

ANADOLU'DA YESEVİLİK (YESEVÎ MENÂKIBNÂMESİ ÖZELİNDE PEYGAMBER TASAVVURU)

ATMACA, Veli
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Yesevîlik, Türklerin İslâm'ı kabul tarzı ve yolu denilebilir. Türk Kültürü'ne en yakın olan muhtevada olması Yesevîliğin, yaygın bir şekilde kabulüne vesile olmuştur. Öyle ki, Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyaya hitap etmiş olup, Türkistan'dan Balkanlar'a kadar tesir etmiş bir gelenektir. Anadolu'daki birçok tarikat, kendi silsilesini Yesevîliğe kadar dayandırmıştır. Hoca Ahmed Yesevî de kendisini Âl-i Beyt'e nisbet etmektedir.

Bu açıdan Yesevî Tarîkatı'na ve O'nun Anadolu'daki uzantılarına dair bazı çalışmalarda, Türklerin, İslâm'ı Heterodoks yollardan benimsediği beyan edilmektedir.

Yesevî ve Bektâşî Tarikatları'nın Türkler arasında yaygın oluşu, bizim her iki tarikatın esas kaynaklarından misâllerle, Peygamber anlayışını incelememize sebep olmuştur.

Sonuçta Heterodoks sayılabilecek bazı mezhep ve tarîkatlarda önem arzeden belirleyici husulardan “Peygamber, Velâyet ve Hızır” konusu etrafında meseleyi inceledik ve çoğunlukla bu tarikatlara mensup Türk Milleti'nin mensup olduğu mezhepleri de incelemek sûretiyle heterodoks (Bid'at veya Râfîzî) olmadıkları; Ehl-i Sünnet (Ortodoks) olduğu kanaatine vardık.

Anahtar Kelimeler: Yesevî, Heterodoks, Mâturîdî, Hanefî, Hâzınî, Hızır.

ABSTRACT

It can be said that Yasavizm is one of the admittance still of İslam for Turks. As Yasavizm's philosophy relates with Turkish culture, It is widely admitted between Turkish people. It had affected Anatolia and it also had

affected a great geography from East Turkhistan to balkans. In Anatolia many of tarikats depends own existance on Yasavizm. Hodja Ahmet Yasavi dedicates his own existance to Al-i Beyt too.

In this aspect, Yasavi tarikats' and its branches in Anatolia are told in some studies are claimed that Turkish accepted İslam in Heredots methods.

Yesevi and Bektaşî tarikats are widely accepted between Turks so it is forced us to examine both of them because of their same source which we also examined Prophet's vision.

As a result we examined some important mezheps and tarikats which can be evaluated Heterodoks and we studied them in definate aspects such as "Prophet, Velayet and Hızır" so we evaluated tarikats which Turks have loyalty and we understand that Turks have no membership to tarikats which were heterodoks. Theirs are real suna (Ortodoks)

Key Words: Yasavî, Heterodoks, Maturidi, Hanafi, Hazini, HIZIR.

Tarihte birçok nedenle milletler, önceden sahip olduğu kültürün ana dokusunu bozmadan, karşılaştığı yeni kültür ve medeniyetlerden aldığı unsurları veya değerleri, eskiden beri alışık olduğu kalıplara koyarak yeni bir sentez oluştururlar.

Türk Milleti de çeşitli sebeplere dayalı olarak, sık coğrafya değiştiren kavimlerden birisidir. Bu Milletin karşılaştığı kültür ve medeniyet havuzlarından birisi de İslâm dini olmuştur. Kendi millî değerler tablosuna, geçmişe ait birçok inanç, inanış ve değerlerin renk ve desenlerini yansıtan Milletimiz, yeni dinin inanç, ibâdet ve ahlâk sistemini hangi kalıplara dökerek şekillendirdiği, öteden beri merak ve araştırma konusu olmuştur. Aşağıda görüleceği üzere, bir kısım araştırmacının, Türklerin, gerek Türkistan'daki gerekse Anadolu'daki İslâm, iman, peygamber, velâyet ve ibâdet anlayışlarının "*Gayr-i Sünnî*" (Heterodoks) oldukları yolunda beyanları vardır.

