne kadar Şeyh Ahmed Qaraçuqî ailesine ait birkaç neseb-nama nüshaları tespit edilmiştir. Bu nüshalar, derlendikleri ve yaygınlaştıkları bölgelere göre, şartlı olarak Türkistan ve Margilan versiyonları ya da edisyonları olarak adlandırılabilir. Söz konusu soyağacı nüshaları, bilim camiasının bilgisi dahilindedir. Son araştırmalarımız sırasında, Şeyh Ahmed Qaraçuqî ailesinin temsilcilerine ait soyağacının yeni bir versiyonuna ulaşılmıştır. Hokand şehrinde yaşayan bir aile ferдинin girişimiyle derlenmiş olan bu şecereye, hazırlandığı yer itibarıyla şartlı olarak “Hokand versiyonu” adını verdik. Bu çalışmada, söz konusu Hokand versiyonunun içeriği tanıtılacak ve bilimsel açıdan taşıdığı önem değerlendirilecektir.

Neseb-nama'nın tanımı ve içeriği

Bu çalışmada incelenen neseb-nama nüshası, 2024 yılında Özbekistan Devlet Tarih Müzesi koleksiyonundaki tarihî belgelerin kataloglanması sırasında keşfedilmiştir (6:525). İlk tanıtımı ve içeriğe dair bilgiler, müze arşivinde yer alan belge kataloğunda yayımlanmıştır (5:72-73).

Neseb-name, Hokand kâğıdına nesih ve nestalik hatlarıyla yazılmış olup; Hokand Hanlığı dönemine ait metinler Farsça, Çarlık Rusyası dönemi Türkistan Genel Valiliği'ne (1867–1917) ait kayıtlar ise Özbekçe olarak kaleme alınmıştır. 157x26 cm boyutlarında ve toplamda 86 satırdan oluşan bu belge, fiziksel olarak oldukça yıpranmış durumdadır. Özellikle başlangıç kısmı yırtılmış ve tamir gerektirmektedir. Belgenin alt kısmında, 3 cm çapında yuvarlak bir mühür yer almakta olup üzerinde şu ibare bulunmaktadır: “*Narodnaya sudya Sheykhantavskoy chasti goroda Taşkent Syr-Darinskoy obl.*” (Sirdarya bölgesi Taşkent şehri Şeyhantahur kısmı kadıhanesi).

Bu neseb-nama, tek bir oturumda kaleme alınmış yekpare bir metin değildir. Farklı dönemlerde yazılmış dört ayrı bölümden oluşmaktadır:

İlk bölüm, kaybolmuş bir nesebin hükmüne dair bilgiler içermektedir. Ancak bu kısmın ciddi şekilde yıpranmış olması nedeniyle metnin tamamı okunamamaktadır. Yine de bu bölümde, Hokand Hanları'nın mühürünü andıran bir mühür çiziminin küçük bir parçası gözlemlenmiştir. Metin içerisinde Hicrî 1242 (Miladî 1826-1827) tarihi iki kez zikredilmektedir.

İkinci bölümde, seyyid ve hocaların soyları ile faziletleri üzerine düşünceler sunulmaktadır. Metnin sonunda şu isimler mühür sahibi olarak kaydedilmiştir: Kadı Hoca Kamil b. Damulla Hoca Taş, Bahauddin Hoca Kadi b. Hüseyin-Hoca Alavi, Müftü Şah Muhammed Emin b. Şah Rahmat, Müftü Molla Gayib Nazar ve Hokand Hanı Seyyid Muhammed Hudoyar Han.

Üçüncü kısım, Hicrî 1267 yılı Cemâd ü'l-âhir ayında (Nisan–Mayıs 1851) Dar üs-saltana (Hokand) kadısının huzurunda düzenlenmiştir. Bu belgede, dilekçe sahibi Işan Halim-hoca, babası Işan Aşur-hoca'dan kalan eski bir neseb-namaya dayanarak Ahmed Yesevî'nin soyundan geldiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bölüm sonunda, orijinal nüshayı onaylayan şahıslar arasında Kadı al-

kudat Salih-hoca b. Hilmatullah-hoca Sıddıkî, Kadı Muhammed Aziz b. Devlet Muhammed, Seyyid Mirza Nasır b. Mulla Baymirza Ahund ve bazı müftülerin isimleri yazılmıştır.

Son bölümde, 5 Şubat 1898 tarihinde Taşkent şehri Şeyhantahur kısmi sakinlerinden Daniyal-hoca Halim-hoca oğlu, Şükür-şeyh Hurram-şeyh oğlu ve Molla Salih-hoca Daniyal-hoca oğlu'nun talebi üzerine bir soyağacı örneğinin hazırlandığı ifade edilmektedir. Bu belge, Şeyhantahur kadısı tarafından 348 numara ile tasdik edilmiştir. Metnin sonunda şu kişiler mühür sahibi olarak geçmektedir: Şeyhantahur kadısı Mulla Işan-hoca Damulla Mahmud Akhund oğlu ile müftüler Mulla Taş-hoca Işan-Han oğlu ve Abdusattar-hoca Rahman-hoca oğlu.

Neseb-nama, sadece bir soy kütüğü belgesi olmanın ötesinde, Orta Asya'da dini ve toplumsal meşruiyetin nasıl inşa edildiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Farklı zaman dilimlerinde kaleme alınmış dört bölümden oluşması, belgenin uzun süreli bir kullanım ve güncellenme sürecinden geçtiğini göstermektedir. Bu durum, belgenin sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir ihtiyaç doğrultusunda yeniden üretilmiş olduğunu da ortaya koymaktadır. Özellikle belgede yer alan mühürler ve tanınmış dinî otoritelerin isimleri, şecerenin doğruluğunu ve kabulünü pekiştirmek üzere metne dahil edilmiştir. Bu da, nesebin yalnızca bireysel bir iddia olmadığını, dönemin dini-siyasi yapıları tarafından da tanındığını göstermektedir. Ahmed Yesevî ve Şeyh Ahmed Qaraçuqî gibi yüksek itibara sahip bir sûfî figüre dayandırılan soyluluk iddiası, belgede yer alan kişilerin toplumdaki konumlarını meşrulaştırmak ve pekiştirmek amacıyla kullanılmıştır. Belgenin çeşitli versiyonları arasında yer alan Hokand nüshasının daha kurumsal bir onay sürecine tabi tutulduğu görülmektedir. Kadı, müftü ve hanların isimleriyle mühürlenene bu metin, sadece bir aile belleği değil, aynı zamanda dönemin dini otoriteleri tarafından tanınmış ve onaylanmış resmi bir belge işlevi görmektedir.

Nesebnamenin ortaya çıkışı ve bilimsel önemi

Neseb-namenin temeli ilk kez 1267 yılı Cumad-üs-sani ayında (Nisan-Mayıs, 1851), Hokand şehri kadıhanesinde Halim-hoca Işan'ın soy bağına kanıtlamaya yönelik iddiası sırasında atılmıştır. Halim-hoca Işan, adları belirtilmeyen rakiplerine karşı mahkemeye sunduğu eski bir belgede, baba tarafından soyunun "Ahmed-hoca Baba", yani Şeyh Ahmed Qaraçuqî ile bağlantılı olduğunu belirtmiştir. Metinde Halim-hoca'nın soyağacı şu şekilde sıralanmaktadır: *Halim-hoca ibn Ashur-hoca ibn Muhammed-hoca ibn Zarîf-şeyh ibn Nazir-şeyh ibn Muhammed-şeyh ibn Yakub-şeyh ibn Baba-şeyh ibn Qalandar-şeyh ibn İbrahim-şeyh ibn Umar-şeyh ibn İsmail-şeyh ibn Tursun-şeyh ibn Fazil-şeyh ibn Bayezid-şeyh ibn Hasan-şeyh ibn Mircelil-şeyh ibn Müslim-şeyh ibn Jalğadi-şeyh ibn Javlan-şeyh ibn Uluğ Baba-şeyh ibn Fazil-şeyh ibn Zaman-şeyh ibn Uluğ-şeyh ibn Ahmed-hoca baba (Şeyh Ahmed Qaraçuqî) ibn Süleyman Velî.*

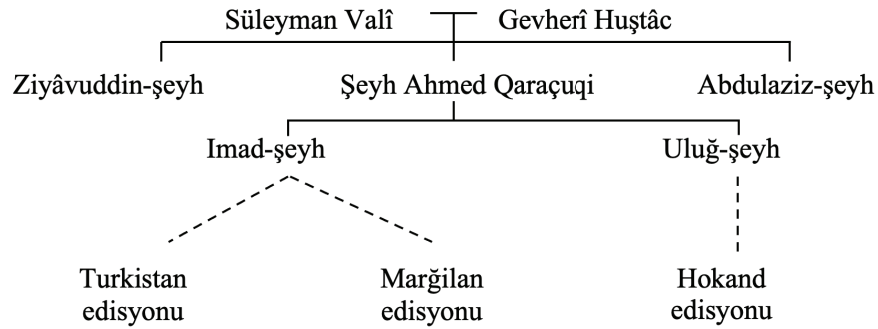
Ayrıca Şeyh Ahmed Qaraçuqî'nin babaannesinin, Hoca Ahmed Yesevî'nin kızı Gavheri Huştâc Bibi olduğu, bu silsilenin de İshak Baba'ya kadar uzandığı belirtilmiştir. Elimizdeki neseb-namenin oluşturulması ise Halim-hoca Işan'ın oğlu Danyal-hoca Işan'ın talimatıyla gerçekleştirilmiştir. Metinde, Danyal-hoca'nın Şubat 1898'de Taşkent'in Şeyhantahur kısminde babasına ait neseb-namenin bir nüshasını hazırlattığı ve resmi olarak onaylattığı bilgisi yer almaktadır.

Şimdi bu neseb-namenin, Türkistan ve Marğilan edisyonlarından hangi yönleriyle farklılaştığını inceleyelim. Şeyh Ahmed Qaraçuqî'nin soyundan gelenlere ait neseb-namelerin Türkistan edisyonu, onun oğlu İmad-şeyh'in soyundan gelen ailelere aittir (4:320-323). Türkistan şehrinde Hoca Ahmed Yesevî Türbesi'ni kontrol altına alan bu hocalar (nakib, azizler ve şeyhülislam) Esadullah-şeyh ibn Atababu-şeyh ibn Harun-hoca ibn İmad-şeyh ibn Şeyh Ahmed Qaraçuqî ailesine mensupdur.

Marğilan edisyonu ise, 18. yüzyılda yaşamış mutasavvıf Şeyh Nasır'a (Nasır Quli, Emir Seyyid Nasıruddin Marğinanî) aittir. Bu nesebnamenin en eski örneklerinden biri, Şeyh Nasır'ın 18. yüzyıl sonlarında kaleme aldığı bir risalede yer almaktadır (3). Onun oğlu Seyyid Yusuf-hoca'ya ait neseb-name, bu risaleye dayanarak derlenmiş, başka kollarla zenginleştirilerek 1300/1883 yılında istinsah edilmiştir (7:192; 2). Marğilan edisyonunun ayırt edici özelliği, neseb sahiplerinin soylarını Şeyh Ahmed Qaraçuqî'ye Alim-şeyh ibn Atababu-şeyh aracılığıyla bağlamasıdır.

Hokand edisyonu ise bu iki versiyondan farklı bir soyağacına sahiptir. Daha açık bir ifadeyle, bu neseb-namenin sahiplerinin soyunun, Şeyh Ahmed Qaraçuqî'nin diğer bir oğlu olan Uluğ-şeyh

üzerinden devam ettiği görülmektedir. Bu üç farklı nesebname versiyonu arasındaki ayrımlar, Hoca Ahmed Yesevî'nin soyundan gelenler arasındaki akrabalık bağlarını daha açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda neseb-namedeki bilgilerin sadeleştirilmiş hâli şu şekilde özetlenebilir:



Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, 19. yüzyıla gelindiğinde Şeyh Ahmed Qaraçuqî'nin soyundan gelenler yalnızca Türkistan şehrinde değil, aynı zamanda Hokand Hanlığı ve Buhara Emirliği topraklarında da geniş ölçüde yayılmışlardı. Bu kişilerin kendilerine ait soyağaçları, dönemin âlimleri ve yöneticileri tarafından tasdik edilmiştir. Hoca Ahmed Yesevî Türbesi'nin denetimi ve gelirleri ise hanedanın üç sosyal zümresi — şeyhülislam, nakibler ve azizler — tarafından kontrol edilmekteydi. Türkistan Genel Valiliği'ne (1867–1917) ait idari yapıların arşiv belgelerine göre, 19. yüzyılın sonlarına doğru Taşkent ve Hucend'de yaşayan Şeyh Ahmed Qaraçuqî'nin bazı torunları da Hoca Ahmed Yesevî Türbesi'nden elde edilen gelirler üzerinde hak iddiasında bulunmuşlardır. 1267/1851 yılında Hokand'da derlenen bir neseb-namenin, 1898 yılında Taşkent'te yeniden kopyalanması da bu iddialardan biriyle doğrudan ilişkilidir. Söz konusu iddianın öncüsü Danyal-hoca İşan ve oğlu Salih-hoca İşan'dır. Bu sürece dair başka belgeler de günümüze ulaşmıştır. Örneğin, Danyalhoca İşan ve oğlu, taleplerinin geçerliliğini kanıtlamak amacıyla Taşkent müftülerinden bir fetva almışlardır. Bahsi geçen dava uzun yıllar boyunca devam etmiştir. Bu meselenin kökeni, gelişim süreci ve tarafları oldukça kapsamlıdır. Bu konudaki araştırmalarımızın sonuçlarını ilerleyen çalışmalarımızda yayımlamayı planlıyoruz. Özbekistan Devlet Tarih Müzesi koleksiyonunda yer alan ilgili neseb-nama, bu karmaşık sürecin ayrılmaz bir parçası olarak önem taşımaktadır.

Kaynakça

1. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 2. Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX–XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе. Отв. ред.: А. Муминов, А. фон Кюгельген, Д. ДиУис, М. Кемпер. – Алматы-Берн-Ташкент-Блумингтон: Дайк-Пресс, 2008.
2. Marg'ilon sayidlari tarixidan. – Toshkent: Toshkent islom universiteti, 2018.
3. Silsilai nisbati Amir Sayyid Shaykh Ahmad Nosiriddin. Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik Instituti fondi. Qo'lyozma raqami 11290/I.
4. Sultonov O'.A. Ahmad Yassaviy mozori vaqf xo'jaligi boshqaruviga doir (A.L. Kun shaxsiy arxividagi hujjatlar tahlili) / Markaziy Osiyo tarixi zamonaviy medievistika talqinida. – Toshkent, 2013.
5. Sultonov O'.A. O'zbekiston tarixi davlat muzeyi fondidagi tarixiy hujjatlar (tadqiqot va tavsif). – Toshkent: Fan, 2024.
6. O'zbekiston tarixi davlat muzeyi. Tarixiy hujjatlarfondi. Kk № 5114-27-hujjat.
7. Mazar Documents from Xinjiang and Ferghana (facsimile). Vol. 3. Edited by A. Muminov, N. Abdulhatov, Y. Kawahara. Tokiyo, 2007.
8. Muminov A. Die Qo'zas. Arabische Genealogien in Kasachstan // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol.2. Islamkundliche Untersuchungen. Band 216. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998.
9. Toğan Z.V. Yeseviliğe dair bazı yeni malumat / 60 Doğum yılı münasebetiyle F.Köprülü armağanı. İstanbul, 1953.

KHOJA AHMAD YASAWI: FROM SELF-REFORM TO SOCIAL EDUCATION IN THE MYSTICAL POETRY OF TURKISTAN

Fahimeh Shakiba¹

Abstract. Khoja Ahmad Yasawi is a prominent figure in Islamic Sufism and a Turkic-speaking mystic of the 6th century AH who had a profound impact on the spread of spirituality and Sufism in Central Asia and Turkistan. His worldview is a blend of authentic Islamic mystical thought and the cultural roots of the Turkic peoples, which he conveyed to the people in the form of simple, colloquial, and intimate poetry. Through his mystical poems in the Turkic language, he transmitted educational, ethical, and social messages. This article seeks to examine the position of his teachings and wisdom in relation to the ethical and educational needs of today's generation by analyzing selected wisdom and drawing upon significant references in his poetry. In the present era, where ethical and spiritual education faces numerous challenges, re-examining the teachings of a popular mystic like Ahmad Yasawi can be inspiring. This is because a significant feature of his works is the use of the people's language, proverbs, the expression of wisdom in poetic form, and the emphasis on human values such as self-improvement, honesty, piety, and self-sacrifice to achieve the goal.

Keywords: Khoja Ahmad Yasawi, Ethics, Education, Folk Mysticism, Turkistan.

Introduction. Khoja Ahmad Yasawi was likely born in the fifth century AH, but his exact date of birth is not clearly specified in early sources. Some later sources have placed his birth year at 498 AH / 1104 CE (Jami 1957, vol. 7: 306), while other accounts, considering his attributed long lifespan, suggest a much earlier birth date. For instance, some sources mention his age as 120 years; considering his death year (562 AH / 1166 CE), it can be concluded that he was born around 442 AH / 1050 CE (Köprülü 1976: 62, footnote 3; Yarmohamedoqly 1993, 10; Rashad 1971, 69). Interestingly, Yasawi himself speaks of reaching the age of 125 in his *Divani Hikmet* (Yasawi 1993, pp. 170–171), which, based on that, would place his birth around the year 437 AH (see also: Yarmohamedoqly 1993, *ibid.*).

Regarding his place of birth, there are also disagreements in the sources. Some researchers, including Köprülü, have stated his birthplace as the city of Sayram (Sīrām) (Köprülü, 1976: 61); in contrast, a group such as Kashefi and Khani consider the city of Yasi as his birthplace (Kashefi 1977, vol. 1: 17; Khani 1891, 109). However, in the book *Jawahir al-Abrar min Amwaj al-Bihar* by Hazini – which is considered one of the most important and oldest sources related to Yasawi's life and Sufi order – his birthplace is clearly mentioned as Sayram (Köprülü, 1976: 27, 61–62 and footnote; Yarmohamedoqly 1993, 9).

Khoja Ahmad Yasawi's father, Sheikh Ibrahim, was a prominent figure and one of the well-known spiritual leaders of Sayram (Köprülü, 1976: 62). According to historical sources, his lineage traced back to the family of the Prophet Muhammad (peace be upon him) through Muhammad Hanafiya, the son of Ali. In the Sayram region, it was customary to address the descendants of Muhammad Hanafiya with the title "Khoja," hence Ahmad also became known as "Khoja Ahmad" (Samarkandi 1988, 127). In his childhood, he moved to the city of Yasi – which later became known as Turkistan

¹ Assistant professor in Ancient Iranian Languages and Culture, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, F.shakiba@vru.ac.ir

– and resided there (Köprülü, 1976: 63). In this city, he came under the attention and guidance of a mystic named Baba Arsalan (or Arsalan Baba) and remained in his service and companionship until the end of this spiritual guide's life. According to narrations, Baba Arsalan, before his death, advised Ahmad to go to Bukhara to continue his spiritual journey (Kashefi 1977, vol. 1: 18).

In those days, Bukhara, which was under the rule of the Karakhanids, although it had lost the glory of the Samanid era, was still considered one of the important scientific and spiritual centers of Transoxiana (Köprülü, 1976: 64). After arriving in this city, Khoja Ahmad Yasawi completed his mystical path under the tutelage of Khoja Yusuf Hamadani, one of the prominent scholars and Sufis of that era. Khoja Yusuf's educational influence on Yasawi's personality was such that Ahmad received the Sufi robe (*khirqā*) from him and was recognized as one of his four main successors (*khalifa*). He was chosen as the third successor of Khoja Yusuf, after Abdullah Baraqi and Hasan Andaqi (Jami 1957, 377; Kashefi, *ibid.*).

Ahmad Yasawi innovated a type of popular poetry with the intention of converting the nomadic tribes to Islam. It was destined that this type of poetry would give rise to popular Sufism in most countries and reach its peak in the thirteenth century CE (seventh century AH) at the hands of Yunus Emre. Ahmad Yasawi was a pioneer of popular Sufism; he founded the first Turkic Sufi order – the Yasawiya – which spread rapidly in Turkic-speaking regions. Although this order has disappeared in Anatolia, it is still active in Central Asia and the Fergana Valley (Irene 2003: 1).

Khoja Ahmad Yasawi, as one of the most prominent figures in Islamic Sufism, has left a profound impact on Turkic-speaking societies and the Islamic world by synthesizing mystical, ethical, and cultural concepts. His works, especially the *Divani Hikmet*, with their simple language and popular approach, convey deep spiritual and moral messages in a way that can still be considered an inspiring model for the education of today's generation. Examining Yasawi's wise teachings reveals that his ideas not only influenced the education of individuals in his own time but also continue to possess a significant capacity to address the educational challenges of contemporary humanity. Therefore, this article attempts to study the themes of popular wisdom in his poems and to explore the connection between traditional Sufism and the educational and ethical needs of today's generation.

The Role of Khoja Ahmad Yasawi in Popularizing Sufism in the Sixth Century AH in Central Asia

In the sixth century AH (12th-13th centuries CE), Central Asia witnessed significant transformations in the political, social, and cultural spheres. Following the collapse of the Samanid dynasty and the rise to power of dynasties such as the Ghaznavids, Seljuks, and Khwarazmians, power structures gradually shifted from Iranian elites to Turkic-speaking elites. This transfer of power coincided with the spread of Islam among the Turkic tribes, a process facilitated by the efforts of Sufis and religious scholars (DeWeese 1996, p. 78). During this period, Islam gradually integrated with indigenous and popular traditions. Cultural and religious centers such as Bukhara, Samarkand, Merw, and Yasi became important centers of religious and mystical education. Sufism, which had previously flourished in Khorasan and Nishapur, also expanded in Central Asia and gained a significant position among the Turkic-speaking peoples (Karamustafa, 2007, pp. 112–114).

In this historical and cultural context, Khoja Ahmad Yasawi was a key figure in the spread of popular Sufism in Central Asia. By writing mystical poems in the Turkic (Chagatai) language, he took the first steps towards teaching Sufism in a language understandable to ordinary people.

In his works, Ahmad Yasawi addresses concepts such as asceticism (*zuhd*), poverty (*faqr*), truthfulness (*sidq*), and connection with God through the heart and sincere intention. He expressed these concepts in a form that aligned with the culture and beliefs of the Turkic peoples. Yasawi was able to establish a type of popular Sufism by utilizing the local language and simple forms of expression, which was both epistemologically sound and practically applicable to everyday life. He also played a significant role in transmitting his teachings to subsequent generations by establishing educational circles and Sufi lodges (*khanqahs*) in the Yasi region (in modern-day Kazakhstan). Many

of his disciples, such as Bektash Veli, carried his teachings to other regions, including Anatolia, and influenced the formation of Sufi orders such as the Yasawiya and the Bektashiya (DeWeese, 1996, pp. 140–142).

Yasawi's Influence from Others

Regarding the intellectual and spiritual sources of Khoja Ahmad Yasawi, interesting perspectives have been put forth that can provide a clearer picture of his intellectual foundations.

Yasawi was likely influenced by two currents: on the one hand, the teachings of the Malāmatiyya of Khorasan, whose emphasis was on humility, self-negation, and inner life; and on the other hand, the Shi'i ideas and tendencies in eastern Turkistan and the Syr Darya region, which pursued a more open and expansive form of Sufism. However, the interesting point is that despite these diverse intellectual backgrounds, Yasawi presented his order in the heart of regions with a deeply rooted Sunni religious tradition, such as Transoxiana and Khwarazm, with a countenance aligned with orthodox beliefs (Köprülü 1940: 286-290).

On a deeper level, Yasawi was also influenced by the philosophy of Farabi. Farabi believed that there are various paths to reach God; and God, as the ultimate source of knowledge, beyond human intellect and spirit, is fully comprehended only in a deep and inner experience such as contemplation. From his perspective, a person can approach truth and God when they transcend themselves and forget their individual existence in that unitive experience.

Such a view of God, the world, good and evil, and the Prophet's position in Farabi's philosophical system is also reflected in the works of Ahmad Yasawi. Yasawi's poems are full of concepts such as liberation from the ego, the soul's flight towards the celestial realm, and reaching the state of annihilation (*fana*) before God. These commonalities indicate that he, consciously or unconsciously, followed the intellectual path of the great figures of Islamic philosophy and mysticism. Farabi considered God the source of love and justice, and believed that within the essence of justice lies kindness and affection. Where justice and love are combined, no trace of arrogance remains. This view is also reflected in Yasawi's worldview; he repeatedly speaks of "killing the ego" and "becoming annihilated in the dust," and considers this deep humility a way to reach the absolute Creator; a place where, in his own words, "the head becomes dust, the body becomes dust, and everything becomes dust" (Çınar 2004: 77-80).

Linguistic and Stylistic Features of His Works

The most famous and influential work of Khoja Ahmad Yasawi is a book titled *Divani Hikmet*, in which mystical teachings and Sufi doctrines are composed in simple and direct Chagatai Turkic. This work holds a foundational place in the formation of Turkic mystical poetry and is considered one of the oldest poetic works in the Sufi literature of the Turks of Central Asia (Hashempour 2020: v.7: 1).

In the literary tradition of the Eastern Turks, poems written in the style of Khoja Ahmad are called "Hikmat"; a term applied to religious and mystical poems. The *Divani Hikmet* consists of 69 sections, each known as a "Hikmat" (Yasawi 1993, pp. 17–117). The structure of these Hikmats is based on advice, counsel, moral teachings, and recommendations for spiritual and social life. Alongside religious topics, concepts such as philanthropy, compassion, divine love, and healthy social relationships form the central themes of these poems (Yarmohamedoqli 1993, 13).

Throughout the entire work, the presence of the four key principles of Sufi practice – Sharia (Islamic law), Tariqa (Sufi path), Haqiqa (Truth), and Marifa (Gnosis) – is very prominent and evident. These principles, especially in Yasawi's poems, are manifested not only as theoretical concepts but also as lived experiences and practical advice for seekers on the path of Truth (Yarmohamedoqli 1993, 12; Massignon 1975, vol. 2: 243–246).

Over time, the *Divani Hikmet* has been translated into various languages and published in different editions. For example, a translation of this work into Kazakh was printed in the 1990s CE. In 1990, Bitenev published a translation of this Divan in the *Central Kazakhstan* journal, and the following year, a selection titled "Forty Hikmats" was published in Kazakh by Imazhanov

(Yarmohamedoqli 1993, 15). Editions of this work have also been published in cities such as Istanbul (1897 CE), Kazan (four times), and Tashkent (in lithographic print) (Hashempour 2020: v.7: 1). In 1993, an edition of the *Divani Hikmet* in Cyrillic script, with corrections by Karatayev and an introduction by Muhammadrahim Yarmohamedoqli, was published in Almaty. At the end of this edition, a Kazakh translation and a glossary of special terms from the Divan are also included (Yasawi 1993, pp. 253–257).

Among other works attributed to Ahmad Yasawi is the *Munajat-nama* (Book of Supplications), which is appended to the *Divani Hikmet* and consists of 68 couplets in Chagatai Turkic (Yasawi 1993, pp. 118–122). Additionally, a writing called *Faqr-nama* (Book of Poverty) is found in some printed editions, but it is not actually by Ahmad Yasawi himself, but rather by later compilers of the Divan. This prose text is more like an introduction to the poems of the Divan than an independent work. Contemporary researcher Kemal Arsalan, through linguistic analysis of this work, has concluded that the *Faqr-nama* was written in later periods and was mistakenly attributed to Ahmad Yasawi (Hashempour 2020: v.7: 1).

Ethical and Educational Content in Yasawi's Poems

The poems of Khoja Ahmad Yasawi can be considered a mirror of Islamic and mystical education, which, in simple language and an accessible style, contain profound teachings. In this section, the various ethical and educational dimensions of his poems are examined, relying on specific examples.

One of the most important educational themes in Yasawi's poems is the emphasis on reforming the self and individual self-improvement. The audience is invited to introspection, avoidance of pride, abandonment of comfort-seeking, and striving against the ego in order to walk the path of divine knowledge. In his thought, the struggle against the commanding self (*nafs-i ammarah*) is not only the beginning of the spiritual journey but also the criterion for sincerity in the claim of love (Hekmat: 31:7).

Practical and social ethics are also at the center of Ahmad Yasawi's education. Attention to the broken-hearted, companionship with those stranded on the path, empathy with orphans, and detachment from the materialistic are all part of an educational system that portrays compassion, simple living, humility, and sociability. These teachings show that the Sufi path is not merely an individual journey but a social action in which kindness and helping others hold a prominent place (Hekmat 1:3–7).

On the path of spiritual seeking, concepts such as sincerity in the claim of love, avoidance of hypocrisy, and the necessity of sacrificing one's life for union with the Beloved are fundamental teachings. Only those who have transcended themselves and material attachments are deemed worthy of entering the passionate path of the Tariqa. In Yasawi's view, weeping in this world and laughing in the hereafter are signs of those on the Sufi path (Hekmat 2:3; 32:3–8; 34:8).

Intellectual cultivation and recognizing the criteria for companionship are also prominent teachings in the *Divani Hikmet*. Distinguishing the wise from the ignorant, warning against associating with the ignorant, and explaining the destructive effects of such associations on spiritual life are signs of Yasawi's attention to the social impact of individual relationships. He considers ignorance not only a lack of knowledge but also a detriment to spiritual progress and an obstacle to growth (Hekmat 13:1–7). In contrast, the true wise person is described with humility, simplicity, and acceptance of truth. Such an individual is ready to accept revelation, good words, and participate in the collective spiritual journey of those with knowledge. This type of intellectual cultivation is based on knowledge, discernment, and the conscious choice of life's path (Hekmat 13:7).

The concept of asceticism (*zuhd*) is also prominent in his numerous Hikmats. Austerity, night vigil, supererogatory prayers (*tahajjud*), abandoning material attachments, and patience in the face of hardships are components of the mystical path that Yasawi emphasizes. Such a way of life is not only a means for self-purification but also a factor in cleansing the soul and preparing it to receive divine grace (Hekmat 41:6–7; 44:3; 45:5).

Faith is another central theme in Yasawi's pedagogy. He believes that righteous behavior and good speech originate from the inner being of a believer, not from their outward appearance. In this

view, faith is the effective and genuine foundation of every educational action (Hekmat 43:1).

In this context, sacrificing oneself in the path of truth, whether in its symbolic form like Ismail or in the sense of relinquishing worldly attachments, is introduced as a sign of educational maturity. The audience is encouraged to be prepared for sacrifice and selflessness on the spiritual journey in order to attain the worthiness of divine union (Hekmat 47:5).

Other important educational elements in Yasawi's Hikmats include the call to servitude, obedience to spiritual guides, and liberation from egoistic desires. These elements are the foundations of mystical education, which find meaning both in the individual realm (purification) and in the collective realm (etiquette of presence and obedience to the spiritual master) (Hekmat 45:6; 32:2).

As is evident, Khoja Ahmad Yasawi emphasizes that the education of individuals should be based on spiritual and religious values. In simple language, he stressed moral virtues such as honesty, love, humility, and avoidance of materialism. In his works, spirituality is not only an individual aspect but also an identity-forming element for societies. He shows how spirituality can save individuals from aimlessness and bewilderment, offering them a way to give meaning to life. The foundation of these educational models, both in the structure of the Hikmats and in the use of simple and impactful language, demonstrates Yasawi's concern for the education of a spiritual, responsible, and ethical society. It is a structure in which the intellect, the heart, and the will of the human being are addressed for change and transcendence. Despite their historical age, his teachings still have the potential for application in various fields of education, positive psychology, and contemporary social ethics.

Conclusion

The findings indicate that the works of Khoja Ahmad Yasawi are a symbol of the synthesis between mystical traditions and spiritual advancements with indigenous and popular culture. Rereading and redefining the mystical and ethical themes of these works can pave the way for the education of the present generation. His universal values such as self-reform, faith, servitude and obedience to spiritual guides, liberation from egoistic desires, honesty and social ethics, simple living, and truth-seeking, continue to be inspiring for the advancement of ethics-oriented and spirituality-focused education. Utilizing his teachings in the education of youth can not only reduce identity and ethical problems but also serve as a bridge for a deeper spiritual connection between today's generation and the valuable heritage of the past. The use of simple language and profound themes has transformed his poems into an effective tool for education in the present era. His teachings can still inspire educational systems, especially in the areas of spiritual development, practical ethics education, and the promotion of a spirit of social responsibility.

References

1. Hashempour Subhani, Tofigh. (2020). Ahmad Yasawi. In: The Great Islamic Encyclopedia, Volume 7, Section: Religions and Mysticism. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
2. Köprülü, M. F. (1940). "Ahmed Yesevî", İslam Ansiklopedisi, cilt 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, , s. 286-290.
3. Çınar, Abbas 2004. "Fârâbî Felsefesi ve Ahmed Yesevî'nin Kültürel Kişiliği Üzerindeki Etkisi." Milet ve Nihal, vol. 1, no. 2.
4. Jami, Abdulrahman (1957). Nafahat al-Uns. Edited by Mahdi Tohidipur, Tehran.
5. Abvaf, H. (1997). "The worldview of Khaje Ahmad-e Yasawi". Keyhan-e Farhangi, 132 (Farvardin & Ordibehesht).
6. DeWeese, D. (1996). Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Penn State Press.
7. Karamustafa, A. T. (2007). Sufism: The Formative Period. Edinburgh University Press.
8. Yasawi, Khoja Ahmed. (2001). Divan-i Hikmet (H. Karamustafa, Ed. & Trans.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
9. Samarkandi, A. (1988). Samariya. In I. Afshar (Ed.), Qandiya and Samariya. Tehran.
10. Khani Khaledi Naqshbandi, 'A. (1891). Al-Hadā'iq al-Wardiyya. Damascus.
11. Rashad, 'A. (1971). "Two points worth noting and correcting". Aryana, 29(6).
12. Kashefi, 'A. (1977). Rushhāt 'Ayn al-Hayāt. Edited by 'A. Ma'īnān. Tehran.
13. Yasawi, A. (1993). *Divani Hikmet*, Edited by M. Qarataev et al. Almaty.
14. Köprülü, F. (1976). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara.
15. Massignon, L. (1975). La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj. Paris.
16. Yarmohamedogly, M. (1993). Introduction. In Dīvān-i Hikmat (Ahmed Yasawi).
17. Irene, Melikoff, Ahmad Yesevi and Turkic popular Islam, Copyright 2003 EJOS (www.turkoloji.cu.edu.tr).

ECHOES IN THE MARGINS: YASAWI-FRAGMENTS IN CONTEMPORARY UYGHUR RISĀLA TEXTS (DRAFT, NOT FOR CITATION)

Jun Sugawara¹

Abstract. This study examines the *risāla*, a prayer manual for Xinjiang's Uyghur artisans, analyzing its textual evolution, socioreligious functions, and fragmentary echoes of Central Asian sainthood traditions like Aḥmad Yasawī. Through comparative analysis of modern editions, it reveals how the text sustained shared historical consciousness and occupational taxonomies into the 21st century, blending regional identity with transnational heritage. The research underscores the manual's cultural resilience while advocating longitudinal study to track its adaptation amid Xinjiang's shifting geopolitical landscape.

Keywords: Xinjiang, Kashgar, Qumul, Chaghatay, Modern Uyghur, Crafts, Mimeograph

Introduction. Like figures of transhistorical significance across global intellectual history, Aḥmad Yasawī remains a subject of ongoing multidisciplinary inquiry. Beyond the intensified scholarly focus on Central Asia as a critical locus of Islamic cultural production,² even a cursory examination of recent contributions—such as the 2022 *Festschrift* honoring Professor Devin DeWeese's seminal work on Islam in Central Asia—reveals the methodological diversity now shaping Yasawī studies.³ While much scholarship engages directly with Yasawī's oeuvre and its posthumous elaboration by the Yasawiyya tradition, this study shifts the analytical lens to examine his *reception history* within adjacent cultural spheres, particularly China's Xinjiang Region.

Such cross-regional influences, often manifest through oblique cultural resonances rather than direct textual transmission, have historically been marginalized due to their fragmentary and mediated nature. Yet documenting these “echoes”—akin to tracing faint reverberations of a saintly voice across temporal and spatial divides—remains imperative for understanding Yasawī's transcultural legacy. To address this lacuna, the present paper employs the *risāla* corpus as its evidentiary axis: a textual tradition demonstrably rooted in Central Asian scribal practices and persistently utilized in Xinjiang through the early 21st century.

Previous Studies

Scholarly engagement with the *risāla* originated in the early 20th century, marked by M. Gavrilov's pioneering efforts to collect and catalog Central Asian manuscripts of the text.⁴ Subsequent scholarship in the 1980s, notably by R.G. Mukminova and O.A. Sukhareva, repositioned the *risāla* as a critical source for reconstructing the social and spiritual histories of artisan communities.⁵ And building on these foundational studies, my 1998 study provides an initial analysis of contemporary mimeographed copies of *risāla* in Xinjiang.⁶

A significant advancement emerged in 2019 with J. E. Dağyeli's systematic monograph, which addressed prior structural limitations in *risāla* studies.⁷ Through this framework, Dağyeli integrates

¹ Tokyo University of Foreign Studies, Lecturer, Master(Literature), sugawara@tufs.ac.jp

² For example, the following essay introduces the current research situation in Uzbekistan: Hasan, Nadirhan, “Ahmed Yasawi Studies in Uzbekistan” in Kirecci, M.A. and G. Biltekin(eds), *Connectivities and Common Lagacies in central Asia, Afghanistan, Pakistan, Iran and Turkey II*, Ankara, 2022: 961-981.

³ Tasar, Eren, Allen J. Frank, and Jeff Eden. *From the Khan's Oven: Studies on the History of Central Asian Religions in Honor of Devin Deweese*. Leiden: Brill Academic Pub, 2021. This book discusses topics such as the socio-economic issues of the Yasawi successor group (*aymaq*) as a historical entity (Chapter 2 by Paul), genealogical research (Chapter 4 by Wamsley), the way the Yasawi were treated in academia during the Soviet period (Chapter 11 by Tasar), and their relationship with animal imagery in traditional beliefs (Chapter 13 by Frank).

⁴ Гаврилов, М. *Рисала Сартовских Ремесленников : Исследование Преданий Мусльманских Цехов*. Ташкент, 1912.

⁵ Мукминова, Р.Г., *Очерки По Истории Ремесла в Самарканде у Бухаре в 16 веке*. Ташкент, 1976; Мукминова, Р.Г., “Неисследованный Документ По Социально-Экономической Истории Средне-Азиатского Города” in *Источниковедение и Текстология Средневекового Ближнего и Среднего Востока*. Москва, 1984.; Сухарева, О.А. “Рисала как Исторический Источник” in *Источниковедение и Текстология Средневекового Ближнего и Среднего Востока*. Москва, 1984.

⁶ Sugawara Jun(菅原純), “Shinkyō Uiguru-jinno Shokugyō-betsu Kitō-handobukku Risala 新疆・ウイグル人の職業別祈祷ハンドブック「リサラ」(Risālā: The handbooks of Occupation-related Prayer of the Uighurs in Xinjiang)” in *The Nairiku Ajiashi Kenkyū*(Inner Asian Studies), 13, 1998: 71-84.

⁷ Dağyeli, Jeanine. *Gott Liebt Das Handwerk. Moral, Identität Und Religiöse Legitimierung in Der Mittelasiatischen Handwerks-Risala*. Reichert Verlag, 2011.

textual analysis with ethnographic insights, offering a multidimensional portrayal of the *risāla*'s role in shaping artisanal written culture and communal identity in Central Asia.¹

Concurrently, fragmented analyses of individual Xinjiang *risāla* texts have proliferated in Turkish and Chinese academic circles.² While these contributions provide localized insights, they lack synthesis, leaving the broader question of the Xinjiang *risāla*'s textual and cultural distinctiveness unresolved. Thus, characterizing the Xinjiang corpus—both in isolation and in relation to Central Asian traditions—remains an exigent scholarly priority.

Bibliographic Survey of the *risāla* in Xinjiang

The Xinjiang *risāla* texts can be categorized into three primary types, as detailed in the attached *RESĀLA FROM XINJIANG, A HANDLIST*: (1) manuscripts, (2) lithographs, and (3) modern printed editions.

A significant portion of Xinjiang *risāla* manuscripts derives from collections acquired by Europeans during the 19th and early 20th centuries, now housed in institutions across France, Germany, Sweden and Russia. These holdings comprise a total of 72 manuscripts representing 31 professions. To these institutional collections, I have added several manuscripts procured during fieldwork in 2002.

Unlike manuscripts, lithographed *risāla* texts from Xinjiang remain absent in European archival records. The 8 lithograph texts I have identified derive solely from personal acquisitions during fieldwork. Crucially, all extant lithographs appear to have been produced in Central Asia, with no evidence of Xinjiang-based lithographic production.

Modern printed *risāla* texts predominantly consist of mimeographs, likely reproduced and disseminated in Xinjiang following the Cultural Revolution (post-1976). My collection of 29 mimeographs, acquired from vendors in southern Xinjiang and Urumqi during the 1990s, spans 13 artisanal professions. Since the early 2000s, one desktop-published (DTP) edition of *Shephard's risāla* (*Malchiliq risalisi*) has supplemented these materials. Additionally, as Dağyeli mentioned, the Kashgar Uyghur Press issued a curated anthology of *risāla* texts in 1988, compiled by Qurban Wāli, as part of the *Uyghur Classics Series*.³

The Modern Version

Next, the characteristics of the modern *risāla* in Xinjiang (specifically the mimeographed version) will be analyzed through three lenses: linguistic features (orthography), occupational classifications, and textual content.

All modern *risāla* texts employ Turkic languages. However, their orthography does not consistently adhere to standardized Modern Uyghur conventions, instead reflecting closer affinities to classical Chagatay(Perso-Arabic) script. Notably, some texts include the explanation “*Gezit yeziqidā*” (“in newspaper script”), explicitly asserting alignment with Modern Uyghur orthographic norms. This suggests a tacit acknowledgment among users that the written language of the modern *risāla* was not inherently bound to contemporary Uyghur standards, highlighting a fluidity between classical and modern linguistic traditions.

As mentioned above, thirteen occupational titles are identifiable in the modern *risāla*. These include newly emergent trades (e.g., *mashinchi* [< using sewing machine = tailor] and *tangpangchi* [sugarcane worker, borrowed from Chinese *táng fáng* 糖房]), which were absent in earlier manuscript-era *risāla*. Conversely, historically documented roles such as *dervish*, *diwana*, *yadachi*, and *miltikchi* no longer appear in the modern corpus. While limited sample sizes preclude definitive conclusions, preliminary analysis suggests that while certain Uyghur handicrafts diversified or modernized between the manuscript and mimeograph periods, the overall use of the *risāla* as a vocational reference likely diminished.

The core content of the *risāla* remains largely consistent with its manuscript predecessors. Genealogies of occupational pirs (spiritual masters) prominently feature Central Asian Sufi figures, notably Aḥmad Turkestānī—widely associated with Aḥmad Yasawī—and individuals linked to his

¹ For the academic significance of Dağyeli's work, see Papas, Alexandre. “Review of J.E. Dağyeli, *Gott Liebt Das Handwerk: Moral, Identität Und Religiöse Legitimierung in Der Mittelasiatischen Handwerks-Risala* (Wiesbaden, Reichert, 2011)” in *Bulletin Critique Des Annales Islamologiques*, no. 30 (2016): 121.

² For example, Alyılmaz, S., *Risāle-i Mûze-düzlük*, Ankara, Elik Yayınları, 2011; Abudukelimu Aminaili(阿布都克力木·阿米乃力), “Nongfu-shouce yanjiu 《农夫手册》研究(A Study on Famer's Handbook)in *Sanwen Baijia* 散文百家, 1, 2021: 146–47.

³ Dağyeli, *op.sit.*: 29-30; 99-100; 105. About this work, see also FIGURE 6 of this paper.

lineage (see Figure 2).¹ This indicates that Yasawī's legacy persisted within artisan communities through ritual recitation of the *risāla*, ensuring his symbolic presence endured in Xinjiang's Uyghur society. Additionally, the modern *risāla* incorporates *nisbas* (toponymic identifiers) tied to Xinjiang locales such as Kashgar and Yarkand. These adaptations signify both the text's transmission into Xinjiang and its subsequent localization, reflecting a synthesis of Central Asian heritage and regional identity.

Uyghur *risāla* and the artisans in 2002

This section provides a preliminary overview of “*risāla* practice”—specifically, how the aforementioned *risāla* texts were historically owned and utilized within Uyghur artisan communities. It is critical to note that the data presented derives from fieldwork conducted in 2002; thus, the findings reflect conditions of the early 21st century rather than contemporary circumstances. Fieldwork was carried out over two one-week periods in May and September 2002 across two sites: Hami(Qumul) in eastern Xinjiang and Kashgar in western Xinjiang.² The study employed a structured questionnaire comprising 14 items, with 33 participants (19 in Hami, 14 in Kashgar) providing valid responses. Respondents represented 11 distinct artisanal professions: *misqar*, *tumaqchi*, *taqichi*, *tomurchi*, *yaghachchi*, *mozdoz*, *saypong* (or *mashinchi*), *tamchi*, *naway*, *zerger*, and *satrash* (see supplementary charts for full details).

Results revealed notable regional disparities. While awareness of *risāla* texts and their associated patron saint remained widespread in both locations, significant contrasts emerged in their physical possession and application. While ethnographic and archival evidence demonstrates the documented prevalence of *risāla* ownership and ritual application in Hami, the tradition exhibits negligible circulation within Kashgar's contemporaneous socioreligious practices. This regional disparity underscores critical gaps in current scholarship, necessitating systematic inquiry into the sociohistorical factors—cultural, political, and economic—that shaped the uneven territorial distribution of *risāla* traditions across Xinjiang.

Notably, the apparent decline of *risāla* culture in Kashgar relative to Hami must be interpreted within its sociopolitical context. At the time of the study, Kashgar exhibited heightened social tensions compared to Hami. Furthermore, in May 2002—four months prior to the September fieldwork—local authorities in Kashgar reportedly destroyed documents, including *risāla* manuscripts. Such factors may have influenced participant responses, particularly given the researcher's status as a foreign investigator. Consequently, findings from Kashgar cannot be disentangled from these unique historical conditions. This context remains essential for critically evaluating *risāla* scholarship in early 21st-century Xinjiang.

Concluding remarks

The partial retention of *risāla* texts in Xinjiang's Uyghur artisan communities into the 21st century holds deep cultural significance. These practices reflect Central Asia's enduring historical consciousness and social norms, alongside their localized adaptation in artisan traditions. The *risāla* also preserved fragmentary echoes of saint veneration, notably Ahmad Yasawi's symbolic legacy in collective memory.

A quarter-century after initial fieldwork, further study is needed to track this tradition's evolution or erosion. Such research would clarify how current sociopolitical factors impact intangible heritage transmission in Xinjiang's artisan communities.

¹ JS98-5:p.6. Striking parallels emerge between these accounts and the Uzbek *farmer's risāla* (SK2-8/p.306; SK4-3/p.309) documented in Dağyeli's analysis, strongly suggesting their incorporation into a shared textual genealogy.

² This survey was conducted as part of the activities of the following research project funded by the Toyota Foundation: “Historical and Anthropological Research on the Tradition and Current State of the Work Consciousness of the Uyghurs in Xinjiang” (2001-2002, Grant category A, Sugawara Jun, Tokyo University of Foreign Studies).

RISĀLA FROM XINJIANG, A HANDLIST

1. Each information is shown as: (1)Number, (2)Name of Occupation(& in original language), (3) [number of items], (4) name of collection, (5)-Shelf number, (6)number of pages (or folios). (P) indicates prints including mimeograph, and (L) means lithograph. And All texts not marked (P) or (L) refer to manuscripts.
2. Abbreviations of collection are as follows: IF=Institute de France; SBBerlin=Staatsbibliothek zu Berlin; SPB=Институт востоковедения Российской Академии Наук, Санкт-Петербург; LundsUB= Lund Universitetsbiblioteket, Sverige; QW=Qurban Weli(ed.), *Uyghur hünar-kesp risalliri*. Qeshqer(1988); JS98; JS01; JS02gw; JS02spt=Author's private collection.