Konuyla ilgili çalışmamız esnasında elde ettiğimiz veriler, asıl meselemiz olan *Peygamber Tasavvuru*'nun yanı sıra, Yesevîliği ve Bektâşîliği de kapsayıcı şekilde, Türklerin İslâm'ı *Heterodoks* (Gayr-i Sünnî ve Gayr-i Kur'ânî) yollardan kabul ettikleri yolundaki ifadelerin de doğruluğunu incelemeye zorladı. Bu sebepten meseleyi tarihsel olduğu kadar, ahlâk, ibâdet ve îmân anlayışının yanında tasavvufî

görüşlerin vazgeçilmez kahramanı ve İlm-i ledün sahibi olarak kabul edilen “Hızır”ın, kısaca açılayarak ve ilgili çalışmalara atıfta bulunarak incelemenin faydalı olacağı kanaatine vardık. Yesevî gelenek ve Anadolu tasavvuf anlayışının, Türk Kültür geleneği dışındaki kültürlerin bakıyeleri şeklindeki sunumların geçerliliği, ancak böylesi fenomenlerin ele alınmasıyla cevaplandırılabilirdi.

Bu itibarla yeni din İslâm, yabancı kültürlerle kapalı olmayan; ondan azami faydalanan açık kültür toplumu olan Türk milleti için de besleyici veya onu emziren bir kaynak niteliğindedir.

Ancak asli kaynaklarına uygun değerler sistemini ve tasavvurlarını ne ölçüde gerçekleştirdiği ayrıca incelenmeye değerdir. İslâm dininin temel sistemlerinden birisi de “Peygamber” anlayışdır.

Peygamberler kendi döneminin gelenekleri karşısında, tabir uygun olursa, bir devrimci veya bir ıslahatçı konumunda olduğu bilinmektedir. Peygamber’e uyanların ilk neslin de, geçmiş uygulama ve baskıların muhaliflerinden oluştuğu bilinmektedir. Yeni dini tebliğ eden Peygamber, halkıyla iletişim kurabilmek, onların sosyal ve kültürel yaşantılarını iyi tanınmasının yanı sıra, arzuladığı insan ve toplumun oluşması için kendi kurallarını uygulamak konusunda acele etmemiş; psikolojik olarak “*hazır olma*” durumunu beklemiş veya eski geleneğin, kişisel hak ve hürriyetlere zararlarının oluşmasını fırsat bilerek yeni prensipleri tatbik etmiştir. Biz bu “*uygun ortam*” vakalarına “*ayetlerin nüzûl sebebi*” veya “*Hadislerin vürûd sebebi*” diyoruz. Bunlar geleneğin son örneklerinden oluşmaktadır. Peygamber, toplumun geçmiş uygulamalarıyla mücadelesini verirken tahrip edici olmamıştır. Gerek Kur’ân’da gerekse Hadisler’de, önceki atalar mirası geleneklerin yerine yeni dînî ahlâk kurallarının tatbiki için, uygun psikolojik ve sosyolojik zeminin oluşması beklenmiş, ayrıca bazı geleneklerin devamına müsaade edilmek üzere toplumun tepkisi zayıflatılmıştır. Yani Sosyo-kültürel değişiklik anlamına gelen yeni din ve onun uygulayıcısı olan Hz. Peygamber’in otorite kazanması süreci, uzun zaman almıştır. Bu yaptırım gücü, “*kanun veya kural koyuculuk*” başarısı, önceki geleneklerini insanlara bıraktırabilmenin başarı örneği olmak bakımından günümüz insanı için de önemli ipuçlarını ihtiva etmektedir.

Sosyo-kültürel değişim, şartların hızlı değişimi karşısında yeni coğrafyalara ve kültürlerle maruz kalındığı sürece, kaçınılmaz olan uyum ve bütünleşme gereğini ortaya koyar. Reddedeci veya dışlayıcı tutum, “*öteki*”lerle bütünleşmeye engel teşkil eder. Toplamlar, bu tutumun ne olacağına, hangi değerler karşısında nasıl tavır sergileneceğine karar

verirken, bu seçme ve yönlendirme işinde sözü geçen milleti arkasından sürüklemeye özelliklerine sahip Aksakal (Karizmatik Lider veya Kanaat Önderi)’ne ihtiyaç duymuşlardır.

Türkistan’da İslâm’la karşılaşan Türk milleti de bu durumda kendi Kanaat Önderleri’ni bulmuştur. Bu tarihsel veriler kişilerin, daha ziyade tasavvuf yoluyla İslâm’ın anlatımını sağlayan fertlerden oluştuğunu ortaya koymaktadır.

İslâm’ın tebliğinde mutasavvıfların ön planda oluşu bir tesadüf değildir. Kuralcı ve lâfızcı ilim adamlarına göre Sûfiler, halka karşı daha anlayışlı ve müjdeleyici olmuşlar, kullandıkları dil de Arapça değil Türkçe olmuştu. Bunlara ilaveten dervişler, iletişim aracı olarak “Ozanların Dili”ni kullanmış olmaları, resmî devlet görevlisi değil; halkın içinden çıkmış gönül erleri olmaları, şikâyet edenlerin bile sığınağı, hastaların müracaat yeri hatta kaçakların bile barınağı olmuştur dervişler. Böylece onlar, “*Şifacı ve Şefâatçi*” olarak kabul görmüşler ve Kanaat Önderi olma yolunda sivil rütbeyi hak etmiş görünüyolar.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir, bu önderlerin bildirdiği, Dînî ve Ahlâkî öğretiler, Kur’ân ve Sünnet’e ne derece uygundu? Allah, Ahiret ve Peygamber’i hangi millî kalıplar içerisinde vermişlerdir? Milli kültür ve yatınlığa uygun olmayan anlatımlarla bir milletin, yeni bir dini kabullenmesi ne derece mümkündür?

Bu ve benzeri soruların çoğaltılması mümkündür. Ancak bildiğimiz bir şey vardır ki; Peygamber’in kendi kavimlerinden olmasına, kendi dilleriyle konuşmasına, ticari faaliyetler sebebiyle yarımadanın gelenek ve kültürünü tanıyan birisi olmasına rağmen ne gibi muhalefetle karşılaştığıdır.

Kur’an’da, hem Araplara hem de bölgedeki diğer kültür topluluklarına Hz. Muhammed’in bir “Peygamber” olduğunu ispatlamak maksadıyla hatta Peygamber’in kendisini insanlara nasıl daha kolay kabullendirebileceğine dair bol öneriler ve ısbat yöntemleri kullanıldığı bilinmektedir.

Hoca Ahmed Yesevî ve ondan önceki dervişler bir peygamber olmadıklarına göre, bu girift İmân meselelerini, Hukûkî ve Ahlâkî prensipleri, muhataplarına nasıl tatbik ettirebilirdi? Bu soruya cevap teşkil edecek çalışmalar vardır. Ancak çoğu ikna edici olmaktan uzaktır. Biz bu durumun yüzeysel olarak ele alındığını; psikolojik, kültürel ve edebî şartların dışında, kuru tarihî bilgi çerçevesinde, siyâsî ve askerî münasebetlere bağlı olarak sunulduğunu görmekteyiz.

Bu sıralanan sebeplerin mutlaka etkisi olmuştur ancak tabir caizse, hiçbir millet, “devlet başkanı veya ordu komutanı böyle buyurdu” diye geçmiş kültürünü veya dînini terketmediği uzmanlarınca bilinen bir gerçektir.

Kültürel değişimlerin daha başka ve ciddi birçok sebebi vardır ama biz bunlardan birisinin, aynı kültür coğrafyasının kendi içinden yetiştirdiği “Kanaat Önderleri” Ata, Dede, Aksakal veya güncel tabirle Karizmatik Liderler) vasıtasıyla oluştuğu üzerinde kısaca duracağız.

“Karizmatik Liderlik” tanımlamasını “Kanaat Önderliği” şeklinde yorumlamamıza bir engel yoktur. Bu itibarla bir ferdin, içinde bulunduğu toplumda kanaat önderi olmasını sağlayan ferdi ve toplumsal şartlar sözkonusudur. Bunların şartlarından bazıları için (Gerth, 1996; 325-330; Bryan, 1997; 56-57,61)’e bakılabilir.