01.Barber(satrash) [5] ①(P)JS98-14(16p);

②(L)JS02spt-2(95-102p); ③SBBerlin-8*1652(60f);

④SPB-A395(16f); ⑤(P)QW(393-409p)

02.Begger(diwāna) [1]SPB-A413(32f)

03.Blacksmith(ahanger, tömürchi) [13] ①(P)JS98-21(32p); ②(P)JS02gw-7; ③JS02gw-8; ④JS02gw-9; ⑤(P)JS02gw-13; ⑥JS02gw-14; ⑦(L)JS02spt-2(120-142p); ⑧LundsUB-Prov1(1a-22b); ⑨LundsUB-Prov38(10f); ⑩LundsUB-Prov45(16f); ⑪ SBBerlin-8*1710(187f); ⑫SPB-A369(2b-3b); ⑬(P)QW(344-370)

04.Bricklayer, plasterer, tiler(dilgar, tamchi) [3]

①SPB-A412(1b-22b); ②SPB-A407(14f);

③(P)QW(307-321p)

05.Butcher(qassab) [3]①(L)JS02spt-2(52-62p);

②LundsUB-Prov36(28b-62a); ③LundsUB-

Prov271(1b-9a); ④SPB-A379(13f)

06.Candlemaker(roshangar, shamchi) [2] ①SPB-A414(1b-41b); ②(P)QW(158-170p)

07.Carpenter(yaghachchi) [6] ①IF-3370(18f);

②JS02gw-12; ③(P)JS98-22(32p); ④(P)JS98-23(32p);

⑤SPB-A421(3b-24b); ⑥QW(322-343p)

08.Cook(ashpaz) [6]①IF-3370(18f); ②(P)JS98-2(16p);

③SPB-A401(11f); ④SPB-A402(3b-38b); ⑤(P)QW(44-

63p); ⑥(P)JSX(mimeograph)

09.Coppersmith(miskanchi, misger) [2] ①IF-

3370(18f); ②SPB-A372(2a-19b)

10.Dervish(dervish) [1] LundsUB-Prov7(1a-16b)

11.Dyer(rangiz, boyaqchi) [5]①LundsUB-Prov68(1a-

34b); ②SBBerlin-8*1703(92f); ③SPB-A355(2b-35a);

④SPB-A356(28f); ⑤(P)QW(218-235p)

12.Farmer(dikhqān, teriqchi) [14] ①IF-3370(36f);

②JS02gw-2; ③JS02gw-6(2a-22b); ④(L)JS02spt-

2(pp.27-41); ⑤SBBerlin-8*1656(98f); ⑥SBBerlin-

8*1700(96f); ⑦SPB-A376(32f); ⑧(P)JS98-3(48p);

⑨(P)JS98-4(24p); ⑩(P)JS98-5(32p); ⑪(P) QW(8-

25p); ⑫LundsUB-Prov406(5b-20a); ⑬LundsUB-

Prov002(29a-38a); ⑭LundsUB-Prov396(23b-55b);

⑮LundsUB-Prov400(22a-31a)

13.Felt-maker(kighizchi) [3] ①(P)JS98-6(32p);

②(P)QW(123-136p); ③LundsUB-Prov403(1b-27b)

14.Furrier(postiduz) [2] ①SPB – A404(4b-20b);

②SPB-A405(2b-24b); ③JS01(14f)

15.Goldsmith(zärgär) [1](P)QW(284-306p)

16.Greengrocer(baqqa) [1](P)QW(76-83p)

17.Gunsmith(miltikchi, pahalwanchi) [4] ①JS02gw-4;

②JS02gw-6(22a-37b); ③SPB-A406(9f); ④SPB-

A419(25b-32b)

18.Hat/Capmaker(jowa, tomaq, doppichi)

[2]①(P)JS98-18(24p); ②(P)QW(150-157p)

19.Horse dealer(asb-farush) [1] SPB-A403(2a-11a)

20.Leaner dealer(terichi) [1](P)QW(137-149)

21.Miller(tigurmanchi) [1] SPB-A408(14f)

22.Moulder(qazanchi) [2]①IF-3370(18f); ②SPB-A419(1b-16b)

23.Nan-baker(nanway) [4]①LundsUB-Prov41(2b-68b);

②(P)JS98-10(16p); ③(P)JS98-13(16p); ④(P)QW(26-

43p)

24.Noodlemaker(sozma-chöpchi) [1](P)QW(64-75p)

25.Oilmaker(roghankish) [2] ①SPB-A385(12b-19a);

②LundsUB-Prov002(3a-28b)

26.Patisry(tangpangchi) [1](P)JS98-20(16p)

27.Rainmaker(yadachi) [1] LundsUB-Prov53(1a-23b)

28.Saddlemaker(sarrajdoz) [1]SBBerlin-8*1701(72p)

29.Shepherd(charwichi, qoychi, malchi) [9] ①JS02gw-

6(37b-48a); ②SBBerlin-8*1658(46f); ③SPB-

A358(2a-15b); ④SPB-A393(2b-43b); ⑤SPB-A420(2b-

14b); ⑥(P)JS98-11(21p); ⑦(P)JS98-12(32p);

⑧(P)QW(84-102p.); ⑨(P)JS98-X

30.Shoemaker(mozduz) [23]①IF-3355-2(31f);

②(L)JS02gw-3(112-116p); ③JS02gw-5(64f);

④(P)JS02gw-15(68p); ⑤JS02spt-1(30f);

⑥(L)JS02spt-2(143-152p); ⑦LundsUB-Prov43(20f);

⑧SBBerlin-8*1654(30f); ⑨SBBerlin-8*1672(78f); ⑩

SBBerlin-8*1673(108f); ⑪SBBerlin-8*1706(72f);

⑫SBBerlin-8*1707(81f); ⑬SBBerlin-8*1708(110f);

⑭SBBerlin-8*1709(84f); ⑮SPB-A362(40f); ⑯SPB-

A363(1b-50b); ⑰SPB-A364(43f); ⑱SPB-A365(34f);

⑲(P)JS98-15(16p); ⑳(P)JS98-9(64p); 21.QW(252-

283p); 22 LundsUB-Prov500(101f); 23 LundsUB-Prov395(1b-54a)

31. Soapmaker(*sabonger, sopunchi*) [2] ① SPB-A387(4a-18b); ② (P)QW(171-177p.)

32. Spice seller(*'attar*) [1] SBBerlin-8*1674(120f)

33. Spinner(*chighiriqchi, yipäkchi*) [2] ① SPB-A409(10f); ② (P)QW(178-206p.)

34. Tailor(*saypung, mashinchi, tikküchi*) [6] ① (P)JS98-1(18p); ② (P)JS98-16(14p); ③ (P)JS98-17(32p); ④ (P)JS98-7(16p); ⑤ SPB-A421(44b-54a); ⑥ (P)QW(236-251p.)

35. Trader(*sodiger*) [8] ① SBBerlin-8*1659(36f); ② SPB-A382(17f); ③ SPB-A415(19f); ④ (P)JS98-18(30p); ⑤ JS98-19(30p); ⑥ JS02gw-11(15f); ⑦ (P)QW(371-392p); ⑧ LundsUB-Prov397(51f)

36. Turner(*kharat*) [2] ① SPB-A410(16f); ② SPB-A411(16f)

37. Vesselmaker(*qachachi*) [1] SPB-A418(1b-12b)

38. Weaver(*bafende, bapkar, toqumchi*) [9] ① JS02gw-1; ② (L)JS02gw-3(45-48p); ③ JS02gw-10; ④ (L)JS02spt-2(103-120p); ⑤ SBBerlin-8*1657(50f); ⑥ SPB-A352(24f); ⑦ SPB-A551(15f); ⑧ (P)QW(207-217p); ⑨ LundsUB-Prov002(38b-45a); ⑩ LundsUB-Prov396(55b-82a)

39. Camel-driver(?) [1] LundsUB-Prov400(32a-40b)

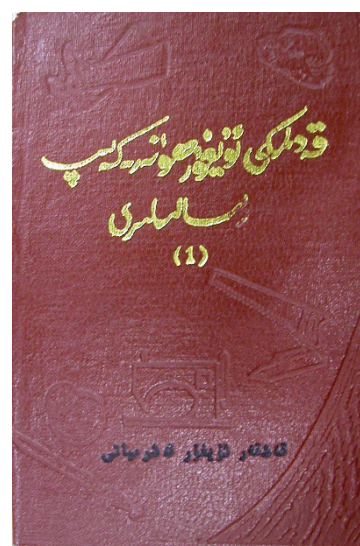


FIGURE-3 and 4. risāla of Carpenter (Yaghachchiliq risalisi, *JS02gw-12* in the list), seen during field research in Hami(Qumul) in May 2002. This text was transcribed in May 1976, just before the end of the Cultural Revolution. The vinyl cover of the Quotations of Chairman Mao(毛主席语录) is used for the cover, perhaps for waterproofing.



FIGURE-5 A blacksmith's bag containing risāla found during field research in Hami(Qumul) in May 2002. risāla also functions as a kind of amulet(tumar), and its owner claims that wearing it will help him avoid danger.

FIGURE-6 Qurban Weli(ed.) *Qedimki Uyghur hünér-kesp risaliliri* (1). Qeshqer: Qeshqer Uyghur neshriyati, 1989, 409p. This publication contains modern Uyghur translations of 23 risāla works. It is labeled "Volume 1" (1) on the cover and colophon, but there is no evidence that a second volume was ever published. Its Chinese title is "Ancient Uyghur Crafts Scriptures (古代维吾尔工艺经Gǔdài Wéiwú'ěr Gōngyìjīn)." It is said that over 30,000 copies of this book were publicly burned in Kashgar on May 14, 2002.¹



¹ 「中共重擊疆獨焚書數萬冊(The Chinese Communist Party strikes hard at Xinjiang independence, burning tens of thousands of books)」中央日報大陸新聞(Central Daily News Mainland News), <http://cdn.com.tw/daily/2002/06/07/text/910607g1.htm> (Last accessed: April 27, 2005).; Dillon, M., "Uyghur Language and Culture under Threat in Xinjiang" in *CENTRAL ASIA - CAUCASUS ANALYST*, Wednesday / August 14, 2002

PARTIAL DATA FROM THE 2002 RISĀLA FIELD SURVEY

Hami (Qumul) : May 2002 ; Kashgar(Qeshqer): September 2002

No.	Title	Age	Location	Occupation	Age at work	Master	Gener- ation	About <i>risāla</i>	Daily 5 <i>namaz</i>	Weekly <i>jūme namaz</i>	Patron saint
1		78	Qomul shahar Qaranggu bazar	tomurchi	13 ~ 14	father	2	in posses- sion	Yes	Yes	Dawut, father
2		49	Qomul shahar Shahar ichi yeza megesh kent	yaghachchi	14 ~ 15	father	2	don't know	1	Yes	Nuh
3		66	Qomul shahar shahar etrap yeza	mozdoz	13	other	1	know	Yes	Yes	Salih
4		86	Qomul shahar Dimogradiya mahalisi	mozdoz	15	uncle	1	formerly owned	Yes	Yes	Salih
5		84	Qomul shahar Shahar ichi yeza tot tugmen kent	yaghachchi	19	brother	1	formerly owned	Yes	Yes	Nuh
6	Qari Hajji	70	Qomul shahar Shahar ichi yeza	saypung	18	brother	1	formerly owned	Yes	Yes	Idris
7	Qari	58	Qomul shahar shahar etrap yeza	tamchi	14	father	4	don't know	Yes	Yes	Adam, Nuh, Ibrahim, Muhammad Peyghamber
8	Imam	70	Qomul shahar shahar etrap yeza	saypung	17 ~ 18	other	1	formerly owned	Yes	Yes	Salih
9	Imam	75	Qomul shahar Chaqsa ma- hallisi	tomurchi	20	father	3	formerly owned	Yes	Yes	
10		85	Qomul shahar Chaqsa ma- hallisi	tomurchi	12	father	2	in posses- sion	Yes	Yes	
11		75	Qomul shahar Rahat bagh yeza qum tur mahallisi	tomurchi	15	father	2	in posses- sion	Yes	Yes	
12		55	Qomul shahar Rahat bagh yeza qum tur mahallisi	tomurchi	20	father	4	in posses- sion	Yes	Yes	
13		80	Qomul shahar Chong Kunbat	mozduz	27	other	1	in posses- sion	Yes	Yes	
14	Muazz- in	68	Qomul shahar Rahat yeza Chong Gunbat	yaghachchi	36	other	1	in posses- sion	Yes	Yes	Nuh
15		28	Qomul shahar Azatliq sharq yoli	naway	17	grandfa- ther	4	formerly owned	Yes	Yes	Jabrail, Is- rayil, Israpil, Khizir
16		84	Qomul shahar Azatliq sharq yoli	naway	11 ~ 12	other	1	formerly owned	Yes	Yes	Jabrail, Is- rayil, Israpil, Mikayil

17		53	Qomul shahar ichi yeza Jigda Quruq Kent	yaghachchi	25	other	1	know	2	Yes	Nuh
18		64	Qomul shahar ichi yeza Megeshi kent	tomurchi	16	other	2	know	3	Yes	Dawut
19		60	Kashghar Ustanboy	Mashinchi	15	other	1	don't know	Yes	Yes	Idris
20	Hajji	52	Kashghar Enjan Reste	Zerger	15	grandfather	4	know	Yes	Yes	Dawut
21		76	Kashghar Bulaq Beshi	Mashinchi	12	other	1	know	Yes	Yes	Idris
22		60	Kashghar Chasa yoli (ketmen bazar)	Mashinchi	15	other	1	don't know	Yes	Yes	Idrisālayhis-salam
23		65	Kashghar Chasa yoli	Nanway	13	father	2	know	Yes	Yes	Jabrayil
24		52	Kashghar Chasa kochisi	Satrash	12	father	2	know	2	Yes	Sarman Pariz
25		52	Kashghar Eglek Bazairi kochisi	Miskar	8	father	8	don't know	Yes	Yes	Dawut
26		90	Kashghar Azat Kocha	Yaghachchi	15	father	4	formerly owned	Yes	Yes	Nuh
27		41	Kashghar Tumaq Doppa Bazar Kocha	Tumaqchi	12	grandfather	3	know	Yes	Yes	Ibrahim
28		70	Kashghar Chasa yoli	Mozdoz	12	father	2	know	Yes	Yes	Salih
29		40	Kashghar Chasa yoli	Mozdoz	11	father	3	know	Yes	Yes	
30	Imam	30	Kashghar Chasa yoli	Mozdoz	15	brother	2	know	Yes	Yes	
31		78	Kashghar Chasa yoli	Mozdoz	14	other	1	know	Yes	Yes	Salih
32		70	Kashghar Qazanchi(Ariya yoli)	Taqichi	18	father	2	know	Yes	Yes	Dawut
33		65	Kashghar Guzer Kochisi	Tomurchi	7	father	4	know	Yes	Yes	Dawut

©SUGAWARA JUN 2025

TÜRK COĞRAFYASININ ORTAK DEĞERİ HOCA AHMED YESEVİ VE TÜRKLERİN DİN ANLAYIŞINA ETKİSİ

Kemaleddin Taş¹

Özet. Türk coğrafyasına bugün sahip olduğu birçok değer ve davranış kalıplarının kazandırılması konusunda kaynaklık etmiş olan, İslam dinini Türk topluluklarına son derece yalın ve anadilleriyle aktarmak suretiyle daha sağlıklı bir şekilde algılamalarına yol açan, öğretisiyle İslam'ın sevgi ve hoşgörü dini olduğunu önceleyerek sosyal bünyeye daha kolay ve kalıcı biçimde yerleşmesinde büyük katkılar sağlayan, Hikmetleriyle Türk kültür ve töresini İslam inanç esaslarıyla harmanlayarak bütünleştiren Ahmed Yesevi ve Yesevilik, Türklerin dini ve toplumsal dünyalarını yoğun biçimde şekillendirmiş, Türklerin İslam anlayışına önemli izler bırakmış öncü ve önemli bir şahsiyet olarak tarihteki yerini almıştır. Türk dünyasında çok geniş bir nüfusa etki eden Yesevi gelenek, günümüzde Türk coğrafyasında halen farklı dinî ve sosyal grupların bünyesinde etkisini sürdürmektedir. Bu bağlamda bildiri metninde Yesevilik'in tarihsel gelişimi, dinî ve sosyolojik bağlamı ele alınacak; Türk coğrafyasının din ve dindarlık anlayışına etkileri tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler. Hoca Ahmed Yesevi, Yesevilik, Türkler, İslamiyet, Türk Dindarlığı

Abstract. Many of the values and behavioral patterns found in Turkish geography today were shaped by Akhmed Yassawi and Yassawism, who made it possible for Turkish communities to better understand Islam by presenting it in their own languages and in an understandable way. He highlights Islam as a faith of love and tolerance. His teachings enabled Islam to become more deeply and permanently rooted in the social fabric. His wisdom harmonized Turkish culture and traditions with the core principles of Islamic belief, leaving a lasting impact on the Turkish understanding of Islam. The Yassawi tradition, which has profoundly influenced a wide segment of the Turkish geography, continues to shape various religious and social groups across Turkish geography today. In this context, the paper explores the historical development of Yassawism along with its religious and sociological dimensions and examines its impact on the understanding of religion and piety within the Turkish cultural sphere.

Keywords. Khoja Akhmed Yassawi, the Yassawi Tradition, Turkish People, Islam, Turkish Religiosity

Giriş. Türklerin Orta Asya coğrafyasında var oldukları zamandan beri, yaşadıkları çeşitli bölgelerde değişik dinlere inandıkları, hatta zaman ve mekân içinde bazı faktörlerin etkisiyle din değiştirdikleri ve doğal olarak bu değişikliklerin onların toplumsal ve kültürel hayatlarında önemli izler bıraktıkları bilinmektedir. Bu izler, bazen öyle etkili ve güçlü olmuştur ki yeni kabul edilen bir din dahi bunları ortadan kaldıramamış, en azından kendi kalıpları içerisinde yaşamasına izin vermek zorunda kalmıştır. Bu tarihi ve sosyolojik gerçek, Türklerin İslam'dan önceki dinlere geçişinde olduğu gibi İslam'ı kabul etmelerinde de bu şekilde cereyan etmiştir. Dolayısıyla bu temel yaklaşım, çeşitli dinlerin Türkler arasında ne gibi biçimler aldığı konusunun anlaşılmasında mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır (Ocak, 2002:14).

¹ Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye, kemaleddintas@sdu.edu.tr

Türkler, büyük kitleler tarafından kabul gören evrensel ve kurumsal dinler ile M. 6. ve 19. yüzyıllar arasında yoğun olarak temas etmişler ve bunun sonucunda yerleşik hayata geçen bazı Türk boyları eski inançlarını bırakarak bu yeni dinleri benimsemişlerdir. Ancak geniş gruplar ve özellikle de konargöçer Türkler, kendi geleneksel dini inanışlarına çoğunlukla bağlı kalmışlardır. İslam dini ise şehirli yerleşik unsurların yanı sıra göçebe Türk boylarında da kabul görmüştür (Kitapçı, 1994:327-330). Türk coğrafyasının İslamlaşma cereyanı yerli halkın yaşadığı bölge, onların yaşam tarzı ve komşu ülke ilişkilerine göre değişmiştir. Nitekim konargöçer yaşam tarzı benimseyen Kazakların İslamlaşması, Farslarla komşu olan Özbekler veya Çinlilerle komşu olan Uygurlardan farklı şekilde gelişmiştir. Bu bağlamda yerleşik ve konar göçer yaşam tarzı, Türklerinin İslam'ı benimsemesinde ortaya çıkan temel fark olarak gösterilebilir. Bu doğrultuda Türk coğrafyasının şehirleri İslam'ı kabul ederken Arapça ve Farsça'nın etkisini hissetmiştir. Konargöçerler ise kendi dillerine yabancı yeni dini benimsemek istememiştir. Bu noktada Ahmed Yesevi, İslam'ı Türklerin anladığı ana dilinde ve onların sevdiği dürtlükler yani hikmetler şeklinde anlatarak Türk boylarının İslam'ı benimsemelerine ve asırlar boyunca bu dine tutunmalarına vesile olmuştur (Sambetov, 2022:1).

Türkler, bir taraftan kendine uygun bir din anlayışı geliştirirken aynı zamanda dilini, kadim kültürünü ve töresini değiştirmeden yeni dini anlayışının içerisine yerleştirmekten geri durmamıştır. Yerleşik hayata geçen Türkler arasında Ortodoks Sünni İslam kültürü daha baskın hale gelirken; göçebe ve kırsalda yaşayan Türkler, ana akımın dışında daha ahlakçı ve heterodoks bir din anlayışını benimsemişlerdir. Türklerin İslam dinine geçiş sürecinde, kadim kültürle çatışmayan, ulemadan daha etkili, tolerans ve hoşgörü seviyesi yüksek, Türk nüfus arasında "Kam"ların yerini alan, İslam öncesi gelenek ve inançları büyük ölçüde koruyan ve Müslüman din uluları olarak kabul edilen "Ata" ya da "Baba"ların etkisi oldukça kayda değerdir. Söz konusu karizmatik kişiler ve çevresindeki zümreler, Türklerin yeni dini İslam'a adaptasyonunu oldukça kolaylaştırmıştır (İmıl, 2018: 749).

İslam'ı kabul etmeleri ve kitleler halinde İslamiyet'e yönelmelerinden sonra uzun süre Arap ve Fars etkisi altında kalan Türklerin, İslamiyet üzerindeki Arap-Fars etkisinden kurtularak, İslamiyet'e kendi kültürel aktarımını yapabilmelerinde Hoca Ahmed Yesevi'nin çok önemli bir rolü olmuştur. Yesevi gelenek, Türkler arasında çok çabuk kabul görmüş, hızla yayılarak, geniş bir coğrafyada Türkleri derinden etkilemiş ve bu etkiler günümüze kadar gelmiştir

Hoca Ahmed Yesevi ve dervişleri, Orta Asya'dan İran'a, Anadolu'dan Rumeli'ye kadar büyük bir coğrafyada, birçok Türk devletinin kurulmasında, etkileri günümüze kadar devam eden sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal ve askeri izler bırakmış, kurulan Türk devletlerini ve onun kurumlarını şekillendirmiştir. Hoca Ahmed Yesevi tüm bunların temelini atarak, Türk-İslam inanışını imar etmiştir. Bu doğrultuda Yesevilik, tarikatlar üstü kültürel bir inanç bütünü olarak; bir düğüm noktası, bir kilit ve bir öncü rolü oynamıştır.

Hoca Ahmed Yesevi; İslam inanışını, "Ruhani Boyuttan, Toplumsal Boyuta" taşıması açısından da çok önemli bir şahsiyettir. Halkın günlük yaşantısı içerisinde İslam dinini hissetmesi, bu hissin yoğunluğu içerisinde giderek İslam'ı özümseyip, onunla yaşamasını sağlamış ve İslam'ı toplumsal yaşamın bir parçası haline getirmiştir. Ahmed Yesevi bu bağlamda bir ilk olmuş, geçmiş ile gelecek arasında bir düğüm noktası ve geleceğe açılan kapının anahtarı olarak, öğretileri ile yüzyıllar sonrasında bile etkileri sürmüştür (Utku, 2016: 3-5).

Sosyal bilim araştırmaların çoğunluğunda gözlemlediğimiz birtakım sorunlar, Yesevi araştırmalarının önemli bir kısmında da tezahür etmektedir. Bu doğrultuda Yesevi araştırmacılarının kahir ekseriyeti, kendi zihin dünyaları ve inanç alanı ile ilgili sahip olduğu kabullerini, incelemelerine yansıtmıştır. Bunlardan bir kısmı Yesevilik'in heterodoks özellikler taşıdığı ve Melamilik, Haydarilik, Alevilik, Bektaşilik, Kalenderilik, Vefailik gibi tarikatları etkilediğini vurgularken, diğer kısmı ise Yesevilik'in Ortodoks Sünni çizginin dışına çıkmadığını iddia etmektedir. Bu tartışmalardan ve Yesevi çizginin ana akıma mesafesinden ziyade Yesevilik'in Türk coğrafyasında bugün var olan din algısı üzerindeki etkileri ve patolojik kısımları üzerinde çare olabilirliği, bunun yanı sıra yarının inşasında referans noktası olma ihtimali üzerine odaklanmanın daha isabetli bir yaklaşım olduğu şüphesizdir (İmıl, 2018: 748). Bu kapsamda bildiride Yesevilik'in gerek geçmiş dönemde gerekse günümüzde, Türklerin din anlayışına bıraktığı etkilerin neler olduğu, diğer bir ifadeyle İslami değerler ve öğretiler

çerçevesinde, hepimizin bildiği, yaşadığı, kültürel kodlarla nesillere aktarılmış olan davranış bütününe nereye dayandığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Yeseviliğin Tarihsel, Dinî ve Sosyolojik Bağlamı

Türklerin yaklaşık miladi 900'lerden itibaren Müslüman olmaya başladıkları genel olarak kabul edilir. Mevcut bilimsel veriler çerçevesinde Türklerin İslam'a geçişinin, ne milliyetçi muhafazakâr tarih tezinin, ne de karşıt tezlerin ileri sürdüğü gibi olmadığı; yani, "Türklerin Müslüman olmadan önce de İslam'a çok yakın dini inançlara sahip oldukları, bu sebeple ona hiç yabancılık çekmeden ve direnmeden kolayca uyum sağladıkları" veya "büyük baskılar sonucu zorla İslam'a sokuldukları" şeklindeki tezlerin gerçeği yansıtmadığı, aksine bu sürecin, çok karmaşık siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bir takım şartlar dahilinde cereyan ettiği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu noktada, İslam'ın Türkler arasında nasıl bir zeminde yayıldığını, bu zeminin siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve dini yapısını bilebilmenin, İslam'ın buralarda nasıl anlaşılıp yorumlandığı, ne gibi biçimler aldığı konusunu anlamak bakımından büyük önemi vardır. Çünkü İslam öncesi dönemin bu sosyal tabanı, büyük ölçüde İslam'ın bu tabanda aldığı biçimi de tayin eden en etkili tarihsel faktördür (Ocak, 2002: 26-29).

İslam, Orta Asya'daki Türk toplulukları arasına tasavvufi bir nitelikte girip önemli ölçüde bu niteliği koruyarak yayılıp geliştirse, bunun bir sebebi, bu İslam yorumunun mistik bir nitelik arz etmesi olduğu kadar, diğer bir sebebi de söz konusu bu İslam öncesi sosyal tabanın, daha önceki dinlerin mistik karakterleriyle çok yakından ilgili bulunmasıdır. Orta Asya gibi çok geniş bir alanda çok değişik siyasal ve sosyo-ekonomik şartlarda yaşayan muhtelif Türk zümrelerinin İslam'dan önce kabul ettikleri dinler, içinde Gök Tanrı kültü, muhtelif tabiat kültleri ve atalar kültü benzeri çok eski inanç kalıntılarını barındıran Şamanizm gibi güçlü bir mistik büyü sisteminin üstüne geldiler. Orta Asya'da bir kısmı, Zerdüştilik, Mazdeizm gibi doğrudan doğruya İran, diğer bir kısmı ise, Budizm ve Maniheizm gibi, Çin ile ilişkiler sonucu Türkler arasında yayılan bu dinlerin hemen hepsi de güçlü birer mistik karakter taşıyordu. Bu noktanın, İslam'ın Türkler arasında aldığı şekilleri anlamak bakımından olduğu kadar, tasavvufun, bir takım değişik tarikatlar halinde hemen bütün Türk devletlerinde günümüze kadar güçlü bir biçimde yer bulmasının sebeplerini kavramak açısından da asla gözden uzak tutulmaması gerekir. Her hâlükârda bugünkü bilgilerimize göre İslam'ın Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk topluluklarına, yaklaşık 8. yüzyıldan başlayarak bir yandan Emevi ve Abbasi dönemlerindeki muhtelif Arap kolonizasyonları kanalıyla, İran tasavvuf mekteplerine mensup sufiler aracılığıyla ulaştığını söyleyebiliriz. Birkaç yüzyılı alan bu sürede İslam'ın giriş yolları Hârezm, Horasan, Mâverâünnehir ve Fergana bölgelerinden geçti. Fakat resmi kanallardan çok sufilerin propagandaları daha etkili oldu. Özellikle de Horasan Melâmetiliği denilen, İranlı ve Türk sufilerin bu konuda büyük rolleri bulunduğunu, biliyoruz. Demek ki İslam'ın Türkler arasında yayılışı, doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla olmaktan çok, büyük ölçüde İranlılar kanalıyla ve mistik bir yorumla vuku bulmuştu. Arapların bu noktadaki etkisi ise daha ziyade siyasi ve askeri alanda cereyan eden bir resmi İslamlaştırma politikası niteliğindeydi (Ocak, 2002: 29-32).

Görüldüğü gibi Orta Asya coğrafyasında İslam dininin yayılmasında sufi hareketin rolü oldukça belirgindir. Orta Asya'da sufizmin gelişmesi ana hatlarıyla üç döneme ayrılabilir. 9 ve 10. yüzyılı kapsayan ilk dönemde bölgede sufiler görülmeye ve sufizm üzerine eserler neşredilmeye başlamıştır. 11 ve 12. yüzyılı kapsayan ikinci dönemde sufizm daha çok yerleşik ahali arasında yayılmıştır. Horasan sufizminin ve Hemedânî okulunun bölgeye etkisi bu dönemde açıkça görülmektedir. 13. yüzyıldan itibaren sufizmin bölgede gelişme göstererek tarikatların faaliyetlerini yürüttüğü dönem başlamıştır. Orta Asya'da sufizmin yayılmasında sırasıyla bölgedeki Merv, Tirmiz, Buhara şehirlerinin önemli rol oynadığı söylenebilir. Sufiler İslâmiyet'in bölgede kalıcı olmasında büyük emek sarf etmişlerdir. Hoca Ahmet Yesevi ise bunlar arasında en etkili olan kişidir (Sambetov ve Taş, 2021:107,108).

Taşkent ve Sir-i Derya bölgesinde, Seyhun bozkırlarında yaşayan bir âlim ve mutasavvıf olan Ahmed Yesevi, Müslüman Türklere İslam'ın esaslarını ve inceliklerini öğretmek gayreti içerisinde, çevresindeki yerli halka ve göçebe Türkmenlere anlayabilecekleri bir dilde ve alıştıkları şekilleriyle aktarmaya çalışmıştır. Ahmed Yesevi'nin öğretilerini Yesi'den başlayarak yaymaya başladığı dönem;

Harzemşahlar'ın Orta Asya'da bir İslam devleti kurmaya yöneldikleri ve İslam dininin yayılarak dini öğretilerinin genişlemesine son derece elverişli bir ortamı yakaladığı dönemdir. İlimde Arapça, edebiyatta ise Farsça kullanılmasına rağmen geniş halk kitlelerinin her iki dili de bilmediği böyle bir ortamda, Ahmed Yesevi'nin her iki dile de hâkim olmasına rağmen sade bir üslupla ve Türkçe olarak sunduğu öğretiler, göçebe Türk toplulukları arasında kısa sürede geniş yankı uyandırmıştır. Yesevi'nin özellikle Orta Asya'da nüfuzu asırlarca hüküm sürmüş, hikmetleri bir tür ibadet telakki edilerek ezberlenmiş ve geleneksel hale gelerek İslam dini ile özdeşleşmiştir. İslam dini, coğrafyaya yeni ve taze bir soluk getirirken coğrafyanın kadim değerleri tarafından şekillendirilmiş ve adeta kültürlenmiştir. Hikmetler, kitabî İslam'ı daha anlaşılır hale getirerek toplumsal kabulü kolaylaştırmış ve İslam dininin yayılmasını hızlandırmış; zamanla hem kendileri kutsallaşmış hem de yaşayan Türk kültür ve geleneğinin İslami unsurlarla karışarak kutsallaşmasını sağlamışlardır. Ahmed Yesevi'nin bizzat kendisi, daha sonra halifeleri ve dervişleriyle önemli rol oynadığı saha; Türkmenistan, Kazakistan, Özbekistan ve Tacikistan'ı da içine alan Orta Asya ağırlıklı olmuştur. Orta Asya sufiliğinin temeli Ahmed Yesevi tarafından o kadar güçlü bir şekilde atılmıştır ki, sonraki her sufi hareket mutlaka kendisini bu temele oturtmak zorunda kalmıştır (Utku, 2016: 34,35; İmıl, 2018: 750).

Şüphesiz Yeseviliğin, Türkistan'dan başlayarak zaman içinde hem Orta Asya içlerine hem de Batıya doğru çeşitli Türk topraklarında ve kavimlerinde tanınarak yayılmasını sağlayanlar, daha onun sağlığından itibaren kendilerini bu işe adayan müritleri olmuştur. (Ocak, 2014: 38) Türk dünyasında tasavvuf ile ilgili kaynaklarda isimlerine “Ata” eki eklenmiş birçok isme rastlanır. Bu “Ata” eki almış şahsiyetlerin hemen hemen hepsi Yesevilik geleneğinden gelen müritlerdir. Ata, Yesevi müritlerinin genel unvanıdır. Nakşibendi'ye geleneğinin pirlerine “Hace” denilmesi de bunun bir benzer örneğidir. Bu bağlamda 12. yüzyıldan başlayarak Türkmenistan'da iz bırakmış dini önderlere, özellikle de ulu sufilerin isimlerine “Ata” takısının eklenmesi bir gelenek halini almıştır. Türk coğrafyasında bu geleneğin öncüsü de ilk kez kendisine bir saygı göstergesi olarak “Ata” unvanı verilen Ahmed Yesevi olmuştur (Bice, 2014:129).

Günümüzde Kırgızistan, Özbekistan ve Kazakistan'ı içine alan Orta Asya'da, Hoca Ahmed Yesevi'nin fikirlerini Hâkim Ata, Mansur Ata, Said Ata gibi halifeleri yaymışlardır (Köprülü, 1991: 87-97). Yesevilik, Maverâünnehir bölgesine ve buradan Harezm sahasına ulaşmış; oradan İran'a girmiş ve 12. yüzyıl sonlarında Kalenderiler ile birleşerek Haydarilik Tarikatı'nı doğurmuş; daha sonra Anadolu'ya kadar uzanmıştır. Yeseviliğin Orta Asya merkezinden; bir yandan Hindistan, bir yandan da Anadolu istikametinde daha Batıya doğru yayılışını, 1218'lerde başlayan Moğol istilası hızlandırmıştır. Bu tarihten sonra Yesevi dervişleri, çeşitli gruplar halinde, Kalenderiler ve Haydarilerle birlikte bir taraftan Harezm, Horasan ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya girmişler, diğer taraftan Hindistan'a kadar ulaşmışlardır. Dolayısıyla Yeseviliğin bugünkü Kazakistan, Özbekistan, kısmen Türkmenistan ve Tacikistan'ı Volga boylarını içine alan Orta Asya ağırlıklı saha; Hindistan sahası ve Anadolu sahası şeklinde başlıca üç ana coğrafi bölgede yayıldığını ifade etmek mümkündür (Ocak, 2014: 38; Köprülü, 1991: 117,118).

Görüldüğü gibi Anadolu topraklarında 12. yüzyıldan itibaren yeni bir sentez halinde yeşermeye başlayan Müslüman Türk kültürü, esas itibarıyla Orta Asya kökenli ve geniş çapta sufiliğin etkisini taşımaktadır. Yeseviliğin 13. yüzyılda Anadolu'ya taşıdığı geleneklere, bu yüzyılda Vefailik ve Haydarilik tarikatları, 15. yüzyılın sonlarında da Bektaşilik tarikatı varis olmuş, Rumeli fetihleriyle Bektaşilik, Balkanlara geçmiş ve onun aracılığıyla da Yesevilik buralarda da tanınmaya başlamıştır. Diğer yandan ise yine 15. yüzyılda Nakşibendilik tarikatının Anadolu'ya girmesi ile bu defa Nakşibendiliğin yapısına uygun bir biçimde Sünnileşmiş bir Ahmed Yesevi imajı gelişmiştir. Böylece bir yanda Bektaşiliğin diğer yandan ise Nakşibendiliğin yapısına uygun iki Ahmed Yesevi ortaya çıkmıştır (Ocak, 2014: 43).

Ahmed Yesevi'nin “Hace” unvanıyla şöhret kazanması ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan biri; Hâceganiyye silsilesinden olan Şeyh Yusuf Hemedani'nin gözde halifelerinden birisi olmasından kaynaklandığı kabul edilmektedir. Bu görüş ışığında Nakşibendilik silsilesi yayılmıştır. “Hace” lakabının; ilim sahibi bir mutasavvıf olması yanında, İmam Muhammed b. Ali neslinden gelmesi sebebiyle de olduğu kabul edilmektedir. Bu görüş doğrultusunda ise Bektaşilik silsilesi

devam etmiştir. Yesevi geleneği; çizgisini değişik renk ve ton farklarıyla da olsa Hanefi mezhebinin ağır bastığı, Sünni inanış içerisinde hareket eden “Nakşibendilik”, ve Ehl-i Beyt sevgisinin ağır bastığı, Türk örf ve adetlerinin etkisinde kalan “Bektaşilik” silsilesi ile günümüze kadar devam ettirmiştir. Dolayısıyla Yeseviliğin geniş kitleleri etkisi altına alarak gönüllere nasıl işlendiğini hem Sünni hem de Alevi inanışı kucaklamasından da anlamaktayız. Kendisinden asırlar sonra bile uğruna beyliklerin ve devletlerin savaştığı bu iki inanışın temsilcilerinden olan Nakşibendîlik ve Bektaşiliğin temelinde, Yesevilik yatmaktadır (Utku, 2016: 59,60). Zaten genel olarak baktığımızda Türklerin İslam yorumunu, Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar uzanan geniş coğrafya ve tarihsel süreç içerisinde birbiriyle eş zamanlı ve paralel olarak gelişen, biri Sünni (ortodoks), diğeri gayri Sünni (heterodoks) İslam yorumu olmak üzere, tarihsel sürecin zamanımıza kadar aynen bu şekilde cereyan etmesinden dolayı başlıca iki paralel süreçte takip etmek, tarihsel bir zorunluluktur (Ocak, 2002: 35).

Hoca Ahmed Yesevi’den sonra onun takipçisi olan ve İslamiyet’i kitlelere anlatan Yesevi dervişleri yaşadıkları toprakları vatanlaştırmışlardır. Özellikle Anadolu’ya göç eden ilim ve tasavvuf erbabı Yesevi dervişleri tekke, ribat, zaviye vb. isimlerle de anılan kuruluşlarla Türk sosyal hayatındaki yerini almışlardır. Zaviyelerde yoksullar, kimsesizler doyurulmakta, İslamiyet’i kabul eden kölelere ücret karşılığında işler verilmektedir. Yesevi dervişleri ulaştıkları topraklarda, bilhassa tehlikeli yol kavşaklarında, yolculara her türlü yardımı yaparak sürekli gündemde kalmışlardır. Dervişler, sürekli düşman saldırılarını püskürtmekle kalmamış, iç dayanışma sağlayarak Anadolu’da etkin olan Hristiyanların, din değiştirmeleri konusunda olduğu gibi kalplerinin Türk ve İslam’a ısınmaları konusunda da büyük etkileri olmuştur. Görevli Türklerin toprağa yerleşmesi ve yerleşik bir düzen kurarak şehir medeniyetinin meydana getirilmesinde de yine Yesevi dervişleri ve onların takipçileri ön planda yer almıştır. Yeni bir sosyal nizam ve adalet anlayışı taşıyan bu Türk dervişleri ordularla birlikte ve hatta ordulardan önce ilerledikleri yerlerde manen fetihler kazanmışlardır. Bu dervişlerin bir kısmı gazilerle fetihlere giderken bir kısmı da yerleşerek tarım yapıp, zaviyeler oluşturmuşlardır.

Anadolu’yu yurt edinen ve çoğu Bektaşî olan şeyh ve dervişler, Balkan fetihlerinde de askerî harekâtın öncesinde veya sonrasında o bölgelere yerleşerek zaviyeler ve tekkeler açmışlar, buralarda kültürel ve sosyal merkezler haline gelmişlerdir. Bu merkezlerde Türk din ve dilini yaymaya başlayan bu misyonerlere ve gönüllü muhacirlere sahip olmak, yeni kurulmakta olan Osmanlı devletinin en büyük kuvveti olmuştur. Osmanlı sosyal yapısına asıl yön veren tarikatlar Yeseviyye ve Kalenderiyye tarikatlarına bağlı heteredoks tarikatlar ve bunların Abdal, baba vb. isimler taşıyan derviş ve şeyhleri olmuştur. Yeseviliğin, gerek Yesevi Dervişleri gerekse onlardan etkilenen diğer tarikatlar vasıtasıyla, Rum (Anadolu) Erenleri “Gaziyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum, Baciyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum” olarak adlandırılan zümreler üzerinde derin tesiri olmuştur. Bu vasıta ile Yesevilik, Anadolu’da kurulan ve çevresindeki geniş coğrafyayı etkisi altına alan Türk beylikleri ve Türk devletlerinin; sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi hayatına şekil vermiştir (Utku, 2016: 41,42).

Türk Dindarlığının Referans Noktası Olarak Yesevilik: Hoca Ahmed Yesevi’nin *Türk Coğrafyasının Din Anlayışına Etkileri*

Ahmed Yesevî’nin feragat ve diğerkâmlık üzerine kurulu ahlâk anlayışı Kur’an ve Sünnete dayanır. Ona göre kâmil bir iman, ahlâkî olgunluğa bağlıdır. İbadetlerin amacı da ahlâklı olmayı sağlamaktır. Bu bakımdan İslâm dini aynı zamanda bir ahlâk sistemidir. Bu ahlâk, teoride değil iman ve ibadetleri yaparak gerçekleşen, toplumun seviyesine uygun ve yaşanabilir; doğruluk, samimiyet ve dürüstlüğü esas alır. Bu bağlamda Yesevi’nin dindarlık anlayışında doğruluk, ihlâs, kanaatkârlık, alçakgönüllü olmak, fedakârlık, yardımseverlik ve incitmemek önemlidir. Söz ile özün uyum içinde olmasını vurgulayan Ahmed Yesevi, nefsin gurur ve kibrine son verip toprak gibi mütevazı olmayı, yapılan eziyetlere sabretmeyi ve bağışlamayı, insanlara yardım etmeyi öğütler. Mal ve mülk sevgisini dindarlığın önündeki en büyük engel olarak görür. Gönle dünya sevgisini koymadan Allah sevgisiyle doldurmanın önemini belirterek sevgi ve hoşgörüyü gönüllere yerleştirmeye çalışır. Tasavvuf ve tarikatta elde ettiği mertebelerden dolayı kendini beğenip kibirlenenleri, dini şekle indirgeyip sarık ve cübbe ile dindarlık gösterisinde bulunanları tenkit eder. Ahlâk ve dindarlığın bir hayat tarzı olarak yaşandıkça anlamlı olacağını ve şekle indirgenemeyeceğini belirtir (Bardakçı, 2018: 257).

Öğretileriyle Türklerin din anlayışına; Allah korkusu, cennet-cehennem, günah-sevap, vb. korku kültüründen çok, Allah'ın ve peygamberin rızasını ve sevgisini kazanmayı temel alan sevgi kültürünü katmalarını sağlayan Yesevi geleneği sayesinde Türkler arasında “Peygamber ve Ehl-i Beyt Sevgisi” konusunda; İslam tarihinden de görüleceği üzere siyasi güç mücadeleleri içerisinde Ehl-i Beyt'e hak ettiği değerin verilmemesi ve Ehl-i Beyt sevgisinin siyasallaştırılması şeklinde tezahür eden ifrat ve tefrit çizgisinden çıkarak, her iki uçtan da uzak bir şekilde, sadece Hz. Peygamber'in rızasını kazanmak ve ona ait her şeye değer vermek, diğer bir ifadeyle Allah'ın sevdiğini (Hz. Muhammed) ve onun ailesini (Ehl-i Beyt) sevmek üzerine kurulu bir sevgi anlayışı gelişmiştir. Böylece Türklerin, Hz. Peygambere ve Ehl-i Beyt'e olan muhabbeti; bireysel, toplumsal ve kültürel hayatın bütün alanlarına yansımıştır. Hz. Peygamberin adını, “Milli Bir Sembol” haline getiren tek millet olan Türklerin, bu denli güçlü peygamber sevgisinin yüzyıllar boyu devam etmesindeki temellerin oluşmasında Hoca Ahmed Yesevi'nin peygamber sevgisini anlatan hikmetlerinin önemli rolü bulunmaktadır.

Yesevi inancın etkisiyle Türk dindarlığında, kadınlar sosyo-kültürel hayatta önemli bir yer edinmişlerdir. Arap ve Fars İslam anlayışında, erkek egemen toplumun gölgesinde kalan ve sosyal hayatta o kadar da etkili olamayan kadınlar, Yesevi terbiyesinde erkek ile birlikte eğitim almaktadır. Bu durum, Türk-İslam tarihinde birçok tarikatta olduğu gibi, Anadolu'da önemli etkisi olan Bektaşilikte de aynı şekilde devam etmiştir. Türk tarihi boyunca, göçebe ve yarı göçebe yaşayışı ile yerleşik düzene geçildiği dönemlerde de Türk kadını, erkeğin yanında yer almış; doğa ile mücadele etmiş, tarım ve hayvancılık yapmış, devlet yönetiminde yer almış, savaşlara katılmıştır. Ayrıca; özellikle Anadolu'da, birçok kadın evliyaya rastlanmakta ve onlara ait menkıbeler halk arasında kulaktan kulağa anlatılmakta ve yazılmaktadır. Türklerin İslam ile tanışmasından önce, Orta Asya'da kadın şaman ve kamlara sıklıkla rastlanmakta ve toplumun dini temsilcisi olarak görev aldıkları görülmektedir. Kadınların toplumdaki bu dini etkinliği ve faal yapısı, Türklerin İslam ile tanışmasından sonra da devam etmiş ve bu geleneğin en önemli temsilcisi de Yesevilik olmuştur. Nitekim Orta Asya'da halen Divan-ı Hikmet adeta mukaddes bir metin olarak okunmaya devam etmektedir. Buradaki Hikmet'ler, büyük bir saygı ile ezberlenmekte, yalnız erkekler değil, kadınlar arasında da Yesevi-Han denilen ezbere hikmet okuyucular bulunmaktadır. Bu Yesevi-Hanlar çeşitli vesilelerle yapılan toplantılarda Ahmed Yesevi'nin Hikmet'lerinden parçalar okunmakta, halk da kendilerini büyük bir vecd içinde dinlemektedir.

Türklerin, tarih boyu ve günümüzde, insan hakları, kişisel özgürlükler, dini ve kültürel hoşgörünün en önemli savunucusu ve uygulayıcısı olmasında Yeseviliğin önemli katkıları olmuştur. Ayrıca Yeseviliğin İslamiyet'teki karşılıksız hayır işlemenin ve işlenen bu hayırların ibadet hükmünde sayılmasında, paylaşma felsefesinin Türk toplumuna yerleşmesinde de etkileri açıktır. Nitekim Peygamber ahlakı olan, “Komşusu açken, kendisinin tok yatamayacağı” bilincinin topluma öğretilmesi, “fütüvvetle” gelmiş ve Ahilikle Anadolu'ya yerleşmiş bir uygulamadır. Bunun yanı sıra Türk devletlerinin ve beyliklerinin kurdukları vakıflar, hanlar, kervansaraylar, medreseler, köprü ve çeşmelerle, toplumun her kesiminin din, dil, ırk ayrımı gözetmeksizin yararlanabileceği sosyal hizmetler veren hayır kurumları inşa etmişlerdir. Diğer taraftan Yesevilik, insanlar arasında sevgiyi ve saygıyı güçlendirerek hoşgörüyü teşvik etmiştir. Diğer dinlere ve inanışlara saygılı olunarak, dinde zorlama olmayacağı felsefesini topluma öğretmiştir. Bu öğretiler asırlar boyu Türk devletleri ve imparatorlukların ayakta kalmasında önemli bir mihenk taşı olmuştur. “Yaradılanı Severiz, Yaratandan Ötürü” mantığının yeşermesine vesile olan Yesevilik, insana verdiği değeri, hayvan ve bitkilere de veren bir toplumsal ahlaka da öncülük etmiştir. Gittiği her yeri yeşerten, kayın, söğüt ve çınar ağacı dikerek daha sonra bunların simgeleşmesini sağlayan, temizliğin imandan geldiğini kurduğu hamamlarla hayata geçiren, ayakkabılarını çadırının dışında tutan, ibadethanelerine ayakkabı ile girmeyerek temizliğe verdiği önemin altını çizen, çevre bilinci ve hayvanlara verdiği önem ile kuş evleri kurarak kuşlara sahip çıkan, kışın sokak hayvanlarının aç kalmasını önlemek için yiyecek bırakacak görevlilerin belirlenmesi gibi hayvan haklarına sahip çıkan bir gelecek hazırlanmıştır.

Afrika ve İran bölgelerinde İslamiyet'in kabul edilmesi ile bu coğrafyalardaki kültür ve medeniyet, İslam'a göre yeniden şekillenmiş ve sosyal hayat, Arap kültürü etkisi altında kalmıştır. Ancak Türkler, İslamiyet'i kendi kültür ve sosyal hayatlarıyla harmanlayarak, yeni bir anlayış ve ekol

kazandırmışlardır. Türk toplulukları, İslamiyet ile tanışmalarından sonra önemli ve köklü bir kültürel dönüşüm yaşamalarına rağmen, bu kültürel dönüşümü kendi kimlik ve benliklerini kaybetmeden gerçekleştirmişlerdir. Yani güçlü Türk kültürü, din olgusu içinde eriyerek kaybolmamış; aksine, dine izler bırakarak yeni bir kültürün doğmasını sağlamıştır. İşte doğan bu yeni kültürde, Hoca Ahmed Yesevi ve Yeseviliğin önemli etkileri olmuştur. Hoca Ahmed Yesevi'nin dini öğretileri; oluşan kültürel kodlarla günümüze kadar gelmiş Türklerin İslam tarihinde söz sahibi olmasını sağlamıştır.

Yesevilik; zaman içerisinde tarikatlar üstü bir anlayışa dönüşmüş ve özellikle Türk ve Türkmen boyları arasında yayılarak, dini grupların çoğunluğuna tesir etmiştir. Özellikle de Türklerin İslam anlayışına; Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi dil, din, ırk gözetmeyen, hümanist ve evrensel değerleri savunan, dünyaya mal olmuş düşünürlerin fıkırsel derinliklerinde önemli bir ışık olmuştur. Böylece Yesevilik; ayrıştırıcı değil birleştirici yapısıyla, her yüzyıla hitap eden bir anlayışı insanlığa kazandırmıştır.

Yesevilik, Türklerin Anadolu'ya yerleşmesinden sonra bir takım zümre ve esnaf grupları üzerinde de oldukça etki göstermiştir. Hoca Ahmed Yesevi'nin tarihi ve menkıbevi hayatına ilişkin, tahta kaşık ve kepçe yontan bir el sanatı işçisi olduğu ve geçimini bundan sağladığına yönelik rivayetler bulunmaktadır. Fütüvvet; İslamiyet'in ilk yıllarında sosyal bir kavram olarak ortaya çıkmış, IX. yüzyılın başında, sosyal bir yapılanma olarak gençler arasında içtimai, iktisadi ve siyasi bir kurumsallaşmaya dönüşerek teşkilatlanmış, sufilikle bütünleşip tasavvufi bir kimlik kazanmıştır. Fütüvvet teşkilatı ile tarikatlar arasında önemli münasebetler kurulmuş, bu teşkilatlar manevi değerlerle iktisadi gayretleri bütünleştirmiştir. Ahî teşkilatı ise fütüvvet teşkilatının Türkler tarafından yorumlanarak geliştirilen ve özellikle Anadolu'da yayılmış şekli olmuştur. Ahi Teşkilatı, Moğol saldırılarının Anadolu'ya kadar uzandığı ve bazı iç isyanlar sebebiyle Türk birliğinin bozulduğu bir buhran döneminde, Anadolu Türklerini birbirine bağlayan ve yeniden Türk birliğinin kurulmasına önemli katkısı olan bir "Sivil Toplum Kuruluşu" olmuştur. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli ve Ahi Evran da bu dönemin ileri gelenlerindendir. Ahi Evran, esnafın birlik ve beraberliğini sağlamış, zaviye ve tekkeleri birer meslek kuruluşları haline getirerek önemli bir görevi üstlenmiş ve o dönem için Anadolu'daki ekonominin kontrol altına alınmasında söz sahibi olmuştur. Bu bağlamda Türklere özgü bir kurum olan Ahilik, Türk yardımseverliği ve konukseverliğinin, doğruluk ve merhametliliğinin bir alaşımıdır. Orta çağ başlarında tohumları Türkistan'da atılan bu kurumun, aynı niteliklerde başka bir benzeri yoktur. Anadolu Erenleri (Gazi, Abdal, Bacı, Ahi) içerisinde önemli yere sahip olan Ahi Evran; ilk tasavvuf terbiyesini Horasan ve Maverâünnehir'de Ahmed Yesevi'nin öğrencilerinden almıştır. Bu bağlamda Hoca Ahmed Yesevi'nin el sanatı işçisi olduğu da düşünülürse, Yesevilik öğretilerinin; Ahi Evran'a ve Ahiyan-ı Rum teşkilatı üzerinden Anadolu'da yaşayan Türklere etkileri daha da iyi anlaşılacaktır. Sonuç olarak Hoca Ahmed Yesevi ve dervişlerinin, Rum (Anadolu) Erenleri "Gaziyan-ı Rum (Anadolu Gazileri), Abdalan-ı Rum (Anadolu Abdalları), Baciyan-ı Rum (Anadolu Bacıları), Ahiyan-ı Rum (Anadolu Ahileri)" olarak adlandırılan zümreler üzerinde derin tesiri olmuştur. Bu hareketler Anadolu'da kurulan ve çevresindeki geniş coğrafyayı etkisi altına alan Türk devletleri ve Beyliklerinin sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi ve askeri hayatına şekil vermiştir. (Utku, 2016:61-67)

Sonuç olarak Ahmed Yesevi, Tanrı'nın varlığı ve birliğine, İslam dininin özüne ters düşmeyen eski Türk milli geleneklerini dışlamayarak müsamaha ile karşılamış, onların Türk-İslam kültürüne renk katacak şekilde anlam ve değer kazanmasını temin etmiştir. Onun bu metodu, Türklerin büyük bir zorluk çekmeden Müslüman olmalarını temin ettiği gibi Türklüklerini kaybetmemelerini de sağlamıştır. Böylece toplumun geçmişinin kültür ve değer birikimleriyle İslam dininin esaslarının uyumlu bir şekilde sentezi, yani Türk Müslümanlığı, Alperenlerin de gayretleriyle Türk dünyasında yerleşmiştir. Türkler, Ahmed Yesevi dervişleri, Alperenleri ve takipçileri sayesinde İslamiyet'i benimsemişler, onların sayesinde yaşama gücü kazanmışlardır. Böylece dinine, diline, geleneklerine, toprağına, vatanına, devletine bağlı, birbirini ve insanları seven kişilerin oluşturduğu bir **Türk** toplumu teşekkül etmiştir. (Ecer, 1995: 42).

Görüldüğü gibi Hoca Ahmed Yesevi dün olduğu kadar günümüzde de Türk coğrafyasında manevi yol göstericimiz olmaya devam etmektedir. Bu durum muvacehesinde Hoca Ahmed Yesevi'yi

gerçek kimliğiyle tanımamız Türk dünyasının kardeşliğini güçlendirecek ve ortak atamız Hoca Ahmed Yesevi'nin Orhun'dan Tuna'ya kadar uzanan bütün Türk yurtlarını içine alan genişlikte olan dergahında kucaklaşmamızı sağlayacaktır (Yesevi, 1993: XVIII).

Sonuç. Türk milletinin manevi hayatında yüzyıllarca yer alan ve yer almaya devam eden, çeşitli dini ve sosyal gruplar üzerinde de önemli etkisi olan Ahmed Yesevi, değeri her geçen gün daha da anlaşılmalıya başlanan çok önemli bir şahsiyettir. Şüphesiz Türkler için dini, bilinmesi ve anlaşılması zor bir inanç ve davranış yapısından çıkararak, her insanın anlayabileceği sadelikte ve halkın anlayacağı bir dil ile anlatması, bu sayede de gereklerini yerine getirebileceği bir inanç sistemi şekline getirmesi Yeseviliğin Türk coğrafyasında kabul görmesini ve günümüze kadar etkisini sürdürmesini sağlamıştır.

Yeseviliğin geniş bir inanç grubunu kapsadığı ve hoşgörü temelli bir yaklaşım olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bu nedenledir ki Hoca Ahmed Yesevi, başlangıçta Orta Asya göçebe Türkmenlerine, daha sonra ise Türk coğrafyasının tamamına bir yol açarak ve ışık tutarak Türklerin ruhu üzerinde asırlarca hüküm sürmüş ve birleştirici bir rol oynamıştır. Günümüzde de bu ruhun gelişerek Türk dünyasına hâkim olması ihtiyacı gün geçtikçe artmaktadır. Çünkü Türk coğrafyasında erdemli bir toplumsal yapı ve sağlıklı bir dindarlık anlayışı inşa etmeye çalışan ve böyle bir din anlayışının yayılmasında büyük emekleri olan, Türk dünyasının ortak atası ve manevî mimarları arasında yer alan Hoca Ahmed Yesevi'nin ahlâk ve dindarlık anlayışı günümüz insanının da muhtaç olduğu hususları ihtiva etmesi açısından en güzel model ve başvuru kaynağı mahiyetindedir. Sonuç olarak Ahmet Yesevi'yi tanımak demek, İslam'ın Orta Asya macerasını tanımak demek olduğu kadar, Türk Müslümanlığını da tanımak demektir. Türk Müslümanlığını tanımak ise İslam medeniyetinin gelişimi için yapmış olduğu eşsiz hizmetlerle İslam dininin dünya üzerindeki en önemli ve evrensel temsilcilerinden biri olan Türk milletini tanımak anlamına gelir.

Kaynakça

1. BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, (2018). "Hoca Ahmed Yesevî'nin XXI. Yüzyılda Örnek Alınabilecek Ahlâk ve Dindarlık Anlayışı", Kastamonu **Üniversitesi VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Yesevilik)**, 257-273.
2. BİCE, Hayati, (2014). *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi ve Hikmetleri*, İstanbul, H Yayınları.
3. ECER, Ahmet Vehbi, (1995). "Ahmed Yesevi'de Dini Tolerans ve Anadolu'da Etkileri", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 24 (1), 29-42.
4. IMİL, Muhittin, (2018). "Modern Türk Dindarlığı İçin Kadim Bir Referans Noktası: Yesevilik", Kastamonu **Üniversitesi VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Yesevilik)**, 747-759.
5. KİTAPÇI, Zekeriya, (1994). *Orta Asyada İslamiyetin Yayılışı ve Türkler*, Konya.
6. KÖPRÜLÜ, M. Fuad, (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
7. OCAK, Ahmet Yaşar, (2002). *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul, İletişim Yayınları.
8. OCAK, Ahmet Yaşar, (2014). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları.
9. SAMBETOV, Zhanbolat, (2022). *Kazakistan'ın Sosyal, Kültürel ve Siyasi Hayatında Yeseviliğin Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Isparta.
10. SAMBETOV, Zhanbolat ve TAŞ, Kemaleddin (2021), "Orta Asya'da Sûfililiğin Yayılmasına Katkıda Bulunan Mutasavvıflar" *KutBilim Journal of Social Sceinces and Arts*, 1(2), 99-109.
11. UTKU, Ebubekir Oğuz, (2016). *Yesevilik ve Türklerin İslam Anlayışına Sosyolojik Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
12. YESEVİ, Hoca Ahmed, (1993). *Divan-ı Hikmet*, Hazırlayan: Hayati Bice, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

OSMANLI DEVLETINDE YESEVI ADIYLA ANILAN TEKKE: HALEP’TE BAYRAM BABA TEKKESI

Ahmet Taşgın¹

Özet. Bu makale, Osmanlı Devleti sınırları içerisinde Yesevi adıyla tespit edilen Halep’teki Bayram Baba Tekkesini konu edinmektedir. Makale, Bayram Baba Tekkesi hakkında Osmanlı Devlet Arşivindeki belgeler ve diğer kaynaklardan yola **çıkarak** bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Makalenin hedefleri arasında Osmanlı Devlet Arşivinde Yeseviye adıyla kaydedilmiş bir tekkenin varlığını kayıt altına almak ve bu başlık altında da tanıtmak bulunmaktadır. Bayram Baba tekkesi, Osmanlı Devlet Arşivlerindeki belgelere göre Yesevi tarikatı olarak adlandırılmıştır. Osmanlı Devlet Arşivlerinde buna benzer başka bir tekkenin Yesevi tarikatına mensup olduğu kaydına da rastlanmamıştır. Makalenin sınırları ve **önemi** ise Yeseviye adlandırma nedeniyle Bayram Baba tekkesidir. Bayram Baba tekkesi kitabeleri de yine Yeseviye tarikatına bağlı ve Bayram Baba’nın Ahmed Yesevi evladı olduğu kaydı bulunmaktadır. Bayram Baba tekkesinin vakıf ve gelirleri Akkoyunlu Sultan Uzun Hasan tarafından verilmiş ve Osmanlı Devleti döneminde de devam ettirilmiştir. Bayram Baba tekkesinin tarikat olarak işleyişi Bektaşî tekkesine bağlı olarak sürdürülmüştür. Bayram Baba tekkesi, Halep yakınlarında Ağ Yol adı verilen mevkide ve yol **üstündedir**. Mahalle, Suriye Cumhuriyeti döneminde Halep’in genişleyen il sınırlarıyla **şehrin** bir parçasına dönüşürken genişletilen yola yıkılarak dahil edilmiştir. Yapılan kavşaktan sonra tekkenin kalan kısmı da daha sonra yıkılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevi, Yeseviye, Bayram Baba, Halep, Tekke.

Abstract. This article focuses on the Bayram Baba Tekke in Aleppo, which is recorded under the name of Yesevi within the borders of the Ottoman Empire and has been identified so far. The article aims to provide information about Bayram Baba Tekke based on documents in the Ottoman State Archives and other sources. Among the objectives of the article is to record the existence of a lodge registered under the name Yeseviye in the Ottoman State Archive and to introduce it under this title. According to the documents in the Ottoman State Archives, Bayram Baba Tekke is named as Yesevi sect. In the Ottoman State Archives, there is no record of another similar lodge belonging to the Yesevi sect. The boundaries and importance of the article is Bayram Baba Tekke due to the Yeseviye naming. The inscriptions of Bayram Baba Tekke also reveal the relationship with Ahmad Yassawi and there is a record that Bayram Baba was a son of Ahmad Yassawi. The foundations and revenues of Bayram Baba Tekke were continued during the Ottoman Empire period, pointing to the Akkoyunlu Sultan Uzun Hasan. The functioning of Bayram Baba Tekke as a sect continued under the Bektashi Tekke. Bayram Baba Tekke is located on a road near Aleppo in a place called Ağ Yol. During the Syrian Republic period, a part of the lodge, which was within the neighborhood that turned into a part of the city with the expanding provincial borders of Aleppo, was demolished while the road was being expanded.

Keywords: Ahmet Yesevi, Yeseviye, Bayram Baba, Aleppo, Tekke

¹ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Alevî Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Türkiye
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

Giriş. Bu çalışma, Bayram Baba tekkesinin Yesevi tekkesi oluşunu konu almaktadır. Osmanlı Devleti arşiv kayıtlarında Bayram Baba, Ahmet Yesevi ve Yesevi tekkesi ile ilişkilendirilmektedir. Bayram Baba tekkesinin Yesevi tekke ve tarikatı olarak kaydedilmesine rağmen kaynaklarda dikkat çekmemiştir. Burada Bayram Baba tekkesinin Yesevilikle ilişkisine dair kaynaklarda yer alan bilgiler ve konu bu merkezde değerlendirilmektedir. Yakın zamanda Bayram Baba tekkesi hakkında çalışma yapılmış ve kısmen bu hususa değinilmiştir.¹

Bayram Baba tekkesi, arşiv kayıtlarına Yesevi halifesi olarak kaydedilmiştir. Yesevi adıyla kaydedilen nadir tekkelerdendir ve aynı zamanda Hacı Bektaş Veli tekkesine bağlı olanlar arasında sayılmaktadır. Yesevi tarikatından olduğu arşiv kayıtlarında yer almakta ve tekkenin vakıf gelirleri Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan ve Memlüklü Sultanı Sultan Gavri'den Osmanlı hâkimiyetine kadar devam ettirilmiştir. Bayram Baba tekkesi, Osmanlı Devlet kayıtlarında en erken tarih 1536 yılı itibarıyla yer almaktadır.²

Bayram Baba konulu kaynakları değerlendirip erişilebilen bilgiler bir araya getirilerek Bayram Baba ve tekkesinin Yesevi olarak isimlendirilişi hakkında çalışma yapılmıştır. Böylece Bayram Baba ve tekkesi hakkında verilen bilgilerle arşiv kayıtlarında Yesevi tarikatından olduğuna dair ilk ve tek örnek olduğu da bu çalışmayla ortaya konulmuştur. Bektaşî tekkeleri, Osmanlı Devleti'nin yenileşme çabaları içerisindeyken II. Mahmud fermanıyla kapatılmış, mallarına el konulmuş, bazı şeyhler idam edilmiş ve bazıları da sürülmüştür. Bektaşî tekkesine yönelik takibat ve yasaklar devam ederken tekke mensuplarının çözüm arayışları ve bulabildiklerini uygulamaya koyma çabaları olmuştur. Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinde yasaklar uygulanırken baskıya rağmen tekke faaliyetlerini sürdürerek amacıyla farklı çözüm yolları bulunmuş ve uygulanmıştır. Buna güzel örneklerden bir tanesi Bayram Baba tekkesi ve şeyhlerinin uygulamalarıdır.

Halep, Horasan'dan Rum diyarına gelen Hacı Bektaş Veli'nin de güzergahındadır³ ve Halep'te bir süre kalmıştır.⁴ Bu güzergahı XV. yüzyılda Kaygusuz Abdal takip etmiş ve Bayram Baba dergahında kalmıştır.⁵

Araştırma yazılı belgelere başvurarak Osmanlı Devlet arşivlerinde, Bayram Baba tekkesi hakkındaki belgelere başvurulmuştur. Ardından seyahatname, şehir tarihi ve araştırmalarda yer alan bilgilerden yararlanılmıştır. Osmanlı Devlet arşivlerindeki belgelerde Bayram Baba'nın Yeseviye tarikatından oğlu olduğu kayıtlıdır. Buna ek olarak Bayram Baba tekkesinin kitabesinde de açık olarak Yesevi tarikatından olduğu ve hatta oğlu olduğu da yazılıdır. Bayram Baba tekkesi, Haleb'te Akyol mahallesinde bulunmaktadır. Tekkenin haziyesi birçok türbenin de bulunduğu bir alandır. Tekke aynı zamanda Haleb'e ulaşan tarihi yol üzerindedir. Tekke ve türbeler, 1980 yılında yıkılarak bir kısmı yol ve kavşak bir kısmı da bina yapılarak izi tamamen ortadan kalkmıştır.

Bayram Baba hakkında bilgi veren kaynaklar, seyahatnameler, Haleb şehir tarihini konu alan eserler, Haleb sosyal, dini ve tarihi araştırmalarından ibarettir. Son yüzyıla ait Bayram Baba tekkesi fotoğraflarına da ulaşılmaktadır.

Bayram Baba tekkesinden dolayı olarak ilk defa Gölpınarlı, Bayram Baba tekkesinden Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi kopyası münasebetiyle bahsetmektedir. Tanıtımını yaptığı Velayetname-i

¹ Ahmet Taşğın&Hakkı Taşğın, "Halep'te Bayram Baba Tekkesi", *Hacı Bektaş Veli*, Hazırlayan Ahmet Taşğın&Erdal Aksoy, 2021, s. 181-190; Ömer İshakoğlu, "Halep'te Yıkılmış Bir Kültür Mirası: Bayram Baba Tekkesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2022, sayı: 102, ss. 273-284.

² 397 Numaralı Haleb Livâsı Mufasssal Tahrîr Defteri (943/1536) I, Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2010, s. 170.

³ Doğan Turay, Esra, "Bir Bütünün Parçası Hacı Bektaş Veli'nin Hacılığı ve Hac Yolculuğu", *Hacı Bektaş Veli*, Hazırlayan Ahmet Taşğın & Erdal Aksoy, 2021, ss. 61-80.

⁴ "... Halep'e geldi. Halep'in Ulu Caminde çile çıkartıp bir süre kaldı. Halep'in Ulu Camisinin avlusunun ortasında, büyük bir mermer direk vardı. O mermer direğin ortasında bir yere taş koydular. 'Bu taş, biz gelinceye kadar dursun, geldiğimizde biz indiririz' dedi. Uygun yerlerin her birine bir taş koydular. Pek çok velayet ve keramet gösterdi. Uzun uzadıya anlatırsak söz uzar. Biz asıl amacımıza gelelim Halep'ten çıkıp Davut Peygamberin kabrine geldi." *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, Yayına Hazırlayanlar Hamiye Duran & Dursun Gümüsoğlu, Ankara, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, s. 195.

⁵ "... Haleb şehrine geldiler. Ulu Cami'in havlusu ortasında bir gök mermer direk vardır onu, Basra şehrinde Hazreti Ali kerrmellahu vechehu atmıştır, diye rivayet ederler. O direğin üzerinde Hünkâr Hacı Bektaş Veliyyü'l-Horasani kaddesellahu sırrahu'l-aziz kendi mübarek eliyle bir taş koymuşlar. Bir zaman ola gelip indirevüz, buyurmuştur. Ama o taşın yüksekliği, yukarı üç adam boyunca var. Kaygusuz Baba onu ziyaret edip Mankusa kapısından taşra Akyol'da Sultan Baba Bayram Hazretleri kaddesellahu sırrahu'l-azize geldiler, ziyaret kıldılar. Birkaç gün sakın oldular." Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) Menâkıbnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 127. Metin, yazarlar tarafından bugün kullanılan Türkçe sese uyarlanmıştır.

Hacı Bektaş Veli nüshası, Haleb'te Bayram Baba tekkesinde istinsah edilmiş ve 22 Receb 1179 [4 Ocak 1766] tarihinde tamamlanmıştır.¹

Bedri Noyan'ın şahsi kütüphanesinde Bayram Baba tekkesinde tamamlandığı kaydını içeren başka bir nüsha bulunmaktadır. Bu nüshanın 381. Sayfasındaki Bayram Baba'dan bahsedilen kısmı vermektedir: "24 Mart 1304, 23 Receb 1305 [5 Nisan 1888] tarihinde Derviş Abd-ün-Nebî ez kaza-yı Berât cümlesiyle yazanın adı ve kopye ediliş tarihi gösterilmiş olan bir "Vilâyetnâmei Hacı Bektâş Veli" vardır. Bunun 381. sayfasında:

....

Haleb şehrinde Baba Bayram

Ravzasında bu kitab oldu tamam" kaydı vardır.²

Bayram Baba tekkesinden geriye herhangi bir iz kalmadığı dikkate alınacak olursa Bayram Baba tekkesi fotoğrafları da önem arz etmektedir. II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin şehirleri ve önemli mekanlarının fotoğraflanması kapsamında çekilen fotoğraflar arasında Bayram Baba tekkesine aittir.

Görsel

"Haleb haricinde kain Bayram Baba dergah-ı şerifinin resmidir" Yıldız Sarayı Fotoğraf Arşivi Bayram Baba 90454-0049



Syrian Heritage Project kapsamında Fransız ve Alman araştırmacıların yaptıkları **çalışmalarda** Halep'te bulunan eserlere dair görsellerin eski, yeni görüntüleri yanında haritaları verilmiştir.³ Projenin gerçekleştirdiği faaliyetler sosyal medyada da tanıtılmaktadır.⁴ Bu adreslerden birisinde Bayram Baba tekkesinin konumu ile eski fotoğraflarına yer verilmiştir. Fotoğraflar proje yürütücülerinden Jean Claude David'a aittir.⁵

Görsel

Syrian Heritage Project⁶



¹ *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-name*. Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı. İnkılap Kitabevi, 1958, ss. XXX-XXXI.

² Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, Cilt 1. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998, s. 261.

³ <https://syrian-heritage.org/>

⁴ <https://arachne.dainst.org/entity/6592193?fl=20&q=Bayram%20Baba&resultIndex=1>

⁵ <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1201350003565835&set=pcb.1201350450232457>

⁶ <http://bit.ly/4lyKeKp>

Fotoğrafta yer alan kitabe şu şekildedir:

أنشأ بنى هذا الجامع المبارك
حسن دده شيخ تكيت بابا بيرام
خادم الفقراء طريقته حاج بكتاش

¹ ٩٠٠١

Görsel

Bayram Baba tekkesinin konumu



Görsel

Bayram Baba tekkesinin yerine yapılan kavşak ve türbesinin bulunduğu yere yapılan mesken²



Bayram Baba, Haleb'e ilk geldiğinde şehrin dışında önce bir mağarada kalmış ve mağarayı kendisine tekke yaparak zikrine devam etmiştir.³ Bayram Baba, 764 / 1362 yılında dünyasını değiştirmiş ve tekkenin kuzeyine defnedilmiştir. Bayram Babanın vefatının ardından mezarı üzerine hücre yapılmıştır. 871 Muharrem - 1476 Ağustos ayında Bayram Baba mezarı üzerine büyük bir türbe inşa edilmiştir. Türbenin kapısında şu kitabe yer almaktadır:

¹ Heinz Gaube, *Arabische Inschriften Aus Syrien*, Beirut: Orient – Institut Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1978, p. 56.

² <http://bit.ly/4lyKeKp>

³ Muhammed Esad Atlas, *Âsâru el-İslamiyye ve el-Tarihiyye fi Haleb*, Dimaşk: Matbaatü el-Terakki, 1956, s. 246.

هذا مشهد قطب العارفين بيرام بابا ابن الحواجة
أحمد اليسوى ابن يوسف الهمداني انتقل فى سنة ٤٦٧

Uzun Hasan tarafından Bayram Baba tekyesine iki şamdan hediye edildiği ve şamdanın üzerinde yazı bulunduğunu da tespit etmiştir. Şamdan da şu yazılıdır:

هذه تكيّة بابا بيرام اليسوى أنشأها على ضريحه ملك العراقين وخرسان وفارس جتتمكان
السلطان حسن بن على شاه ابن عثمان خان عليهم رحمة الرحمن فى محرم سنة
١٧٨¹.

Haleb Livası 943 / 1536 yılına ait 397 nolu Tahrir defterinde Bayram Baba zaviyesi şeklinde kaydedilmiştir. Havar mezrası yakınındaki Erneb mezrasının bütün geliri de Bayram Baba Zaviyesine tahsis edilmiş ve hasılatı da 4000'dir.² Erneb mezrası, Cebel Sem'an kazasında bulunmakta ve diğer arşiv kayıtlarına göre Uzun Hasan vakıf tahsis edilmiştir. Görüldüğü üzere Uzun Hasan vakfı yukarıda verilen bilgiler Osmanlı kayıtlarında devam ettirilmiş ve ifade de edilmiştir.

Haleb tüccarlarından ve 'Haleb Çarşısı Şeyhi' adıyla tanınan 1512-14 yıllarında yaşayan ve vefat edince de Bayram Baba tekkesi yanında bulunan meşhur Evliyalar Kabrine yani Meşhed-i Evliya'ya defnedilen Burhaneddin ibni el-Şeyhü el-İmam Fahrüddin ibnü el-Şeyh el-İmam Burhaneddin ibn Şerefüddin el-Türkmani el-Asl el-Halebi, tarafından bir imaret yaptırılmıştır. Böylece bu imaret ile Bayram Baba Tekkesi düzenli olarak garip gurebaya sofraya açmaya devam etmiştir.³

Bayram Baba tekkesini gören ve tekke hakkında bilgi veren diğer bir kaynak ise Evliya Çelebi'dir. Evliya Çelebi, Bayram Baba tekkesinin Bektaşî tekkesi, bakımlı fakat gelirlerinin az olduğunu, sadaka ile geçindiklerini ve birçok yerden çok fazla adaklarını bildirdikten sonra lokmalarının bolluğu ile Bayram Baba'ya bağlı çok kimsenin olduğunu kaydetmektedir.⁴

Vesaik-i Bektaşîyan'da 18 Safer 1150 [16 Haziran 1737] yılına ait arizada Bayram Baba tekkesine atanan şeyhlere yer verilmiştir. 1737 yılı arızası tekkede görevli Ramazan'ın vefatı ve yerine İsmail'in atanmasıyla tekkede kalan dervişlere yaptığı kötü muameleyi konu edinmektedir. Bu belge Bayram Baba Tekkesinin şeyh atamasının Bektaşî Dergâhınca onaylandığı ve takip edildiğini göstermektedir.⁵

Bayram Baba hakkında bilgi veren kaynaklardan bir tanesi de Şeyh Muhammed Ebu'l-Vefa er-Rufai (1765-1837), *Evliyâü Haleb fî Manzumeti's-Şeyh Ebi Vefa* isimli manzum eserdir. Eseri, Papaz Ferdinand Totel el-Yesui notlarla birlikte yayınlanmıştır. Şeyh Muhammed Ebu'l-Vefa er-Rufai, Haleb'e gelmiş, bir süre kalmış ve vefat edince Haleb'te defnedilmiştir. Kaldığı süre içerisinde tespit ettiği bütün şeyhler hakkında bilgi aktarmaktadır. Bu şeyhler arasında Bayram Baba "Türbetü's-Şeyh Yabrak ve Civarıha" başlığı altında verilmektedir. Şeyh Yabrak'ın defnedildiği bu bölgede Ali Baba, Ali Baba'nın Halifesi Şeyh Bakir, Bayram Baba, Turabi Baba, Âf Baba, Şeyh Maksud isimli veliler bulunmaktadır. Bayram Baba'nın ismi 276. beyitte geçmektedir.

¹ Kamil bin Hüseyin bin Muhammed el-Bali el-Halebi el-Şehir el-Gazzi, *Nehru el-Zeheb fî Tarihi Haleb*, Haleb: el-Matbaatü el-Maruniyye, 1342, ss. 408-409; Heinz Gaube, *Arabische Inschriften Aus Syrien*, Beirut: Orient – Institut Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1978, p. 57.

² 397 Numaralı Haleb Livâsı Mufasssal Tahrîr Defteri (943 / 1536) I, Ankara, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2010, s. 170.

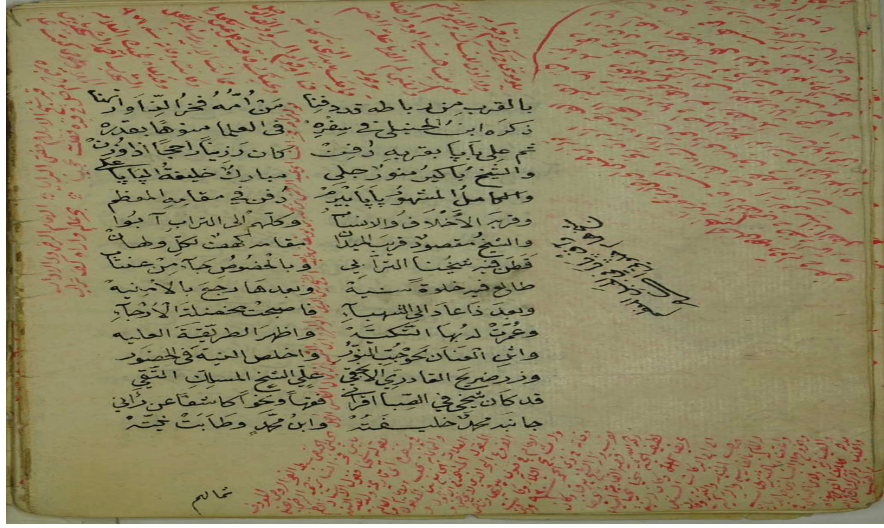
³ Razıyyüddin Muhammed bin İbrahim bin Yusuf el-Halebi İbn Hanbeli, *Durru'l-Habeb fî Tarihi A'yanü'l-Haleb*, Cilt 1, Dimaşk Menşurâtı Vüzeratı Sekafi, 1972, s. 97.

⁴ "Andan Ayntâb'ın yolu üzre varoşdan taşra Hacı Bayram Dede âsîtâne-i Bektaşîyân'dır. Gürbüz erdir ve gâyet ma'mûr u müzeyyen yerdir. Anda olan alem ve çerâğ ve kanâdîl meğher Bağdâd'da İmâm Ali'de ola. Evkâf[ı] za'îfdir. Pârsâ yı Muhammedî ile kanâ'at ederler ammâ yine lokmaları mezbûldür. Ve bu sultânın mu'tekidleri çokdur. Her taraftan nezerât bî-nihâye gelir. Ve pâ-bürehne ve ser-bürehne ehl i sünnet ve'l-cemâ'at abdâlâmı çokdur." Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Cilt 9, Yayına Hazırlayanlar Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman - Robert Dankoff, İstanbul: Yapı Kredi Bankası Yayınları, 2005, s. 260.

⁵ BOA. A. E. II. Ahmed. 13513.1.

Görsel

el-Şeyh Muhammed Ebu el-Vefa el-Rufai, *Manzumetü fi Evliyai ve Ulemai ve Arifiyyi Haleb el-Şehba*, v. 9b.



Bu beytin izahı iki adet açıklamayla dipnotta verilmiştir. Birinci “hamiş”te Bayram Baba tekkesinin Akyol haricinde olduğu bilgisi verilmektedir. İkinci “hamiş”te ise ve Bayram Baba hakkında tekkedeki dervişlerden birisinden elde edilen bilgiler aktarılmaktadır. Suku’l-Ahad yakınlarında Bayram Baba tekkesini ziyaret ettiğini tekke hakkında bilgi veren dervişin, Bayram Baba’nın Farsi olduğunu ve mağarada yaşadığını, bayramlarda insanlara helva pişirdiğini, bu âdetini sürdürdüğünü, lokma ve helva yediklerini, bütün hepsini babanın karşıladığını ve ikram edilenlerin herkese yettiğini yazmaktadır. Sonra yirmi iki sıra numarasıyla tekkenin bir fotoğrafına yer vererek Bayram Baba kısmını tamamlamaktadır.¹

Görsel

Bayram Baba Tekkesi, Ferdinand Tutel el-Yesui, el-Resim 22 Baba Bayram



Bektaşî tekkeleri 1826 yılında II. Mahmut fermanı ile kapatılma kararı alındığında Halep Bayram Baba tekkesi de bu kapsamda kapatılmıştır. Kapatılma kararının uygulanma döneminden on yıl önce vefat eden Ömer Dede yerine oğlu Hasan Dede 1828 yılında atanmıştır.²

¹ Ferdinand Tutel el-Yesui, *Evliya-ı Haleb fi Manzumeti el-Şeyh Vefa maa Tercümeti Hayati el-Şeyh Muhammed Ebu el-Vefa el-Rufai*, Beyrut, el-Matbaatü el-Katalokiyye, 1941, ss. 51-52.

² Muhammed Rağîb et-Tabbah el Halebi, *İlamu'n-Nübelâ bi- Tarihi Halebi's-Şehbai*, Cild 7, Haleb: Daru'l-Kalemi'l-Arabi, 1988, s.

Bayram Baba Tekkesi yanında bulunan mescidin kitabesinde tekkede hizmet eden Hasan Dedenin ismi kayıtlıdır. Hasan Dede, tekke yanındaki mescidi yapmıştır ve kitabesi şu şekildedir:

أنشأ بنى هذا الجامع المبارك
حسن دده شيخ تكيت بابا بيرام
خادم الفقراء طريقت حاج بكتاش
١٩٠١

Hasan Dede'nin Bektaşî olduğu kanaatiyle tekke kapatılmış, tekkenin vakıf ve mallarına el konulmuştur. Bir süre devam eden tahkikat sonucunda Bayram Baba tekkesi, 1831 yılında Halvetî tekkesi adıyla yeniden açılmıştır.² Hasan Dede, 1828 yılında tekrar şeyhlik postuna oturmuş ve bu hizmeti 1886 yılına kadar devam ettirmiştir. Hasan Dede'nin vefatının ardından iki oğlundan Abdulhamid Dede posta oturmuş³ ve Abdulhamid Dede'nin 1886 yılında vefatından sonra kardeşi el-Hac Yusuf Dede bin el-Hac İsmail bin Yusuf bin Muhammed bin Yusuf bin Muhammed el-Cemalî⁴ şeyh olmuş ve 1316 yılında vefat etmiştir.⁵

Bayram Baba tekkesinin isminin duyulması ve çok sayıda kaynakta daha fazla bilgiye yer verilmesini Abdulhamid Dede sağlamış, çünkü o, Bayram Baba tekkesinin ismi en fazla bilinen şeyhidir. Bir bakıma Bektaşî tekkeleri kapanıp faaliyetleri azalmış fakat Bayram Baba tekkesinin adeta yeniden varlığını sürdürmesini sağlamış ve bununla birlikte araştırma ve eserleriyle de isminden söz ettirmiştir. Abdulhamid Dede (1228-1304/1803-1886), Haleb'te çok iyi eğitim almış, daha sonra Mısır'a Ezher'de okumak üzere gitmiş, sonra Hicaz'a gidip dört yıl kalmış ve İstanbul'u da ziyaret etmiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe'yi iyi derecede bilmekle birlikte bütün bu seyahatleri boyunca elde ettiği ilimler ve ilgi duyduğu alanlarda yetkin hale gelmiştir. Özellikle uzay bilimlerinde ismini duyuracak kadar tanınmış ve yaptığı eserlerle de uzun süre hafızalardan silinmemiştir. Bundan dolayı da Haleb şehir ve rical tarihinde ismine yer verilen kişiler arasındadır.⁶ Abdulhamid Dede'yi konu edinen eserler aynı zamanda Bayram Baba tekkesinden de söz etmektedir.⁷

Abdulhamid Dede, tekkenin gelirlerini korumuş, bu konuda arızalar yazarak kadimden tahsis edilen vakıfların kullanılması, verilmesini talep etmiştir. Bunun dışında tekkenin gelirleri artmış, tekke, su kanalı, bahçesi, türbeleri, mescit, derviş ve misafirler için harcamıştır. Bu gelirlerle tekkenin bitişiğinde bulunan Kastal veya Ağyur Kastalı ile yine tekkenin bitişiğindeki Meşhed-i evliya olarak isimlendirilen veliler mezarlığının kapısını da vakıf gelirlerinden tamir ettirmiştir.⁸

150.

¹ Heinz Gaube, *Arabische Inschriften Aus Syrien*, Beirut: Orient Institut Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1978, p. 56.

² MAD. 9771, s. 56 [21 Muharrem 1247/2 Temmuz 1831].

³ Muhammed Rağib et-Tabbah el Halebi, *İ'lamu'n-Nübela bi- Tarihi Halebi's-Şehbai*, Cild 7, Haleb: Daru'l-Kalemi'l-Arabi, 1988, s. 387-388.

⁴ Cemalî'den dolayı Bayram Baba tekkesi Cemalî tekkesi olarak adlandırılmıştır. Cemalî'nin evi de buradadır. Burada bulunan mescit ve kastal harap haldedir. Hayreddin el-Esedî; *Ehyâ' Haleb ve Esvakuha*, Tahkik Abdülfettah Ravvas Kalaci, Dimaşk: Menşurat Vizareti el-Sekafe ve el-İrşadi el-Kavmi, 1984, s. 86.

⁵ Muhammed Rağib et-Tabbah el Halebi, *İ'lamu'n-Nübela bi- Tarihi Halebi's-Şehbai*, Cild 7, Haleb: Daru'l-Kalemi'l-Arabi, 1988, s. 441-447.

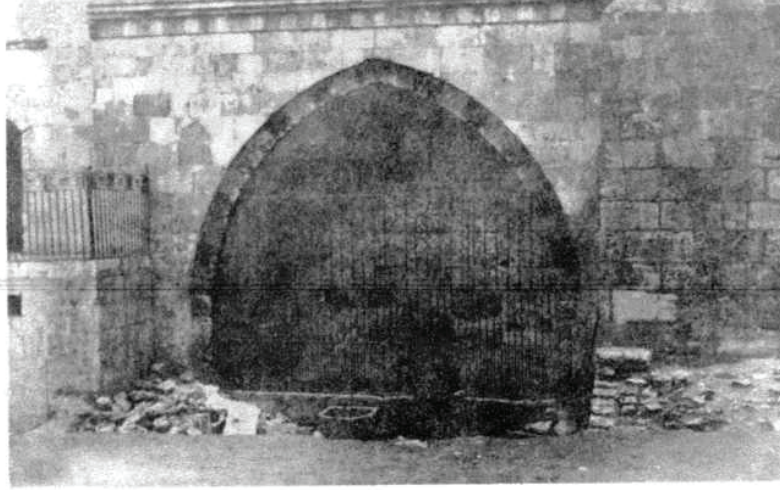
⁶ Muhammed Rağib el-Tabbah el-Halebi, *İ'lamu el-Nübela bi- Tarihi Halebi el-Şehbai*, Cild 7, Haleb: Daru'l-Kalemi'l-Arabi, 1988, s. 387-388.

⁷ Muhammed Esad Talas, *el-Âsar el-İslamiyye ve el-Tarihiyye fi Haleb*, Dimaşk: Matbaatu el-Terakki, 1956, ss. 245-248. Bu kaynak, kendisinden önceki bütün kaynaklardan alıntı yaparak Bayram Baba hakkındaki bilgileri aktarmış ve bir bakıma derlemiştir.

⁸ Kamil bin Hüseyin bin Muhammed el-Bali el-Halebi el-Şehir el-Gazzi, *Nehru el-Zeheb fi Tarihi Haleb*, Haleb: el-Matbaatu el-Maruniyye, 1342, ss. 407-413.

Görsel

Ağyur Kastalı (el-Esedi, 1984, s. 86).¹



el-Gazzi, Haleb mahallerini anlattığı kısımda Ağyır/Ağyol başlığı altında Bayram Baba tekkesi ve şeyhleri hakkında 1940'lı yıllarda tekkenin mamur olduğu ve tekkede bulunan dervişler kendisine bilgi vermiştir. Onun bilgilerine göre 50 zira' uzunluğunda geniş bir avlusu ve güneye doğru ise 1042 [1632] yılında yenilenen ve zikrin yapıldığı Meydan'ın bulunduğu, batısında dervişler için iki oda ve doğusunda şeyhin kaldığı evin yer aldığını aktarmaktadır. Kuzeyinde bazı kabirlerin bulunduğu mezarlık ile doğusunda dolapla sulanan ağaç ve meyve yetiştirilen bir bahçeden de söz etmektedir. el-Gazi, kitabede yazılı metni vererek Bayram Baba'nın Ahmed Yesevi ile bağlantısı yerine Kalenderi olduğunu ileri sürmektedir. Ardından Kalenderiler hakkında özellikle Cemaleddin Savi'nin kısa hayat hikâyesini vermektedir. Tekkenin son döneminden kalan şeyhlerden Haşim bin el-Haşim Kasım el-Kilasi'nin kendisi yerine Şeyh Abdulhamid Dede'nin torununun geçmesini işaret etmiştir. Şeyhin vefatı üzerine boş kalan postnişinliğe kız kardeşinin torunu 1341 [1925] yılına kadar şeyhlik yapmıştır.²

Abdulhamid Dede'nin tekkeye şeyh olarak atandığı atama kararlarında yer almaktadır.³ Hamid Dede'nin Bayram Baba tekkesinin Yesevi tarikatına mensup bir tekke olduğuna ilişkin arızası bulunmaktadır.⁴ Bu arızada Bayram Baba tekkesinin Uzun Hasan vakıflarından olup Cebel Sem'an'da bulunan ve bütün geliri tekkeye bağışlanan vakıf ve gelirlerine dair geniş bilgi içermektedir.

.....Bu abd-i dâi-yi sadakat-i kemterleri Haleb Vilayeti celilesi dahilinde Cebel Sem'an kazasında defn-i hak-i itirnak olan *Tarikat-ı Aliyey-i Yeseviyye-i eizze-i kiramından kutbu'l-arifin el-Hac Bayram Baba dergah-ı şerifi postnişini* olub dergahı mezkurun fukara ve dervişan ve ayende ve ravendeganın i'tam-ı taamlarına ferman-ı âli ve şart-ı vakıf ve teamil-i kadim mucibince Erben mezrası demekle maruf malumu'l-hudud arazi-yi mevkufenin

Ed-dai

Haleb vilayetinde kâin el-hac

Bayram Baba Dergâhı Şerifi

Postnişini

Hamid Dede.

¹ Ağyur, Ağyer'den tahrif olmuştur. Yani beyaz yol anlamına gelmektedir. İkinci açıklama ise Ağa yolu anlamına geldiği şeklindedir. Haleb'in haricinde ve Haleb'e bağlanan yol ve yer adıdır. Kastal, Mescit ve mahalle adı olarak kullanılmaktadır. Hayreddin el-Esedi; *Ehya' Haleb ve Esvakuha*, Tahkik Abdülfettah Ravvas Kalaci, Dimaşk: Menşurat Vizareti el-Sekafe ve el-İrşadi el-Kavmi, 1984, s. 84.

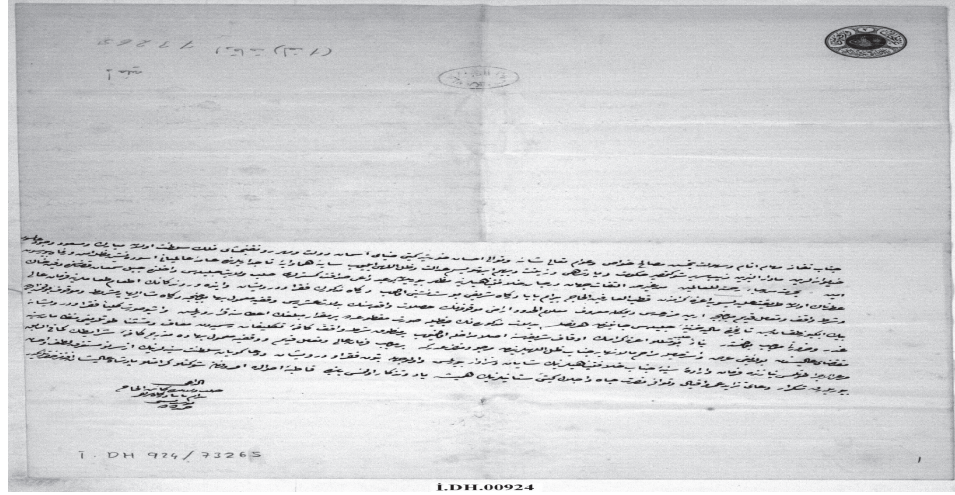
² Kamil bin Hüseyin bin Muhammed el-Bali el-Halebi el-Şehir el-Gazzi, *Nehru el-Zeheb fi Tarihi Haleb*, Haleb: el-Matbaatü'l-Maruniyye, 1342, ss. 407-413.

³ Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, ss. 142-143.

⁴ BOA İ.DH. 924.73265. Ek 2.

Görsel

Bayram Baba tekkesinin Tarikat-ı Aliye-i Yeseviye olduğu (BOA. İ.DH. 924.73265)

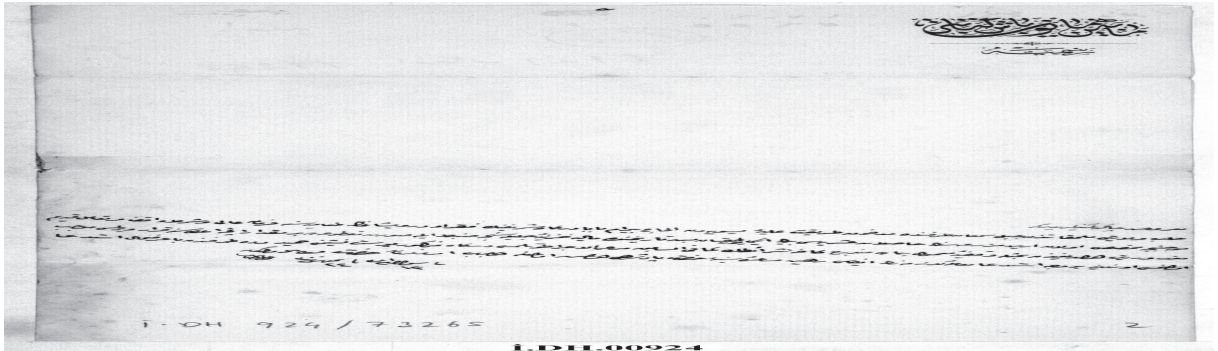


Maruz-u çâker-i kemîneleridir ki

Haleb vilayeti mülhakatından Cebel Sem'an tarafında medfun *Tarikat-ı Aliyye-i Yeseviye*'den el-Hac Bayram Baba dergâhı şerifinin fukara ve dervişanının taamiyesine ferman-ı âli ve şart-ı vakf min taamülü kadim mucibince tehassusu olan Erin mezrasının hasılat-ı öşriyesinin iki yüz doksan beş tarihinde maliye-i hazine-i celilesince zabt ile suret-i maktuada bir miktar akçe i'tasına karar verilmesi mucib mağduriyeti olduğundan bahisle vakfiye-i mamul bihada menderic kâffe-i şeraitin kema fi's-sabik mer'i el-icra tutulmuş dergâh-ı mezkûr postnişini Hamid dede tarafından ba-arzihal istid'a olunması üzerine bir kıt'a istid'a muamele-i lazimenin ifası rehin müsaire-i seniyye-i hazreti padişahiye olmuş olmağla bu babda emr u ferman hazreti men lehu'l-emrindir.