Horasan ve Mâverâunnehir bögesindeki dînî, siyâsî ve kültürel çeşitlilik ve istikrarsızlıklardan bunalan halkın, “Kanaat Önderliği” durumuna Hoca Ahmed Yesevî’yi getirdiğini söyleyebiliriz.

Durum böyle iken, burada Hoca Ahmed Yesevî’nin kabul edip, müridlerine de tebliğ ettiği İslâm’ın hangi yorumu idi? sorusu akla gelmektedir.

Buna verilecek cevabın doğruluğu, yine Kanaat Önderi’nin İslâm hakkındaki bilgileri hangi vasıtalarından aldığına, içinde yaşadığı milletin ortak kadim kültürünün eğilimi, milletin geleneksel siyâsî, dînî ve sosyal yapısının, yeni fikirleri kabul edebilirliğine bağlıdır.

Esasen Türk milletin içtimaî vicdanından doğan İslâmlaşma temayülü, bir taraftan islâmlar arasındaki ayrılığın; râfizîlik ve i’tizâlin umûmileşmesine mâni’ oluyor, diğer taraftan yine bunun tabîî bir neticesi olarak Türk çevrelerinde gelişen tasavvufî fikirlerde şer’î esaslara derin ve samimî bir uyma görülüyordu. Bizim kanaatimize göre, Ahmed Yesevî zuhur ettiği zaman, Türk âlemi epeyi uzun bir zamandan –herhâlde IV. asırdan beri-tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkabe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştı, ilâhiler, şiirler okuyan, Allâh rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dînî bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, ‘ata veya bab unvanlı birtakım dervişler almıştı: Hazret-i Peygamber’in sahabîlerinden olarak gösterilen Aralan Bab ile, menkabeye göre islâm dinini anlamak maksadıyla Türkistan’dan Cezîretü’l-Arab’a gelmiş ve

Hazret-i Ebû Bekr'le görüşerek İslâmiyet'i kabul eylemiş olan ozanlar pîri meşhur Korkut Ata, Çoban Ata, işte bunlardan kalmış birer hâtırayı yaşıyor; herhalde, Ahmed Yesevî'nin zuhuru zamanında, göçebe Türkler arasında, yâni Sîr-Deryâ kenarlarında ve bozkırlarda, anladıkları bir lisanla –yâni basit Türkçe ile– halka hitap ederek İslâm akidelerini ve an'anelerini onlar arasında yaymağa çalışan dervişlerin bulunduğu bizce muhakkaktır. Ahmed Yesevî'nin. kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli bir şahsiyeti olduğunu kabul etmemek mümkün değildir; Ancak, eğer kendisinden evvel gelen nesiller zemin hazırlamamış olsalardı, onun başarısı bu kadar büyük olamazdı (Köprülü, 2005: 19-20).

Türk kültürünün bütün yönleriyle tanıtılmasına imkân olmayan bu çalışmamızda, genel başlıklar hâlinde vereceğimiz unsurlar ve kaynaklar önemli ipuçları sunacaktır.

Türkistan'da doğup kurumsallaşmasını tamamlayan Yesevîliğin, Allah, Ahiret ve Peygamber anlayışını, İman, Küfür ve amel meselelerini, İslâm'ın hangi mezhebinden aldığı meselesine verilecek olan doğru cevap, Anadolu Tasavvuf Geleneği'nin esasen hangi doğrultuda olduğunu da aydınlatacaktır, diye düşünüyoruz.

Türkler arasında faaliyet gösteren mezhepler, sırasıyla Haricîler, Mürcie, Mu'tezile, Şia, Zeydîye, İsmailîlik, Ehl-i Sünnet'in Mâturidî ekolü, Eş'arî ekolü ve Hadis Taraftarları olmuştur. Bunlardan Haricîler, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Hadis Taraftarları bir ekol olarak tarihe karışırken Mâturidîlik ve Hanefîlik Türklerin çoğunluğu tarafından benimsenen mezhepler olmaya devam etmiştir. Haricîlik, Türk bölgelerinde önemli faaliyetlerde bulunmuşsa da onları kendi tarafına çekmekte başarılı olamamıştır (Kutlu, 2006:145, 148-149).