Görsel

Bayram Baba tekkesinin Tarikat-ı Aliye-i Yeseviye olduğu Fi 12 Şevval sene 301 fi 24 Temmuz sene 300 [5 Ağustos 1884] (İ.DH. 924.73265.2.1).



Vakıflar arşivindeki 15 Receb 1302/18 Nisan 1301 [30 Nisan 1885] tarihli Hamid Dede'nin arızasında Bayram Baba tekkesini "Tarikat-ı Aliyye-i Yeseviye" ibaresiyle isimlendirdiği yer almaktadır. Bu belgenin içeriği ise Bayram Baba tekkesi vakıflarının kullanımı ve vergileri hakkındadır.

"Şuray-ı Devlet-i Dâhiliye Nezaretinin üç yüz bir numrolu mazbasının suretidir

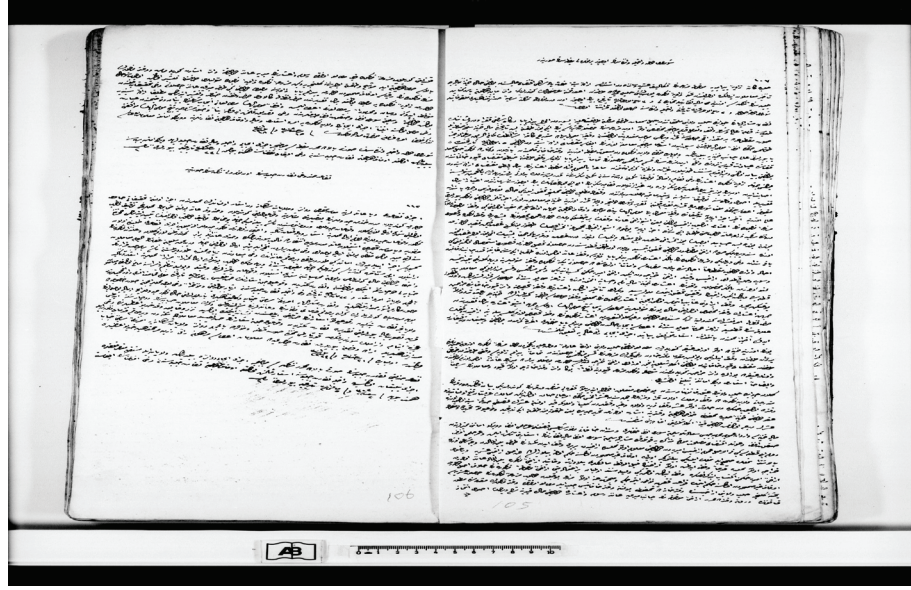
....

....Nezareti müşarun ileyhin cevabında Haleb Vilayeti mülhakatından Cebel Seman tarafında medfun *Tarikat-ı Aliye-i Yeseviye*'den el-Hac Bayram Baba dergah-ı şerifi fukara ve dervişanının

» 1

.....

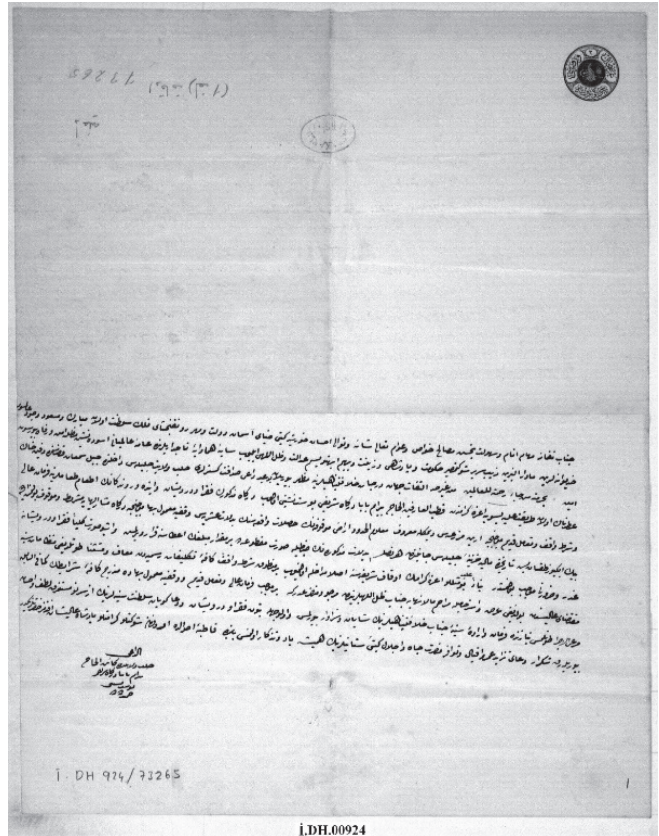
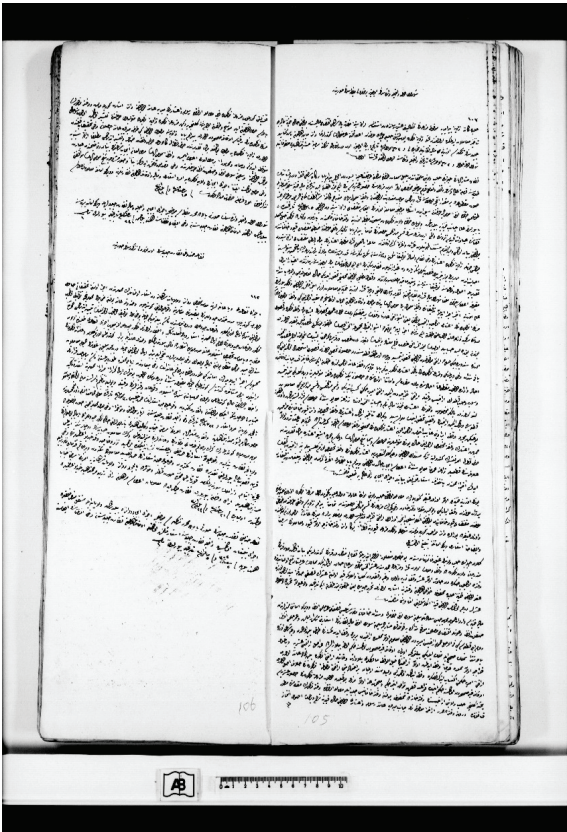
¹ VGM. Defter No: 2043 Sayfa 55 Sıra 107.



Sonuç. Bayram Baba Tekkesi hakkında bilgilerin yer aldığı Osmanlı Devlet arşivlerindeki belgelerde Bayram Baba tekkesinin Yesevi tarikatına mensup bir tekke ve kitabelerde de oğlu olduğu yazılmaktadır. Osmanlı Devlet sınırları içerisinde Yesevi tarikatının varlığından arşiv belgelerinde bahsedilmemiştir. Bu konuda yapılan araştırmalarda da Osmanlı Arşiv belgelerinde Yesevilik’le ilişkilendirilen bir tekkenin varlığına dair bilgi bulunmamaktadır. Buna ek olarak Bayram Baba tekkesinin kitabesinde de açık olarak Yesevi tarikatından olduğu da yazılmış. Bu çalışma, Haleb’te tekkesi ve türbesi bulunan Bayram Baba’nın Ahmet Yesevi ve Yesevilikle ilişkisini konu edinmektedir. Araştırma yazılı belgelere başvurarak Osmanlı Devlet arşivlerinde Bayram Baba tekkesi hakkındaki bilgilerin yer aldığı belgelerden elde edilmiştir. Ardından seyahatname, şehir tarihi ve araştırmalarda yer alan bilgilerden de yararlanılmıştır.

Bayram Baba ve tekkesi, Osmanlı Arşiv belgelerindeki kayıtlara göre Ahmet Yesevi ve Yesevilik tarikatıyla ilişkilendirilmektedir. Bayram Baba’nın Ahmet Yesevi ile tekkesinin de Yesevilik tarikatı ile ilişkilendirilmesi arşiv belgelerine yansıyan haliyle bir ilktir. Yesevi tarikatından oluşuna dair bilgi, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla yasaklardan kurtulmak amacıyla verildiği ortaya çıkmaktadır. Özellikle tekkenin şeyhi Hamid Dede’nin yaptığı yazışmalarda Yesevilik ibaresine rastlanmaktadır.

Bayram Baba hakkında bilgi veren kaynakların arşiv belgeleri dışında Haleb şehir tarihini konu alan eseler, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Haleb sosyal, dini ve tarihi araştırmalarını konu alan eserlerde bilgi bulunmaktadır. Bayram Baba tekkesinin arşiv belgeleri, şehir tarihi ve araştırmalar ile fotoğraflar dışında günümüze kadar herhangi bir kalıntı veya izi kalmamış ve 1980 yılında tamamen yıkılmıştır. Bayram Baba tekkesinden son yüzyıla ait olan araştırmalarda, Bayram Baba tekkesinin mimari olarak durumunu gösteren fotoğrafları bulunmaktadır. Bayram Baba tekkesinin son yıllardaki durumu ve özellikle kitabelerde görülmekte ve makalenin konusunda da bilgi vermektedir.



Ek 2: Hamid Dede Arizası BOA İ.DH. 924.73265.

Kaynaklar

1. BOA İ. DH. 924.73265.
2. BOA. A. E. II. Ahmed. 13513.
3. Doğan Turay, Esra, “Bir Bütünün Parçası Hacı Bektaş Veli’nin Hacılığı ve Hac Yolculuğu”, Hacı Bektaş Veli, Hazırlayan Ahmet Taşğın & Erdal Aksoy, 2021, ss. 61-80.
4. el-Esedî; Hayreddin, Ehya’ Haleb ve Esvakuha, Tahkik Abdülfettah Ravvâs Kal‘acî, Dimaşk: Menşûrât Vizâreti’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, 1984.
5. el-Gazzi, Kamil bin Hüseyin bin Muhammed el-Bali. el-Halebi el-Şehir Nehru el-Zeheb fi Tarihi Haleb, Haleb: el-Matbaatü’l-Maruniyye, 1342.
6. el-Halebi, Muhammed Rağîb el-Tabbah, İ’lamu el-Nübela bi- Tarihi Halebi el-Şehbai, Cild 7, Haleb: Daru’l-Kalemi’l-Arabi, 1988.
7. el-Şeyh Muhammed Ebu el-Vefa el-Rufai, Vefa, Manzumetü fi Evliyai ve Ulemai ve Arifiyyi Haleb el-Şehba, Camiatu el-Melik el-Suud Kısm el-Mahtutat, No: 4827.
8. el-Yesui, Ferdinand Tutel, Evliya-ı Haleb fi Manzumeti el-Şeyh Vefa maa Tercümeti Hayati el-Şeyh Muhammed Ebu el-Vefa el-Rufai, Beyrut, el-Matbaatü el-Katalokiyye, 1941.
9. Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, Cilt 9, Yayına Hazırlayanlar Yücel Dağlı&Seyit Ali Kahraman&Robert Dankoff, İstanbul: Yapı Kredi Bankası Yayınları, 2005.
10. Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi, Yayına Hazırlayanlar Hamiye Duran & Dursun Gümüsoğlu, Ankara, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
11. Gaube, Heinz, Arabische Inschriften Aus Syrien, Beirut: Orient Institut Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1978.
12. İshakoğlu, Ömer, “Halep’te Yıkılmış Bir Kültür Mirası: Bayram Baba Tekkesi”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2022, sayı: 102, ss. 273-284.
13. Maden, Fahri, Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
14. Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-name. Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı. İnkılap Kitabevi, 1958.
15. Noyan, Bedri, Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik. Cilt 1. Ankara: Ardiç Yayınları, 1998.
16. Razıyyüddin Muhammed bin İbrahim bin Yusuf el-Halebi İbn Hanbeli, Durru’l-Habeb fi Tarihi A’yanü’l-Haleb, Cilt 1, Dimaşk Menşûratı Vüzeratı Sekafi, 1972.
17. Talas, Muhammed Esad, el-Âsar el-İslamiyye ve el-Tarihiyye fi Haleb, Dimaşk: Matbaatu el-Terakki, 1956.
18. Taşğın, Ahmet&Hakkı Taşğın, “Halep’te Bayram Baba Tekkesi”, Hacı Bektaş Veli, Hazırlayan Ahmet Taşğın&Erdal Aksoy, 2021, s. 181-190.
19. VGM.DEFTER No: 2043 Sayfa 55 Sıra 107.
20. Yıldız Sarayı Fotoğraf Arşivi Bayram Baba 90454-0049.
21. Ekler
22. Ek 1: Bayram Baba Tekkesi Arızası
23. VGM.DEFTER No: 2043 Sayfa 105-106 Sıra 107.

FERGANA VADISIN'DEKİ YESEVİ GELENEKLERİNİN ÖNEMİ

Mairambek Tagaev¹

Özet. Fergana vadisinde İslâmiyet'in yayılmasında tasavvuf kültürünün önemli derecedeki etkisinden dolayı toplumun dinî gelenek ve merasimleri tasavvuf öğretileri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Müslümanların gündelik hayatlarında en çok uygulanan dinî ritüellerin başında Yesevi zikir gelenekleri gelmektedir. Gündelik zikirlerin dışında geleneksel dinî bayram günlerinde ve belirli vakitlerde sıkıntıların giderilmesi amacıyla icra edilen Hatm-i Yâzdehüm, Mevlid-i Neb-i ve Müşköl-i Küşâd gibi merasimlerde de Yesevi gelenekleri yapıldığı görülmektedir.

Tekke şeyhleri dinî merasimlerde müridleri için ziyafet tertipler, sufler birbiriyle hediyeleşirlerdi. Bu gibi merasimlerde Yesevi gelenekleri eşliğinde merasimlerde ilahi şarkılar, birtakım ritim dansları ve dütar gibi müzik aletleri ile birlikte icra edilmekteydi. Üstelik Fergana vadisinde dolaşan seyyahlar zikir-i cehriye esnasında söylenen şiir ve ilahileri duymaları seyyahların daha da dikkatlerini çekiyordu.

Biz bu bildirimizde Fergana vadisindeki dini ritüel ve merasimlerde Yesevi geleneklerinin önemi hakkında bahsedeceğiz.

Anahtar kelime: Fergana vadisi, tasavvuf kültürü, Yesevi gelenekleri, Hatm-i Yâzdehüm, Mevlid-i Neb-i, Müşköl-i Küşâd

Abstract. Due to the significant influence of Sufi culture on the spread of Islam in the Fergana valley, the religious traditions and ceremonies of the society are shaped within the framework of Sufi teachings. Yassawi dhikr (Arabic: "reminding oneself," or "mention", ritual prayer or litany practiced by Muslim mystics (Sufis) for the purpose of glorifying Allah and achieving spiritual perfection) traditions are among the most practiced religious rituals in the daily lives of Muslims. In addition to daily dhikr, Yesevi traditions are also practiced on traditional religious feast days and in ceremonies such as Hatm-i Yâzdahum, Mawlid-i Nab-i and Mushkul-i Kushâd, which are performed at certain times to relieve troubles.

The sheikhs of the lodges would organize feasts for their disciples during religious ceremonies, and the Sufis would exchange gifts with each other. At such ceremonies, in accordance with Yassawi traditions, hymns, songs, rhythmic dances and musical instruments such as the dutar were performed at the ceremonies. Moreover, travelers traveling in the Fergana valley heard the poems and hymns sung during dhikr-i Jahriya which attracted their attention even more.

In this paper we will talk about the importance of Yesevi traditions in religious rituals and ceremonies in the Fergana valley.

Keyword: Fergana valley, Sufi culture, Yassavi traditions, Hatm-i Yâzdahum, Mawlid-i Nab-i and Mushkul-i Kushâd

Giriş. Tasavvuf kültüründe zikir ritüelleri zikir-i cehriye (sesli) ve zikir-i hafiye (sessiz) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yesevî ve Kâdirî geleneğinde daha çok zikir-i cehriye icra edilirken Nakşbendî geleneğinde ise zikir-i hafiye icra edilmektedir. Zikir-i hafiye isminden de anlaşıldığı gibi

¹ Dr, Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dekanı, Araşan, ORCID: 0000-0003-3328-6554, mayrambekg@gmail.com

gizli bir şekilde icra edildiğinden gizliliğini korumuş seyyah veya araştırmacıların pek fazla ilgilerini çekmemiştir. Ayrıca zikir-i hafiye merasimine çok az insan iştirak ederken zikir-i cehriyeye daha çok insanlar iştirak ederlerdi. Örneğin Hokandlı Seyid Hoca İşân'dan irşâd alan Mu'min Hoca İşân Âlim Hoca İşân oğlu (1809-?) Her pazartesi sabah saatlerinde kendi evinde hafiye teveccüh zikrini icra ederdi. Cuma günleri ise Cuma namazından sonra Akmescid'te cehriye zikrini yapardı. Hafiye zikrine 10-15 kişi, cehriye zikrine ise yaklaşık 100 kişi iştirak ederdi.¹ Söz konusu zikir-i cehriye için durum tamamen farklıdır. Çünkü zikir-i cehriye merasimine ilahi şarkılar, birtakım ritim dansları ve dütar gibi müzik aletleri eşlik etmesiyle birlikte icra edilmekteydi. Üstelik Hokand sokaklarında dolaşan seyyahlar zikir-i cehriye esnasında söylenen şiir ve ilahileri duymaları seyyahların daha da dikkatlerini çekiyordu.²

Fergana vadisinde Yesevî zikir kültürü

Orta Asya'daki zikir merasimlerinin çeşitleri ve uygulanış şekilleri ile ilgili o dönemde tasavvufi eserler kaleme alınmıştır.³ Ancak o dönemdeki icra ettikleri zikir merasimleri hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Son dönemlerde konuyla ilgili Sultonova tarafından Fergana vadisindeki Kâdiriyye tarikatına intisap etmiş kadınların zikir merasimi hakkında bir alan araştırması yapılmıştır.⁴

A. L. Troitskaya'yanın belirttiğine göre zikir merasiminde Hafiza Atun, Hoca Ahmed Yesevî'nin Divân'ından ve Meşreb'in gazellerinden parçaları ilahi bir tarzda besteler. Ardından 11 kere *Ya Hay Allah* zikrini yaptıktan sonra yüksek sesle *Hû, û* diye aralarından bazıları halkanın içine girerek dans etmeye başlarlar. İşân Bîbî'nin işaretleriyle kısa bir ara verilir bu arada Atun Bîbî divan ve gazellerden okurken diğerler ağlayarak birbirine sarılırlar. Tekrar İşân Bîbî'nin işaretleriyle iki heceli *Hû* diye bilinen Kuş Aro zikri başlar. Daha öncede zikredildiği gibi tekrar halka şeklinde zikre devam ederler. Kısa bir ara verdikten sonra tekrar Hazret-i Sultan Ahmed Yesevî⁵ zikrine başlarlar. Başı sola doğru *Hû* sağa doğru ise *Âh* diye zikredilir. Zikrin sonuna doğru burnundan çıkarılan kısa bir nefes ile *Hm* diye nefeslerini kestikten sonra ellerini göğüslerine vurarak yüksek sesle *Hak حق Nefs نفس Gavs غوث* diye zikri sonlandırırlar.⁶

Fergana vadisinde Yesevilik'in tesirinden dolayı farklı tarikatlar ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların başında Laçiler ismini taşıyan tarikat gelmektedir. İsmi zikir esnasında haykırdıkları "illahu" kelimesinde hareketle laa diyenler anlamında *Laçiler, İllahçılar*, denildiği öne sürülmektedir.⁷ Fergana vadisinin doğu kısımlarında özellikle Kırgızlar⁸ arasında faaliyet gösteren Laçiler'in ne zaman ortaya çıktığı hakkında henüz kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kimliği belli olmayan Laçi İşân adı altında biri kendi tarikatını yaymaya başladığında Hokand idaresi tarafından bu tarikat sapıklıkla suçlanmış ve 1870'de Hüdâyâr Han, tarikatın başında bulunan Laçi İşânı idam ettirmiştir.⁹ Laçilerin kendilerine mahsus iki odalı camileri bulunmaktaydı. Camileri ibadet için değil zikir merasimlerini icra etmek için kullanırlardı. Öte yandan Laçiler namaz, oruç ibadetlerini beyhude işler olduğunu öne sürerek İslamın farz ibadetlerini kabul etmiyorlardı.¹⁰ Laçilerin şeyhi hergün akşam saatlerinde ezan okuyarak kadın erkek karışık müridlerini kendilerine mahsus camiye davet ederdi. Müridleri

¹ N. Likoşin "İşân" *Sbornik Materialov Sır Darinskoy Oblasti*, c. VI, Ed. İ. İ. Geyer, Tipo-Litografya Kameksia, Taşkent 1899, s. 121.

² N. S. Likoşin, *Pol Jizni v Turkestan (Oçerk Bita Tuzemnago Naseleniya)*, B. D. Tipografyası, Petograd 1916, s. 194.

³ Bakhtiyar Babadjanov, "Une Nouvelle Source Sur Les Rituels De La Tariqa Yasawiyya Le Risâla-yı Dhikr-i Sultân Al-'Arifin", *Journal of the History of Sufism*, Ed. Thierry Zarcone v.d. sy. 3, Paris 2001, s. 223-228; İkmiddin Ostonoqulov, "Histoire Orale Et Littérature Chez Les Shaykhs Qâdirî Du Fergana Aux XIX^e Et XX^e Siècles", *Journal of the History of Sufism*, Ed. Thierry Zarcone v.d. sy. 1-2 Paris 2000, s. 509-530; Necdet Tosun, *Derviş Keşkülü-Tasavvuf ve Dergâh Kültürü*, Erkam Yay. İstanbul 2012, s. 97-102, 165-172.

⁴ Razia Sultonova, "Qâdiriyya Dhikr İn Ferghana Valley", *Journal of the History of Sufism*, 1-2 (2000), s. 531-538.

⁵ Hazret-i Sultan Ahmed Yesevî zikri diye anılmasının sebebi şu hadiseye dayandırılmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî'nin bir oğlu varmış. Bir gün oğlu bahçede sebze alırken düşmanları tarafından katledilmiş. Oğlunun vefat haberini aldığı Hoca Ahmed Yesevî zikir yapıyormuş ve üzüntülü bir halde *Hû Âh* şeklinde zikrine devam etmiş.

⁶ A. L. Troitskaya, "Jenskiy Zikr v Starom Taşkente", *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, c. VII, SSSR İlimler Akademisi Yay. Leningrad 1928, s. 173-189.

⁷ S. Mambetaliev, *Sufizm Jana Anın Kırgızistandagı Ağımdarı*, Kırgızistan Yay. Frunze 1972, s. 62

⁸ Günümüz Kırgızistan'ın güney bölgelerinde Batken, Kadamcay, Ayderken şehirlerinde faaliyet yürütmüşlerdir. Günümüzde Laçiler bir tarikat değil daha çok Kırgızların bir kabilesi olarak görülmektedir. Sovyetler döneminde Laçiler ile evlilik bağı kurmak hoş karşılaşılmıyordu. Fakat bu günlerde Laçiler halka karışmış kimin Laçil olduğu bilinmemektedir.

⁹ Mambetaliev, *Sufizm Jana Anın Kırgızistandagı Ağımdarı*, s. 55.

¹⁰ Mambetaliev, *Sufizm Jana Anın Kırgızistandagı Ağımdarı*, s. 56.

evlerinden çıktıktan sonra “*Âşık oldum sana illaha, kalbimle teslim oldum sana illaha, vücudum vücuduna temas etti illaha, canım canına temas etti illaha*” şiirlerini söyleyerek camiye doğru giderlerdi. Bütün Laçiler camiye toplandıktan sonra halka şeklinde otururlardı ve şeyhleri Kur’an ayetlerinden, Hz. Ali ile ilgili kıssalardan ve Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinden okurlardı. Şeyhleri ara verdiği zaman müridleri hep beraber “*Âşık oldum sana illaha, kalbim ile teslim oldum sana illaha, vücudum vücuduna temas etti illaha, canım canına temas etti illaha*” şiirlerini okur idiler. Saatler ilerlediği zaman ışıkları kapatırlardı ve sabaha kadar ahlaksız davranışlarına devam ederlerdi. Sabah güneşin doğmasıyla evlerine dağılırlardı.¹ Bu gibi ahlaksız davranışlarından dolayı Hanlık tarafından yasaklanmış olan Laçiler ile ilgili günümüze kadar detaylı bir araştırma yapılmadığından bahsi geçen bilgilerin doğruluğu bir tartışma konusudur. Bununla birlikte Laçiler zikir esnasında Divân-ı Hikmet’ten parçalar okuması onları Yesevîlikten ayrılmış bir grup² olduğu anlamına gelmez. Çünkü Laçiler ile Yesevîliğin gerçek bağlantısı ispatlanmamış ayrıca o dönemlerde tasavvufla uzaktan yakından ilgilisi olmayanlar arasında bile *Divân-ı Hikmet*’ten şiirler okumak bir gelenektir.³

Yesevî zikrinin türbe ve dini merasimlerdeki etkisi

Genel itibariyle Fergana vadisindeki kutsal yerler *mezar, ziyaretgâh, makbere, dahma, kabristan, kademgâh, kademjây*, tabirleriyle ifade edilirdi.⁴ Araştırmacıların tahminlerine göre Orta Asya’nın tamamında 10.000’den fazla, Fergana vadisinde ise binden fazla ziyaretgâh olduğu tahmin edilmektedir.⁵ Türkistan’da mezar ve türbeleri oldukça fazla olması kimi seyyahları Türkistan’ı “türbeler şehri” diye betimlemelerine neden olmuştur.⁶

Fergana vadisindeki en çok ziyaret edilen kutsal mekânlar başta peygamberlerin kadem bastığı kademgâhlar, sahabilere atfedilen mezarlar, toplum arasında yaşamış veli zatların türbeleri olmakla birlikte büyük ağaç ve çeşmeler şeklinde tasnif edebiliriz.⁷

Zengin veya dindar göçebelerin akrabaları vefat ederse naaşlarını Türkistan’da Ahmed Yesevî türbesine götürüp gömerlerdi. Kış aylarında ise Türkistan’a gitmek pek meşakkatli olduğu için naaşlarını pamuk kumaşlarla sararak ağaçlara asarlardı. Bu nedenle kış aylarında göçebe bozkırlarında buz tutmuş ve şiddetli rüzgârlarla sallanan cenazelere pek çok rastlanırdı. Bahar geldikten sonra naaşları ağaçlardan indirip, Türkistan’a Hoca Ahmed Yesevî türbesine götürürlerdi.⁸

Bayram günlerinde, bireylerin ise hem kutlu hem de dertli günlerinde İslam gelenekleri çerçevesinde ziyaretgâhlarda Kurbanlık kesme, müşkül-küşâd, hüdâyî, zikir-i cehriye gibi merasimleri icra ederlerdi. Ayrıca Hafızlardan Kur’an, Divan-ı hikmet, ilahi dinlemek, mesnevihanlardan mesnevi ve dini kıssaları okumak için ziyaretgâha giderlerdi. Böylelikle toplumun sosyal yaşamında önemli derecede etki ederdi, halk dertli, kederli sıkıntılarını unuturlardı geleceğe olan umudları canlanırdı. Bahar mevsiminde çiçeklerin açtığı dönemlerde mezar ve türbelere ziyaretler tertiplenirdi buna kısaca “*sayıl*” denilirdi. Sayıl kelimesinin kökü bilinmemekle birlikte bahar mevsiminde tertip edilen halk seyr-temaşaları anlamına gelmektedir. Sayıl yapılan yere sayılğâh denilirdi. Bazen kavun sayıl de denilirdi buna göre; kavun piştiği dönemlerde kavun tarlalarına topluca seyahate çıkılırdı.⁹ Ziyaretgâhlar sadece dinî merasimlerin icra edilmesiyle sınırlı kalmamaktaydı, aynı zamanda panayır ve pazarların kurulduğu ticari bir mekândı.

¹ Mambetaliev, *Sufizm Jana Anın Kırgızistandagi Ağımdarı*, s. 59.

² Alexandre Benigsen, *Sûfi Ve Komiser Rusya’da İslâm Tarikatları*, trc. Osman Türer, Akçağ Yay. Ankara 1988, s. 117.

³ Necdet Tosun, “Kırgızistan Tarih Ve Kültüründe Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 16 (Temmuz-Aralık 2015) sy. 36, ed. Süleyman Derin, Ali Namlı, Erkam Yay. İstanbul 2015, s. 115.

⁴ Sawada Minoru, “Towards Classification of Mazars in Ferghana Valley”, *Muslim Saints And Mausoleums In Central Asia And Xinjiang*, Ed. Shinmen Yasushi v.d. Paris 2013, s. 3.

⁵ Ashirbek Muminov, “Sacred Place In Central Asia: Attempts At Their Historical And Theological İnterpretation”, *Muslim Saints And Mausoleums In Central Asia And Xinjiang*, Ed. Shinmen Yasushi v.d. Paris 2013, s. 27.

⁶ Zarcone, *Yasak Kent Buhara 1830-1888*, s. 102.

⁷ Fergana vadisindeki ziyaretgâhların tasnifi ile ilgili farklı görüşler için bkz. Minoru, “Towards Classification of Mazars in Ferghana Valley”, *Muslim Saints And Mausoleums In Central Asia And Xinjiang*, s. 3-25; Sergey Abashin, “Mazar Of Bobo-i Ob: Typical and Untypical Features Of Holy Places In Central Asia”, *Muslim Saints And Mausoleums In Central Asia And Xinjiang*, Ed. Shinmen Yasushi v.d. Paris 2013, s. 91-92.

⁸ Levşina, *Opisanie Kirgiz Kazaçih ili Kirgiz Kayskskiy Ordi i Stepei*, s. 112; Nazarov, *Zapiski o Nekotorih Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii*, s. 13-14.

⁹ *Özbek Tilining İzohli Lugati*, c. II, Ed. Z. M. Marufov, Rus Tili Yay. Moskova 1981, s. 11.

1. Hatm-i Yâzdahüm

Gündelik zikirlerin dışında geleneksel dini bayram günlerinde ve belirli vakitlerde sıkıntılarının giderilmesi amacıyla icra edilen Hatm-i Yâzdehüm, Mevlid-i Neb-i ve Mükül Küşâd gibi merasimlerde de zikir-i cehriye yapıldığı görülmektedir. Hatm-i Yâzdehüm Farsça'dan tercüme edildiğinde on birincinin hatmi anlamına gelmektedir. Aslında bu merasim hicri Rabîussanî ayının on birinci günü vefat eden Abdülkâdir Geylânî (ö. 562/1166) ile bağlantılıdır. Bu nedenle bazı bölgelerde bu merasime Hatm-i Hâce-i Cenâb-ı Hazret-i Seyyid Gavsü'l-a'zam, Fergana vadisinde ise Hatm-i Hâce denilmektedir.¹

Her tarikat kendi şeyhlerinin biyografisi ile alakalı herhangi bir sayıya önem göstermektedirler. Bu sebeple zikir merasimindeki tespih adetleri, sofraya konulacak ekmek ve yiyecek çeşitlerinin sayıları da kutsal kabul ettikleri sayıya göre tertip edilmektedir. Kâdirilerin şeyhi Abdülkâdir Geylânî (ö. 562/1166) ayın on birinde vefat ettiği için Kâdirî tarikatında her ayın on birinde Hatm-i Yâzdehüm merasimini tertip etmek gelenek halini almıştır.² Taşkent'in Çarkûça mahallesinde ikamet eden Yusuf Hoca İşân her ay Hatm-i Yâzdehüm merasimi yapardı. Hatm-i Yâzdehüm geleneği camilerde değil İşânın evinde tertip edilirdi. Bu zikir merasimine mürid ve muhlisleriyle beraber 70 kadar derviş katılırdı ve yukarıda bahsi geçen halka şeklinde oturarak tespih ve dualar okunduktan sonra Hafız elindeki gazel mecmualarından ilahiler söylerlerdi. Merasim sabah saatlerinden itibaren akşam saat beşe kadar devam ederdi.³

Hatm-i Yâzdahüm kadınlar arasında daha çok icra edilirdi ve yaklaşık iki saat sürerdi. Hatm-i Yâzdahüm merasimine rehber edecek kadın önce hocasından icazet alması gerekirdi. Hoca, merasimde okunacak dua ve münacaatları, seccâde ile birlikte verirse kadına icazeti de vermiş olacaktı. Önce Kur'an okunduktan sonra salavât ve tekbir getirildikten sonra Abdülkâdir Geylânî için münacaat ve ilticada bulunurlardı.⁴

Likoşin, bu merasimi aşure denildiğini de zikreder. Aslında aşure muharrem ayının on birinci günü Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin anmak için düzenlenen bir gelenektir. Bu nedenle muharrem ayına aşure ayı denilirdi ve bu ayda yapılan zikir merasimi aşure aşı tabiri ile ifade edilirdi. Ayrıca aşure gününde Atun Bîbî'ler Hz. Hüseyin için “Şah Hüseyin, vah Hüseyin” naatlarını söylerlerdi.⁵ Cihan Atun Üveysi'nin “Kerbelanâme yahut Şehzâde Hasan”,⁶ ve “Şehzâde Hüseyin”⁷ eserleri aşur aşı merasimlerinde çokça okunurdu.⁸ Sabah saatlerinde başlayan aşure aşı merasimine uzak bölgelerden gelenlerle beraber çok sayıda katılanlar oluyordu. Her türlü yemek çeşidi hazırlanırdı ve bu merasimde hazırlanan ekmekler hastalara şifa, eve bereket getirdiğine inandıklarından ekmek kalıntıları teberrük sayılırdı. Yemek sonrası yukarıda zikri geçen zikir uygulamalarına benzer bir zikir merasimi icra edilirdi. Zikir bittikten sonra buğday ve etten pişirilmiş geleneksel halim yemeği dağıtılırdı.⁹

2. Mevlid-i Nebî

Hz. Muhammed'in doğum günü olan ReBbiyülevvel ayının on ikinci gecesi Müslümanlar tarafından Mevlid-i Nebî olarak kutlanmaktadır. Fergana vadisinde Mevlid-i Nebî denildiği gibi Mevlid-i Şerifte denilmekteydi. Mevlid kutlamaları İslam bölgelerine göre farklılık gösterse de genel itibarıyla mevlid kutlamasında tatlı yiyecekler dağıtılırdı ve Hz. Muhammed'in doğum gününe ithaf olunan mevlidnâmeler okunurdu. Hokand hanlığı sünnî bir İslam devleti olduğu için Mevlid-i Nebî bayramının kutlanmasına özen göstermişlerdir. Mevlid-i Nebî kutlamalarında sofradaki yemeklerin sayısı on bir adetten olmasına dikkat ederlerdi. Hz. Muhammed (s.a.v) pirinç ve süttten

¹ Anette Krämer, “Hatm-i Yazdahum” *İslam Na Territorii Bivşey Rosiyskoy İmperii*, c. I, Vostochniy Literatura Yay. Moskova 2006, s. 416; Tosun, *Derviş Keşkülü*, s. 98.

² N. S. Likoşin, *Pol Jizni v Turkestan (Oçerk Bita Tuzemnago Naseleniya)*, B. D. Tipografyası, Petograd 1916, s. 195.

³ Likoşin, *Pol Jizni v Turkestan*, s. 196-197.

⁴ Anette Krämer, “Hatm-i Yazdahum” *İslam Na Territorii Bivşey Rosiyskoy İmperii*, c. I, s. 416-417; Tosun, *Derviş Keşkülü*, s. 98-99.

⁵ O. A. Suhareva, *İslam v Uzbekstane*, Özb. SSSR Akademi Yay. Taşkent 1960, s. 27.

⁶ Destan Hz. Hasan ile Muaviye'nin arasındaki mücadele konu edinmektedir. Hz. Hasan'ın yaptığı barış anlaşmaları ve buna karşılık Muaviye'nin Hz. Hasan'ı zehirlettiği anlatılmaktadır.

⁷ Kerbelanâme olarak ta bilinen destanda Kerbela'da Hz. Hüseyin ve ailesinin Yezid tarafından vahşilerce katledilmesi tasvir edilmektedir.

⁸ Kayumov, *Kûkon Adabiy Mühiti*, s. 242.

⁹ A. L. Troitskiy, “Jenskiy Zikir v Starom Taşkente”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, c. VII, s. 190-191.

yapılmış yemeği çok sevdiğine inandıklarından bu merasimde bu tür yemeği bol bol yaparlardı ve komşularına dağıtırlardı.¹ Mevlid-i Nebî merasimi çoğunlukla camilerde mevlidnâmeler, salavât-ı şerife okunurdu. Birçok Arapça kasidelerle beraber Hokand şairlerinden Molla Yuldaş Hilvatî'nin (1858-1922) “Mevlid-i Şerif” isimli divanı okunurdu.² Selavât-ı şerife okunurken Hz. Muhammed (s.a.v)'ın ismi geçtiği yerde herkes ayağa kalkardı ve eğilerek selam verirdi.³ İşânlar Mevlid-i Nebî bayramlarında ziyafet verirdi. Örneğin Hazret-i Miyân Salih İşân ve Hazret-i Miyân Fazlî Muzammil İşân her sene Mevlid-i Nebî merasiminde müridleri için ziyafet tertiplerdi. Mevlid-i Nebî merasimine katılan mihmandarlığa “aruz” denilirdi. Bu kutlamada sufler birbiriyle hediyeleşirdi.⁴ Diğer merasimlerde olduğu gibi kadınlarda Mevlid-i Nebî bayramını kutlarlar ve topluca zikir merasimini icra ederlerdi.⁵

3. Müşköl-Küşâd

Aslında bütün zikir merasimleri sıkıntıların giderilmesi için yapılan bir dua ayinidir. Nitekim zikir merasimlerindeki tespih ve duaların çoğunda *müşkül güşâd*⁶ tabiri kullanılmaktadır. Öyle görülüyor ki daha önceleri sadece dini ve geleneksel bayramlarda icra edilen zikir merasimleri daha sonra halk arasında daha çok yaygın halini almış, herhangi birinin başına müsibet geldiğinde veya herhangi bir kutlamalarda ilk önce zikir merasimini icra etmeye yönelmişlerdir. Bunlardan biri sorunların giderilmesi anlamına gelen Müşköl Küşâd merasimi Fergana vadisinde en yaygın geleneklerdendi. Müşköl-Küşâd merasimi evlerde veya ziyaretgâhlarda Çarşamba günleri yapılırdı. Çünkü Çarşamba günü diğer günlere nispeten daha özel bir gün sayılırdı. Zira halk anlayışında Çarşamba-muradbahş yani her kimin ne muradı varsa Çarşamba günü dua ederse muradı hâsıl olacaktır. Ayrıca Çarşamba günleri büyük veli zatların mezarları ziyaret edilirdi. Bu nedenle Çarşamba ziyaretgâh günü olarak da bilinmektedir. Söz gelimi Fergana vadisinde bazı günlerin özel yeri vardır. Mesela Perşembe merhumların günü sayılır. Perşembe günleri merhumlar için Kur'an tilavet edilir ve kara aş denilen pilav yapılır. Çünkü perşembe günleri merhumların ruhları ailelerini ziyaret edeceğine inanılırdı. Şayet kara aş ziyafeti verilmezse merhumların ruhları aileden birine zarar vereceği inancı yaygındı.⁷

Müşkül Küşâd merasimini yapacak olan aile bir gün evvelinden yüzünü gizleyerek yedi komşusundan un ister. Unların bir kısmını bir keseye koyarak evin dört köşesine koyarlardı. Böyle yapıldığı takdirde eve bereket getirileceğine inanılırdı.⁸ Müşköl Küşâd sofrasında un, şeker, kuru üzüm, pamuk, mum ve yağda kızartılmış ekmek olması şarttır. Özellikle kurutulmuş üzümün olması şarttı. Çünkü halk inancı üzüm cennetten gelen meyvelerden sayılırdı.⁹ Müşköl Küşâd merasimi Kur'an okumakla başlar ve kırk kuru üzüm çekirdekleri pamukların iç kısımlarına koyulana kadar salavât-şerif okunur.¹⁰ Ardından Bîbî Seşenbe ve Mükül Küşâd kıssaları okunur. Kıssaların birinde öksüz bir kızın üvey annesinin yaptığı zulmünden Bîbî Seşenbe'nin mucizeleriyle kurtarıldığı hikâye olunur. İkinci kıssada ise çok ağır şartlar altında odunculuk yaparak hayatını zar zor geçindiren bir ihtiyar adamın, Müşkil Küşâd'ın sadaka ile ilgili verdiği tavsiyesi üzerine zengin olduğu hikâyesi anlatılır.¹¹ Merasimin sonlarına doğru ziyafet için özel hazırlanan pilav gibi yemekler sofraya getirilir. Bu merasimde hazırlanan yemek ve yiyeceklerden erkekler ve hamile kadınların yemeleri yasaktı. Merasim nihayetinde “*müşkülümüz asan olsun, hacetimiz revan olsun*” diye dua ederlerdi.¹²

¹ G. Ş. Zununova, *Materialnaya Kultura Uzbekov Taşkente; Transformatsiya Traditsiy (XX-naçalo XXI v.)*, Extremum Press Yay. Taşkent 2013, s. 252.

² Hoci İsmatullah Abdulloh, *Markaziy Osiyoda İslom Madaniyati*, s. 361-362.

³ O. A. Suhareva, *İslam v Uzbekstane*, s. 23.

⁴ Likoşin “İşanı” *Sbornik Materialov Sır Darinskoy Oblasti*, c. VI, s. 134.

⁵ Troitskoy, “Jenskiy Zikr v Starom Taşkente”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, c. VII, s. 192.

⁶ Troitskoy, “Jenskiy Zikr v Starom Taşkente”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, c. VII, s. 179.

⁷ Adham Aşirov, *Özbek Halkining Kadimiy Etikod va Marosimlari*, Alşer Navoyi Nomidagi Ûzbekiston Milliy Kutubhonasi Neşriyatı, Taşkent 2007, s. 203-205.

⁸ Nigora Abdulmuhtar Kızı, “Engillik Kimdan Suraladi?”, *Hidoyat*, sy. 7, Taşkent 2013, s. 18.

⁹ G. Ş. Zununova, *Materialnaya Kultura Uzbekov Taşkente; Transformatsiya Traditsiy (XX-naçalo XXI v.)*, Extremum Press Yay. Taşkent 2013, s. 250.

¹⁰ Aşirov, *Özbek Halkining Kadimiy Etikod va Marosimlari* s. 204; Tosun, *Derviş Keşkülü*, s. 103.

¹¹ Abdulmuhtar Kızı, “Engillik Kimdan Suraladi?”, *Hidoyat*, sy. 7, Taşkent 2013, s. 18; Zununova, *Materialnaya Kultura Uzbekov Taşkente; Transformatsiya Traditsiy (XX-naçalo XXI v.)*, s. 250.

¹² Aşirov, *Özbek Halkining Kadimiy Etikod va Marosimlari*, s. 204.

Kuru üzüm çekirdekleri konulan pamukları “*yüzümüz su gibi ak olsun diye*” su değirmenlerine veya arıklara bırakılırdı. Bu durumda kuru üzüm kötülüğü, su ise iyiliği sembolize ettiğinden akan suyun yönü doğu tarafa olmasına özenle dikkat ederlerdi. Çünkü kuru üzüm çekirdekleri konulan pamuklarla beraber kötülüklerde su ile beraber akıp gidecekti bu kötülükler batıda bulunan Mekke’ye doğru akmamalıydı.¹ Günümüzde eskiden olduğu gibi su değirmenleri olmadığı için kuru üzüm çekirdekleri konulan pamuklar akarsulara bırakılmaktadır.²

Sonuç. Yesevîlik geleneği, Orta Asya’nın özellikle Fergana vadisi gibi bölgelerinde sadece bireysel bir tasavvuf anlayışı değil, aynı zamanda güçlü bir toplumsal ve kültürel yapı inşa etmiştir. Bu bağlamda zikir-i cehrî temelli toplu ibadetler ve merasimler, halkın dini-manevi ihtiyaçlarını karşılamının ötesinde, sosyal birlikteliği, kültürel sürekliliği ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir işlev görmüştür. Hatm-i Yâzdahüm, Mevlid-i Nebî ve Müşkûl-Küşâd gibi merasimler, hem tarikat mensuplarının hem de halkın katılımıyla şekillenmiş; dua, kıssa, ilahi ve ortak sofrâ pratikleriyle kolektif bir dini hafıza inşa edilmiştir.

Zikir merasimlerinin özellikle türbe ve ziyaretgâhlarda gerçekleştirilmesi, bu mekânların sadece ibadet yeri değil, aynı zamanda halk arasında kutsal sayılan sosyal alanlar olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu tür merasimler, halkın psikolojik rahatlama, umut tazeleme ve manevi destek arayışına cevap verirken; dini olanla dünyevi olanın iç içe geçtiği bir geleneksel yapıyı da yansıtmaktadır. Kadınların aktif rol aldığı bu merasimlerde icazet, dua, kıssa anlatımı ve sembolik ritüeller aracılığıyla tasavvufi bilgi ve tecrübe kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Sonuç olarak Yesevîlik geleneği etrafında şekillenen zikir ve merasim kültürü, Fergana vadisinde İslâm’ın yerel yorumuyla iç içe geçmiş; dinî inançların gündelik yaşamla bütünleşmesini sağlamıştır. Bu gelenekler, bölgenin hem dinî-tasavvufî mirasının hem de halk kültürünün anlaşılması açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Günümüzde bu pratiklerin dönüşüme uğrasa da devam ettirilmesi, kültürel süreklilik ve kolektif hafızanın korunması açısından dikkatle incelenmesi gereken sosyo-dinî bir olgudur.

¹ Zununova, *Materialnaya Kultura Uzbekov Taşkente; Transformatsiya Traditsiy (XX-naçalo XXI v.)*, s. 250-251.

² Razia Sultonova, “Female Sufism In Central Aisa: From Poetry to Music”, *Conference On Music In The World of İslam*, Assilah, 8-13 August 2007, s. 14; Suhareva, *İslam v Uzbekstane*, s. 40-41.

Kaynakça

1. L. Troitskoy, “Jenskiy Zikr v Starom Taşkente”, Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii, c. VII.
2. Abashin, Sergey “Mazar Of Bobo-i Ob: Typical and Untypical Features Of Holy Places İn Central Asia”, Muslim Saints And Mausoleums İn Central Asia And Xinjiang, Ed. Shinmen Yasushi v.d. Paris 2013.
3. Anette Krämer, “Hatm-i Yazdahum” İslam Na Territorii Bıvşey Rosiyskoy İmperii, c. I, Vostochniy Literatura Yay. Moskova 2006.
4. Aşirov, Adham, Özbek Halkining Kadimiy Etikod va Marosimlari, Alşer Navoyi Nomidagi Ūzbekiston Milliy Kutubhonasi Neşriyatı, Taşkent 2007.
5. Babadjanov Bakhtiyar, “Une Nouvelle Source Sur Les Rituels De La Tarıqa Yasawiyya Le Risâla-yı Dhikr-i Sultân Al-‘Arifîn”, Journal of the History og Sufism, Ed. Thierry Zarcone v.d. sy. 3, Paris 2001.
6. Benigsen, Alexandre, Sûfi Ve Komiser Rusya’da İslâm Tarikatları, trc. Osman Türer, Akçağ Yay. Ankara 1988.
7. Likoşin N. “İşanı” Sbornik Materialov Sır Darinskoy Oblasti, c. VI, Ed. İ. İ. Geyer, Tipo-Litografiya Kameksia, Taşkent 1899.
8. Likoşin, N. S. Pol Jizni v Turkestan (Oçerk Bıta Tuzemnago Naseleniya), B. D. Tipografiyası, Petograd 1916, s. 194.
9. Mambetaliev, S. Sufizm Jana Anın Kırgızıstandağı Agımdarı, Kırgızstan Yay. Frunze 1972.
10. Minoru, Sawada “Towards Classification of Mazars in Ferghana Valley”, Muslim Saints And Mausoleums İn Central Asia And Xinjiang, Ed. Shinmen Yasushi v.d. Paris 2013.
11. Muminov, Ashirbek, “Sacred Place İn Central Asia: Attempts At Their Historical And Theological İnterpretation”, Muslim Saints And Mausoleums İn Central Asia And Xinjiang, Ed. Shinmen Yasushi v.d. Paris 2013.
12. Nigora Abdulmuhtar Kızı, “Engillik Kimdan Suraladi?”, Hidoyat, sy. 7, Taşkent 2013.
13. Ostonoqulov, İkromiddin “Histoire Orale Et Littérature Chez Les Shaykhs Qâdirî Du Fergana Aux XIX^e Et XX^e Siècles”, Journal of the History of Sufism, Ed. Thierry Zarcone v.d. sy. 1-2 Paris 2000.
14. Suhareva, O. A. İslam v Uzbekstane, Özb. SSSR Akademi Yay. Taşkent 1960.
15. Sultonova, Razia “Female Sufism İn Central Aisa: From Poetry to Music”, Conference On Music İn The World of İslam, Assilah, 8-13 August 2007.
16. Sultonova, Razia “Qâdiriyya Dhikr İn Ferghana Valley”, Journal of the History of Sufism, 1-2 (2000), s. 531-538.
17. Tosun, Necdet, “Kırgızistan Tarih Ve Kùltüründe Tasavvuf”, Tasavvuf İlmi Akademik Araştırma Dergisi, Yıl 16 (Temmuz-Aralık 2015) sy. 36, ed. Süleyman Derin, Ali Namlı, Erkam Yay. İstanbul 2015, s. 115.
18. Tosun, Necdet, Derviş Keşkülü-Tasavvuf ve Dergâh Kùltürü, Erkam Yay. İstanbul 2012.
19. Troitskaya, A. L. “Jenskiy Zikr v Starom Taşkente”, Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii, c. VII, SSSR İlimler Akademisi Yay. Leningrad 1928.
20. Zununova, G. Ş. Materialnaya Kultura Uzbekov Taşkente; Transformatsiya Traditsiy (XX-naçalo XXI v.), Extremum Press Yay. Taşkent 2013.

ERKEN DÖNEM BİR YESEVÎ METNİ: ISMAIL ATA RISÂLESİ

Necdet Tosun¹

İsmâîl Ata b. İbrâhîm Ata Kazıgurtî et-Türkistânî miladî 13. Yüzyılın sonları ile 14. Yüzyılın başlarında Orta Asya'da yaşamış bir Yesevî şeyhidir. Onu Hoca Ahmed Yesevî'ye bağlayan silsileler, kaynaklarda farklı şekillerde zikredilmiş ise de, bu konuda en güvenilir kaynak olan oğlu Hoca İshâk'ın *Hadîkatü'l-ârifîn* isimli eserinde İsmail Ata'nın tarikat silsilesi ima yoluyla şöyle kaydedilmiştir:

Hoca Ahmed Yesevî
Sûfî Muhammed Dânişmend
Süksük (Süzük) Ata
İbrahim Ata
İsmail Ata².

Hicrî 714 (1314) veya 734 (1334) senesinde vefat ettiği kaydedilen³ İsmail Ata'nın kabri Kazakistan'ın güneyindeki Kazıgurt ilçesinin Turbat köyündedir. İsmail Ata'nın hayatı hakkında Orta Asya'da yazılmış bazı tasavvufî eserlerde bilgiler bulunmaktadır. Bu eserlerden en önemlileri İsmail Ata'nın oğlu Hoca İshak tarafından Çağatay Türkçesi ile yazılan *Hadîkatü'l-ârifîn* isimli eseri ile yazarı belli olmayan ancak İsmail Ata'nın sözlerini ihtivâ eden Türkçe *İsmail Ata Risâlesi*'dir.

İsmail Ata Risâlesi'nin üç yazma nüshası, Taşkent'teki Birunî Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nin Hamid Süleymanov (3. fond) bölümündedir:

- a) nr. 252, vr. 88a-94a
- b) nr. 3004, vr. 195b-205a
- c) nr. 2851, vr. 261b-275a.

İsmail Ata Risâlesi altı bölümden oluşmakta olup bölüm başlıkları şunlardır: Nefsi tanımak, zikir, müridlik, hanımların mürid olması, hırka (sûfî cübbesi) ve hırkanın sembolik anlamları. Eserdeki orijinal bölüm başlıkları şöyledir:

Bâb-ı Evvel: Nefsnî Tanımak Üçün turur.
Bâb-ı Düvvum: Der Beyân-ı Zikr.
Üçüncü Bâb: İrâdetning Beyânı turur.
Türtüncü Bâb: Zuafâlar Beyânı turur.
Bişinci Bâb: Hırkaning Beyânı turur.
Altıncı Bâb: Hırkaning Ahkâm ve Erkânı ve İmân ve İslâmının Beyânı turur.

Bu tebliğde Yesevî şeyhi İsmail Ata'nın hayatı, görüşleri ve *İsmail Ata Risâlesi* isimli eserin muhtevâsı ele alınacaktır.

¹ Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye.

² Hoca İshak b. İsmail Ata, *Hadîkatü'l-ârifîn*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Birünî Şarkiyat Ens. Ktp., nr. 11838, vr. 118b-119a. Bazı kaynaklarda ise silsile şöyledir: Ahmed Yesevî, Hakîm Ata, Zengi Ata, Seyyid Ata (ö. 710/1310), İsmail Ata. Bkz. Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Leknev 1290/1873, c. 1, s. 540.

³ Devin DeWeese, "The Disciples of Ahmad Yasavî among the Turks of Central Asia", *Role of Religions in the Turkic Culture* (ed. E. Csaki ve diğerleri), Budapest 2017, s. 19.

İsmail Ata'nın Hayatı

İsmail Ata'nın hayatı hakkında, oğlu Hoca İshak'ın eserinde şu bilgiler yer alır:

“İsmail Ata'nın babası İbrahim Ata sabah namazından sonra müridleriyle birlikte zikirle meşgul iken büyük oğlu Cebrâil Şeyh, İbrâhim Ata'ya: Bu gece bir rüyâ gördüm, kan altında kaldık, der. İbrâhim Ata da: Bu, bizim şehîd olacağımızın işâretidir, diye cevap verir. O esnâda İbrâhim Ata'nın oğlu İsmâil Ata henüz on yaşındadır. O gün kâfirler baskın yapar ve İbrâhim Ata otuz kadar dostu ve müridi ile birlikte öldürülür. İsmail Ata bu hâdiseden sonra memleketinden uzaklaşır ve gurbette dolaşır ve bazı Kalmak kâfirlerini (yani gayr-i Müslim Moğolları) Müslüman eder. Hârezm ve Buhâra'da medrese tahsili yapar. Sonra Semerkand'a gelir. Orada bazı sûfilerin sohbetinde bulunduyse da aradığını bulamaz ve Hocend'e gider. Hocend'de Şeyh Maslahat Hocendî'nin sohbet ve hizmetinde tasavvufî eğitimini tamamlar. Bu dönemde yaşı kırka ulaşmıştır. Hocendî İsmail Ata'ya icâzet verip onu babası İbrâhim Ata'nın memleketi olan Kazıgurt tarafına halkı irşâd için görevlendirir. İsmail Ata oraya döndüğünde tekkede babasının yerine halifelerinden Mendûd Şeyh'in postnişîn olup irşâd ile meşgul olduğunu görür. Bir süre irşâda başlamaz, sonra gördüğü bir rüyâ üzerine irşâda başlar¹.

Bu rivâyetten İsmail Ata'nın tasavvufî icâzetini babasından değil, Şeyh Maslahat Hocendî'den aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Süksük Ata'nın 300, halifesi İbrahim Ata'nın 400, İsmail Ata'nın ise çok sayıda müridi olduğu kaydedilmiştir².

Reşahât-ı Aynü'l-hayât isimli eserde İsmail Ata hakkında şöyle bir rivâyet nakledilir:

“Bir gün İsmail Ata, Taşkent'te Şeyh Ebû Bekir Kaffâl Şâşî'nin kabri önünden geçerken orada bulunan bazı kimselere, şeyh hazretlerinin vefatının üzerinden kaç yıl geçtiğini sorar. Adamlar, çok zaman oldu, diyerek bir tarih verirler. Bunun üzerine İsmail Ata “Onlar şimdi eski saman olmuştur”, “Çürük saman işe yaramaz!” der. O anda aniden havadan bir saman çöpü gelip İsmail Ata'nın gözüne girer. Çıkarmak için çok çalışır ama fayda etmez. Sonunda gözü kör olur.”³

İsmail Ata'nın hikmetli sözlerinden biri şudur: “Güneşli günde (insanlara) gölge ol; soğukta elbise ol; açlıkta ekmek ol”⁴.

İsmâil Ata'ya göre, tıpkı demircinin demiri ateşte ısıtıp sonra dövmesi ve eğriliklerini gidermesi gibi, mürid de zikre devâm ettikçe nefsinin kötülüklerden temizler⁵.

İsmail Ata'ya sormuşlar: “Halkı Hak Teâlâ'ya ulaştıran kaç tane yol vardır?” Şöyle cevap vermiş: “Varlıktaki bütün zerreler sayısınca yol vardır. Ama bir müslümanı rahatlatmak ve ona faydalı olmaktan daha yakın ve daha iyi bir yol yoktur”⁶.

İsmâil Ata bir müridine zikir telkin ettikten sonra şöyle dermiş: “Ey derviş! Tarîkat kardeşi olduk. Benden bir nasihat kabul et: Bu dünyâyı yeşil bir kubbe olarak düşün, farz et ki âlemde sâdece sen varsın, bir de Hak Teâlâ var. O kadar zikret ki, tevhîdin galebesi ile sâdece Hak Teâlâ kalsın, sen aradan çık!”⁷

Hoca İshak b. İsmail Ata, her şeyhin ve mürşidin zikir için Allah'ın isimlerinden birini tercih ettiğini, Hoca Ahmed Yesevî'nin “Allah” ve “Hû” şeklinde iki ismi müridlere telkîn ettiğini, İsmâil Ata'nın ise “Hû” zikrini tercih ettiğini söyler⁸.

İsmail Ata kendisi hakkında bazı insanların dedikodu yapıp kınadıklarını duyunca: “Bu hocalar bizim sabunumuz ve çöven otumuzdur” diyerek kendisinin günahını aldıklarını ifade etmiştir⁹. İsmail

¹ Hoca İshâk, *Hadikatü'l-ârifin*, Özbekistan Fenler Akademisi Birüni Şarkiyat Ens. Ktp., nr. 11838, vr. 112a-114a, 114b, 115b.

² Hoca İshâk, ae, vr. 119a-b.

³ Ali b. Hüseyin Safî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, Tahran 2536/1977, II, 367; Mevlânâ Şeyh, *Havârik-ı Âdât-ı Ahrâr, Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr* (nşr. Ârif Nevşâhî), Tahran 1380 hş./2002, içinde, s. 673.

⁴ Seyyid Zinde Ali Buhârî, *Semerâtü'l-meşâyih*, Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1336, vr. 112a.

⁵ Hoca İshâk b. İsmâil Ata, *Hadikatü'l-ârifin*, Özbekistan Fenler Akademisi Birüni Şarkiyat Ens. Ktp., nr. 11838, vr. 52a.

⁶ Hoca İshâk, ae, vr. 31b-32a.

⁷ Muhammed b. Burhâneddin Semerkandî, *Silsiletü'l-ârifin ve tezkiyetü's-siddikîn* (nşr. İhsânullah Şükrullâhî), Tahran 1388 hş./2009, s. 74; Ali b. Hüseyin Safî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, I, 27; Muhammed Şerîf Hüseyinî, *Huccetü'z-zâkirin*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 100a.

⁸ Hoca İshâk, ae, vr. 53a-b.

⁹ Muhammed Âlim Sıddîkî, *Lemehât min nefehâtü'l-kuds* (nşr. M. N. Râncâh), İslamabad 1986, s. 140. Çöven otu, beyazlatıcı etkisinden dolayı sabun ve deterjan yapımında da kullanılan bir tür bitkidir.

Ata'nın vefatından sonra mezarının üzerine hükümdar Emîr Timur bir türbe yaptırmıştır¹.

İsmail Ata'nın birçok hanımı, 15 kızı ve 18 oğlu olmuştur². Yaklaşık 100 sene yaşayan İsmail Ata'nın vefatından sonra yerine oğlu Hoca İshak geçip irşada devam etmiştir³. Emîr Timur'un Yesevî şeyhlerinden İsmâil Ata'nın neslinden olan Hoca Bâyezîd ile sohbet ettiği nakledilir. Bir defasında Timur onunla sohbet etmeye giderken "Bu kişinin mânâ âleminde haberi varsa bize sıcak helva ikram eder" diye aklından geçirmiş, görüşüp selamlaşmadan sonra Hoca Bâyezîd: "Öncesi selâm, ortası taâm, sonu kelâm" diyerek helva ikram etmiştir. Bu durumu gören Timur'un Hoca Bâyezîd'e mürid olup tekke (lenger) kurduğu ve birçok vakıflar bağladığı nakledilir⁴.

Bir rivâyete göre, bir adam Keş'te (Şehrisebz) bulunan (Hâcegân şeyhi) Emîr Külâl'in oğlu Emîr Ömer'e (ö. 803/1400) gelip Yesevîler'den İsmâil Ata'nın müridlerine şeriata uyma ve gayr-i meşrû işleri terketme konusunda nasihat etmesini istemişti. Esâsında bu bir tuzaktı ve Yesevîler Emîr Ömer'i öldürmek istiyorlardı. Emîr Ömer bu Yesevî grubunun olduğu köye gidince onların lideri Emîr Ömer'in yakasına yapışmak istedi. Ancak Emîr Ömer adamın elini tutarak onun ellerinin kuruması için beddua etti. O anda adamın ellerinin kuruduğunu gören Yesevîler pişman oldular, Emîr Ömer de onun ellerinin üç gün sonra iyileşeceğini söyledi ve dediği gibi oldu⁵.

Bu rivâyette İsmâil Ata'nın müridleri ile Emîr Ömer'in arasındaki gerginliğin ve suikast teşebbüsünün sebebi açıklanmamıştır. Ancak Yesevî şeyhi İsmail Ata'nın vefatından sonra onun yoluna bağlı olduğunu söyleyen bazı kişilerin dinî konularda şeriattan uzaklaşmaya başladıkları anlaşılmaktadır.

Kıvâmüddin Sincânî (ö. 820/1417) *Cünûnu'l-mecânîn* adlı eserinde İsmail Atâîler adında Kalenderî meşreb bir derviş grubundan bahsetmiştir. Bu dervişler elbiselerini yırtıp dilencilik yaparlar ve "İsmail Ata'nın yolundayız" derlermiş⁶.

Üveysî bir sûfî olan Seyyid Ahmed Beşîrî (ö. 868/1463) de Semerkand ile Şehrisebz arasındaki Kâseterâşân köyünde 200 hâne insan olup bunların tümünün kendilerini İsmail Ata yoluna mensup derviş saydıklarını ancak ibâdet konusunda gevşek olduklarını, hattâ bazılarının haram işlediğini ifade etmiştir⁷.

Sonraki dönem Yesevî şeyhlerinden Şeyh Hudâyîd b. Taş Muhammed Buhârî (ö. 1216/1801) de *Bustânü'l-muhibbîn* isimli eserinde İsmail Ata'nın cinlerin tesirinde olduğunu ve tasavvuftaki yüksek makamlardan uzak kaldığını iddia etmiştir⁸.

İsmail Ata Risâlesi Hakkında

Orta Asya Türkçesi ile kaleme alınan bu eserin baş tarafında İsmail Ata, Pîr Ali b. Baytimur isminde bir kişinin kendisine mürid olduğunu, bir süre sonra ona halkı irşad konusunda icâzet verdiğini, gitmesinden önce de Ahmed Yesevî'nin irşad yolunu özetlemek için bu risâleyi kaleme aldığını söyler. Bu ifâdeler, eserin bizzat İsmail Ata tarafından kaleme alındığını düşündürmektedir. Ancak eserin üçüncü bölümündeki: "Hoca Ahmed Yesevî ve İsmâil Ata rahmetullâhi aleyh bu âyetin manasına uyarak mürid kabul ettiler..." gibi ifâdeler, eserin başka bir kişi tarafından derlendiğini göstermektedir.

Eserin birinci bölümü "nefsi tanımak" hakkındadır.

İkinci bölüm "zikir" hakkındadır. Bu bölümde Hoca Ahmed Yesevî'nin müridlerine Allah ve Hû şeklinde iki zikir tavsiye ettiği, sonraları Türkistan şeyhlerinin Hû zikrini daha faziletli gördükleri

¹ Muhammed Âlim Sıddîkî, age, s. 141-142.

² İsmail Ata'nın nesebnâmesi, hanımları, oğulları ve kızları hakkında bkz. Anonim, *Mecmûa*, Özbekistan Fenler Akademisi Birüni Şarkiyat Ens. Ktp., -3, nr. 3004, vr. 194b-195b; Devin DeWeese- Aşîrbek K. Muminov, *İslamizatsiya i Sakralniye Rodoslovnie vı Sentralnoy Azii*, Almatı: Daik Press 2013, s. 127-133.

³ Ali-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe* (nşr. Kemal Eraslan), Ankara 1996, s. 384-385.

⁴ Ali-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 385. Hoca Bâyezîd'in kabri Andican'ın Buveyda ilçesinin Mezar köyündedir.

⁵ Mevlânâ Şihâbeddîn, Âgâhî-yi Seyyid Emîr-i Külâl (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1381/1961, s. 86-88.

⁶ Kıvâmüddin Sincânî, *Cünûnu'l-mecânîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1750, vr. 13b: Diğerî âstîn şak koned ve çehâr çâk ber hırka be güşâyed ve sinehâ râ be suvâl be güşâyed ve be dest-i tama' câmehâ çâk mîkoned ve be tekebbür dilhâ mî harâşed ki İsmâil Atâyî yem ve lâf-ı pîrân terk zened.

⁷ Nâsır b. Kâsım Türkistânî, *Heşt Hadîka (Hadâiku'l-cinân: Menâkıb-ı Seyyid Ahmed Beşîrî)*, İslamabad, Gencbahş Ktp., nr. 4031, vr. 30-31, 143 (varaklar sayfa usulü numaralanmış).

⁸ Şeyh Hudâyîd b. Taş Muhammed Buhârî, *Bustânü'l-muhibbîn* (nşr. B.M. Babacanov- M.T. Kadırova), Türkistan 2006, s. 320.

anlatılır.

Üçüncü bölüm “müridlik” hakkındadır. Mevlânâ Mansûr Tâyifî’nin Orta Asya’ya gelip İsmail Ata’ya mürid olduğu ve tasavvufi uygulamaların Kur’an ve hadisten delillerini sorduğu, İsmail Ata’nın da bazı âyet ve hadisleri delil olarak sunduğu anlatılır. Meselâ Mevlânâ Mansûr, İsmail Ata’ya hangi âyete uyarak insanları müridliğe kabul ettiğini sormuş, İsmail Ata da: “Mâ min dâbbetin illâ hüva âhizun bi nâsiyetihâ” Yani: “Hiçbir canlı yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmuş olmasın” (Hûd sûresi, 11/56) âyetini delil getirmiştir. Yesevî şeyhleri mürid olmak isteyen kişinin saçından (ve alın üstündeki perçeminden) bir miktar kestikleri için bu âyeti delil olarak sunmuş olmalıdır.

Mevlânâ Mansûr, İsmail Ata’ya musikî âletlerinden davul, def, ney (fûlüt) ve rebâb (bir tür keman) hakkında soru sormuş, bunları kullanmanın dinen câiz olup olmadığını öğrenmek istemiştir. İsmail Ata da bu âletleri kullanmanın câiz ve helal olduğunu söylemiştir.

Eserin dördüncü bölümü “kadınların tarikata bağlanması” hakkındadır. Mevlânâ Mansûr İsmail Ata’ya kadınların tarikata girmesinin delilini sormuş, İsmail Ata da bir ayet ile cevap vermiştir.

Eserin beşinci bölümü hırka (cübbe) giymek hakkındadır. Bu bölümde Mevlânâ Mansûr sûfilerin giydiği hırkanın nereden geldiğini sormuştur. İsmail Ata da Hz. Peygamber’in hırkayı Hz. Ali’ye giydirdiğini, daha sonra hırkanın sırasıyla şu kişiler tarafından giyilerek Ahmed Yesevî’ye ulaştığını anlatmıştır:

Hz. Peygamber

Hz. Ali

Hasan-ı Basrî

Habîb Acemî

Dâvûd Tâî

Ma’rûf Kerhî

Serî Sakatî

Ebu’l-Fazl

Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr

Necmeddin Tûsî

Ahmed Yesevî¹.

Bu rivâyet, Ahmed Yesevî’nin tarikat silsilesi hakkında yeni bir bilgi de sunmaktadır. Ancak bu silsilede Ahmed Yesevî’nin şeyhi olarak gösterilen Necmeddin Tûsî hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur.

Eserin altıncı bölümü hırkanın yani sufi cübbesinin sembolik anlamları hakkındadır. Mevlânâ Mansûr, İsmail Ata’ya hırkanın imanı, kıblesi, guslû, kilidi, farzı, sünneti ve temizliği nedir? diye sormuş, İsmail Ata da şöyle cevap vermiştir: Hırkanın imanı, kusur örtücü olma, hırkanın kıblesi teberrâdır (gâfillerden veya Ehl-i beyt’i sevmeyenlerden uzaklaşmaktır), hırkanın guslû dünyayı kalben terk etmektir, hırkanın kilidi doğruluktur, hırkanın farzı sevgi ve muhabbettir, hırkanın sünneti dört tarafa tekbir getirmektir, hırkanın temizliği hayâ ve utanma duygusudur².

Yukarıdaki ifadelerin benzerleri fütüvvetnâme türü bazı eserlerde de geçmektedir. Meselâ *Risâle-i Habbâzân* isimli bir esnaf fütüvvetnâmesinde şu cümleler yer alır: “Hırka işçisinin farzı teslimiyet (Allah’a bağlılık), imanı namaz, kıblesi Allah’tan korkmak, guslû hevâ ve hevesi terk etmek, canı sohbet, kilidi doğruluk, namazı temizliktir...”³

Bir başka kaynakta da şöyle denmiştir: “Hırkanın imanı (kusurları) örtücü olma, hırkanın İslam’ı (dünyayı) terk etmek ve uyanık (şuurlu) olma, hırkanın kıblesi pirdir, hırkanın farzı sâlih insanlarla sohbet etmektir, hırkanın sünneti marifet yani Allah’ı tanıma, hırkanın...”⁴

¹ Takî Emîrî’l-mü’minîn Ali ottuz beş yıl kiymi. Andın song Şeyh Hasan Basrî kiymi on sikkiz yıl ve ontört yıl kiymi. Andın song Şeyh Habîb Acemî illig biş yıl kiymi. Yetti yıl sandûkta turdu. Andın song Şeyh Dâvûd Tâî kiymi. Andın song Şeyh Ma’rûf Kerhî kiymi. Andın song Şeyh Serî Sekatî kiymi. Andın song Şeyh Ebu’l-Fazl kiymi. Andın song Şeyh Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr kiymi. Andın song Şeyh Necmeddin Tûsî kiymi. Andın song Şeyh Ahmed Yesevî’ga tigdi. Bkz. Anonim, *İsmâil Ata Risâlesi*, Taşkent, Birunî Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, Hamid Süleymanov bölümü (3. fond), nr. 3004, vr. 202a-202b.

² Anonim, *İsmâil Ata Risâlesi*, vr. 202b.

³ Anonim, *Risâle-i Habbâzân, Çehârdeh Risâle der Bâb-ı Fütüvvet ve Esnâf* (nşr. Mihrân Efşârî- Mehdî Medâyini), Tahran: Neşr-i Çeşme, 1388 hş./2009, içinde, s. 160.

⁴ Mir Âbidînî- Mihrân Efşârî, *Âyîn-i Kalenderî*, Tahran: İntişârât-ı Ferârevân, 1374 hş./1995, s. 115.

Yine bu bölümde Mevlânâ Mansûr İsmail Ata'ya mezhebini sormuş, İsmail Ata'da Hanefî mezhebinde olduğunu söylemiştir. Eserin metninde şu şekilde geçer: “Yana Mevlânâ Mansûr aydı: Yâ Ata! Mezhebingiz kimge turur? Ata aydı: Zâhir ve bâtımız sûfî turur ve mezhebimiz Ebû Hanîfe-i Kûfî'ga turur”¹.

Mevlânâ Mansûr bazı Yesevî dervişlerine zikir esnâsında vecde gelmelerinin sebebini sormuş ve şöyle cevaplar almıştır:

Mevlana Mansûr dedi: Ey dostlar! Sizlere soru soracağım. Onlar dediler: Her ne soru olsa sorun. Mevlana Mansûr dedi ki: Sebep nedir ki, her ne zaman zikir olsa biriniz na'ra atarsınız, ve ney sesi olsa biriniz başınızı hırkaya çekersiniz, ve arbane (bendir) sesi olsa biriniz çıkıp gidersiniz? Kul Satug dedi ki: “Ne ne zaman zikir olsa yüz bin rahmet zâhir olur. Benim gönlümde ateş belirir. Onun için na'ra atarım”. Sarık isimli derviş dedi ki: “Eğer ney sesini işitsem benim vücuduma ateş düşer, kendi kendime derim ki: Ey Sarık! Sen bu neyden daha kötüsün ki, ney on iki dil ile (Allah'ı) övgüye gelir, onun için başımı kilime (cübbenin içine) çekerim”. Ve Ebû'l-Kâsım dedi ki: “Her ne zaman def sesini işitsem, içime dert ve yanma gelir, kendime bakarım, vücudumdan ümidimi keserim. Onun için hankâhtan çıkıp giderim”².

İsmail Ata Risâlesi

(Özet Transkripsiyon)

Taşkent, Özbekistan İlimler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi-3 (Hamid Süleymanov bölümü), nr. 3004, vr. 195b-205b.

Eserin başında, sonraki müstensihler tarafından eklendiği anlaşılan asılsız bir rivayet yer alır: “Yeb'asullâhü Teâlâ racülen mine'l-Acem, ismuhû İsmâîl Ata ...”

Sonra eser şöyle başlar:

(195b) “el-Hamdü lillâhi Rabbi'l-âlemîn, ve'l-âkıbetü li'l-muttakîn, ve'salâtü ve'selâmu alâ rasûlihî Muhammedin ve âlihî ecma'în.

Emmâ ba'd ez hamd-i bî had ve senâ-yı bî aded mundag aytur bende-i za'îf, fakîr-i hakîr İsmâîl Ata kim, Türkistân niyâzmenleridin Pîr Ali b. Baytimur Andigânî digen bey'at ve irâdet berdi. Bir müddet-i medîd ve ahd-i ba'id bu za'îfning huzûrıda ulemâların hîzmetide meşgul boldı irse anga icâzet boldı kim, öz elinge mürâca'at kılğıl ve halâyıklarını Hak Teâlâ yoluğa da'vet kılğıl. Neçük kim meşâyıhlar muktedâsı Hoca Ahmed Yesevî rahmetullâhi aleyh'ning asrıda râh-ı râstnı körgüzdiler, halâyık üze uşal minvâl kıyâm körgüzüngler deb ol ma'nâ üçün bu risâle kitâb boldı kim tâ cemî-i ashâb ve evlâdlar bu nev' kıyâm körgüzgeyler. Va'llâhü'l-muvaffık ve'l-mu'în.

(196a) **Bâb-ı Evvel: Nefsnî Tanımak Üçün turur.** ...

(197b) **Bâb-ı Düvvum: Der Beyân-ı Zikr.** ...

Bilgil kim, her meşâyıh bir telkîn-i zikrni ihtiyâr kıldı. Ve toksan tokuz ming meşâyıh serveri Hoca Ahmed Yesevî rahmetullâhi aleyh iki telkîn-i zikrni ihtiyâr kıldı. Bir zikr-i Allah'ın ve bir zikr-i Hû'nı... (198a) Ey dervîş! Bil kim, tang namâzıdın burun ve namâz-ı huftendin songrak her kayda bolsang kerek kim Hudây'ın yâd kılsang. İki âlem serveri Muhammed Mustafâ sallallâhu aleyhi ve sellem haber berür, yarlıkar kim: “İnde zikri's-sâlihîn tenzilü'r-rahme”. Ya'nî, ey dervîş! Sâlih kerek kim, cânı ve köngli birle Hû zikrini aytsa Hak Teâlâ'nın rahmeti nâzil bolur. Ey dervîş! Eger sâlih bolsang, Hû zikridin gâfil bolmagıl kim mütekellim bolursın. Andag kim, Muhammed Mustafâ sallallâhu aleyhi ve sellem yarlıkar: “Men kâle lâ ilâhe illallah ve kalbuhû gâfilen ani'llâh fe-hasruhû fi'd-dâreyni Allah Te'âlâ”. Ya'nî, her kim lâ ilâhe illallah dise tili birle ve köngli gâfil bolsa, iki âlemde anıng düşmanı Hudây turur... Ve Türkistân meşâyıhları (198b) Hû zikrini mundın fâzılak kördiler. Bu te'vîl cârî turur. Ve Hoca Mansûr aydı: Yâ Ata! Özge âyet bar mu? İsmâîl Ata aydı: Bar, kâlallâhu te'âlâ: Fa'kraû mâ teyessera mine'l-Kur'ân...

Üçüncü Bâb: İrâdetning Beyânı turur.

Hudây tebâreke ve te'âlâ bendelerining hakkıda yarlıkar kim: İrâdet farz turur, andak kim

¹ Aynı eser, vr. 203b.

² Aynı eser, vr. 204b.

namâz ve rûze ve zekât ve hac farz turur... Hoca Ahmed Yesevî ve İsmâîl Ata rahmetullâhi aleyh bu âyet ma'nâsı birle irâdet aldılar kim: "İnnî tevekkeltü ala'llâh", be dürüstî ve râstî kim men tevekkül kıldım Tengri'ge, "Rabbî ve Rabbüküm", (199a) mening perverdigârim sening perverdigâring turur, "mâ min dâbbetin illâ hüva âhizun bi nâsiyetihâ" ya'nî hîç cunbendei yoktur ki kakhâr-ı tasarruf alarning kolida bolmagay. Mening buzurg bendelerimning iligide ya'nî Âdem oğlanları sizler öz ihtiyârlaringiz birle şeyhlerga irâdet beringler kim, "inne Rabbî alâ sırâtin müstakîm"¹ be dürüstî ve râstî kim tüz yolga iletgüci turur...

Ammâ nevbet kim İsmâîl Ata'ga tigdi irse rahmetullahi aleyh Ata irâdet almakga âgâz kıldı ve mûy-i nâsiye almakka mikrâz aldı irse ol vakte Mevlânâ Mansûr Tâyifî rahmetullahi aleyh kelip irdi. Ve Tâyif meşâyırların yer tapdı. Ve Mevlânâ Mansûr hem Hoca Attâr'ning nesliden irdi. Ol vilâyette bu âyetning hükmi bile sefer kılıp Türkistân'ga kildi. Âyet bu turur kim, kavluhû te'âlâ: "Va'llâhu ceale lekümü'l-arada bisâtan li teslûkû minhâ sübûlen ficâcen"². Ya'nî Hudây Teâlâ aydı kim, yer ve kökni sizlerge bisât yaratıp turur men, anıing içide seyr u sülûk kılınglar.

Ba'dehû Mevlânâ Mansûr, Ata birle hem sohbet boldı irse suâl kıldı kim: Irâdetni kaysı ma'nâ birle alursız? Ata rahmetullahi aleyh aydı: Bu âyetning ma'nâsı birle (199b) hijde hezâr âlemni yaratkan Hudây Kur'ân-ı Mecîd ve Furkân-ı Hamîd içide haber berür kim, kavluhû Teâlâ: "İnnî tevekkeltü ala'llâh, Rabbî ve Rabbüküm, mâ min dâbbetin illâ hüva âhizun bi nâsiyetihâ, inne Rabbî alâ sırâtin müstakîm"...

Mevlânâ Mansûr aydı kim: Hadîs hem kerek. Ata rahmetullahi aleyh aydı kim: Hadîs hem bar turur. Kâle Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem: "Men lâ yabkâ (yu'tî ?) şa'ra'n-nâsiye hüve'l-kezzâbün ve'd-deccâlün, kâne münkirân lâ yusallâ cenâzetuhû", sadaka Rasûlullah. Rasûl sallallahu aleyhi ve sellem yarlıkar: Kim erse öz pîrige mûy-i nâsiyesin bermese ol kişi durûg-gûyların ve inkârların bolgay. Ve anga namâz-ı cenâze kılmak câyiz bolmagay ve Deccâl kabîlesidin bolgay.

Ve ba'dehû Mevlânâ Mansûr aydı: Yâ Ata! Irâdet alurda ne okursız? Ata aydı kim: Irâk meşâyırları ne okurlar? Mevlânâ Mansûr aydı: Yâ Ata! Bu âyet okurlar, kavluhû Teâlâ: "Yâ eyyühe'llezîne âmenû tûbû ilallâhi tevbeten nasûhâ". Ata aydı rahmetullahi aleyh: Türkistan meşâyırları bu âyetni okurlar kim, kavluhû teâlâ: "İnne'llezîne yübâyiûneke innemâ yübâyiûna'llah, yedullâhi fevka eydîhim, femen nekese fe innemâ yenküsü alâ nefsihî, ve men evfâ bi mâ âhede aleyhullah, fe seyü'tîhi ecran azîmâ".

Ve Mevlânâ Mansûr aydı kim: "Yâ Ata! Tabl hakkıda ne okursız? Ata aydı kim: "Tabl ve dâyire ve ney revâ turur kim, tabl İbrâhîm aleyhisselâm kurbânıdın song peydâ boldı. Ve dâyire Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem (200a) vaktide peydâ boldı. Ve ney Şeyh Basrî rahmetullahi aleyhdin kaldı. Ve rebâb Hoca Ahmed Yesevî'den kaldı...

Mevlânâ Mansûr bu sözni Ata'dın işitti irse kırk yârı birle kim Tâyif'din kelip irdi fi'l-hâl Ata'ga irâdet berdiler ve barçaları tecrîd boldılar ve Ata rahmetullahi aleyh alar birle (200b) bey'at kıldı ve mikrâz birle alarning irâdetlerin aldı ve hutbe-i irâdetni okudı. Ve İsmâîl Ata rahmetullahi aleyh irâdet almakdın fârig boldı irse cemâ'atî kildiler. Ol cemâatte Hoca Abdullah Nişâbûrî oğlu birle Ata'ning hizmetige kilip hizmette turdılar. Ve Hoca Abbâs aydı: Yâ Ata! Bu ferzendlerni sizning hizmetingizga kilturduk kim irâdetlerini alsangız ve râh-ı râstka köndürsengiz kim ferdâ-yı kıyâmet destgîr bolsangız. Ve Ata rahmetullahi aleyh ilige mikrâz aldı, mûy-i nâsiyelerin alurda nâgâh yârânların biri na'ra urup bîhûş boldı ve yana hûşge kildi...

(201b)... **Türtünci Bâb: Zuafâlar Beyânı turur:**

Ve Mevlânâ Mansûr aydı: Ata! Zaîfeler hakkıda ne aytursız? Ya'nî zaîfeler cem' bolurlar, alar birle bey'at kılmak revâ bolur mu? Ata rahmetullahi aleyh aydı kim: Rivâyet bar turur alar birle bey'at kılmakka. Ve Mevlânâ Mansûr aydı: Yâ Ata! Âyet bar mu? Ata aydı: Bar turur. Hudây tebâreke ve Teâlâ kelâm içide yarlıkar, kavluhû Teâlâ: "Yâ eyyühe'n-nebiyyü izâ câeke'l-mü'minât yübâyiûneke alâ en lâ yüşrikne billâhi şey'en..." bu âyet ma'nâsı mundag bolur kim: ...

(202a)... **Bişinci Bâb: Hırkaning Beyânı turur:**

¹ Hûd sûresi, 11/56: Ben, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a dayandım. Çünkü yürüyen hiçbir varlık yoktur ki, O, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbim dosdoğru yoldadır.

² Nûh sûresi, 71/19-20: Allah yeri size bir yaygı yaptı ki onun geniş yollarında yürüyesiniz.

Mevlânâ Mansûr aydı: Yâ Ata! Ashâblar kim hırka kiyerler, ne dirsiz? Ata aydı: Ol kiçe kim Muhammed Mustafâ sallallahu aleyhi ve sellem mi'râcka ilttiler irse Hak Teâlâ peygamberga hırka kiydurdı... Ve hırkanı bir niçe yıl peygamber kiydi, sallallahu aleyhi ve sellem. Takı Emîru'l-mü'minîn Ali ottuz biş yıl kiydi. Andın song Şeyh Hasan Basrî kiydi on sikkiz yıl ve ontört yıl kiydi. Andın song Şeyh Habîb Acemî illig biş yıl kiydi. Yetti yıl sandûkta turdu. Andın song Şeyh Dâvûd Tâî kiydi. Andın song Şeyh Ma'rûf Kerhî kiydi. Andın song Şeyh Serî Sekatî kiydi. (202b) Andın song Şeyh Ebu'l-Fazl kiydi. Andın song Şeyh Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr kiydi. Andın song Şeyh Necmeddin Tûsî kiydi. Andın song Şeyh Ahmed Yesevî'ga tigdi. Andın song bu zamâne şeyhleriga tigdi, tâ bu demga tigonça. Rahmetullahi aleyhim ecmaîn.

Altıncı Bâb: Hırkaning Ahkâm ve Erkânı ve İmân ve İslâmning Beyânı turur:

Mevlânâ Mansûr aydı: Ey Ata! İmân-ı hırka ne turur? Ata aydı: İmân-ı hırka settârî turur. Yana aydı kim: Kible-i hırka ne turur? Ata aydı kim: Teberrâ turur. Yana sordı kim: Gusl-i hırka ne turur? Ata aydı kim: Terk-i dünyâ turur. Yana sordı kim: Kilîd-i hırka ne turur? Ata aydı: Râstlık turur. Ve yana sordı kim: Farîza-i hırka ne turur? Ata aydı kim: Muhabbet turur. Hudây Teâlâ mürted ve şermsâr kılmagay. Yana sordı kim: Sünnet-i hırka ne turur? Ata aydı kim: Tört tarafka tekbrî aymaklık turur tâ dervîşlik müsellemler bolgay. Yana sordı kim: Pâkî-i hırka ne turur? Ata aydı kim: Hayâ turur.

Ve yana sordı: Yâ Ata! Dervîşlikge niçe makâm kerek? Ata aydılar: Sikkiz makâm kerek. Ve Mevlânâ Mansûr aydı: Ol sikkiz makâmlar kaysılar turur? Ata aydı: Evvel tâyibler makâmı, ikkinci âbidler makâmı, üçüncü zâhidler makâmı, törtüncü sâbırlar makâmı, bişinci râzîlar makâmı, altıncı şâkirler makâmı, yettinci muhibler makâmı, sikkizinci ârifler makâmı turur.

Ve yana Mevlânâ Mansûr aydılar: Ey Ata! (203a) Bu makâmlar kimning turur? Ata rahmetullahi aleyh aydılar kim: Evvel makâm Âdem aleyhisselâm makâmı turur kim Âdem âbid irdi. İkkinci makâm-ı İdrîs aleyhisselâm. İdrîs aleyhisselâm râzî irdi. Üçüncü makâm Eyyûb aleyhisselâm sâbir irdi. Törtüncü makâm-ı İbrâhîm aleyhisselâm, İbrâhîm aleyhisselâm ârif irdi. Bişinci makâm İsmâîl aleyhisselâm şâkir irdi. Altıncı makâm-ı Nûh aleyhisselâm, Nûh aleyhisselâm muhib irdi. Yettinci makâm-ı Yahyâ turur. Yahyâ aleyhisselâm tâyib irdi. Sikkizinci makâm-ı Muhammed Mustafâ. Muhammed Mustafâ sallallahu aleyhi ve sellem zâhid irdi...

(203b)... Yana Mevlânâ Mansûr aydı: Yâ Ata! Mezhebingiz kimge turur? Ata aydı: Zâhir ve bâtımız sûfî turur ve mezhebimiz Ebû Hanîfe-i Kûfî'ga turur. Yana suâl: İmâm Hanîfe'ning mezhebi kimge turur? Ata aydı: İmâm Ahmed-i Hanbel'ga turur. İmâm Ahmed-i Hanbel'ning mezhebi kimge turur? Atam aydı: İmâm Alkame'ga turur...

Ba'dehû Mevlânâ Mansûr aydı: "Hikmet ne turur, ta'âm yimesdin burun duâ birle meşgul bolursız ve andın songra tekbrî birle meşgul bolursız?" Ata aydı: (204a) Aning üçün kim, Hazret sallallahu aleyhi ve sellem yarlık: ... Her çi gâhî taâm yiseng evvel bahâsını edâ kılinglar. Sahâbeler sordılar kim: Yâ Rasûlallah! Taâmning bahâsı ne turur? Rasûl sallallahu aleyhi ve sellem aydı kim: Bahâsı duâ be-hayr turur. Aning üçün evvel duâ birle meşgul boluriz...

(204b)... Mevlânâ Mansûr aydı: Ey yârânlar! Sizlerdin suâl sorar men. Alar aydı: Sorung her (ne?) suâl bolsa. Mevlânâ Mansûr aydı kim: Sebep ne turur, her kaçan zikr bolsa biringiz na'ra urarsız, ve âvâz-ı ney bolsa biringiz başingizni hırkaga tartarsız, ve âvâz-ı arbane¹ bolsa biringiz çıkıp kitorsız? Kul Satug aydı: "Kaçan zikr bolsa sad hezâr rahmet zâhir bolur. Mening könglümge ot peydâ bolur. Aning üçün na'ra urar men". Sarık aydı kim: "Eger ney ünini işitsem mening vücûdumga ot tutanur, öz özümge dir men kim: Ey sarık! Sin bu neydin kemrak turursın kim, ney on ikki til birle senâga kikur, aning üçün başınmı kilimga tartar men". Ve Ebu'l-Kâsım aydı: "Her kaçan kim âvâz-ı arbaneni işitür men, derd ve sûz kilur, özümge nazar kilur men, vücûdumdın hem nevmîd bolur men. Aning üçün hânkâhdın çıkıp barur men", didi.

Bu suâllerni Mevlânâ Mansûr sordı irse, Ata rahmetullahi aleyh cevap aydı ve Mevlânâ Mansûr (205a) yüz ming katre âbnı ikki ruhsâresi sahîfesidin revân kıldı. Bu hikâyetler kim bu nüshada bitildi, ol vaktde kim Atam İsmâîl Ata rahmetullahi aleyh Buhârâ ilindin esirlikdin halâs bolup kildi, ve Ata rahmetullahi aleyh on tört yılda atasının ornıga olturdi. Ve ol yılda irdi kim Sultân Mahmûd Tâî pâdişâh boldı. Va'llâhu a'lem bi's-savâb. Temmeti'l-kitâb bi avni'l-Meliki'l-Vehhâb. 1252.

¹ Arbane: Bir tür büyükçe def, bendir benzeri musiki âleti.

Netice. Aslında isimsiz olan ve *İsmail Ata Risâlesi* adıyla anılan bu Çağatay Türkçesi eser, muhtemelen İsmail Ata'nın bir dervişi tarafından kaleme alınmıştır. İsmail Ata hicrî 8. (miladî 14. yüzyılda) yaşadığına göre bu eserin de o asırda yazıldığı söylenebilir.

Eser, altı bölümden oluşmaktadır. Eserin ana konusu, Arabistan'daki Tâif şehrinden Orta Asya'ya 40 arkadaşı ile beraber gelen Mevlânâ Mansûr'un İsmail Ata'ya bazı tasavvufî âdâb ve ritüellerin delillerini sorması, İsmail Ata'nın da ayet ve hadislerden deliller getirmesi üzerine Mevlânâ Mansûr'un memnun olup yanındakilerle birlikte ona mürid olmasıdır.

Eserde erken dönem Yesevî dervişlerinin zikir uygulamaları, tarikata bağlanıp mürid olmak isteyen kişilerin saçının şeyh tarafından makas ile kesilmesi, zikir esnâsında bazı musiki âletlerinin kullanılmasının câiz ve uygun olduğu, dervişlerin giydiği ve hırka adı verilen cübbelerin sembolik anlamları gibi konular ele alınır. Bu bölümde hırka hakkında yapılan yorumlar, Horasan merkezli bazı fütüvvetnâme türü eserlerde de geçmektedir. Bu arada Hoca Ahmed Yesevî'nin şeyhinin Necmeddin Tûsî isimli bir şahıs olduğu kaydedilmiş ve geriye doğru silsilesi yazılmıştır. Necmeddin Tûsî'nin ismi, bazı kaynaklarda Hoca Ahmed Yesevî'nin halvet şeyhi (onu 40 günlük halvete sokan şeyh)¹ olarak geçmekteyse de hakkında yeterli bilgi yoktur.

Bu yönleriyle *İsmail Ata Risâlesi* hem Yesevîliğin 14. yüzyıl gibi erken bir döneminde tekkelerde konuşulan meseleleri günümüze aktaran mühim bir tasavvufî kaynak, hem de Çağatay Türkçesi hakkında dil araştırmaları yapan edebiyatçılar için eski ve nâdir bir eserdir.

Ek-1: *İsmail Ata Risâlesi*'nin ilk sayfası:



Ek-2: *İsmail Ata'nın Mezarı, Turbat, Kazıgurt, Kazakistan:*

¹ Devin DeWeese- Aşirbek K. Muminov, *İslamizatsiya i Sakralniye Rodoslovnue vı Sentralnoy Azii*, Almatı: Dayk Press, 2008, c. 2, s. 94.

Bibliyografya

1. Ali b. Hüseyin safî, reşahât-ı aynü'l-hayât, tahrân 2536/1977.
2. Ali-şîr nevâyî, nesâyimü'l-mahabbe (nşr. Kemal eraslan), ankara 1996.
3. Anonim, ismâîl ata risâlesi, taşkent, birünî şarkiyat enstitüsü kütüphanesi, hamid süleymanov bölümü (3. Fond), nr. 3004, vr. 195b-205a.
4. Anonim, mecmûa, özbekistan fenler akademisi birünî şarkiyat ens. Ktp.,-3, nr. 3004.
5. Anonim, risâle-i habbâzân, çehârdeh risâle der bâb-ı fütüvvet ve esnâf (nşr. Mihrân efşârî- mehdî medâyini), tahrân: neşr-i çeşme, 1388 hş./2009, içinde.
6. Devin deweese- aşîrbek k. Muminov, islamizatsiya i sakralniye rodoslovnïe vı sentralnoy azii, almatı: daik press, 2008-2013.
7. Devin deweese, “the disciples of ahmad yasavî among the turks of central asia”, role of religions in the turkic culture (ed. E. Csaki ve diğerleri), budapest 2017.
8. Gulâm server lâhûrî, hazînetü'l-asfiyâ, leknev 1290/1873.
9. Hoca ishak b. İsmail ata, hadîkatü'l-ârifîn, özbekistan fenler akademisi birünî şarkiyat ens. Ktp.,nr. 11838, vr. 1b-131a.
10. Kivâmüddin sincânî, cünûnü'l-mecânîn, süleymaniye ktp., ayasofya, nr. 1750.
11. Mevlânâ şeyh, havârik-ı âdât-ı ahrâr, ahvâl ve sühanân-ı hâce ubeydullâh-i ahrâr (nşr. Ârif nevşâhî), tahrân 1380 hş./2002, içinde.
12. Mevlânâ şihâbeddîn, âgâhî-yi seyyid emîr-i külâl (nşr. Gulâm mustafa hân), karaçi 1381/1961.
13. Mîr âbidînî- mihrân efşârî, âyîn-i kalenderî, tahrân: intişârât-ı ferârevân, 1374 hş./1995.
14. Muhammed âlim siddîkî, lemehât min nefehâti'l-kuds (nşr. M. N. Râncâ), islamabad 1986.
15. Muhammed b. Burhâneddin semerkandî, silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-siddîkîn (nşr. İhsânullah şükrullâhî), tahrân 1388 hş./2009.
16. Muhammed şerîf hüseyinî, huccetü'z-zâkirin, süleymaniye ktp., reşid efendi, nr. 372, vr. 1b-203b.
17. Nâsır b. Kâsım türkistânî, heşt hadîka (hadâiku'l-cinân: menâkıb-ı seyyid ahmed beşîrî), islamabad, gencbahş ktp., nr. 4031.
18. Seyyid zinde ali buhârî, semerâtü'l-meşâyih, özbekistan fenler akademisi biruni şarkiyat enstitüsü ktp., nr. 1336, vr. 1a-293b.
19. Şeyh hudâyâd b. Taş muhammed buhârî, bustânü'l-muhibbîn (nşr. B.m. babacanov- m.t. kadırova), türkistan 2006.