Velâyet, Nübüvvet ve İmâmet meselesini, bazı tenâsüh ve hulûl anlayışı ile sunan ve İmâm (devlet başkanı)'a bey'at'ı imânın gereği sayan, devlet başkanını da “ma'sum” olarak değerlendirip; yanılmaz bilgi sahibi olarak değerlendiren Aşırı Şî'î mezhebinin Türkler –çoğunluk olarak- tercih etmemişler, hatta bu türlü düşünce sâhiplerine karşı, Hanefî–Mâturidî inançtaki âlim ve mutasavvıflara siyâsî destek de sağlanmıştır (Kutlu, 2006:149; Köprülü, (2005), 86).

Şî'a'nın benimsediği şekliyle, Dînî ve Siyâsî otoritenin “İmâm”a ait olduğu görüşü, Velâyetin esas olup; Nübüvvetin devam ettiği ve İmâmların, velâyet gereği peygamberin mirasçısı olduğu görüşleri, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Türklerin din ve siyâset ayrımı geleneğine aykırı idi (Kutlu, 2006; 159).

“Dinî ve Siyâsî Erk’in aynı kişide olması” inancının, tarihsel ve mezhebi temsilciliğini yapan Şî’î gelenekten uzak duran Türklerin, Horasan’dan Anadolu’ya intikal etmiş olan Maturîdî-Hanefîliğe mensup oluşu da, güncel bir değer ifade etmektedir.

Tarihsel ve mezhebî açıdan bakılınca Türk Milleti’nin, dinî meseleler ile dünyevî siyâset işlerinin ayrı olduğuna inanmasının gereği olarak, ülkemizde böyle bir endişenin yaşanması imkânsızdır. Ancak yine geçmişte olduğu gibi, halkımızın inanç eğitiminin, “İmâmet ve Velâyet” görüşlerine sahip fikir akımlarının eline teslim edilmesi; devlet ve eğitim kurumlarının ciddi mânâda bir kültür ve eğitim politikası geliştirmemesi durumunda, endişeler daha da artarak korkuya dönüşebilir.

Tarihî temellerine dayalı olarak Anadolu’daki Tasavvuf ve Mezhep anlayışının, din ve Siyaseti ayrı düşünen manzarasının önemli hususlarından birini teşkil eden “Peygamber Tasavvuru”nu incelemenin faydalı olacağını umuyoruz.

Aşağıda örneklerini vereceğimiz Peygamber’e bakış, onun toplum ve siyâsetle olan ilgisi, sahâbeye bakış, ilâhî bilgi (Ledün İlmi)’nin temsilcisi olarak “Hızır” meselesi, bütünü teşkil eden unsurlar olarak ele alınacaktır.

Sunacağımız kısa örneklerden, Peygamber dâhil olmak üzere, Sahabîler ve Hızır, Türk Tasavvuf geleneğinde katiyen siyâsî liderler olarak sunulmamakta; “Güzel Ahlâk”ın temsilcisi, “Kurtuluş” için lâzım olan ferdî ve toplumsal erdemlerin öğreticisi, insanın kendisiyle, çevresiyle ve toplumuyla birlik ve barış içinde yaşamının rehberi şeklinde algılanmakta olduğu görülecektir.

Bu genel görünümü bozan; Şî’î-Bâtınî, Hurûfî ve Haydarî düşünceler, esas aldığımız Tasavvuf ve Tarikatların özüne ait kendi görüşleri olmayıp, Hulûlcü ve Tenâsühçü, İnanç, İbâdet ve Ahlâk kurallarını önemli ölçüde çarpıtan kesimlerin, tarihsel ve toplumsal bazı sebepler yüzünden, sözkonusu tarikatlar bünyesinde varlıklarını devam ettirmelerinin sonucudur.