YESEVİ MİRASÇILARI: BUGÜNKÜ KIRGIZISTAN'DAKİ «LAHCI» GRUBUNUN DİNİ VE SOSYAL DURUMU

Ali Yaman¹

XIX. yüzyıl sonlarında Orta Asya ve Kafkasya olarak genellenebilecek eski Sovyetler Birliği coğrafyasında Nakşibendilik, Kadirilik, Yesevilik ve Kübrevilik olmak üzere dört büyük tarikatın faaliyette olduğunu bilinmektedir. 12.-13. yüzyıllardan itibaren Orta Asya'da en güçlü tarikat olan Yesevilik, zamanla ya diğer tarikatlarca özümsemiş, ya da başka adlar altında kendini kısmen yaşatmayı sürdürmüştür. Bizim gerek kaynak gerek alan araştırmalarımıza göre Anadolu'daki Alevi-Bektaşiler ve Kırgızistan'daki Laçiler Yesevi Yolu'na özgü bazı özellikleri günümüzde başka şekiller altında olsa da yaşatmaktadırlar. Burada Kırgızistan'daki Laçilerin geçmişi, Yesevi Yolu'yla olan benzerlikleri ve kendine has özellikleri ele alınmaya çalışılacaktır. Yapacağım değerlendirmeler Laçilerle ilgili bibliyografya bölümünde verilen sınırlı sayıdaki kaynağın yanısıra 2003 Temmuz-Ağustos aylarında Laçiler arasında gerçekleştirdiğimiz alan araştırmalarına dayanmaktadır.

Türk toplulukları arasındaki sufiliğin gelişim sürecine baktığımızda Yeseviliğin, kendinden sonraki sufi yapılanmaların oluşumunda farklı düzeylerde rol sahibi olduğunu görüyoruz. Mesela Tschudi'ye göre Türklerce oluşturulan tarikatların karakteristik özelliklerini belirleyen Yesevilik olmuştur. (Tschudi, 1961: 61) Trimingham da benzeri bir düşüncüyü savunarak Yeseviliğin başlangıçtan itibaren Türklere özgü karakterinin ağırlıklı olduğunu ifade etmektedir. (Trimingham, 1971: 54) Bu yönde uzmanlar arasında bir oydaşma vardır. Onun kurum ve kuralları kimi tarikatlarda daha belirleyici olurken, kimilerinde de onun nüfuzundan yararlanma yoluna gidildiği görülmektedir. Yeseviliğin Kırgızistan'da oluşmuş, bir türevi olan Laçilik adlı inanç yapılanması² Yesevilik araştırmaları bakımından özel bazı niteliklere sahiptir. Bektaşilik ve Laçilik gibi oluşumlar bize Yeseviliğin karakteristiklerine ve günümüze kadar uğradığı değişime ilişkin bilgiler sunmak bakımından büyük önem taşımaktadır. Burada önce literatürde yer alan bilgiler sunulacak zaman zaman da alan araştırmalarımıza atıfta bulunulacaktır.

Hiç şüphesiz Yesevilik, tarihsel süreç içerisinde benzeri oluşumları hem etkilemiş, hem de etkilenmiştir. Şöyle ki mesela zaman içerisinde Nakşibendi tarikatının esasını oluşturan hafi (sessiz) zikirten sapmalar meydana gelmiş ve bunun sonucunda tarikat içerisinde zikirin hafi mi yoksa cehri mi olacağı konusunda önemli tartışmalar başlamıştır. Zikire ilişkin bu değişim muhtemelen Yeseviliğin etkisiyle oluşmuştur. Orta Asya'da Yesevilik zamanla diğer tarikatlar içerisinde eridi. Ayrıca zaman içerisinde, onun Orta Asya'daki nüfuzundan yararlanmak isteyen başka tarikatlar, özellikle de Nakşibendilik, onunla kendini ilişkili göstermeye çalıştı ve bunda da başarılı oldu. Yesevilik konusunda günümüzde de hala en büyük otorite olan M. Fuad Köprülü de Yeseviliği önce Nakşibendi kaynaklarına dayanarak "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eserinde (Köprülü, 1993a) ele almış, ancak daha sonra İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı "Ahmed Yesevi" maddesinde bu hata yaptığını kabul ederek Yesevilik konusundaki araştırmalarda izlenecek yola ilişkin önemli değerlendirmelerde bulunmuştur: "...Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'ı yazarken, gerek Ahmed Yesevi'nin sufiyane şahsiyetini, gerek Yesevi tarikatının hüviyetini tamamiyle nakşibendi kaynaklarının

¹ Prof. Dr. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Türkiye

² Kaynaklarda mezhep veya tarikat şeklinde anılıyor.

gösterdiği şekilde tasvir etmiştim. Halbuki Babaî, Hayderî ve Bektaşî an'anelerinin Ahmed Yesevî hakkındaki rivayetleri şüphesiz tarihi hakikate daha yakındır. İlk Mutasavvıflar'ın neşrinden sonra Bektaşiliğin menşeleri hakkında yaptığım araştırmalar ve elde ettiğim yeni vesikalar bana bu hususta kat'î bir kanaat vermiştir. Binaenaleyh burada Ahmed Yesevî'nin tasavvufî şahsiyeti ve Yeseviye tarikatının ilk asırlardaki hususi karakteri hakkındaki verilecek izahat ilk mutasavvıflar'dakinden tamamiyle farklı olacaktır.." (Köprülü, 1993b: 212) Bugün Türkiye'de Yesevilik araştırmalarına, Köprülü'nün bu önemli ifadeleri dikkate alınmadığından subjektiflik hakim olmuş ve adeta tıkanma noktasına gelmiştir. Yesevilik araştırmalarının sorunlarını bir başka makalemde ele aldığım için burada ayrıntıya girmiyorum. (Yaman, 2002) Yesevi yolunda Nakşibendilikten farklı olarak sesli zikir (zikr-i cehr), müzik, raks-ı sema ve kadınlı-erkekli zikir/ibadet vardır. (Bkz. Yaman, 2003) Yeseviliğin bu ayırıcı özellikleri gözönüne alınarak, günümüzde bu özelliklerin devamı şeklinde ibadet ve ritüelleri sürdüren Alevi-Bektaşiler ve Laçiler hakkında araştırmalar yapılması gerekmektedir. Özellikle son on yıldır Alevilik-Bektaşilik üzerinde pek çok araştırmalar yayınlansa da, Yesevilikle olan bağlantı konusunda yeterli düzeyde çalışmalar yapılmamıştır. İleride bu konuda yayınlanmak üzere bir kitap çalışmasının hazırlığı içerisindeyim. Laçiler konusunda ise literatürde yer alan bilgiler çok daha azdır. Kadın-erkek toplanarak Yesevî'nin "Hikmetler"ini dutar¹ eşliğinde söyleyen ve Alevilerdeki "semah" benzeri hareketlerle coşan bu topluluk hakkında da bilgiler yetersizdir. Laçilerin ibadet ritüeli olan zikirleri, Alevi-Bektaşilerin Cem ibadetleri ile pek çok ortak özelliğe sahiptir.

Yesevilik, Türkistan² (Yesi) çevresinden başlamak üzere Türk toplulukların yaşadıkları alanlara yayıldı. Anadolu ve Balkanlara kadar ulaştı. Rus Alimi Gordlevski'nin³ belirttiği üzere "...*Küçük Asya halkının düşünce yapısına, Orta Asya Türk mistikleri "atalar" da büyük etkide bulunmuşlardır. Bunlar, Küçük Asya'ya , Ahmet Yesevî'nin mezhebini ve hikmetlerini taşıyorlardı...*" (Gordlevski, 1988: 319) Demek ki Yesevi Yolu zaman içerisinde değişik isimler altında da olsa devam ederek, Kırgızistan'a da Anadolu'ya da bu şekilde ulaştı. Örneğin Yesevi Yolu'nun Kırgızistan'daki izbasarları ileride sözedeceğimiz üzere Laçilerin adı, zikir sırasında çıkarılan sese dayandırılmış, Yesevi Yolunun Anadolu ve Balkanlar'daki devamcıları olan Bektaşiliğin adı ise Hoca Ahmet Yesevî'nin halifesi olan Hacı Bektaş Veli'ye dayandırılmıştır. Orta Asya'da hakim Ahmet Yesevî kültü, Anadolu'da yerini, yine onunla bağlantılı yerel dedelere ve babalara bırakmıştır. Hacı Bektaş Veli de bunlardan biridir. Yüzyıllara dayanan bu süreçte bu tür bir değişimin yaşanması çok doğaldır. Burada bizim açımızdan önemli olan Yesevi Yolu'nun temel motiflerinin bu topluluklarda nesilden nesile aktararak korunmuş olmasıdır. İşte bu bakımdan Yesevi kültürü bakımından önemle incelenmeleri gerekmektedir.

Biz neden Kırgızistan'daki Laçiler ve Anadolu ve Balkanlar'daki Alevi-Bektaşî toplulukları Yesevi Yolu ile bağlantılı olarak değerlendiriyoruz? Birinci olarak bu topluluklar kendilerini Yesevi Yolu ile bağlantılı görmektedirler. İkinci olarak ise onların Yesevi Yolu izbasarları olduklarına dair pek çok veri bulunmaktadır. Kırgızistan'daki Laçiler kendilerini Ahmet Yesevî'nin izbasarları (devamcıları) olarak adlandırmakta, Anadolu ve Balkanlardaki Alevi-Bektaşiler ise kendilerini Ahmet Yesevî'nin piri olduğu Hacı Bektaş-ı Veli'nin izbasarları olarak tanımlamakta dolayısıyla, ona pirlерinin piri olmak nedeniyle de kendilerini bağlı saymaktadırlar. Bu iki toplulukta da Ahmet Yesevî'nin "Hikmetler"inde belirtilen kadınlı erkekli, sesli zikiri esas alan, raks ve sema ve müziğe yer veren bir ritüel ibadet işlevini görmektedir. Hem Laçiler⁴ hem de Alevi-Bektaşilerin⁵ geleneksel yaşam alanlarında ağırlıklı olarak, sözlü geleneğin hakim olduğu ve ellerinde bulunan elyazması kitaplarda Ahmet Yesevî ile ilgili menkıbeler yer aldığı görülmektedir. Örneğin Alevi-Bektaşî grupların içinde bazıları doğrudan Ahmet Yesevî'ye neseben mensubiyet iddia etmekte hatta Ahmet

¹ Dutar ve dombra, Orta Asya'daki Türkler arasında yaygın olarak kullanılan Anadolu'daki saz/bağlama'ya benzeyen müzikal enstrümanlardır.

² Türkistan bugün, Kazakistan'ın güneyinde bulunan Çimkent Oblastı'na bağlı bir yerleşim birimidir.

³ Gordlevski'nin "İzbrannie Soçineniya (Seçilmiş Eserleri)"nde yer alan Alevilik-Bektaşilik konusunda yazdığı makalelere (Gordlevski, 1960a; 1960b; 1962) ilişkin değerlendirmeleri içeren bir makaleyi yakında yayınlamayacağımı düşünüyorum.

⁴ Laçilerden aldığımız elyazması kitapların incelenmesi henüz tamamlanmış değil. Örneğin bunlardan biri "Deste-i Gül" adlı bir eser olup içerisinde "Hikmet" benzeri şiirler bulunuyor.

⁵ Alevi-Bektaşilerde bulunan önemli eserlerden Vilayetname-i Hacı Bektaş Veli'de, Hacı Bektaş Veli ve Hoca Ahmed Yesevî ile ilgili pek çok menkıbeye yer verilmektedir.

Yesevi adını taşıyan bir ocak da bulunmaktadır.¹ Anadolu’da yaptığım alan araştırmalarına göre bu ocak Şah Ahmed Yesevi, Ahmed Yesevi veya Şih Ahmed Dede Ocağı adlarıyla anılmakta, bu ocağın Malatya, Erzincan, Tunceli ve Tokat’ta dedeleri bulunmaktadır. (Ayrıca bkz. Ali Kemali, 1932: 192) Yine Bektaşî silsilenameleri ve icazetnamelerinde de Ahmet Yesevi mutlaka yer almaktadır. Özel arşivimde Garip Musa ve Seyyid Ali Sultan Ocaklarına ait bu tür icazetnameler bulunmaktadır. (Ayrıca bkz: Akkuş, 1999: 34; Çıblak, 2000: 293)

Ayrıca hem Laçiler, hem de Alevi-Bektaşiler arasındaki zikir esnasında kullanılan dil sade Türkçe olup, halk dilidir. Laçiler de ağırlıklı olarak Ahmet Yesevi’nin “Hikmetler”ini dutar² eşliğinde “hapız” adı verilen ve Ahmet Yesevi’nin “Hikmetler”ini ezbere bilen kişiler söylemektedir. Alevi-Bektaşilerde ise Yesevi geleneğinin Anadolu’da yerini almış olan kişilerin şiirlerini (deyiş) mürşid/dede veya aşık/zakir gibi adlarla anılan kişiler söylemektedirler. Her iki toplulukta da kullanılan dil Türkçe’nin farklı versiyonlarıdır ve eskiden günümüze otantik halini yitirmeden gelmişlerdir.

Laçileri, eski Sovyetler Birliği etki alanı dışındaki bilim çevrelerine tanıtan Fransız araştırmacı Bennigsen olmuştur. Bu konu Sovyetler Birliği’nde de pek işlenmemiş S. Mambetaliyev ve Y. G. Petraş gibi birkaç araştırmacının makale ve kitapları ile sınırlı kalmıştır. Tabışaliyeva ve Maltabarov gibi araştırmacılar ise sadece Laçiliğin, Yesevilikle olan bağı nedeniyle birkaç cümleyle değinmişlerdir. (Maltabarov, 2002: 44; Tabışaliyeva, 1993: 90) Özellikle Mambetaliyev, Özbek ve Kırgız Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri resmi belgelerinden yararlanmak suretiyle bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kırgızistan’ın başkenti Bişkek’te bulunan Kırgızistan İlimler Akademisi’ndeki görüşmelerimizde de bu konuda bilgi sahibi bir uzmanla karşılaşmadığımız gibi, “Laçi” adının ilk kez duyulduğunu gördük. Oş Devlet Üniversitesi’nde ise sadece Tarihçi Doç. Dr. Baybolat Kaparoviç Abıtov’un konudan haberdar olduğunu gördük. O, “Laçiler” hakkında bilgi bulunmadığını, kimsenin bir araştırma konusu olarak bu konu ile ilgilenmediğini Laçiler konusunda bilinen dedikoduları yineleyerek söyleyerek başka bilgisi olmadığını ifade etti. Bu konu ne yazık ki Türkiye’deki akademisyenlerin de pek dikkatini çekmemiştir. Laçiler konusunda Türkistan’da bulunan Yesevilik Araştırmaları Merkezi’nde alan araştırmalarına başlanmış olup, hala da gerek kaynak tarama gerek alan araştırmaları bakımından çalışmalar sürdürülmektedir.³ Bu çerçevede Yesevilik Araştırmaları Merkezi Başkanı Yrd. Doç. Dr. Dosay Kenjetay ile birlikte 2003 yılının Temmuz – Ağustos aylarında Kırgızistan’ın Batken ve Oş bölgelerinde ve yine Özbekistan’a bağlı Şahmerdan yöresinde⁴ alan araştırmalarında bulunulmuştur. 2004 yılı Temmuz-Ağustos aylarında Özbekistan ve Kırgızistan’da Laçilerin yaşadığı bölgelerde yeni bir araştırma gezisi yapılması planlanmaktadır.

Geleneksel Alevi yerleşim alanlarının olduğu gibi merkeze uzak, dağlık ve ulaşılması güç alanlarda yaşayan Laçiler’in kapalı bir topluluk olmalarının da nedeniyle olsa gerek, haklarındaki bilgiler yetersizdir. Bugün artık yavaş yavaş gelişmiş alanlara göç etseler de Laçilerin geleneksel yerleşim alanlarının merkeze uzak, dağlık alanlar olduğunu görülmüyor. Bunu anlamak için haritaya bakmak ve Laçi kışlaklarına⁵ gitmek yeterli olacaktır. Zaten Kırgızistan’ın her yanı görkemli dağlarla dolu. Başkent Bişkek’ten, güneyde bulunan Oş’a giderken Ağustos ayında bile hala karlı olan dağlardan geçmek gerekiyor. Oş Oblastı’nda Kızıl Kiya’ya oradan Kademcay’a oradan da Batken Oblastı’na doğru gidildikçe dağlık alanlar yoğunlaşıyor. Bu yerleşim alanlarının kuzeyi Özbekistan tarafı daha düzlük, güney tarafı Kırgızistan ise oldukça yüksek dağlardan oluşuyor. Özellikle Kademcay’dan sonra gelinen Haydarkân’dan sonra Soh adlı bir yerleşim birimini etrafında yüksek dağların uzandığı Soh Vadisi izliyor. Dağların arasındaki bu vadinin ortasından çeşitli madenlerin karıştığı anlaşılan koyu gri renkli “Karasu” adlı bir ırmak akıyor. Laçi kışlakları yoğun olarak Haydarkân’dan sonra başlayıp Soh Vadisi’nin sonuna kadar gidiyor. Biz araştırmalarımız sırasında Kademcay’da, Kızıl Bulak’ta ve Soh Vadisi’nin sonunda Kayındı (Raut) adlı bir Laçi Köyü’nde misafir olduk. Bu köylerin sonunda yol bitiyor çok yüksek dağlar başlıyor ve Tacikistan’a doğru bu dağlar devam ediyor.

¹ Alevilerde Dedelik kurumu ve Ocak sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Yaman, 2001).

² Özbek Türklerinde “dutar”, Kazak Türklerinde “dombıra”, Türkiye Türklerinde ise “saz/bağlama” boyutları ve tel sayısı farklı olabilmekle birlikte aynı enstrümanı simgelemektedir.

³ Bu konuda bir makalem Rusçaya çevrilerek Kazakistan’da yeni yayınlandı. (Yaman, 2004)

⁴ Burada Hz. Ali’ye atfedilen Kırgız ve Özbekler arasında çok tanınmış bir ziyaretgah bulunmaktadır.

⁵ Burada köy sözcüğüne karşılık “kışlak” sözcüğü kullanılmaktadır.

Laçi adının kökeni üzerinde kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Mambetaliyev, “Lıyaçi, Laaçi” adlarını kullanmakta, (Mambetaliyev, 1969: 30) zikir ettikleri zaman söyledikleri “ıllahu” diyen bağırışlarından dolayı “laaçılar”; “laalar”, “lyaçiler” diye ad verilmiş. (Mambetaliyev, 1972: 62) olduğunu ifade etmektedir. Petraş ise şöyle diyor: “...*Tarikat kendi adını her halde yaygın sufi formülü “ılla-hu”dan almıştır. Bunun anlamı “sadece o (Allah) birdir.”* Ve burada da kısaltılmış şekli “İlyaçi, layaçi, laaçi” adlarını kullanıyor. (Petraş, 1981: 84) Bana göre de Laçi veya Laaci deyiimi, zikirde gerçekleştirilen eylemle doğrudan ilintilidir. Çeşitli zikir şekilleri gördükten sonra bende böyle bir kanaat oluştu. Şöyle ki zikir sırasında en çok kullanılanlar “İllallah”, “La ilahe illallah” ve “Hu” gibi kutsal sözlerdir. Çeşitli zikir uygulamalarında tekrarlanan bu sözleri düşünerek, Lahci ve Laçi sözlerinin kökenini anlamaya çalıştım. Buna göre “Laçi, Laaçi, Lyaçi” gibi adların bu sözlerden dolayı ortaya çıktığına hükmettim. Şöyle ki Laçilerin dışındaki halk onların zikir ibadetlerine katılamamış, bilinenler dedikodu boyutundan ileri gidememiştir. Onlara zikirlerindeki sözlerinden dolayı “La ilahe illallah diyen” anlamına gelmek üzere “la diyen” şeklinde “La-ci/Lahci” denilmeye başlanmıştır. Türk dilinin gramer yapısı, söyleyiş biçimi bakımından da bu açıklama doğru gözükmektedir.

“Laçi” sözcüğünün günümüzde kullanımı bakımından ise şunlar söylenebilir. Laçi olmayanlarla görüşmelerimizde onların bu sözcüğü bir küçümseme, bir alay etme aracı olarak kullandıklarını gözlemledik. Çünkü doğrusunu bilmeseler de Laçileri hep kulaktan dolma dedikodularla tanımışlardı. Bu dedikodular da onların “ahlaksızlık” içeren ayınları, yani zikirleri esası oluşturuyordu. Kademcay’da bir lokantada sohbet ettiğimiz iki yaşlı kişi, Laçilerle ilgili sorularımıza, çevredeki duymasın diye kısık sesle ve anlattıklarına zaman zaman gülerken yanıt vermişler, bunları görüp görmediklerini sordüğümüzde ise, görmediklerini yalnız duyduklarını ifade etmişlerdi. Biz Laçilerle görüşmelerimizde ise Laçi adına yüklenen kötü anlamlardan dolayı rahatsız olduklarını gözlemledik. Bazıları kendilerinin her zaman Allah’ı zikreden bir ibadet tarzları olduğuna dayanarak “Allahçi” olarak adlandırmalarının daha doğru olacağını söylüyorlardı. Bu adın onlar arasında eskiden beri mi kullanıldığı, yoksa “Laçi” adının küçümseme amaçlı kullanımına karşı geliştirilen bir isim mi olduğu konusu ise açık değildir. Ayrıca Laçilerin kendi aralarında birbirleri için “Divane” sözünü de kullandıklarını gördüm.¹ “Bizim Divaneler” şeklindeki ifadelerinden bu sözcüğü de kendilerini tanımlamak için kullandıklarını anlıyoruz.

Bennigsen’in de çok doğru olarak belirttiği üzere “...*Doktrini bölgesel şartlara adapte edilmiş olan ve İslam öncesi Türk inanç ve geleneklerinden oldukça etkilenmiş bulunan Yeseviye tarikatının, XIII. asırdan XV. asıra kadar tüm Orta Asya’da, Harezm’de, Uzak Kafkasya’nın Türkmen ülkesinde ve Orta Volga’nın Tatar ülkesinde müntesipler bulunmuştur. Horasan, Kuzey İran ve Anadolu’da Yesevi gruplar teşekkül etmiştir. XV. ve XVI. Asırlarda Orta Volga’daki Yesevi gruplarını Nakşbendiye tarikatı kendi içinde eritmiştir. Hazar denizi ötesindeki Türkmen kabilelerinde bu süreç hemen hemen tamamlanmıştır. XIX. asrın sonunda Yeseviye grupları kalabalık halde sadece Fergana vadisinde mevcuttu...*” (Bennigsen, 1988: 85) Bizim de alan araştırmalarımızda gözlemlediğimiz kadarıyla Laçi toplulukları, Fergana Vadisi ve çevresindeki bölgelerde yoğunlaşmışlardır. Bugün bu bölge Özbekistan ve Kırgızistan toprakları içerisinde yer almaktadır. Laçilerin yaşadıkları yerleri Petraş, Kırgızistan’ın güney bölgesindeki birçok yerleşim birimi (Raut, Palal, Gaz, Say, Sur, Kıştut, Sogment, Sirt) ve Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin Fergana Vadisi ile sınır olan bölgeleri olarak belirtiyor. (Petraş, 1981: 83) Mambetaliyev ise onların Güney Kırgızistan’ın Batken, Frunze, Liyaylak ve Suzak Bölgelerinde, Batken Rayonu’ndaki Say, Rabat, Gaz, Kıştut, Raut-Kaut, Sogment Kışlaklarında; Frunze Rayonu’ndaki Sur, Ormoş, Sirt, Yar-Kutan, Kısık Kışlaklarında (Mambetaliyev, 1969: 30, 39-40) yaşadıklarını ifade ediyor. Alan araştırmalarımızda literatürde yer alan bu yerleşim birimlerinden başka yerlerde de Laçilerin yaşadığına ilişkin veriler elde ettik. Buna göre Güney Kırgızistan’da bulunan Oş ve Batken Oblastları ortasındaki Kademcay ilçesi merkezinde, buraya yakın Kızıl Bulak Kışlağının mezası niteliğindeki Ak Kiya’da, Canıkorgan ve Coşuk Kışlaklarında, yine Celalabad’ın köylerinde ve Özbekistan’ın Yezyavan bölgesinde bulunan İşantobu Köyü’nde de² Laçilerin

¹ “Divane” sözcüğünün kullanımı ve değişik anlamları konusunda da birçok veri bulunmaktadır. Burada konuyu dağıtmamak için ayrıntıya girmiyorum.

² 1930’lu yıllarda Özbekistan’ın Jayılma Köyü’nde de Laçiler yaşamaktaymış. (Mambetaliyev, 1972: 60) Bugünkü durumu ancak

bulunduğunu öğrendim. Bunların daha sonra göçlerle mi oluştuğu yoksa, geleneksel Laçi yerleşim alanları olup olmadığı konusunda henüz bilgim yok. Ayrıca Laçilerin ifadelerine göre otuzdan fazla köyde Laçiler yaşamaktadır. Bunların bazılarını henüz ziyaret edip, bu bilgileri doğrulayamadığım için diğer köylerin isimlerini vermiyorum. Bunlarla ilgili daha ayrıntılı bir listeyi bölgeyi yeniden ziyaretimiz ardından hazırlayacağım çalışmalarında sunmayı düşünüyorum.

Bu tarikatın Hokand Hanlığı'nın son dönemlerinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu dönemde hem müslüman hem de hristiyan din adamları Lahçiliği bir tür sapkınlık olarak gördüklerinden açıkça cephe almışlar ve tarikatın o dönemdeki lideri olan Hudayar Han idam edilerek öldürülmüştür. Bir başka kaynağa göre ise tarikatın kurucusu Sanivar adlı bir şeyh idi ve Lahçiler diğer müslümanlar tarafından sapkın olarak görüldüler. Bu tarikatın ihtilalci hareketleri her defasında bastırılıyor ve liderleri ortadan kaldırılıyordu. Zamanın dini güçleri olarak görülebilecek Mollalar ve İşanlar bu tarikat mensuplarına her türlü baskılarda bulundukları gibi, yaşadıkları yerlerden de sürülmelerine yol açtılar. Lahçilere yönelik bu baskılara Hokand Hanlığı'nın da göz yumduğu görüldü. Daha sonra Hokand Hanlığı'nın ardından bölgenin idaresi Fergana Yönetim Birimi olarak Ruslar'ın hakimiyetine girdi. Rus hakimiyetinin ilk zamanlarında Lahçiler gizlenmeyi bırakıp, tarikatı açıkça icra etmeye başladılar. Ancak bu serbesti dönemi de pek uzun sürmedi ve Ruslar da Lahçilere baskı uygulamaya başladılar. (Mambetaliyev, 1969: 30-31)

1880'li yıllarda Kırgızların Jau-kesek soyundan gelen Yazyavan Şehrinin Margelan İlçesinin (Özbekistan) yerlilerinden İşan Babacan Halife Rahmankulov, Kştut civarındaki Sur Kışlağına göçüp burada Boston (Frunze) Şehrinin Jau-Kesek Kırgızları arasında bu tarikatı yaymaya başladı. Lahçilerin ibadetleri kadın erkek birlikte evlerde yapılan Gece Zikirleri'ne dayanmaktaydı. Bu zikirlerle katılan kadın ve erkekler Ahmet Yesevi'nin "Hikmetler"ini, çeşitli ilahileri okuyup, coşarak dini oyunlar oynuyorlardı.

Bu zikirlerin Camide olmayıp Müridlerin evlerinde yapılması, şeriat kurallarından çok tasavvufun önplanda olması diğer müslümanların ve onların önderleri olan Molla ve İşanların tepkisiyle karşılandı. Rakip ve sapkın olarak gördükleri bu tarikatın yayılma eğilimi göstermesi de onların hiç hoşuna gitmiyordu şüphesiz. Bütün bu özetlenen nedenlerle Lahçilerle ilgili çeşitli iftiralar ortaya atıldı, dinsizlik ve ahlaksızlık suçlamalarıyla karşı karşıya kaldılar.

Din adamlarının, İşanların baskı ve takiplerinden sonra Lahçilerin İşan'ı Babacan Halife Rahmankulov, Lahçileri temsilen Fergana Asker Valiliğine kendisine karşı çıkanları şikayet etti. Fergana Yönetim Biriminin Askeri Valiliği Lahçilerle ilgili baskıların tarikatın daha da büyümesine yolaçağından çekinerek, onlara yönelik faaliyetlerin gizli yürütülmesine karar verildi.

Bundan sonra Lahçilere karşı diğer müslüman gruplar baskıları arttırıp, Lahçilerin önderini Sur Kışlağından göçmeye mecbur ettiler. Tarikat mensuplarını zehirlemek de dahil çeşitli baskı metodları izlediler. Böylece tarikat diğer müslümanların kendileri hakkındaki asılsız dedikodularından dolayı giderek içine kapalı bir yapılanmaya bürünmek zorunda kaldı. Bütün bu baskılara karşın yaşamaya ve hatta yayılmaya da devam etti. Şimdiki Batken ve Frunze bölgelerinde kalabalık ve içine kapanık tarikat köyleri ortaya çıktı. Mambetaliyev, Kokand ve Margelan İlçelerindeki Kırgız Halkının arasında Laçi Tarikatının ortaya çıkarak yayılmasının sebebinin, sömürülen bir toplumda mutsuz bir şekilde zor şartlarda yaşamak zorunda kalınmasına bağlamaktadır. (Mambetaliyev, 1969: 32)

Bu tarikat hem Sovyet yönetiminin hem de diğer müslümanların bütün baskılarına rağmen bunlarla mücadeleyi sürdürerek gizli gizli de olsa yaşamayı sürdürdü. Tarikat tamamen kapalı bir şekilde yaşadı hatta dışarıya kız alıp vermeme kuralını da titiz bir şekilde uyguladılar. Lahçiler dış baskılara içine kapalı bir yapılanma oluşturmak sayesinde direnebilmiştir.

Mambetaliyev, Laçiler'in, Batken, Frunze ve Leylek ilçelerindeki Kanlı, Nayman, Kıpçak, Boston ve Jau kesek adlı Kırgız boylarından¹ arasından çıktıklarını, çoğunluğunun ise Jau kesek kabilesinden olduklarını ifade etmektedir ki, (Mambetaliyev, 1972: 62) bizim alan çalışmalarımızda da bunun böyle olduğu anlaşılmıştır. Özbekistan'daki Laçilerin de yine Kırgızların Kıpçak, Jau kesek ve diğer kabileleri arasında yayıldığını ifade etmiştir ki, bunu henüz doğrulama imkanım olmadı.

orayı ziyaret ettikten sonra söyleyebiliriz.

¹ Kırgız ve Kazaklarda "boy" karşılığı olarak "urug" sözcüğü kullanılmaktadır.

Öncelikle kaynaklarda Laçilerin tarihi geçmişi ve inanışları hakkındaki bilgilere bir göz atalım. Laçiler hakkında en fazla bilgiyi S. M. Mambetaliyev sunmaktadır. Yayınlanmış biri Rusça, biri Kırgızca kitabında Laçiler konusuna önemli yer ayırmıştır. O da onlar hakkındaki bilgilerin yetersizliğinden bahsetmektedir. Laçiliğin ortaya çıkış tarihine ilişkin ne gibi bilgiler var. Önce bunlardan söz edelim. Gerek Sur Kışlağı'nda Laçilerin en büyük işan ailesinden gelen Hoca Yusuphan ve diğer Laçilerle görüşmelerimizde Laçiliğin ortaya çıkışı hakkında pek bilgi sahibi olmadıklarını gözlemledim. Yazılı kaynaklara dayanmayan, sözlü geleneğin hakim olduğu toplulukların yapılanması böyle işte. Bu konuyla ilgili, Petraş bu tarikatın XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktığını ifade ederken (Petraş, 1981: 84), Mambetaliyev¹, tarikatın Hokand Hanlığının son dönemlerinde ortaya çıkmış olduğunun tahmin edilebileceğini ifade ediyor. Ona göre tarikatın ortaya çıkmasında şu faktörler rol oynamıştır. Bunlardan birisi 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında Kırgızistan'da müridizm'in bazı tarikatları sömürmesi ve baskı altında almasına karşı siyasi bir tepki olarak bazı dini toplulukların doğması ve yayılması, diğeri ise 19. yüzyılda varolan feodalist sistem ve despotik yönetimin dayanılmaz baskılarına karşı işçi sınıfının karşı koymasudur. (Mambetaliyev, 1969: 29)

Yine Petraş'ın ve Mambetaliyev'in verdiği bilgilere göre Laçi gruplarının ortaya çıkma tarihi yeterli derecede incelenmemiştir. Laçiler hakkında yazılan bilgiler XIX. yy.ın son çeyreğine aittir. O zamanın kaynaklarının birinde Şeyh Sanivar adlı birinin Taşkent ve Kokan kazalarında yeni ahlaksız bu tarikatı kurduğu belirtilmektedir. Laçilerin kendilerinin kurucusu olarak adsız Lahçi-işanı bilirler. O Hokand Hanlığı'nın son dönemlerinde yaşamış ve Hudayar Han emriyle idam edilmiş. Tarikatın kurucusu olduğu iddia edilen Laçi İşan – bir kaynağa göre adı Şeyh Sanivardır. Bir başka kaynağa göre ise kurucusunun adı bilinmeyen bir Laçi İşan'dır ve o Hokand Hanlığı'nın son dönemlerinde yaşamış ve Hokand Hanı Hudayar Han tarafından idam ettirilmiştir. (Mambetaliyev, 1969: 30; Petraş, 1981: 83) Bu bağlamda Laçi Kışlaklarının sıralandığı Soh Vadisi'ndeki yol üzerinde gördüğümüz ve Hudayar Han'ın Kalesi denilen bir kalenin kalıntılarının varlığı da dikkat çekicidir.

Mambetaliyev'e göre onlar şeriatın yazılı kurallarına uymayarak onun yerine kendi mistik ritüellerini uygulamışlardır. Onlar gece zikirlerini müridleriyle beraber Cami'de değil de mürid evlerinde yapmaktaydılar. Bu evlere kadınlar ve erkekler beraberce gelirdi. Onlar Ahmet Yesevi'nin "Hikmetlerini" okurlar, dini ilahiler söylerler, kendilerinden geçerek çeşitli hareketler yaparlardı. İşte bütün bu dini ilahiler, hareketler ve göz yaşlarından sonra öylesine yorgun ve bitkin düşerlerdi ki kendilerine gelmek için sabaha kadar bu evde kalırlardı. Rakip ve sapkın olarak gördükleri bu tarikatın yayılma eğilimi göstermesi de din adamları ve diğer tarikat şeyhlerinin onların hiç hoşuna gitmiyordu şüphesiz. Müslüman din adamları ve diğer tarikatların İşanları bu yeni tarikat mensuplarına dinsizlik ve ahlaksızlık suçlamalarında bulundular. Bu şekilde birbirini tutmayan gerçekdışı çeşitli dedikodular ortaya çıkmıştır. Bütün bu yanlış dedikodular sonucunda ortaya çıkan baskılarla Laçiler sık sık yaşadıkları alanlardan göç etmek zorunda kalmışlar içine kapanık Laçi yerleşim alanları ortaya çıkmıştır. Laçiler hakkında kulaktan kulağa yayılmış olan dedikodular ve onlara yönelik ahlak dışı suçlamalar² nedeniyle onlar ile onların dışındaki yerli halk arasında hiçbir ilişki kurulmamıştır. Tabii ki bütün bunlardan sonra insanlar ister istemez Laçiler ile ilişki kurmamışlardır. (Mambetaliyev, 1969: 31-32) Böylece içine kapalı bir topluluk olarak yaşamışlardır.

Varolan sınırlı kaynaklara göre Müslüman din adamları Laçiliği bir tür sapkınlık olarak gördüklerinden açıkça cephe almışlar ve tarikatın o dönemdeki lideri idam edilerek öldürülmüştür. Bir başka kaynağa göre ise tarikatın kurucusu Sanivar adlı bir şeyh idi ve Laçiler diğer Müslümanlar tarafından sapkın olarak görüldüler. Bu tarikatın ihtilalci hareketleri her defasında bastırılıyor ve liderleri ortadan kaldırılıyordu. Zamanın dini otoriteleri olarak görülebilecek Mollalar ve İşanlar bu tarikat mensuplarına her türlü baskılarda bulundukları gibi, yaşadıkları yerlerden de sürülmelerine yol açtılar. Laçilere yönelik bu baskılara Hokand Hanlığı'nın da göz yumduğu görüldü. Daha sonra

¹ Sovyet döneminde yaşamış bir tarihçi olan Mambetaliyev'in konuyu işçi sınıfı ile ilişkilendiren Sovyet ideolojisine uygun bir açıklama getirdiği görülmektedir.

² Laçiler, kendilerinin dışındakilerce "kadınlı erkekli ahlaksız ayinlerinde, la la diyerek çırak söndürdükleri" şeklinde gerçek dışı, kulaktan dolma dedikodularla tanınıyorlar. Bu bağlamda Anadolu Balkanlardaki Yesevi izbasarları Alevi-Bektaşilerle de benzeşiyorlar. Bilindiği üzere Alevi-Bektaşilerle ilgili de "mum söndü iftiralari" uydurulmuştur.

Hokand Hanlığı'nın ardından bölgenin idaresi Fergana Yönetim Birimi olarak Ruslar'ın hakimiyetine girdi. Rus hakimiyetinin ilk zamanlarında Laçiler gizlenmeyi bırakıp, tarikatı açıkça icra etmeye başladılar. Ancak bu serbesti dönemi de pek uzun sürmedi ve Ruslar da Laçilere baskı uygulamaya başladılar. Çünkü Mambetaliyev'e göre Sovyet ideolojisi ile Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerini bağdaştırmak zordu. (Mambetaliyev, 1969: 39)

Mambetaliyev'in yararlandığı bazı resmi kayıtlara göre 1880'li yıllarda Kırgızların Jau-kesek boyundan gelen Yazyavan Şehrinin Margelan İlçesinin (Özbekistan) yerlilerinden İşan Babacan Halife Rahmankulov, Kıştut civarındaki Sur Kışlağı'na göçüp burada Boston (Frunze) Şehrinin Jau-kesek Kırgızları arasında bu tarikatı yaymaya başladı. Din adamlarının, İşanların baskı ve takipleri nedeniyle Laçilerin İşan'ı Babacan Halife Rahmankulov, Laçileri temsilen Fergana Asker Valiliğine kendisine karşı çıkanları şikayet etti. Fergana Yönetim Biriminin Askeri Valiliği Laçilerle ilgili baskıların tarikatın daha da büyümesine yol açacağından çekinerek, onlara yönelik faaliyetlerin gizli yürütülmesine karar verildi. Bundan sonra Laçilere karşı diğer Müslüman gruplar baskıları arttırıp, Laçilerin önderini Sur Kışlağından göçmeye mecbur ettiler. Tarikat mensuplarını zehirlemek de dahil çeşitli baskı metotları izlediler. Böylece tarikat diğer Müslümanların kendileri hakkındaki asılsız dedikodularından dolayı giderek içine kapalı bir yapılanmaya bürünmek zorunda kaldı. Bütün bu baskılara karşın yaşamaya ve hatta yayılmaya da devam etti. Şimdiki Batken ve Frunze bölgelerinde kalabalık ve içine kapanık tarikat köyleri ortaya çıktı. Mambetaliyev, Kokand ve Margelan İlçelerindeki Kırgız Halkının arasında Laçi Tarikatının ortaya çıkarak yayılmasının sebebini, sömürülen bir toplumda mutsuz bir şekilde zor şartlarda yaşamak zorunda kalınmasına bağlamaktadır. Bu tarikat hem Sovyet yönetiminin hem de diğer Müslümanların bütün baskılarına rağmen bunlarla mücadeleleyi sürdürerek gizli gizli de olsa yaşamayı sürdürmüştür. Tarikat tamamen kapalı bir şekilde yaşadı hatta dışarıya kız alıp vermeme kuralını da titiz bir şekilde uyguladılar. (Mambetaliyev, 1969: 32) Laçiler Hokand Hanlığı ve Sovyet dönemindeki dış baskılara karşı, içine kapalı bir yapılanma oluşturmak ve Ahmet Yesevi'nin "Hikmetler"inin söylenerek yapılan zikir şeklindeki kendilerine özgü ibadetlerini sürdürerek direndiler.

Laçilerde dini önder yani mürşid/pir, "Ata", "İşan" veya "İşan-halife" gibi adlarla adlandırılmaktadır. Laçilerdeki bu Ata/İşanlık kurumu soy yoluyla devam ediyor.¹ Ataları hiyerarşik olarak sarkar/kalpa izliyor. Bugün bizim gördüğümüz en tanınmış İşan ailesinden gelen dini önderleri Sur Kışlağı'nda bulunan Hoca Yusuphan Mahsum. Onunla ve diğer Laçilerle görüşmelerimizden, dini önderlerin nesilden nesile aktarılan bilgiler doğrultusunda, büyüklerinden görerek, ayinlere katılarak, daha çok uygulamaya dayalı bir şekilde yetiştigi anlaşıyor. Zaten yazılı kaynaklar sınırlı, eskiden kalma el yazması 3-5 eser var. Doğal olarak bugün yaşanan eğitim ve iletişim olanaklarındaki artış başta olmak üzere sosyo-ekonomik değişiklikler Laçilerin eski yapılanmalarını geçersiz kılıyor. Laçiler yavaş yavaş Oş, Kademcay, Kızıl Kiya gibi daha büyük kozmopolit yerleşim alanlarına göçerek eski geleneksel değerlerinden uzaklaşıyorlar. Ayrıca kendileri ile ilgili olumsuz kanaatlerden dolayı, yaşadıkları yerlerde kimliklerini gizlemektedirler. Bu durumu alan araştırmalarımız sırasında açıkça gözlemledik. Hoca Yusuphan Mahsum'un anlattıklarından da eski kitaplardaki bilgilerin veya "Hikmetler"in yeterli olamadığı, dini konularda yayınlanmış yeni kitapları okuduğunu gördüm. Bunlar Laçilerin geleneksel köy yaşamları bakımından önemli değişikliklere işaret etmektedir.

Petraş, Laçilerin içlerine kapanık bir yaşam sürdüğünü, tarikatın ruhani önderi olarak Ahmet Yesevi'nin kabul edildiğini ve onun Hikmetleri'nin kutsal olarak görüldüğünü ifade etmektedir. (Petraş, 1981: 84-85) Gerçekten de bu toplulukta Ahmet Yesevi'nin birincil şahsiyet olduğu görülmektedir. Onlar onu, "Kul Koja Ahmet" olarak adlandırıyorlar. Laçilerin arasında, Anadolu'daki aşık/zakir/ozan benzeri kişiler var. Bunlara "hapız" adı veriyorlar. Onların özelliği "Hikmetler" eşliğinde dutar çalarak zikirde önemli bir rol üstlenmek. Hapızlar'ın bir önemli özelliği, Ahmet Yesevi'nin "Hikmetler"ini ezbere bilmeleri. Bugün Laçiler arasında hapız da pek kalmamış. Geleneksel yapı sürdürülemediğinden gençler arasında hapız da yetişmiyor doğal olarak.

¹ Mambetaliyev, Laci Atalarının hiyerarşik olarak altında ve onların yetiştirdiği müritleri olduğunu, bunların sarkar (kalpa) olarak adlandırıldığını, Ataların altında bu kişilerin grupları yönettiğini ifade ediyor. (Mambetaliyev, 1972: 62) Bu uygulama ilk bakışta Ale-vilikteki dikme dede uygulamasına benziyor ancak, bu konuyu iyice açıklığa kavuşturmak lazım.

Kızıl Bulak Kışlağı'nda görüştüğümüz yaşlıların çoğu da Hikmetlerin dutar eşliğinde söylendiği zikir/ibadetlere katılamadıklarını büyüklerinin anlattıklarını ifade ettiler. Bu kişilerin bunu söylerken yüzlerinden nasıl özlem duyduklarını anlamak da zor değildir. Laçilerin anlattıklarından günümüzde de gelenekleri en iyi koruyan yerin en uzaktaki Laçi kışlağı olan, Kayındı (Raut) Kışlağı olduğunu öğrendiğimizden oraya yanımızda yaşlı bir Laçi de olmak üzere gittik. Bu dağ köyünde hala Laçilerin hapızlarından bulunduğunu gördük. Uzun zamandır onlar da zikir yapmıyorlarmış.¹ Onlara Laçi zikirini görmek ve kameraya kaydetmek istediğimizi söyledik. Bunun üzerine çekinerek de olsa, büyük bir odada toplandılar. Burada çok yaşlı olmasına rağmen hapız olan Haydar Aşırov dutarı alarak, bir saate yakın Ahmet Yesevi'nin hikmetlerini coşkuyla söyledi. Bir başka hapız olan Molla Jarkın Dervişov da onun yanına oturdu ancak, dutar çalmadı, dinledi. Zikir sırasında iki kişi temsili olarak raks-ı semayı da sergiledi. Bu sırada orada bulunan Laçiler'in sessizce, huşu içinde bazılarının gözlerinin dolarak ağlamaklı olduklarını gördüm.

Onlar arasında yaygın adıyla "Şahmerdan"ın, yani Hz. Ali'nin de Laçiler arasında büyük önemi vardır. Fergana Vadisinde bulunan ve Şah Merdan olarak adlandırılan Hz. Ali'nin türbesi bölgedeki en önemli ziyaretgahtır. Ayrıca geçmişte yaşamış tanınmış Laçi İşanlarının mezarlarını da ziyaret olarak kabul ediyorlar. İlginç bir yön de Kayındı Kışlağı'ndaki mezarlıkta gördüğümüz, mezarların sadeliği. Mezarın üzerine taştan veya ağaçtan her hangi bir işaret konulmamış, toprağın üzeri otlarla kaplı. Nedenini sorduğumuzda bunun alçak gönüllülük, gösteriştan uzak olmak, turap olmak gibi anlamları olduğunu ifade ettiler.

Bu makalemde literatürde pek bilinmeyen Laçiler hakkında, kaynaklarda ve alan araştırmalarımızda elde ettiğimiz bilgileri genel olarak sunmaya çalıştım. Laçilerle ilgili araştırmalar gerek Yesevilik araştırmaları gerekse de karşılaştırmak bakımından Alevilik-Bektaşilik araştırmaları bakımından büyük öneme sahiptir. Bu konuda yeni veriler elde ettikçe sunmaya devam edeceğim.

¹ Onların zikirleri Deste-i Gül adlı elyazması kitaplarında sık sık "Hu zikri" olarak ifade ediliyor.

Görüşülen Kaynak Kişilerden Bazıları

1. Oş Devlet Üniversitesi Öğretim üyesi Tarihçi Dr. Baybolat Kaparoviç Abıtov (Oş Şehri)
2. Allam Kozıbayev(Kızıl Bulak Kışlağı)
3. Mekkembay Corayev(Kızıl Bulak Kışlağı)
4. Aytbay Tolıbayev'in (77 yaş) (Kızıl Bulak Kışlağı)
5. Laçilerin işanı Hoca Yusufhan Mahsum (Sur Kışlağı)
6. Sofubek (Sofu Allahyar) Tarsayev (Kademcay İlçesi)
7. Gulamuddin Abdurrahmanov (Oş Şehri)
8. Hapız Haydar Aşırov (Kayındı (Raut) Kışlağı)
9. Molla Jarkın Dervişov (75 yaş) (Kayındı (Raut) Kışlağı)
10. Nakşibendi Şeyhi İsrail Mahsum (Yaş 75) (Kademcay İlçesi)

Kaynaklar¹

1. Akkuş, Mehmet (1999): "19. Asırda Bir Bektaşî İcazetnamesi", Tasavvuf, yıl:1, sayı:1, (Ağustos 1999), s. 27-38.
2. Ali Kemalî (1932): Erzincan Tarihi, Coğrafi, İctimai Etnografi, İdari, İhsai Tetkikat Tecrübesi, İstanbul, y.b..
3. Bennigsen, Alexandre, Chantal Lemerrier-Quelquejay (1988): Sufî Ve Komiser, Rusya'da İslam Tarikatları, Çev. Osman Türer, Ankara, Akçağ Yayınevi.
4. Çıblak, Nilgün (2000): "Şükür Abdal Evladına Bektaşî Tarikatından Verilen İcazetname ve Ziyaretname Örnekleri", I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, (27-28-29 Nisan 2000-Ankara), s. 286-300.
5. Gordlevski, V. A. (1960a): "İz religioznih iskanii v Maloy Azii Kızılbaş", İzbrannie Soçineniya, t. 1, Moskva, s. 241-254.
6. Gordlevski, V. A. (1960b): "İz religioznoy Jizniy Kızılbaşey Maloy Azii", İzbrannie Soçineniya, t. 1, Moskva, s. 255-275.
7. Gordlevski, V. A. (1962): "Dervişî Bezbojniki", İzbrannie Soçineniya, t. 3, Moskva, s. 32-37.
8. Gordlevski, V. (1988) : Anadolu Selçuklu Devleti, Çev. A. Yaran, Ankara, Onur Yayınları.
9. Köprülü, M. Fuad (1993a) : Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 8. b., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
10. Köprülü, M. Fuad (1993b) : "Ahmed Yesevî" md., İslam Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 210-215.
11. Maltabarov, Bakıtbek Emir Ulu (2002): Religiya İ Sotsyalno-Politiçeskiye Protsey V Kırgızistane, Bişkek.
12. Mambetaliyev, Satıbalı (1969): Perejıtki Nekotorih Musulmanskih Teçeniy V Kırgızii İ İh İstoriya, "Mektep" Frunze.
13. Mambetaliyev, Satıbalı (1972): Sufizm Jana Anıng Kırgızıstandağı Ağımdarı, Frunze.
14. Petraş, Y. G. (1981): Teni Srednevikovya, Alma Ata, Kazakistan Yayınevi.
15. Suhareva, O. A. (1960): İslam V Uzbekistane, Taşkent, Özbekistan İlimler Akademisi Yayınları.
16. Tabışaliyeva, Anara (1993): Vera V Turkestane (Oçerk İstorii Religii Sredney Azii i Kazahstana), Bişkek, "Az-Mak".
17. Trimmingham, J. Spencer (1971): The Sufi Orders In Islam, Oxford, Clarendon Press.
18. Tschudi, R. (1961): "Bektashiya", Shorter Encyclopedia Of Islam, Ed. By: H.A.R. Gibb and J. H. Kramers, Leiden, E. J. Brill.
19. Yaman, Ali (2001) Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
20. Yaman, Ali (2002): "Yesevilik Araştırmalarının Sorunları Üzerine Bir Deneme", Turkologiya, Türkistan, (Kırkük-Kazan 2002), no: 1, s. 107-118.
21. Yaman, Ali (2003): "Yesevî Jolının Negizgi Ereşelikleri Jayında", Turkologiya, Türkistan, (Navrız-Sevir 2003), no: 4, s. 99-108.
22. Yaman, Ali (2004): "Niizvestniye posledovateli Yasavi v Kırgızstane: "Lağçidi, Allahçidi"", K. A. Ясауи Атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университетінің Хабаршысы, Түркістан, № 1 (43), (Қантар – Ақпан 2004), Б. 152-158.
23. Yaman, Ali (2017): Orta Asya'da Yesevilik, Allahçılar, Laçiler, Ankara La Kitap.

¹ Rusça kaynakların çevirileri yardımcıları Engin Akgün, Alişir Azim ve Gülnaz Begim tarafından yapılmıştır.

ANADOLU'DA HOCA AHMET YESEVİ İZLERİ (ABDAL MUSA ÖRNEĞİ)

Ramazan Uçar¹

Esra Demir²

Giriş. Din toplumların yaşamını kuşatarak yeni değerler üretmesine imkân sağladığı gibi var olan değerlerin de koruyuculuğunu yapan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Din doğduğu/ varlığını sürdürdüğü toplumlarda yaşam felsefesi oluşturarak dünya kurmalarını salık verirken var olan toplumsal değerler sistemi ile etkileşime girmektedir. Bu etkileşim ile birlikte yeni formların oluştuğunu görmek mümkündür. Söz konusu formlar dinsel unsurlarla beslenerek toplumsal meşruiyetleri güçlenmektedir. Konu İslam dini özelinde ele alındığında işaret edilen hususların varlığı bir gerçekliktir. İslam Peygamberi Hz. Muhammed vahyî bilgiye muhatap olunca ilk iş olarak bilgiyi en yakınlarından başlayarak toplumsallaştırmanın yollarını aramıştır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber dinin toplumsallaşma sürecini başlatmış ve insanlar Müslüman olmaya başlamıştır. Söz konusu süreç “tevhid”, “risalet” ve “ahiret” esasları çerçevesinde yaratılışı ile yabancılaşan insanı yeniden insanlığı ile buluşturma amacına matuf ritüeller (namaz, oruç, zekat) ile tahkim edilmiş ve toplumsal huzurun teminatı uygulamalar (adalet, ehliyet ve istişare) ile normatif bir anlayışın önünü açmıştır ki yaklaşımın merkezinde erdemli insan tasavvuru bulunmaktadır. Ancak bahse konu anlayışın toplumda tam anlamıyla oluşmadığını Hz. Peygamber’in vefatından sonra gelişen olaylar göstermektedir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan özellikle siyasi gelişmeler; dinin siyasallaşmasına veya siyasetin dinselleşmesine yol açmıştır. Özellikle Emevi ve daha sonra da Abbasi devleti dönemlerinde Hz. Peygamber’in “ehl-i beyt’i”nin siyasi ve sosyal tacize uğraması Müslümanların vicdanlarında asırlar geçse de unutulmayacak yaraların açılmasına sebebiyet vermiştir. Yaşanan siyasi gelişmeler ve buna bağlı toplumsal kırılmalar, toplumun din anlayışında da bazı kırılmaları beraberinde getirmiştir. Dönemin siyasi iktidarını meşrulaştıran ve iktidar yanında bulunmanın nimetlerinden sonuna kadar faydalanan zihniyetin inşa ettiği din anlayışı, bir tarafta; iktidar muhalifi olan ve muhalefetlerine dinsel bir zemin oluşturma gayretinde olan grupların zihniyeti çerçevesinde inşa edilen bir din anlayışı diğer tarafta olmak üzere ikili bir yapı kendini göstermiştir. Adı geçen anlayış sahipleri arasındaki dinsel rekabet açık/gizli bir şekilde asırlardır sürmüş ve süreç içinde Müslüman olan insanların din anlayışları üzerinde etkili olmuştur. Türkler de İslamlaşırken adı geçen süreçten etkilenmiştir.

Türkler’in Müslümanlarla ilk temaslarının Hz. Ömer döneminde başladığına dair bilgiler varsa da ilk ciddi karşılaşma Emeviler döneminde olmuştur. Bu dönem Türklerin Müslümanlara karşı ciddi bir direnç gösterdiği İslam’ı kabullenmeye yanaşmadıkları bir sürece tekabül etmektedir.³ Söz konusu

¹ Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ramazanucar@sdu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8656-4434>

² Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye, esrademir3636@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4846-0607>

³ Türkler Emevi yönetici ve askeri sınıfının izlediği politikalar nedeniyle bu dönemde İslamlaşmaya pek sıcak bakmamışlardır. Çünkü Emeviler siyasetlerini Arap ırkçılığı üzerine kurmuş, Arap olmayan unsurlara köle muamelesi yapmış, onların can ve mallarının (Müslüman olsalar bile) kendilerine helal olduğu düşüncesiyle hareket etmişlerdir. Bu dönem “Mücadele Safhası” olarak nitelendirilmiştir. bk. Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslam *Devletleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 15.

dönemde Emeviler'in güçlü orduları karşısında zaman zaman kısmi başarı elde etseler de bazı Türk hakanları Müslümanların üstünlüğünü kabul ederek İslam'a girmişleridir.¹ Emeviler fethettikleri Türk bölgelerini bir ganimet yatağı olarak gördüğü için halk bu durumdan büyük rahatsızlık duymuştur.² Türkler'in Emeviler'e karşı düşmanca tavrı Abbasiler'in iktidara gelişlerinde açık bir şekilde kendini göstermiştir. Abbasilere en büyük destek Horasan bölgesinden gelmiş ve ihtilal hareketi başarıya ulaşmıştır.³ Bu durum Abbasiler ile mevali olarak bilinen sosyal kesimler arasında yeni bir dönemin başlamasına vesile olmuştur ki Türkler'in İslamlaşma süreci farklı bir boyut kazanmıştır. Türkler'in din (İslam) anlayışlarının şekillenmesinde siyasi gelişmelerin yanında ticari faaliyetlerle gelişen iyi ilişkiler, İslam'ı yaymak isteyen din adamlarının etkisi büyük olmuştur.⁴

Ancak tek düze bir İslam anlayışından söz etmek mümkün değildir. Yukarıda işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan siyasi içerikli hilafet mücadelesi Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde devam ederek Müslümanlar'ın fraksiyonlara ayrılmasına sebebiyet vermiş ve bunun siyasi, sosyal ve dini sonuçları ortaya çıkmıştır. Emeviler'in siyasi muhaliflerine özellikle de Alioğulları'na yönelik yaptığı yıldırma hareketleri muhalif kesimlerin merkezi otoritenin daha zayıf olduğu bölgelere çekilmelerine sebebiyet vermiştir.⁵ Çekilmenin amacının; merkezi otoritenin takip ve zulmünden kurtulmanın yanında kendilerine destek verecek taraftar edinmek olduğu açıktır. Bu bağlamda Horasan ve Maverâünnehir en elverişli yer olmuştur ki bölgede yaşayan Türkler kendilerine de olumsuz tutum içinde olan Emeviler'e karşı muhalifler ile birlikte hareket etmişlerdir. Dolayısıyla muhaliflerin din anlayışı Türkler arasında daha kolay zemin bulmuştur. Emeviler'in özellikle Peygamber ailesine yani Alioğulları'na yönelik şiddet içerikli yaklaşımları, Türkleri rahatsız etmiş ve mazlum durumundaki Alioğulları'na Hz. Peygamber'e olan sevgi, hürmet ve bağlılıktan dolayı daha fazla muhabbet beslemişlerdir. Hilafetin nas ile Hz. Ali ve soyuna ait olduğu fikri de söz konusu anlayışa meşruiyet kazandırmada etkili olmuş ve Türkler arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu noktada Zeydiler ve İsmâîlîler'in etkinliği yadsınamaz bir gerçekliktir.⁶ Türklerin genel olarak Sünnî anlayış çerçevesinde İslamlaştıklarına dair bir kabul olsa da daha çok Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisinin ön planda olduğu sûfi⁷ akımın etkisinde kaldıkları ve bunda şaman kültürünün fonksiyonelliği bir vakıdır.⁸ Bu dönemde Horasan ve Maverâünnehir'de pek çok mutasavvıfın varlığı bilinen bir gerçekliktir. Türkler kendilerine dini bilgiler veren mutasavvıflara (Şeyh) "Bab" yani "Baba" adıyla hitap etmişlerdir.⁹ Bölgede söz konusu mutasavvıfların en önde geleni Hoca Ahmet Yesevi'dir.¹⁰ Hoca Ahmet Yesevi, İslam'ı kendine özgü bir bakış açısıyla yorumlamış ve bu anlayışın toplumsallaşması için büyük çaba sarf etmiştir. Dinler temel kodları ile toplumsallaşırken toplumların var olan değerler sistemi ile etkileşim içine girmektedirler. Temel kodları zedelemeyen değerler, dinsel bir hüviyete bürünerek meşrulaşırlar. Bu bağlamda Hoca Ahmet Yesevi, İslam dininin temel kodlarını (inanç, ibadet, ahlak) yaşadığı toplumun dini, siyasi, sosyal, kültürel ve coğrafi şartlarını dikkate alarak toplumsallaştırmıştır. İslam, Arabistan çölünün kıraç topraklarında kabileci (dışlayıcı) bir zihniyetin tahakkümünden Maverâünnehir'in verimli topraklarında kuşatıcı bir dine dönüşmüştür. Tevhid esaslı Ehl-i Beyt sevgisi üzerine kurulu, insanı merkeze alan, ahlaki umdeler ile öne çıkmış, ruh ve gönül temizliğinin önemsendiği, yardımlaşmanın, birliğin, dirliğin salık verildiği bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece

¹ Yazıcı, İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi, 15-16.

² Osman Turan, Türkler ve İslamiyet (İstanbul: 1993), s.10.

³ , Nahide Bozkurt, Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali (Ankara: 1999), 43.

⁴ Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) (İstanbul: Ana Yayınları, 1980), 52; Claude Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler, çev. Yıldız Moran (İstanbul: E Yayınları, 1994), 25.

⁵ Sönmez Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 158.

⁶ İsa, Doğan, Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri (Samsun:1996), 40; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydileri (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 38; Yusuf Gökalp, Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 23.

⁷ M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 15-20.

⁸ Rami Ayas, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991), 35.

⁹ Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 18.

¹⁰ Ethem Ruhi Fırlı, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik (Ankara: Selçuk Yayınları, 1991), 89.

Türkler, son derece esnek, zengin hoşgörü ve sevgi anlayışından doğan, tasavvufi fikirler altında yeniden şekillenen ve gelişen, Ehl-i Beyt ve Hz. Ali sevgisinin hakim olduğu bir dini anlayışa sahip olmuşlardır. Hoca Ahmet Yesevi, bu anlayış içinde yetiştirdiği müridlerini tüm Türk yurtlarına yönlendirmiştir.¹ Söz konusu anlayışın Anadolu'daki önemli temsilcilerinden biri de Pir-i Sani olarak bilinen Abdal Musa'dır.

Abdal Musa

14. yüzyılda Anadolu'da menkıbeleri ile şöhret kazanan ve Osmanlı Devleti'nde Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşu ile adı irtibatlandırılan Abdal Mûsa, günümüzde Alevî-Bektâşî geleneğinde önemli bir mevkii olan erenlerden biri,² Anadolu'da fonksiyon üstlenmiş dört derviş grubundan Abdalan-ı Rum'un üyesi³ ve Ahmet Yesevî mensubu olarak kabul edilmektedir.⁴

Doğum yeri; Azerbaycan'nın Hoy şehri⁵ olan Abdal Mûsa'nın doğumunun 1280-1290 yılları, ölümünün de 1390-1410 yıllarına rastladığına dair bir kanaat hakimdir.⁶ Babası; Hasan Gazi, Annesi; Ana Sultan, Kız kardeşi; Hüsnîye Bacı'dır.⁷

*“Kim ne bilür bizi biz ne soydanuz
Ne bir zerre od'dan ne hod Su'danuz
Bizim hususumuz marifet söyler
Biz Horasan mülkindeki Boy'danuz...
Neslimüzi sorarsan asıl Hoy'danuz”⁸*

Abdal Musa'nın Bursa'nın fethinden önce Buhara'dan Anadolu'ya gelen Kırk Abdal'dan biri olduğu ve Hacı Bektaş Veli'ye intisab ettiği bilinmektedir.⁹ Abdal Mûsa, ilk olarak Sulucakarahöyük'te Hacı Bektaş Veli'nin evlat edindiği Kadıncık Ana (Hatun Ana, Fatma Bacı)'nın muhibbi olarak kendini göstermektedir. Onun Hacı Bektaş Veli ile görüşüp/görüşmediği ile ilgili net bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kadıncık Ana'nın yanında bir süre kalarak onun müridi olduğu, Hacı Bektaş türbesinde oturduğu ifade edilmektedir.¹⁰ Dolayısıyla Abdal Mûsa Bektaşilik'te ikinci pir (Pir-i Sani) olarak görülmekte ve ona büyük saygı duyulmaktadır. Geleneksel Bektaşî ayininin on iki hizmet postundan on birincisi “Ayakçı Şah Abdal Mûsa Sultan Postu” dur.¹¹ Bir müddet Sulucakarahöyük'te kalan Abdal Mûsa'nın buradan ayrılarak Batı'ya (Bursa) doğru yöneldiği Osmanlı Beyliği'nin hizmetine girdiği görülmektedir. Onun Sulucakarahöyük'ten ayrılış nedeni ile ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, genç uç beyliğinin dervişlere sunduğu imkanlar dikkate alınabilir.¹² Abdal Mûsa'nın burada fetihlere katıldığı ve Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşu ile ilişkilendirildiği görülmektedir.¹³

Abdal Mûsa, Orhan Gazi döneminde yörede faaliyet gösteren Geyikli Baba ile birlikte Bursa'nın fethine katılmış ve bu vesile ile onunla çeşitli münasebetleri olmuştur. Abdal Mûsa ile

¹ İbrahim Agah Çubukçu, *Türk-İslam Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 211.

² M. Fuat Köprülü, “Abdal Musa”, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* 1 (1935), 60.

³ Bunlar; Ahiyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum, Gazıyan-ı Rum'dur. Aşık Paşaoğlu, *Aşık Paşaoğlu Tarihi*, nşr. H. N. Atsız (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992), 165.

⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 47; Abdurrahman Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 42; Ramazan Uçar, *Sosyolojik Açıdan Alevilik Bektaşilik (Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma)* Aziz Andaç Yayınları, Ankara, 2006, s.44.

⁵ Aşık Paşaoğlu, *Aşık Paşaoğlu Tarihi*, 165; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* (İstanbul: İstanbul Maarif Kütüphanesi, 1955), 21.

⁶ Musa Seyirci, *Abdal Musa Sultan* (İstanbul: Der Yayınları, 1999), 21-37; İsmet Zeki Eyuboğlu, *Abdal Musa, Bir Ermişin Işıldığıyla Aranan Gerçek* (İstanbul: Geçit Kitabevi, 1991), 35-36; Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 44;

⁷ Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 44.

⁸ Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 44; Seyirci, *Abdal Musa Sultan*, 27; Eyuboğlu, *Abdal Musa, Bir Ermişin Işıldığıyla Aranan Gerçek*, 37.

⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 61; M. Fuad Köprülü, “Abdal Musa”, *Türk Kültürü* 124 (1973), 198.

¹⁰ Aşık Paşaoğlu, *Aşık Paşaoğlu Tarihi*, 165; Köprülü, “Abdal Musa”, *Türk Kültürü*, 199; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 205.

¹¹ Köprülü, “Abdal Musa”, *Türk Kültürü*, s.200; Özgür Uçkan, “Abdal Musa: Bibliyografik Bir Yaklaşım”, *Toplumbilim Dergisi* 1 (1992), s.83.

¹² Ocak, *Babailer İsyanı*, s.205.

¹³ Köprülü, “Abdal Musa”, *Türk Kültürü*, 200.

Geyikli Baba münasebeti hakkında şu meşhur menkıbe anlatılmaktadır. Abdal Mûsa bir gün Geyikli Baba'ya bir ateş parçasını pamuk içine sararak gönderir. Geyikli Baba da müridlerinden birine bir kase süt verip geri gönderir. Ancak Abdal Mûsa, bu sütün geyik sütü olduğunu fark edip, vahşi hayvanlara hükmetmenin ateşle pamuğa hükmetmekten daha zor olduğunu düşünerek Geyikli Baba'nın mertebeye kendinden daha üstün olduğunu itiraf etmiştir.¹ Bu menkıbenin Ahmet Yesevî ile ilgili olarak anlatılan menkıbeden herhangi bir farkı görülmemektedir.²

Abdal Mûsa'nın bir süre yörede faaliyetlerini sürdürdükten sonra, buradan da ayrıldığı görülmektedir. Burada göstermiş olduğu faaliyetleri onun halk tarafından çok sevilmesine ve yörede büyük ün salmasına vesile olmuş, kendi adına zaviye ve türbeler yaptırılmıştır.³ Çeşitli yerlerde türbelerin yapılmış olması akla iki ayrı Abdal Mûsa olabileceği düşüncesini getirmişse de, daha sonra bu yapıların, onun adına yaptırılan makamlardan ibaret olduğu anlaşılmıştır.⁴ Onun Bursa'dan hangi sebeple ayrıldığı bilinmemekle beraber temsil ettiği dini-mistik kimlikle ilgili olabileceği düşüncesi öne çıkmaktadır. Abdal Mûsa, Hacı Bektaş Veli'nin tekkesinde yetişmiş ve bir Haydarî dervişi olduğu için buradan ayrılmak zorunda kalma olasılığı yüksektir. Diğer yandan Geyikli Baba ile ilgili anlatılan menkıbe göz önünde tutulacak olursa, yörede yaşayan derviş grubu arasında bir rekabetin doğması dolayısıyla Abdal Mûsa buradan ayrılma gereği duymuş olabilir.⁵ Yine Abdal Mûsa'nın Geyikli Baba ile olan münasebetinden yola çıkılarak, mürşid-mürid ilişkisi bağlamında Geyikli Baba, Abdal Mûsa'yı faaliyetlerini Teke Yöre'sinde sürdürmesi için görevlendirmiş olabilir ki, burada göçebe bir hayat tarzı sürmelerinin etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Osmanlı Beyliği'nin izlediği din politikası da dikkate alındığında böyle bir ihtimal söz konusu olabilir. Sebebi ne olursa olsun Abdal Mûsa'nın Bursa'dan ayrılarak Aydın-Denizli-Finike yoluyla bugünkü Elmalı'nın Tekke Köyü'ne geldiği ve ömrünün sonuna kadar burada yaşadığı bilinmektedir.⁶

Nitekim Elmalı'ya gelen Abdal Mûsa, yörede kurmuş olduğu Tekke ve dervişleri ile kısa zamanda ün salmıştır; en tanınmış müridi de Kaygusuz Abdal'dır.⁷ Kaygusuz Abdal, Antalya Beyi'ne bağlı Alaiye Sancağı beyinin oğludur. Kaygusuz'un Abdal Mûsa'ya intisabı ile ilgili olarak şu menkıbe anlatılır; Kaygusuz, bir gün arkadaşları ile birlikte avlanmaya çıkar ve bir geyik vurur. Geyik yaralanmış ancak ölmemiştir. Yaralı geyik kaçır ve Kaygusuz onu takip eder. Geyik uzun bir kaçışın ardından büyük bir asitanenin (Abdal Mûsa Tekkesi) kapısından girer. Kaygusuz da geyiği takip ederek içeri girer ve dervişlere yaralı geyiği görüp görmediklerini sorar. Onlar da görmediklerini bildirirler. Fakat Kaygusuz, kendinden emin ve ısrarcıdır. Durum Abdal Mûsa'ya iletilir. Abdal Mûsa bu kişiyi içeri almalarını söyler ve huzuruna gelir. Ona attığı oku tanıyıp tanıyamayacağını sorar. Kaygusuz da kendinden emin, tanıyabileceğini söyler. Bu sırada kolunun altından oku çıkararak attığın ok bu mudur diye sorar. Bu okun kendi attığı ok olduğunu gören Kaygusuz, Abdal Mûsa'ya mürid olmak

¹ Köprülü, "Abdal Musa", *Türk Kültürü*, 200.

² Bu menkıbenin bir benzeri Ahmet Yesevî ile muhalifleri arasında yaşanmıştır. Şöyle ki: "Hoca Ahmed Yesevî'nin şöret dairesi genişleyerek müridleri binlerle sayılacak derecede çoğalınca tabiatıyla, muhalifleri, rakipleri de çoğalmıştı; hattâ bu münafıklar nihayet ağır bir iftiraya da cür'et ettiler: Gûyâ Hoca'nın meclisine örtüsüz kadınlar da devam ederek erkeklerle birlikte zikre karışmışlar. Şeriat hükümlerini muhafazaya şiddetle riayet eden Horasan ve Mâverâü'nnehr âlimleri, bilhassa müfettiş göndererek bu şâyânın doğru olup olmadığını tahkik ettiler. Tahkikat neticesinde bunun sırf bir iftiradan ibaret olduğu anlaşıldı; lâkin Hoca Ahmed Yesevî, onlara artık bir ders vermek istedi: Bir gün müridleri ile birlikte bir mecliste otururken, mühürlü bir hokka getirtip ortaya koydu. Bütün cemâata hitâbederek dedi ki: "Sağ kolunu, bülüğ gününden bu âna kadar avrat uzuvlarına hiç değdirmemiş evliyâdan kim vardır?" Hiç kimse cevâb veremedi. Derken, Şeyh'in müridinden Celâl Ata ortaya geldi. Hoca Ahmed Yesevî, hokkayı onun eline vererek, o vâsitayla, müfettişlerle birlikte Mâverâü'nnehr ve Horasan memleketlerine gönderdi. Oralarda bütün âlim ve şeriatçılar birleşerek hokkayı açtılar: İçindeki pamukla ateş hiç birbirine te'sir etmemişti, ne pamuk yanmış, ne de ateş sönmüştü. O vakit, Hoca'dan şüpheye düşerek müfettiş yollamış olan âlimler, onun kendilerine vermek istediği dersin mânasını bütün açıklığı ile anladılar. Eğer, erkek kadın bir ehl-i hak meclisinde birleşerek beraber zikir ve ibâdete devam etseler bile, Hak Taâlâ, onların kalblerindeki her türlü kin ve düşmanlığı yok etmeğe muktedir. Bunun üzerine hepsi fevkalade utanıp korktular ve hediyeler, adaklarla kabahatlarını afvettirmeğe çalıştılar." Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.33,34.

³ Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 41-42.

⁴ Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 42.

⁵ Ocak, *Babailer İsyası*, 206.

⁶ Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 45;

⁷ Kaygusuz Abdal ile ilgili olarak Abdurrahman Güzel tarafından yapılan çalışmalar için bk. *Kaygusuz Abdal* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004); *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983); *Kaygusuz Abdal Menakıbnamesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999).

ister. Kendisine babasından izin alması söylenen Kaygusuz, bu ısrarından vazgeçmeyerek Abdal Mûsa'ya intisab eder. Kaygusuz'un babası oğlunun böyle bir dergâha girmesini kabullenemez ve hemen Teke Beyi'ne giderek oğlunun kurtarılması arzusunu iletir. Bunun üzerine Teke Beyi, Abdal Mûsa'yı alıp getirmesi için bir askerini gönderir. Fakat şeyhin kerameti ile attan inerken ayağı takılan asker sürüklenerek paramparça olur ve ölür. Öfkelenen Teke Beyi, büyük bir askeri birlik gönderir ve ateş hazırlatır. Abdal Mûsa ve müridleri sema ederek Teke Beyi'nin üzerine yürür, bu sırada taşlar, ağaçlar aynı şekilde yürümektedir. Böylece ateş yanan yere kadar gelip ateşin üzerine yürürler ve ateşi söndürürler. Sonra Tekkeye dönerken kara bir canavarla karşılaşır. Abdal Mûsa, bunun Teke Beyi'nin ruhu olduğunu söyler ve dervişlerden biri bu canavarı öldürür. Tam bu sırada Teke Beyi de ölmüştür. Tüm bunları gören ve duyan Kaygusuz'un babası Abdal Mûsa'nın Hak Erenleri'nden olduğunu anlar, gelip onun elini öper ve oğlunun kalmasına rıza gösterir.¹

Abdal Mûsa Elmalı'da bugün Tekke Köyü olarak bilinen "Genceli"ye geldiği süreçte pek çok olumsuzlukla karşılaşmıştır. İlk önce onun buraya yerleşmesine sıcak bakılmaz iken daha sonra göstermiş olduğu kerametleri sebebiyle kendisinden ricada bulunularak yerleşmesi için her türlü imkan sağlanmıştır.² Abdal Mûsa burada Tekkeyi kurar ve eğitim öğretim faaliyetlerine devam eder. Kendisine yörede büyük bir sevgi ve hürmet duyulmaya başlanır. Abdal Musa'nın din (İslam) anlayışının kodları meşhur nasihatnamesinde görülmektedir.

Abdal Mûsa Nasihatnamesi

Nasihatname; toplumlarda özellikle dini otorite olarak bilinenler tarafından yazılan/yazdırılan bireysel ve toplumsal erdemliliğin temellendirildiği eserler olarak nitelendirilmektedir. Bu eserler bireysel inançtan ziyade inancın davranışa yansıyan boyutunu esas alarak hem içsel disiplini hem de sosyal uyumu hedefler. Bu tür eserlere birçok toplumda olduğu gibi Türk-İslam toplumlarında da fazlaca rastlamak mümkündür. Nasihatnamelerin toplum için yazılanlarının yanında yönetici sınıf için kaleme alınanları da mevcuttur. Abdal Musa Nasihatnamesi, toplum için yazılan kategori içinde değerlendirilebilecek bir eserdir. Abdal Musa, Nasihatnamesi'nde müridlerinden başlayarak çevresine dalgalar şeklinde yayılmasını istediği öğütlerini şu şekilde ifade etmiştir.

Evvel sırrını kavi (sıkı) sakla, çok söyleme, muin ol, kavgalı yerden kaç, bilmediğin kişiye (mukarin) yakın olma, düşmanlığı sabit olan kişi ile dost olma, bir kimsenin başına gelen musibetine gülme, senden ulu kimesnelerle mücadele etme, doğru (müstakim) ol, musibete sabreyle, önce düşün, (fıkr idüb-düşünüb) sonra söyle, her çocuk ve kadına sır ve söz söyleme, ibadetlere ve mala güvenme, halim ve selim ol, inkarcılara (münkirlere) gönül verme, evliyaullahın sözlerini inkarcılara (münkirlere) söyleme, dünyaya fazla meyletme, bir menfaat uğruna başkasına dervişlik satma, zahir padişahına yakın olma, işin olmadan vezir ve sair devlet adamlarının yanına varma, bana iyi desinler diye sofuluk satma, düşmanına yüz verme, her bulduğuna şükret. Elden geldikçe tek başına yemek yeme, pir-daşını gerçek kardaşın bil, evliya ve mürşidden ayrılma, Hak divanından ayrılma, sözünde dur, vaktini boşa harcama. Hz. Peygamber ve Ali evladına can-u gönülden dost ol, sev, daima salavat ile onları hatırla. Allah dostları ile muhabbet ederken; "eyvallah kerem buyurdunuz" diyerek saygıda bulun.

Hz. Muhammed ve Ali düşmanları olan kafirlerle dostluk yapma, zira bunların dostluğu sana fayda vermez. Sakın İmamlara ihanet edenlere "iyidir" deme. Dış görünüşünü güzelleştirme, gönlünü güzelleştir. Yoldan çıkmış, dönecek, pirsiz insanlarla yoldaş olma; zira yol, erkan bozulur. Kötü olma, zira bazı kimesneler yirmi dört saatte bin devre girer. Sakın sen o kimesnelerden olma! Zira o kimesneler bu devrelerin hangisinde bulunursa o sıfatla haşır olur; Sen Allah yolunda ol! (yalnız Allah'a teslim ol!) vesselam...³

Nasihatname'de öne çıkan bazı öğütler;

Sır saklamak; toplumda insanlar arası ilişkilerin sağlam bir temele dayanmasında güvenilirlik en önemli husustur. Bireyin güvenilirliği verilen emaneti en güzel şekilde koruyup/korumaması ile ilişkilidir. Kendisine emanet (can, emtia, söz vb.) edileni en iyi şekilde koruyan insan toplumsal

¹ Köprülü, M. Fuat, "Abdal Musa", *Türk Kültürü*, 201. Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 18-40.

² Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 20.

³ Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, 101-102.

saygınlığının yanında Yaratıcı katında da değer kazanmaktadır. Sır; bireyin bireye sözel emanetidir. İslam, Müslümanların kendilerine emanet edilen can/emtiaya sahip çıkarak korumalarını tavsiye etmiştir.¹ Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa çizgisinde Anadolu'da şekillenen gelenekte sır saklamak büyük bir öneme sahiptir ki, yedi farzdan biri olarak görülmekte, ihtimam gösterilmektedir.²

Yumuşak huylu olmak; iyi insanın temel özelliklerinden biridir. Toplum içinde bireyin saygınlık kazanması ve çevresi ile iyi ilişkiler kurarak itibar edilen insana dönüşmesinde yumuşak huylu ve güler yüzlü olmasının önemi oldukça büyüktür. İslam inananlarına iyi insan olmayı ve bunun ana unsurlarından biri olan yumuşak huyluluğu emreder.³ Hz. Peygamber, yaşadığı toplumda bu özelliği ile de öne çıkmıştır.

Başkalarının başına gelen kötülöklere gülmemek; iyi insan veya erdemli insan empati yapabildir. Erdemli insan toplumda diğertlerinin karşılaştığı olumsuz durumlardan kendisine mutluluk üretmez. Olumsuzluklarla karşılaşan insanlar ile empati kurarak onları anlamaya çalışır, üzüntü ve kederlerini paylaşarak yardımcı olmayı seçer. Hedefi erdemli birey ve buna bağlı erdemli toplum olan İslam dini, başkasının başına gelen kötölöklere konusunda Müslümanları uyarmıştır. Olumsuzluklara maruz kalan insanların üzüntü ve kederlerini paylaşmanın Müslüman için bir vecibe olduğuna işaret etmiştir.⁴

Doğruluk ve sözünde durmak; bireysel ve toplumsal yaşamın temel umdelerinden biridir. Kişinin bireysel ve toplumsal saygınlığına giden yolun başat faktörüdür. Toplumsal düzenin sağlanması ve toplumu meydana getiren bireyler arasında karşılıklı güven ortamının oluşması için vazgeçilmez bir fazilettir. Diğert yandan doğruluk ve sözünde durma, İslam'ın müminlere emrettiği en önemli değer olarak kendini göstermektedir.⁵ Hz. Peygamber de hayatında doğruluk ve sözünde durmayı sahabeye yaşayarak göstermiş, doğruların Allah katında ödölünün büyük olduğuna işaret etmiştir.

Sabırlı olmak; insan sosyal bir varlıktır. İçinde yaşadığı toplumda çeşitli sebeplerle sorunla karşılaşabilmektedir. Bireyin sorunlar karşısında dayanabilme gücü sabır olarak nitelendirilir. Bu güce sahip insanlar yaşamda daha başarılı olabilmektedir. Peygamberler, tebliğ süreçlerini gerçekleştirirken birçok zorluk ile karşı karşıya kalmış, sabırlı davranarak görevlerini yerine getirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de zorluklar karşısında metanetli ve sabırlı davranan insanlar için dünyada ve ahirette büyük ödöllelerin varlığı bildirmektedir.⁶ Dolayısıyla birey hayatta olumlu/olumsuz durumlar ile karşılaşabilmektedir ki bu noktada sabır ve şükür dengesi önemlidir.

Düşünerek konuşmak; iletişim toplumsal yaşamın vazgeçilmez unsurudur. Diğert bir ifadeyle toplumu meydana getiren fertlerin güçlü bir iletişim içinde olmaları gereklidir. İnsanlar için iletişim konuşma ile başlamaktadır. Bireyin konuşurken dikkat etmesi gereken hususlar bulunmaktadır ki bunlardan biri de düşünerek konuşmaktır. Çünkü birey, diğert insanlarla iletişim kurarken söylediği sözün ne anlam ifade ettiğini, nasıl anlaşılacağını, bireysel ve toplumsal hayatta ne tür gelişmelere yol açacağını bilmek durumundadır. Birey buna dikkat etmezse kendi ve içinde yaşadığı toplum adına telafisi güç olumsuzlukların ortaya çıkmasına sebep olabilir.

Dünyaya meyletmemek; bireylerin yaşam felsefelerinin oluşması ve süreç içinde şekillenmesinde içinde bulundukları siyasi, sosyal, kültürel şartların yanında aidiyet hissi duydukları din olgusunun da rolü yadsınamaz bir gerçekliktir. Dolayısıyla dinler, inananlarının dünya kurmalarına yön vererek anlayış geliştirmelerinde etkin rol oynamaktadır. Bu bağlamda bazı dinler tamamen olaya dünyevi bakarken, bazıları da tamamen uhrevi bakabilmektedir. İslam, inananlarına; dünya ve ahiret dengesini korumalarını salık vererek⁷ dünya için ahireti veya ahiret için dünyayı terk etmeyi önermez.

Var olanı ihtiyaç sahibi ile paylaşmak; birey için toplumsal hayat bir gerçekliktir. Dolayısıyla toplumsal bağların kuvvetlenmesi ve sosyal dayanışmanın gerçekleşmesinde yardımlaşma

¹ Kur'an-ı Kerim, 23/8; 70/32.

² Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*, 295-297.

³ Kur'an-ı Kerim, 25/63.

⁴ Kur'an-ı Kerim, 49/10, 11,12.

⁵ Kur'an-ı Kerim, 33/70; 41/30,31,32.

⁶ Kur'an-ı Kerim, 2/45, 153, 250; 3/200; 6/34.

⁷ Kur'an-ı Kerim, 2/4; 28/77.

önemli bir işlev görmektedir. Toplumda insanlar çeşitli sebeplerle bencil tutum ve davranış içine girebilmektedir. Ancak bencillik, toplumsal hayatı kemiren insanlar arası ilişkileri tehdit eden virüstdür ki, toplumların geleceklerini tehlikeye düşürebilir. Bu bağlamda imkan sahiplerinin eldeki imkanlarını ihtiyaç sahipleri ile paylaşması, erdemli toplumlarda görülebilecek fazilettir. Kur'an-ı Kerim'de yardımlaşma emredilmiş¹ dünyevi ve uhrevi kazanımlarına vurgu yapılmıştır.

Zamanı boşa harcamamak; insan doğar, büyür ve ölür. Diğer bir ifadeyle insanın dünya hayatı sınırlı bir zaman dilimine tekabül etmektedir. İnsanoğlunun bu zaman dilimini kendisi, ailesi, çevresi ve insanlık adına en güzel şekilde değerlendirmesi gerekir ki, insani ve dini açıdan anlamlı bir birey olmanın hazzını yaşayabilsin. Ancak insanoğlu yaşarken zamanın kıymetini bilme ve değerlendirme konusunda zaaf içine düşebilmektedir. Yüce Allah insanın bir yaratılış amacı olduğunu, kendinden başlayarak içinde yaşadığı topluma ve tüm insanlığa karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlü bir varlık olarak yaşamını sürdürmesi gerektiğini ifade etmiştir.² Diğer yandan insanın bu konuda zafiyete düşebilme potansiyeli taşıdığının farkında olan Hz. Peygamber çevresindeki Müslümanları sıkça uyarmış, kendisi de zamanı değerlendirme hususunda yüksek derecede hassasiyet göstermiştir.

Hz. Peygamber ve Hz. Ali evladına bağlı olmak; Peygamber sevgisi Müslümanlar için en önemli hususlardan biridir. Hz. Peygamber, yaratılış gayelerinden uzaklaşan ve insanlıklarına yabancılaşarak küfrün girdabında hayat süren insanların, insanlık erdemiyle yeniden buluşmalarını sağlamıştır. Dolayısıyla Müslümanlar, Hz. Peygamber'i ve onun Ehl-i Bey'tini çok severler, bağlılıklarını ifade ederler. Kur'an-ı Kerim'de Allah sevgisi ile peygamber sevgisi arasındaki bağ çok defa vurgulanmıştır.³ Diğer yandan Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasi gelişmeler neticesinde bir grup Müslüman Hz. Ali'ye karşı haksız bir tutum sergilendiği düşüncesinden hareketle Hz. Ali'ye daha güçlü bir sevgi ile bağlanmıştır.

Ruhu güzelleştirmek; birey maddi ve manevi boyutu olan bir varlıktır ki, maddi ihtiyaçlarının karşılanması ne kadar anlamlı ve değerliyse manevi ihtiyaçlarının karşılanması da bir o kadar anlamlı ve değerlidir. İnsanın maddi ve manevi boyutları hep bir etkileşim içerisinde olup, bireyin kendine özgü bir yaşam felsefesi oluşturmasının temelini oluşturur. Birey, sosyal hayatın içinde karşılaştığı bazı olumsuzluklar sonucunda düşünceleri de olumsuzlaşabilmektedir. Öz itibarıyla iyi ve güzel olarak yaratılmış insan özünden uzaklaşmakta ve erdemli bir insan olma vasfını yitirebilmektedir. Ancak insanoğlunun tüm olumsuzluklara rağmen özünü muhafaza etmesi, düşünsel dünyasını kötülüklerden arındırmayı başarabilmesi en kıymetli hassasiyetlerinden biridir. İç dünyasını kötü duygu ve düşüncelerden uzak tutan insan, bireysel ve toplumsal olarak iyi bir insan olma yolunda adım atmıştır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de dış güzellikten ziyade iç güzelliğe verilen önem vurgulanmış, Müslümanların zahirlerinden ziyade batınlarının güzel olmasının Allah katında çok daha kıymetli olduğu ifade edilmiştir.⁴ Kişinin kendisi ile barışık olması, çevresinde yaşayan insanlarla barışık bir hayat sürmesinin vesilesi olacaktır.

Yalnız Allah'a teslim olmak; Din, temeli inanca dayanan bir olgudur. Bu inançta başat rolü Tanrı ya da aşkın olana inanç oluşturur. İslam, monoteist dinler sınıfında "tevhid" düşüncesi üzerine kurulu bir dindir. Dolayısıyla asıl olan tek Allah'a iman etmek ve sadece ondan yardım beklemektir. Çünkü Allah, tüm varlık dünyasının sahibi ve hakimidir.⁵ Yalnız Allah'a teslim olan birey, tüm dünyevi arzu, çıkar ve yönlendirmelerden uzak olarak İlahi iradeye bağlanır. O'nun dışında herhangi bir güç tanımaz ve kendi varlığının ona iman ederek anlam kazanacağını bilincinde olur.

Abdal Musa'nın nasihatleri arasında; bilinmeyen ve düşmanlığı sabit kişilerle dost olmamak, kendinden ulu kimselerle mücadeleye girmemek, çocuk ve kadınlarla sır paylaşmamak, inkarcılara gönül vermemek, menfaat peşinde koşmamak, devlet adamları ile yakın ilişkiye girmemek, Allah dostları ile muhabbet ederken "eyvallah, kerem buyurdunuz" demeyi kendine düstur edinmek, İmamlara ihanet eden kimselerle ve yoldan çıkmış dönek, pirsiz insanlarla dost olmamak vb. hususlar bulunmaktadır.

¹ Kur'an-ı Kerim, 2/268; 17/29.

² Kur'an-ı Kerim, 103/1, 2, 3.

³ Kur'an-ı Kerim, 3/31; 49/1.

⁴ Kur'an-ı Kerim, 50/31,32,33,34,35.

⁵ Kur'an-ı Kerim, 2/163, 255; 2/2, 6; 5/87.

Nasihatname’de yer alan hususlar değerlendirildiğinde, hedefin “erdemli insan” ve buna bağlı olarak “erdemli toplum” olduğu fark edilmektedir. Din olgusu; inanç (teorik), ibadet (ritüel) ve davranış (ahlak, bilgi, zihniyet) olmak üzere ele alınabilir. Bir başka açıdan bireyin ilişkilerini dikey ve yatay olmak üzere iki şekilde değerlendirebiliriz. Dikey boyut, inanç ve ibadetlerden oluşurken, yatay boyut insanlarla olan ilişkileri, davranışları ifade eder yani bireyin Allah ile olan ilişkisi ve insanlarla olan ilişkisinden söz edilmektedir. Din, bireyin hem Allah ile olan ilişkilerini hem de insanlarla olan ilişkilerini düzenlemektedir. Bireyin dindarlığından söz edilebilmesi için sağlam bir inanca, bu inancı besleyen ritüellere (ibadetler); inanç ve ritüellerin anlamlı bir işlev gördüğünün göstergesi olarak da erdemli davranışlara ihtiyaç vardır. Bu düşünceden hareketle Abdal Musa Hazretleri Nasihatname’de “erdemli birey” hedefini amaçlamış ve buna bağlı olarak “erdemli toplum” için temel kodları ortaya koymuştur. Bu çerçevede; inanç ve ritüellerin bireyin toplumsal hayatındaki tutum ve davranışlarına etki ettiği sürece anlamlı olduğu ifade edilebilir.

Sonuç. Ahmet Yesevi geleneğinin Anadolu’da kök salmasında en önemli aktörlerden biri olan Abdal Musa, Sulucakarahöyük’te Hacı Bektaş Veli’den aldığı feyz üzerinden Elmalı’da karizmatik kişilik olarak bir yaşam felsefesi ve İslam anlayışı inşa etmiştir. Velayetname incelendiğinde bu karizmatik kişilik açık bir şekilde kendini göstermektedir. Abdal Musa Hazretleri’nin inşa ettiği İslam anlayışının merkezinde insan ve insan sevgisi bulunmaktadır. Nasihatname’de yer alan tavsiyeler dikkate alındığında inanç ve ritüel unsurlarından ziyade, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine ve bireyler arası etkileşimin belirli normlar çerçevesinde yapılandırılmasına öncelik verildiği görülmektedir. Söz konusu anlayışın köklerinin Hoca Ahmet Yesevi’nin düşünce ikliminde yattığını ifade etmek mümkündür. Hoca Ahmet Yesevi’nin Türkistan’da yaktığı ilim, irfan ve insanlık ateşi dalgalar halinde yayılarak Hindistan’dan Mısır’a, Anadolu’dan Balkanlar’a kadar insanlığın aydınlanmasının vesilesi olmuştur. Abdal Musa da Türkistan’da yanan ateşin Anadolu’daki temsilcisidir.

Kaynakça

1. Aşık Paşaoğlu. Aşık Paşaoğlu Tarihi. nşr. H. N. Atsız. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992.
2. Ayas, Rami. Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991,
3. Bozkurt, Nahide. Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali. Ankara: 1999.
4. Cahen, Claude. Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler. çev. Yıldız Moran. İstanbul: E Yayınları, 1994,
5. Çubukçu, İbrahim A. Türk-İslam Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
6. Doğan, İsa. Zeydiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri. Samsun: 1996.
7. Ergun, Sadeddin N. Bektaşî Şairleri ve Nefesleri. İstanbul: İstanbul Maarif Kütüphanesi, 1955,
8. Eyuboğlu, Zeki İ. Abdal Musa, Bir Ermişin Işıldağıyla Aranan Gerçek. İstanbul: Geçit Kitabevi, 1991.
9. Fırlı, Ethem Ruhi. Türkiye’de Alevilik Bektaşilik. Ankara: Selçuk Yayınları, 1991.
10. Gökalp, Yusuf. Zeydilik ve Taberistan’da Yayılması. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
11. Güzel, Abdurrahman. Abdal Musa Velayetnamesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
12. Köprülü, M. Fuad. “Abdal Musa”, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi 1 (1935).
13. Köprülü, M. Fuad. “Abdal Musa”, Türk Kültürü 124 (1973), 198-207.
14. Köprülü, M. Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
15. Kutlu, Sönmez. Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
16. Ocak, Ahmet Yaşar. Babailer İsyanı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
17. Seyirci, Musa. Abdal Musa Sultan. İstanbul: Der Yayınları, 1999.
18. Sümer, Faruk. Oğuzlar (Türkmenler). İstanbul: Ana Yayınları, 1980.
19. Turan, Osman. Türkler ve İslamiyet. İstanbul: 1993.
20. Uçar, Ramazan. Sosyolojik Açıdan Alevilik Bektaşilik (Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma) Aziz Andaç Yayınları, Ankara, 2006.
21. Uçkan, Özgür. “Abdal Musa: Bibliyografik Bir Yaklaşım”, Toplumbilim Dergisi 1(1992), 83-86.
22. Yaşaroğlu, Hasan. Taberistan Zeydileri. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
23. Yazıcı, Nesimi. İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

THE CONCEPT OF ҺIKMA IN SUFI LORE: A CASE STUDY OF KHOJA AҺMAD YASAWI’S DIVĀN-I ҺIKMAT

Abdul Basit Zafar¹

Abstract. This paper explores the multifaceted concept of wisdom (Һikma) as articulated in Islamic history and considers the poetic Compendium of Wisdom (Divān-i Һikmat) of Khoja AҺmad Yasawi as its case study. Yasawi was a seminal Sufi saint in the religious and cultural landscape of Central Asia during the heyday of the Seljuk Empire (circa 1100-1200 CE). Yasawi’s poetry and teachings evoke a lived religious experience that echoes in the spiritual imagination of Turkic Muslim communities to this very day. Like his person, his hikmat’s also played a crucial role in Islamization of the region. Khoja Yasawi’s Divān is embedded in Hanafi- Māturīdi scholastic discourse at large, yet it has much more to offer a believer. Each part is considered as a hikmāt that contain wisdom in its wholistic sense. The Divān has many versions stretched across the Central Asia, and remained part of oral tradition as noted by DeWeese (2013). The work stratches between biographical themes, high terms of Parisinate sufism, zikrs and anecdotal dialogue (Yesevī 2017). Therefore, Yasawi’s contribution to Cenentral Asian highlands transcends doctrinal supersessionism and has invitation to self-inquirey and humility. The paper explores Һikma (wisdom) in a broad sense, focusing on Khoja Yasawi’s Divān as an oral tradition, and on his ascetic discipline, ethical focus, and way of being within his historical context. This paper not only explores the religious importance of Һikma within a Sufi metaphysics but also looks at how Yasawi’s Һikma is reflected in his poetry, providing a detailed understanding of how religious ideas and love for the divine come together in the Central Asian Sufi tradition of the Yasawi order.

Keywords: Sufi lore, Khoja AҺmad Yasawi, Divān -i Hikmat, Central Asia, Vernacular Theology

Introduction. The term Һikma, frequently rendered as “wisdom”, is one of the most fundamental concepts in Islamic intellectual and Sufi history. Unlike philosophy, in Islamic sciences the term has a multilayered understanding, i.e., Hikma as inferred from revelation, Prophetic sayings, and in Sufi aphorisms. This brief paper tries to reflect on Divān-i Һikmat—a compendium of Turkic Sufi poetry attributed to Khoja AҺmad Yasawi (d. 1166)—as a distinctive formulation of Һikma within Sufi lore. Yasawi, revered as Pīr-i Türkistān, holds a foundational place in the spread of Islam in Central Asia, and his works played a vital role in shaping the spiritual identity of Turkic Muslims.² His hikmāt, composed in accessible Turkic verse, are not just meant to memorize but are also lived in rituals, and are thought to convey important spiritual knowledge, moral guidance, and personal transformation.³

¹ Dr, CTSI, University of Bonn, Germany, mohammedbasitzafar@gmail.com

² Devin DeWeese, “Khwaja Ahmad Yasavi as an Islamising Saint: Rethinking the Role of Sufi s in the Islamisation of the Turks of Central Asia,” in *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, ed. A. C. S. Peacock (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 336–42.

³ Hikmāchi (reciters of hikmāt). Hikmāt is also transmitted through oral chain of transmission, and its ritual and ceremonial performance has kept its ethos alive. Its verses are sung, and celebrated in Central Asian communities and, in fact, have healing power, as Harris observed in Uyghur traditions in Xinjiang. Like a few other Sufi works that are transmitted in living performance of ‘textual spheres’ traversing national borders. See: Rachel Harris, “Text and Performance in the Hikmāt of Khoja Ahmad Yasawi,” *Rast Müzikoloji*

While traditional Islamic philosophy usually explains *ḥikma* using abstract ideas, Yasawī presents wisdom as something experienced in daily life and within a community, shown through practices like self-discipline (*riyāḍa*), remembrance (*zikr*), humility (*tawāḍuʿ*), and spiritual effort (*mujāhada*). Unlike strict literalist approaches, Yasawī sees *ḥikma* as connected to changing the heart, developing good character, and seeking closeness to the Divine. In contrast to scholastic formalism, *ḥikma* in Yasawī’s vision is embedded in the heart’s transformation, the ethical shaping of the self, and the quest for Divine proximity (*qurba*).

In Islamic intellectual history, the concept of *ḥikma* holds a central yet multifaceted role. The Qur’an describes *ḥikma* as a divine gift bestowed upon prophets and the righteous: “He gives wisdom to whom He wills, and whoever has been given wisdom has certainly been given much good.”¹ Early Quranic exegetes, such as Mujāhid (d. 722 CE) and al-Ṭabarī (d. 923 CE), glossed al-*ḥikma* in terms of deep and thorough understanding of scripture (al-fahm fī al-kitāb) or as synonymous with prophetic conduct (al-Sunna al-nabawīyya). However, as Islamic intellectual traditions encountered Greco-Roman philosophical tradition, the term’s semantic range expanded significantly.

In Muslim philosophers, *ḥikma* was aligned with divine wisdom (*ḥikma ilāhiyya*) and came to denote metaphysical insight into the reality of being (*ḥaqīqat al-wujūd*). Sufi interpretations, such as those found in al-Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 898) and later Ibn ‘Arabī (d. 1240), associated *ḥikma* with unveiling of truth (*kashf*), spiritual discernment (*basīra*), and the ethical transformation of the self (*taṣfiya al-nafs*). Therefore, *ḥikma* could be understood in a range of meaning that may include humility and self negation in case of Yasawī’s work. It is at precisely this juncture that Sufi conceptions of *ḥikma* diverge, offering a more integrated and experiential model of wisdom.² In contrast to the rationalist paradigm, Sufi articulations of *ḥikma* reframe wisdom as self mastery as well as an inner unveiling of truth (*kashf*) that transforms the heart.

The Divān-i Ḥikmat as a Sufi lore

The Divān-i Ḥikmat, attributed to Khoja Aḥmad Yasawī, is a cultural, pedagogical, and spiritual lore that bridges scholarly Islam with vernacular piety. Composed in Turkic verse, often using syllabic meters familiar from folk poetry, the work operates on multiple levels: it instructs, warns, praises, and laments. It is both communal and individual, oral and textual, esoteric and accessible. In this sense, it exemplifies the lived ethos of *ḥikma* within a Sufi milieu deeply embedded in its Central Asian context. The *hikmāts*, though attributed to Yasawī as examples of Turkic mystical and missionary poetry,³ raise a critical question: it seems implausible that verses heavily infused with Arabic and Persian would be effective tools for reaching non-Muslim Turkic tribes in the context of conversion or Islamization. It is possible that Yasawī’s words, along with the efforts of his trained disciples in their preaching and ministries, did influence the spread of Islam and were later credited to their shaykh and pīr. Alternatively, this attribution may reflect a post-Soviet reconstruction of Islamic history shaped by ideological and cultural revision.⁴ Lenz-Raymann notes that Hanafism played a significant role in this broader process, as it “facilitated the Islamization of pre-Islamic norms and traditions” and “helped to escape tensions between the new and old systems of beliefs, thus accelerating the smooth adoption of Islam.” The capacity to preserve familiar customs while introducing a new religious framework made the transition more accessible for Central Asian societies.

Many scholars emphasize that this school of law offered a more flexible approach than others: “On the whole, the legal doctrines of Abu Hanifa evidence a liberality and a respect for personal freedom that are less emphasized among other jurists.”⁵ Within this framework, Sufis— particularly

Dergisi 7, no. 2 (October 25, 2019): 2152–68, <https://doi.org/10.12975/pp2152-2168>.

¹ Wa-man yu’ta al-ḥikmata fa-qad ūtiya khayran kathīran; highlights that wisdom isn’t just about knowledge; it requires a deep understanding and openness, placing *ḥikma* within an important context of knowledge and ethics. (Qur’an 2:269)

² Kemal Yavuz Ataman, “Ahmed Yesevi and Global Wisdom,” *Afro Eurasian Studies* 9, no. 1 (April 13, 2022): 46–60, <https://doi.org/10.33722/afes.1093015>

³ DeWeese, “Khwaja Ahmad Yasavi as an Islamising Saint: Rethinking the Role of Sufi s in the Islamisation of the Turks of Central Asia,” 337.

⁴ DeWeese, 339.

⁵ Kathrin Lenz-Raymann, *Securitization of Islam: A Vicious Circle: Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia*,

those aligned with the Hanafi-Maturidi tradition—played a pivotal role as creative agents: the narrators, poets, and storytellers who shaped how Islam was understood and lived. It is in this light that Khoja Yasawī’s words along with his successors’ development of the Yasawī Sufi tradition can be seen as active components of Islamization among the Turkic peoples of Central Asia.¹ They transmitted doctrinal teachings while re-narrating them through the lived experiences of communities on the social frontiers of Islam, thereby embedding the new faith within familiar cultural narratives. DeWeese indicates the Sufi shaikhs of the Yasawī tradition a few centuries later for developing social bonds with non-Muslim nomadic Turkic tribes. The multitudes of narratives are part of folklore, as he points out a big difference between the time before and during the Mongol era, saying that social and family connections, along with Sufis acting as ‘reclassifiers’ between Turkic people and Mongols,² helped bridge the gap between the Mongol system and the free-spirited nomadic lifestyle, as they managed the holy sites and shrines.

One of the most significant features of Yasawī’s *Divān* is its use of Old Anatolian or Chagatai Turkish—a marked departure from the prevailing literary norms of Arabic and Persian in the Islamic world of his time.³ By employing the mother tongue of the peoples, Yasawī democratized access to Sufi wisdom.⁴ This decision was not merely linguistic but profoundly pedagogical. It signalled a commitment to make inner truths intelligible to common believers without compromising the depth of their meaning. Yasawī’s language is direct, emotive, and symbolic. It addresses the reader or listener in second person, invoking God, the Prophet, and the murshid with intimacy and urgency. Within this linguistic and spiritual frame, wisdom takes shape as something embodied and experiential, held in collective memory, recited in prayer, and sustained in the devotional life of the Turkic communities.

Structure and Themes of *Divān*

The extant copies of *Divān-i Hikmat* exhibit considerable variation in language and content,⁵ suggesting that they were compiled by different individuals across diverse regions. As some original *hikmāts* faded or changed over time, others were added in a similar tone and spirit, gradually reshaping the collection. These *hikmāts* reflect Yasawī’s theological outlook and the ethos of his spiritual path, forming a vital part of the intellectual and devotional framework among Turkic communities. The poems typically follow a didactic structure, beginning with invocations such as *bismillah*, praise for the Prophet, or expressions of the speaker’s unworthiness, before turning to themes such as death, the fleeting nature of the world, the inner struggle with the *nafs*, repentance, the guidance of the *pīr*, and love for God and His Messenger. In these verses, Yasawī appears as an intensely engaged spiritual figure, an anguished seeker who confesses his shortcomings and pleads for divine mercy.

Most of *Divān* has autobiographical undertone: the very structure of the *Divān* becomes a pathway (*sulūk*) for the seeker.⁶ In his doctoral thesis (2022), Zhanbolat Sambetov explores the evolution and transmission of *hikmets* within the broader framework of Yasawī influence in Kazakh social and cultural life. Contrary to the usual literary trajectory from orality to writing, Yasawī is shown

Global, Local Islam (Bielefeld: Transcript, 2014), 52.

¹ DeWeese, “Khawja Ahmad Yasavi as an Islamising Saint: Rethinking the Role of Sufi s in the Islamisation of the Turks of Central Asia,” 348–49.

² DeWeese, 348–49.

³ Cf. Daniel Beben, “Aḥmad Yasavī and the Ismā‘īlīs of Badakhshān: Towards a New Social History of Sufi-Shī‘ī Relations in Central Asia,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 63, no. 5–6 (November 11, 2020): 643–81, <https://doi.org/10.1163/15685209-12341523>.

⁴ For a detailed study of the Yasawī Sufi tradition, see Devin DeWeese’s remarks in his “Foreword” to Mehmet Fuat Köprülü’s *Mehmed Fuad Köprülü, Early Mystics in Turkish Literature*, trans. Gary Leiser and Robert Dankoff, Routledge Sufi Series (London: Routledge New York, 2006), viii–xxvii; Cf. Andrew A.C.S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, 1st ed. (Cambridge University Press, 2019), 18–19, <https://doi.org/10.1017/9781108582124>.

⁵ KEMAL ERASLAN, “AHMED YESEVİ,” in TDV İslām Ansiklopedisi (Diyanet Vakfı Yayınları), accessed October 4, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-yesevi>.

⁶ Linguistically, the *hikmāts* are composed in Eastern Turkic dialects (Karakhanī or Chagatai), making them accessible in modern Turkistan without translation—though comprehension requires theological and linguistic literacy. Structurally, they blend folk and classical poetic forms, using quatrains (*dörtlük*) and ghazal metres. Sambetov ultimately affirms that the Yasawī tradition—transmitted through disciples and successive *hikmetçi* poets—provided not only a resilient moral discourse but also an enduring vernacular theology in Central Asia. Zhanbolat Sambetov, “Kazakistan’ın Sosyal, Kültürel ve Siyasi Hayatında Yeseviliğin Etkileri” (Isparta, Süleyman Demirel University, 2022), 62–70.

to have reversed this flow by converting written theological knowledge into an orally transmitted mystical tradition. Over time, these *hikmāts* not only formed the cornerstone of Turkic Sufi literature but were revered as quasi-scriptural texts—often referred to as the “Turkic Qur’an” or *Defter-i Sani*. While some sources claim Yasawī composed 4,400 hikmets, critical voices such as DeWeese following Aleksandr Borovkov, stress that no extant manuscript contains only Yasawī’s authentic compositions.¹ Fuad Köprülü’s well-known assertion that the current corpus may not contain a single authentic hikmet is echoed, yet he maintains that the style and spirit preserve Yasawī’s legacy.² Sambetov surveys manuscript transmission across a wide geographical range— Berlin, Tashkent, Istanbul, Manchester, and Kashgar—highlighting 250 identifiable *hikmāts* and 175 manuscripts in Uzbekistan alone. He also draws attention to the gender-inclusive nature of the tradition, identifying female reciters (*Yesevi-han*) and communal settings like *otin-oy*, noting their role in preserving spiritual and didactic functions of hikmet recitation.³

Wisdom (*hikma*) as Lived Tradition

In the *Divān-i Hikmat*, wisdom (*hikma*) is not defined in abstract terms; rather, it is lived, endured, suffered, and realized through spiritual discipline and inner transformation. In this section, we focus on selected *hikmāts* that exemplify how Yasawī translates esoteric insight into poetic aphorism and embodied experience. These verses reflect the Sufi understanding that true knowledge must be lived; attained through the annihilation of the self in God (*fanā*), through servanthood and humility (*‘ubūdiyya*), and through an enduring longing (*shawq*) for divine unity.

In many *hikmāts*, Yasawī attributes his spiritual awakening first to his guide Arslan Baba, and later to Yūsuf al-Ḥamadānī, another master encountered along his path. The figure of the murshid (spiritual guide) holds a central place in Sufi tradition, serving as one who deepens acquired religious knowledge and unveils the inner dimensions of ritual and divine wisdom. The murshid is more than a teacher of theory or speech; he is one who has walked the path and carries the wisdom of presence, the lived spiritual state (*hāl*). In *Hikmat One*, Yasawī recounts the moment of spiritual inheritance, a moment filled with blessing and the symbolic transmission of the Prophetic legacy. The “trust of the Prophet” (*amānat*) given to him by Arslan Baba is not a body of textual knowledge but a living, radiant secret. This encounter marks the beginning of his initiation and the awakening of his *hikma*.

Māturīdī Kalam and Vernacular Theology in *Divān*

Khoja Aḥmad Yasawī’s *hikma* represents a synthesis, a lived harmonization of Islamic law (*sharī‘a*) and the spiritual path (*ṭarīqa*), of the outer (*zāhir*) and the inner (*bāṭin*), rather than simply a confluence of theology and poetry. While firmly grounded in Sunni orthodoxy, particularly the Ḥanafī school and Māturīdī theology, Yasawī’s voice emerges as that of a poet-mystic rather than a jurist. Even so, the *Divān-i Hikmat* remains doctrinally careful in its formulations. The wisdom it conveys always remains rooted in the scriptural tradition. Yasawī does not set aside Islamic law; rather, he weaves it into a vernacular theology that speaks directly to the heart.

Yasawī’s theological context was deeply shaped by Māturīdī theology (*kalām*), which emphasized divine justice (*‘adl*), human agency (*ikhtiyār*), and the intelligibility of revelation. While Māturīdism upheld the use of reason, it consistently grounded all knowledge in the divine will. In his *hikma*, Yasawī conveys this balance through evocative poetic imagery rather than scholastic exposition. He frequently invokes themes such as the Day of Judgment (*qiyāma*), divine punishment (*‘adhāb*), and the moral accountability of the self. In *Hikmat 10*, it says:

“İşitip okuyup yere girdi Kul Hoca Aḥmad.”

This verse appears frequently, concluding several *hikmāts*, where Yasawī’s poetic voice resonates with *adab* (spiritual etiquette). In this context, *adab* serves as a bridge between inner realization and

¹ Devin DeWeese, “Ahmad Yasavi and the Divan-i Hikmat in Soviet Scholarship,” in *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, ed. Michael Kemper, 1. issued in paperback, Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series 25 (London: Routledge, 2013), 262–65.

² Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*.

³ Handan Akyiğit, “Ahmed Yesevî’nin Düşünce Sisteminde Hoşgörü ve Kültürel Çoğulculuk,” *Erdem*, December 20, 2020, 1–20, <https://doi.org/10.32704/erdem.838405>.

outer conformity to the path, encompassing death, accountability, and the hope for redemption. For Khoja Yasawī, the spiritual path (ṭarīqa) remains inseparable from religious law (sharī‘a). Yasawī’s choice to write in Old Turkic (Chagatai) rather than Arabic or Persian is itself an act of wisdom. By employing the vernacular, he democratized sacred knowledge and made complex theological truths accessible to nomadic and settled Turkic peoples. He translated ḥikma into a language not only of words but of rhythms, rhymes, and resonances that could be recited, sung, and memorized.¹ This diction is intentionally plain, but not simplistic. He uses repetition, imperatives, and proverbs to build mnemonic and emotional resonance. He critiques false sheikhs, worldly arrogance, and the forgetfulness of death—all in a tongue familiar to his audience. This makes Divān not an elite philosophy but a mode of vernacular theology. For instance he offers direct criticism of those who adopt mystical appearances without grounded knowledge or sincere observance.

“Şeriatsız söz etmezler tarikatta.”

The above mentioned line from Hikmāt 74 functions both defensively and pedagogically. It sets boundaries, affirms orthodoxy, and preserves the integrity of the spiritual path, ensuring it remains free from antinomian tendencies or heretical distortions. This stance holds particular significance in the Central Asian context in which Yasawī lived and taught—a region shaped by influences from futuwwa (spiritual chivalry), malāmatī (path of blame), and even qalandarī (renunciant) expressions. It expresses the inner dread of falling away from the divine path. He turns his own failings into didactic narratives. The body becomes both witness and site of spiritual struggle. This aligns with Sufi principles of spiritual training (riyāḍa), annihilation (fanā’), and subsistence in God (baqā’).

Sufi Lore and the Legacy of Khoja Yasawī’s Divān

In the Sufi tradition, wisdom (ḥikma) is conveyed not through abstract doctrinal formulation alone, but through ḥikāya (narrative), parable, manāqib (accounts of saints), and poetic remembrance. These forms preserve theological insight along with the spiritual character and temperament of a tradition. In the case of Khoja Yasawī, ḥikma serves as both ethical orientation and narrative practice—a fusion of lived example, oral verse, and spiritual transmission that operates as a collective moral compass.

The hagiographic traditions surrounding Yasawī do more than recount his life; they carry ethical and metaphysical teachings within their fabric. As Devin DeWeese observes, Yasawī’s hagiographic image gained special resonance during the Mongol and post-Mongol periods, when Sufi communities sought to affirm their presence within shifting political and social landscapes. Yasawī appears not only as a poet or ascetic, but as an Islamizing saint, one who inspired transformation by embodying the moral and mystical weight of Islam.² Simon Michael Braune contributes to this field by offering the first annotated bibliography centered on Islam as practiced among the Kazaks, addressing a longstanding gap in the literature. He challenges inherited views shaped by Tsarist and Soviet narratives that depicted Kazakh Islam as nominal or syncretic. Braune underscores the growing scholarly agreement that binary oppositions—such as Islam and shamanism, orthodoxy and heterodoxy—fail to capture the complexity of Kazakh religious life.³

Oral Hagiographic Tradition

In his study, Kaymaz approaches the Divān-i Hikmat through a verbal and idiomatic lens, with particular focus on the use of Turkish proverbs within the text. Proverbs, as concise and anonymous expressions of ancestral wisdom shaped through generations of lived experience, offer a ready-made treasury of language for poets and storytellers.⁴ All periods of the Turkish language, from Old Turkish

¹ “If there is a literary Turkish language spoken and written in a wide geography, a great attribute is due to the work of Pīr-e-Turkistan, Khoja Aḥmad Yasawī.” Hoca Ahmed Yesevī, *Dīvān-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatcı, 29 (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017), 16–24.

² Tracing the Kazakhs’ Islamic integration to their historical roots in the Jochid Ulus and 14th-century Islamdom, Braune emphasizes the need for more nuanced approaches. His bibliography draws upon newly accessible Central Asian sources and is intended to support scholars navigating the contested terrain of Kazakh religious history. Simon M Braune, “Islam as Practiced by the Kazaks: A Bibliography for Scholars,” *Middle East Librarians Association*, no. 78 (2005): 1–17.

³ Braune.

⁴ In his study, Kaymaz examines how such proverbial expressions appear in the verses of Khoja Ahmet Yesevi’s Divān-i Hikmet. For

to the present, have employed them as a powerful literary tool. Much of the *Divān-i Hikmat* was likely preserved through oral transmission before being written down, as established by Sambetov. This oral dimension granted Yasawī's *hikma* a distinctive fluidity and capacity to adapt, enabling his voice to resonate across nomadic, semi-nomadic, and urban contexts and across historical periods and geographies.

The poetic form of these teachings—rhythmic, aphoristic, and mnemonic—made them especially suitable for memorization, repetition, and recitation. Their narratives, often framed as miraculous events, serve as allegories for spiritual transformation: how adversaries become companions, how sorrow gives way to divine grace, and how ethical change takes root in collective consciousness. This oral character is not secondary but central. It renders *hikma* an embodied and communal act, something to be performed, sung, or lived rather than merely read. In this way, Khoja Yasawī's *hikma* functions as a form of social ritual, weaving together memory, theology, and moral formation within a shared tradition. This oral and performative dimension also ensured that *Divān* became embedded in the ethical fabric of communities—not just in legal codes or theological schools, but in the way people buried their dead, greeted guests, or taught their children.

The Ethics of Vernacular Language

If one were to ask what gives Khoja Yasawī's *Divān* its enduring authority across generations and geographies, the answer would not lie in its formal originality nor in its sophistication of language. Rather, its power lies in how deeply it is woven into the self—the *nafs* under discipline, the body in prayer, the tongue in remembrance. For Yasawī, *hikma* is not learned in books alone but carved into the soul through humility, suffering, and love.¹ Akyiğit emphasizes that Khoja Yasawī's inclusive approach—welcoming pre-Islamic Turkic traditions so long as they did not contradict Islamic principles—allowed for a seamless integration of Islam into Turkic cultural life. This method not only facilitated the Turks' adoption of Islam without forsaking their ethnic identity but also laid the groundwork for a culturally rooted Islamic worldview across Anatolia. Through the efforts of Yasawī's dervishes and *alperenler*, Islam spread widely, shaping a society anchored in religious faith, communal values, and loyalty to land and tradition.² Yasawī's deliberate use of Turkic verse, instead of Arabic or Persian, is not simply a stylistic choice. It reflects an ethical commitment to accessibility. In contrast to the elite intellectual traditions of his time, Khoja Yasawī situates *hikma* within the idiom of the people. His Turkish is oral, direct, and rich in spiritual colloquialism—a form of spiritual etiquette (*adab*) in its own right. The ethical power of this language is performative.

Conclusion. Khoja Ahmad Yasawī's *Divān-i Hikmat* offers more than spiritual poetry; it constitutes a lived theology, a vernacular approach, and a unique theory of wisdom. His notion of *hikma* cannot be separated from embodiment, community, ethics, or divine remembrance. As such, Yasawī's lore diverges both from the abstract rationalism of classical philosophy and from the purely legalistic strands of religious thought. Through *Divān*, the seeker (*sālik*) is not simply taught what to believe, but how to live: how to mourn, how to love, how to serve, and ultimately how to die before death. The wisdom that Khoja Yasawī articulates is experiential, rooted in divine presence (*ḥudūr*)

instance, the proverb “Er ol, er olmazsan kara yer ol” [Be a man of courage; if not, become one with the earth] is embedded in Yesevī's *hikmet*s, explore their stylistic functions, and analyze their role as markers of a distinct literary register within the work. See Zeki Kaymaz, “DİVÂN-I HİKMET TE ATASÖZLERİ VE KULLANILIŞ ÖZELLİKLERİ,” *Türk Dunyasi Dergisi*, no. 46 (October 30, 2018): 159–71, <https://doi.org/10.24155/tdk.2018.84>.

¹ Akyiğit argues that this model of pluralism and tolerance, grounded in social solidarity rather than Western liberal individualism, provides an essential indigenous framework for rethinking contemporary approaches to cultural integration and cohesion in Turkic history. See Akyiğit, “Ahmed Yesevī'nin Düşünce Sisteminde Hoşgörü ve Kültürel Çoğulculuk.” A rather contextual evidence comes as Beben examines a Persian treatise titled *Risāla dar ādāb-i ṭarīqat* (Treatise on the Etiquette of the Sufi Path), attributed to Khoja Yasawī, which appears in an 18th-century *Ismā'īlī* manuscript (MS 1959-25) from the Shughnān region of Badakhshān. Though the text itself is a conventional Sufi manual on spiritual conduct—particularly concerning the *pīr-murīd* (master-disciple) relationship—its presence in an *Ismā'īlī* codex is noteworthy. Beben argues that this adoption reflects more than thematic overlap; while the structural analogy between the Sufi shaykh and the *Ismā'īlī* *Imām* offers some explanatory power, the manuscript reveals a deeper, underexplored social and literary engagement between Sufi and *Ismā'īlī* communities in pre-modern Central Asia. The reception of Khoja Yasawī's text within *Ismā'īlī* tradition, thus, points to a shared ethical vocabulary and practical spiritual discourse that transcended sectarian boundaries. See Beben, “Ahmad Yasavī and the *Ismā'īlīs* of Badakhshān.”

² Akyiğit, “Ahmed Yesevī'nin Düşünce Sisteminde Hoşgörü ve Kültürel Çoğulculuk.”

and communal service, and transmitted through poetic embodiment rather than scholastic abstraction. This model of wisdom has broad implications; not only for the study of Central Asian Sufism but also for contemporary discourses on Islamic spirituality, ethics, and pedagogy. Yasawī's ḥikma reminds us that hidden knowledge is not a possession but a trust (amāna), one that demands self-effacement, sincerity, and humility.

The Divān-i Ḥikmat thus stands not merely as a literary relic but as a breathing archive of a Sufi worldview wherein ḥikma is the path, the guide, and the goal. Kazakhstan's cultural revival is deeply rooted in Khoja Yasawi's spiritual heritage, which the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (SAMK) formalizes in state-Islam relations.¹ The revival has spurred growing demand for Islamic education, evolving from classical to post-secular forms with a distinctly Kazakhstani character, drawing on Central Asian thinkers like, Avicenna, al-Farabi, and Khoja Yasawi.² In sum, Khoja Ahmed Yasawī's Divān-i Ḥikmat exemplifies a Sufi conception of wisdom that is prophetic, poetic, and practical. It reminds us that ḥikma in Sufi lore is not merely the adornment of speech, but the fragrance of a life steeped in divine intimacy and existential surrender. Future inquiries may benefit from situating Khoja Yasawī's ḥikmāts within comparative Sufi traditions—such as those of Akbarī, Rūmī, or the Qalandariyya—and exploring its resonance with pre-Islamic Turkic oral wisdom genres, thus enriching our understanding of Sufism's linguistic and cultural plurality.

“Elimi tutup yola koy, Ente'l-Hādī.”

Here, divine guidance is invoked through the intimate use of sacred names within personal prayer. Khoja Yasawī unites sacred utterance with individual supplication, allowing each verse to function as both zikr (remembrance) and du‘ā' (prayer). The Sufi understanding that language shapes the structure of reality is evident throughout the Divān: speech is not ornamental but generative, forming the very foundations of the moral world.

¹ Anar Mustafayeva et al., “Islamic Higher Education as a Part of Kazakhs' Cultural Revival,” *Journal of Ethnic and Cultural Studies* 10, no. 3 (July 21, 2023): 103–27, <https://doi.org/10.29333/ejecs/1515>.

² For Soviet-era interpretations of Yasawi and the Divān-i Hikmat, see DeWeese, “Khwaja Ahmad Yasavi as an Islamising Saint: Rethinking the Role of Sufi s in the Islamisation of the Turks of Central Asia”; DeWeese, “Ahmad Yasavi and the Divan-i Hikmat in Soviet Scholarship,” 262–90.

Bibliography

1. Akyiğit, Handan. "Ahmed Yesevî'nin Düşünce Sisteminde Hoşgörü ve Kültürel Çoğulculuk."
2. Erdem, December 20, 2020, 1–20. <https://doi.org/10.32704/erdem.838405>.
3. Ataman, Kemal Yavuz. "Ahmed Yesevî and Global Wisdom." *Afro Eurasian Studies* 9, no. 1 (April 13, 2022): 46–60. <https://doi.org/10.33722/afes.1093015>.
4. Beben, Daniel. "Aḥmad Yasavî and the Ismāʿīlīs of Badakhshān: Towards a New Social History of Sufi-Shīʿī Relations in Central Asia." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 63, no. 5–6 (November 11, 2020): 643–81. <https://doi.org/10.1163/15685209-12341523>.
5. Braune, Simon M. "Islam as Practiced by the Kazaks: A Bibliography for Scholars." *Middle East Librarians Association*, no. 78 (2005): 1–17.
7. Deweese, Devin. "Ahmad Yasavi and the Divan-i Hikmat in Soviet Scholarship." In *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, edited by Michael Kemper, 1. Issued in paperback. Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series 25. London: Routledge, 2013.
8. "Khawaja Ahmad Yasavi as an Islamising Saint: Rethinking the Role of Sufi s in the Islamisation of the Turks of Central Asia." In *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, edited by A. C. S. Peacock. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
9. ERASLAN, KEMAL. "AHMED YESEVÎ." In *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı Yayınları.
10. Accessed October 4, 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-yesevi>.
11. Harris, Rachel. "Text and Performance in the Hikmât of Khoja Ahmad Yasawi." *Rast Müzikoloji Dergisi* 7, no. 2 (October 25, 2019): 2152–68. <https://doi.org/10.12975/pp2152-2168>.
12. Kaymaz, Zekî. "DÎVÂN-I HİKMET TE ATASÖZLERİ VE KULLANILIŞ ÖZELLİKLERİ." *Türk Dünyası Dergisi*, no. 46 (October 30, 2018): 159–71. <https://doi.org/10.24155/tdk.2018.84>.
14. Köprülü, Mehmed Fuad. *Early Mystics in Turkish Literature*. Translated by Gary Leiser and Robert Dankoff. Routledge Sufi Series. London: Routledge New York, 2006.
16. Lenz-Raymann, Kathrin. *Securitization of Islam: A Vicious Circle: Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia*. Global, Local Islam. Bielefeld: Transcript, 2014.
17. Mustafayeva, Anar, Yktyar Paltore, Meruyert Pernekulova, and Issakhanova Meirim. "Islamic Higher Education as a Part of Kazakhs' Cultural Revival." *Journal of Ethnic and Cultural Studies* 10, no. 3 (July 21, 2023): 103–27. <https://doi.org/10.29333/ejecs/1515>.
19. Peacock, Andrew A.C.S. *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. 1st ed. Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108582124>.
20. Sambetov, Zhanbolat. "Kazakistan'ın Sosyal, Kültürel ve Siyasi Hayatında Yeseviliğin Etkileri."
21. Süleyman Demirel University, 2022.
22. Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. Edited by Mustafa Tatcı. 29. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.

THE EMERGENCE OF YASAWI SUFI ORDER IN KASHMIR

Yesvi Affan Arif¹

The Yasawi Sheikhs arrived in Kashmir in the Sixteenth century*1. This fact is testified by Mehmed Fuad Koprulu in his book, "Early Mystics in Turkish Literature"*2. Even in the local History Books*3 on the Saints and Sheikhs of Kashmir the same position is revealed. According to all these historical evidences, Khawaja Ahmed Yasawi was the first Yasawi Sheikh who arrived in Kashmir in the Sixteenth century. He was a descendent of the founder of the order, namely Hazrat Sultan Khawaja Ahmed Yasawi *4.

The dervish was a performer of wonders and miracles and a source of illumination and epiphanies*5. Separated from the homeland by the hand of fate, he spent time in Arabia, Makkah, Medina, Jerusalem, Damascus, Iraq, Anatolia and Russia, and then went to India and Kashmir where he went into seclusion. He would not meet anyone. Sometimes, however, he would go to the Takke of Sheikh Agat Mull Shah (a place at the foot of the "Koh-e-Maran" hillock in Srinagar city) in the Hawal area which was a famous Almond garden in the Valley of Kashmir. It is on this hillock that on the Southern side is situated the famous shrine of a great Kashmir Saint Hazrat Sultan Sheikh Hamza Makhdoom (Q.S.) and on the Northern side is situated an important temple of the Hindus' deity viz. "Sharika Bagwati".

A few years later, Khawaja Nizam-al-Din Naqashband b. Muni-al-Din recognized his spiritual superiority and entered his Service. With great difficulty he convinced him to come to the city with him. After the death of Khawaja Nizam-al-Din Naqashband, Khawja Nu-al-Din Muhammad Aftab entered his Service and became his disciple. In this manner, he acquired great fame in the region. He departed for the eternal abode in 1114H/A.D.1702-3 or 1116H/A.D.1704-5 and was buried in Kashmir"*6. His mausoleum is located adjacent to the Shrine of Khawaja Syed Moinuddin Naqashband, in Khankahi Naqashbandia in the Khawaja Bazar area of Srinagar which was originally a royal garden during the reign of the Chak rulers of Kashmir*7.

It is during the life time of Khawaja Ahmad Yasawi in Kashmir that a great epoch making event took place when the holy relic (holy hair) of Prophet Mohammad (S.A.W.) was brought to Kashmir. The relic was brought by a Kashmiri merchant namely Khawaja Noor-ud-Din Ashawari from a migrant Arab from Makkah, at Bejapur in South India, in the reign of the Mughal King Aurangzeb during 1100H/sixteenth century AD.

When the King came to know about it, being an ardent believer and highly religious, he ordered that the holy relic be not sent to Kashmir but be kept in India at Lahore. However, he was intuitively (in a dream) asked by the Prophet (S.A.W.) not to interfere with it and instead to make arrangements for its being sent to Kashmir. Accordingly, the holy relic arrived in Kashmir under official control and was received with great enthusiasm by the Kashmiris.

In the first instance the holy relic was lodged in the Khankahi Naqashbandia at Khawaja Bazar wherein Khawaja Ahmad Yasawi was also staying. After some time the highly religious scholars, the Ulemas (spiritually elevated persons) thought of satisfying whether the holy relic was actually from

¹ Master, President Yasawi Foundation, Kashmir (India)

the revered holy body of the great Prophet of Islam (S.A.W.).

After marathon meetings they decided to beseech the great Yasawi Sheikh to help in the matter and to testify the holy relic. As the Khawaja lived in seclusion and practically detached, he refused, but after great persuasion he intuitively got the answer and confirmed that the holy relic was a genuine one, and was from the right side of the holy Prophet's beard*8.

During this very period, another follower and descendent of Hazrat Sultan Khawaja Ahmad Yasawi (Q.S.), namely Syed Qazi Daulat Shah Bukhari, Yasawi, played a great role in the propagation of the Yasawi cult in Kashmir. Thus, it is during this period that the Yasawi Order in Kashmir was institutionalized. After spending some time in Kashmir, Syed Qazi Daulat Shah Bukhari left for the Holy pilgrimage but while in transit he passed away in Delhi and was buried there.

He had entrusted the seal of authority of the Yasawi Order in Kashmir to Hazrat Sheikh Mohammad Qaim Yasawi – a descendent of Yasawi lineage and order who was a great scholar and highly pious, so much so that except on the two Eid days he would remain on fast throughout the year and uninterruptedly kept vigil during the nights, thus earning the title of “Sami-Dahar, Qair-ul-lail*9. He had a number of books to his credit viz. “Dhiku-Jhav” in Quranic Ayaats, Ahaith Nabvi, “Aquel Sofia” etc.

Besides being himself the author of the “Dhikhes” he would practice the same in mass gatherings as “saw-dhikhes” a tradition of Yasawi Order as introduced by its great founder Hazrat Sultan Khawaja Ahmad Yasawi (Q.S.). It is the progeny of the great Yasawi Sheikh of Kashmir who constitute today, the Yesvi clan in Kashmir whose central place is at Tara-Bal, Nawa Kadal, in the Srinagar city of Kashmir.

However, the great Yasawi Sheikh is enshrined at the Mughal Mohalla in the Hawal area of Srinagar City in the old “Maqbara Yasawi”. He took the veil in 1153H. at the age of 57 years. From the fourth generation, the second graveyard at Tara-Bal was started and is at present the functional “Maqbara Yasawi”*10.

Apart from being a great religious scholar and a Seer, Hazrat Sheikh Mohammad Qaim Yasawi took upon himself public utility services also and in this spirit, with the help of one of his rich disciples of Srinagar city, he constructed a drinking water channel from Kawagam to Chrari-Sharif over a length of about 10 Kilometers, which was named “Joi Qaim” and the same exists in the official records. Even at present, after almost three centuries, the same is the supply source of the present modern drinking water supply to the town of Chrari-Sharif.

The Saint was devoted to the place because it is the abode of the highest Sufi Saint of Kashmir named Hazrat Sheikh Noor-ud-Din Noorani (Q.S.) commonly known as Shaikh-ul-Alam (757H.). He was a regular visitor to the Shrine in those days when there was no means of transport and the entire journey of about 35 Kms was made on foot. Half of the path fell on ravines and crevices. This is how great Saints teach by example to surmount odds while serving the humanity at large.

Another descendent of Hazrat Khawaja Ahmad Yasawi of Turkistan, in Kashmir is Mirza Akmal-ud-Din Badakhshi whose mausoleum is a famous shrine in Kashmir in Hawal area of Srinagar city*11. The great grandparents of the Saint (Mirza Akmal-ud-Din) had migrated from Tashkent to Badakhsham in Afghanistan and during the reign of the Moghal Emperor of India, Akbar, the Great, his father was employed as Dewan (Governor) of Kashmir.

Hazrat Mirza Akmal-ud-Din was born in Kashmir and although he was brought up in the Kingly palace, yet he showed disinclination towards the worldly, materialistic pursuits and preferred a life of seclusion and detachment. He earned his humble livelihood from working as a calligraphist. He came under the influence of a local Saint in Kashmir named Hazrat Khawaja Habibullah Attar (R.A.) and under his guidance became one of the highly revered saints of Kashmir. He took the veil in 1131H.

Each year his Urs is celebrated by his disciples with enthusiasm, devotion and faith at his shrine on the 29th of Zil-Haj (the last month of the Hijra calendar). His disciples in thousands throng his shrine and one of most important and unique prayer is the recitation of the “Saw-dhiker” introduced by the head of the Yasawi Order (in central Asia, Turkministan, Anatolia, Turkey etc. in early twelfth century), which lends ethnical coloring to the Tariqat*12.

Hazrat Mirza Akmal-ud-Din was a great scholar and wrote several books in Arabic and Persian, of which “Bahrul-Irfan” (the Ocean of Knowledge) consists of 50,000 couplets analogous to the Masnavi of Maulana Jalal-ud-Din Rumi. It is in this book that the Saint himself says that his forefathers were from Turkistan and his great grandfather’s name is Hazrat Sultan Khawaja Ahmad Yasawi. The couplet in Persian reads as:

‘Jare jaram ze Turkistan,

*Jare man Khawaja Ahmad Dan ’*13.*

“My forefathers are from Turkistan and Khawaja Ahmad is my great grand father”

He was survived by a lone daughter whom he had married to one of his cousins and she also bore three daughters who were married in three families of Kashmir viz. Patloos, Pandits and Pirs of Hawal

Herein, it may be added that yet another surviving feature of the Yasawi order in Kashmir is the celebration of the Urs of Hazrat Sultan Khawaja Ahmad Yasawi, the Head of the order in Srinagar, by holding an assembly of a large number of disciples, followers of the Order in the Khawaja Bazaar area of the Srinagar city in the Shrine of a local Saint named Hazrat Baba Mohiuddin Pamdani*14, in the 10th month of the Hija era viz. Shawwal, in which again the recitation of ‘Saw-dhikeer’ is conspicuous. This day is also celebrated at Tar-Bal, Nawakadal, Srinagar, the central place of the ‘Yasawi family’ in Kashmir.

Conclusion. It surfaces from this research that Hazrat Khawaja Ahmad Yasawi (Q.S.), the first Yasawi Saint who arrived in Kashmir, lived in seclusion and the other Saint, Qazi Syed Daulat Shah Bukhari, after his short stay in Kashmir, took the veil in Delhi, while on his way for the holy pilgrimage to Arabia. Therefore, perhaps, the task of propagation of the Yasawi Order in Kashmir that was carried out by Sheikh Mohammad Qaim Yasawi, seems to be limited. Nevertheless, the Order spread in far flung areas of the Valley and a large number of followers (Murids) are affiliated to it and this system of ‘Pir-Murid’ continues till date.

The Yasawi Order is definitely the highest spiritual authority in Kashmir as proved by the fact that the Holy Relic of the Prophet of Islam (PBUH) was given to the Yasawi Saint for testifying the originality. Hazrat Khawaja Ahmad Yasawi was also requested to keep the Holy Relic under his protection and be the ‘*Nishaandeh*’ (giver of the sign) by giving its ‘*Deedar*’ (to show it) to the people. But the humbleness of the Saint and his love for remaining in seclusion did not allow him to accept this worldly honour. The Holy Relic was then placed with another family who, till date, continue to be in charge and display it on various occasions related with the life of the Prophet (PBUH) and his four Holy Companions.

The essence of ‘Kashmiriyat’, due to its subtle flexibility, absorbed the best of all that dominated its culture as History unfolded a variety of influences and inter-twined it with its ancient way of living to form an individual, independent pattern of existence in the Sufi faith. The seed sown by the Master has taken root and the passage of time has proved that the tree of the Yasawi Order will continue to grow undauntedly to offer its shade to the traveler who may traverse the vast fields of the materialistic haze, in search of the ‘Truth’.

The existence till date of the Yasawi Order in Kashmir signifies the strength of the teachings that were imparted in the sixteenth century by the Pioneers of the Order and the utter devotion, dedication, determination of those who kept the flame of their belief aglow and who have successfully passed on the light to the fresh buds, ready to bloom and spread the fragrance of their Sufi faith.

Finally, this research itself is the result of the continued Grace of the Master over the Yasawi Order in Kashmir as it has been undertaken and recorded by a direct descendent of the Pioneer of the Yasawi Order. It is being concluded at this point in time with the hope that as more facts are revealed to the young research scholar, Godwilling, he shall go on sharing them with all the seekers on this path.

“Thou art in me, I am in Thee;
As lightening is in clouds, O Beloved!

Eyes wept all night, o friends,
They rained in profusion,
They ceased not doing so even at dawn;
Eyes have learnt the manner of weeping from rain.”

Names of some significant Yasawi Sufi Saints in Kashmir

“Yes, I possessed the insight of the ancient era,
Hence I am narrating a legend to the listeners,
Memory of that era is alchemy to my humble self,
My past is the reflection of my future.”

--Iqbal--

- Hazrat Sultan Khawaja Ahmad Yasawi
- Qazi Daulat Shah Bukhari
- Hazrat Sheikh Qaim Yasawi
- Hazrat Mirza Akmaluddin Badakhshahi-Al-Yasawi
- Hazrat Baba Abdullah Yasawi
- Sheikh Asadullah Yasawi
- Sheikh Ahsan Yasawi
- Hazrat Baba Ali Yasawi
- Sheikh Ahmad Yasawi b. Hazrat Baba Ali Yasawi
- Hazrat Abdul Gani Yasawi
- Peer Ahmad Shah Yasawi Alvi

Our Holy Prophet (PBUH) stated, “Every pious man is from my progeny”. The Holy Quran and Hadees-e-Nabawi commands that every Muslim must nurture and practice the traits of humanity, piety, simplicity, honesty, righteousness, serenity and truthfulness. This is the path walked by God fearing, pious and noble men.

SPEAKERS

Gozel Amangulyyeva - Researcher, Makhtumkuli Institute of Language, Literature and National Manuscripts, Turkmenistan

Amonov Mekhrojiddin Uzbekovich - Doctor of Historical Sciences, Imam Bukhari International Research Center, Samarkand, Uzbekistan

Arslan Hulusi - Doctor of Theological Sciences, Professor, Expert in Theology and Sufism, Dean of the Faculty of Islamic Sciences, Kahramanmaraş İstiklal University, Turkey

Jabborov Nurboy - Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of the History of Uzbek Literature and Textology, Alisher Navoi Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Uzbekistan

Devin DeWeese - Professor Emeritus, Indiana University, Bloomington, Indiana, USA

Manizhe Ghodrati Vayghan - PhD, Associate Professor, Member of the Scientific Council of the Islamic Encyclopedia Foundation, Iran

Ahmet Cahid Haksever - PhD, Professor, Ankara University, Turkey

Nadirkhon Hasanov - Doctor of Philosophy, Institute of Language and Literature, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Uzbekistan

Hojahanova Tyllagozel, Atageldiyeva Enecan - Researchers, Makhtumkuli Institute of Language, Literature and National Manuscripts, Turkmenistan

Hossein Khoshbateni - PhD, Professor, Tabriz University, Iran

Isik Zekeriya - Doctor of Philosophy, Professor, Hitit University, Turkey

Ismail Karakaya - PhD, Professor, Gazi University, Turkey

Seyed Ali Moujani - Advisor to the Minister of Foreign Affairs of the Islamic Republic of Iran

Adem Oger - PhD, Professor, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Folklore, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Turkey

Ali Rafet Ozkan - PhD, Professor, Ankara University, Turkey

Goodarz Rashtiani - Faculty member, Department of History, University of Tehran, Iran,

Uktambek Sultonov - Head of the Department of "Research and Publication of Historical Documents," Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan

Fahimeh Shakiba - Assistant professor in Ancient Iranian Languages and Culture, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Iran

Jun Sugawara - Tokyo University of Foreign Studies, Lecturer, Master, Japan

Kemaleddin Tas - Doctor of Theological Sciences, Professor, Specialist in the Sociology of Religion, Suleyman Demirel University (Turkey)

Ahmet Tasgin - Professor at Ankara University, Hacı Bayram Veli University Ankara, Turkey

Mairambek Tagaev - Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Osh State University, Kyrgyz Republic

Necdet Tosun - PhD, Professor, Faculty of Theology, Marmara University, Turkey

Ali Yaman - PhD, Professor, Department of International Relations Abant İzzet Baysal University (Turkey)

Ramazan Ucar, - Doctor of Theological Sciences, Professor, Specialist in the Sociology of Religion, Suleyman Demirel University, **Esra Demir** – PhD Student Turkey

Abdul Basit Zafar - PhD, Research Fellow, International Center for Comparative Theology and Social Issues, University of Bonn, Germany

Experts: Faculty members of the Department of Theology at the International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmed Yasawi

Bauryzhan Saifunov (lead) - Doctor of Theology (PhD), Associate Professor (acting), Director of the Scientific Research Institute of Yasawi Studies

Muratbek Myrzabekov - Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor (acting) of the Department of Religious Studies

Faride Kamalova - PhD in Religious Studies, Head of the Department of Religious Studies

Kainar Kaldybay - PhD in Religious Studies, Associate Professor of the Department of Philosophy

Zhanbolat Sambet - PhD in Sociology of Religion, Senior Lecturer at the Department of Philosophy

Aibek Beisenov - Master of Religious Studies, Senior Lecturer at the Department of Religious Studies