Köken itibariyle Ahlâkî öğretileri Yesevîlikten, İmân meselelerini Mürc’î-Mâturîdî gelenekten, amel ve ibâdet anlayışını da Hanefîlikten alan Anadolu İslâm Anlayışı, menşeyini, Hind-İran, Nastûrî Hristiyan ve Kabbalist Yahûdîlikten bol miktarda etkilenmiş olarak, Hulûl ve Tenâsühü, ahlâk ve ibâdetlerde ibâhiyeciliği, emir, hükümdar ve âlimlerin yanılmazlığı, günahsız (ma’sum) kişiler olarak ilimlerini Tanrı’dan aldıkları inancıyla, vahyin hâlâ devam ettiğini ve din adamlarının bilgilerinde yanılmayacağını

öne süren kadim kültürlerin etkisindeki Şî'î-Bâtınî mezhep ve tarikatlardan ayrı tutuluyoruz.

İleride vereceğimiz yazılı örnekler de gösterecektir ki, Yesevî ve âdeta onun devamı görünümü sergileyen Bektâşilik, bu türlü inançları *gayr-ı sünni* (Bid'at) fırkalar olarak görür. Ancak her bir gelenek te, bid'at avcılığı ile yola çıkan ve tasavvuf ehline karşı hücum eden zahir ulemasının, ihtirasları doğrultusundaki iftiralara feda edilmemeli. Zaten böylesi davranışlar, hem dinin dinamik özelliğini belli bir döneme ve lafızcılığa indirgemek suretiyle düşünce ve yorum geleneğini dondurmamak hem de toplumsal birlikteliğin ilmî ve fikrî vasıtası olan âlimlerle halkın bütünleşmesine engel olmaları hasebiyle, kültürel gelişmenin de önüne geçer. Osmanlı tarihinde de âlimlerin mutasavvıflara karşı iftiraya varan, onları Bid'atçılık (heterodoks olmak)la suçlamaları olumlu bir netice vermediği gibi (Kâtip Çelebi, 1972: 65-66). o devirden kalma yazılı belgeleri inceleyen günümüz araştırmacılarından bazıları da bu ifadelerin sebebini iyice tetkik etmeden almak suretiyle, özellikle Alevîliği ve Bektâşîliği heterodoks gruplar olarak tanıtmaktadır. Bu hususu da ileride ele alacağız.

Bu ayrımı yapmadığımız taktirde, Sünnî mezhep ve tasavvuf müntesiplerinin hak etmediği şekilde, İslâm esaslarına aykırı inançta olan *Heterodoks* (Bid'at ve Râfîzî) nitelemelerinde bulunuruz ki, bu da ne ilmî ne de kültürel bir yaklaşım olur.

Hoca Ahmed Yesevî ve Anadolu Tasavvufu'nun özünü, Sünnî İslâm anlayışı; davranış, giyim kuşam, tarikat uygulamaları, kullanılan dil ve üslûp, şekil itibarıyla kadim Türk Kültürü oluşturmaktadır.

Yesevîliğin, İslâm yorumlarından hangisine tâbî olduğunu tespit için, öncelikle münasebette bulunduğu mezheplere kısaca bakmak gerekir. Yesevî ve Bektâşî geleneğin Allah, İmân ve Peygamber meselelerindeki ifadeleriyle de birleştirmek suretiyle daha kati neticeler elde edilebileceğini umuyoruz.

Türkistan'ın İslâmlaşmasında Tarikatların Etkisi

Tasavvufun telkin ettiği İslâm anlayışının, alimlerin katı usluplarına nisbetle, sade ve uygulanma kolaylığı, günahkâr kişilere karşı müsamahası ve sıkıntılı durumlarda moral destek ve insana ümit verici açıklamaları, insanların İslâm'ı tasavvuf kanalıyla kabul etmesinde önemli sebepler olarak belirlemektedir (Kutlu, 2006; 145).

Yesevîliğin Eğilimi Hangi İslâm Mezhebi Yönündeydi

Mutezile'nin baskın olmasına rağmen, Göçebe kültür çevreleri için, Üst İslâm anlayışıyla “akli ve felsefî” bir mezhep oluşu, siyasi baskıya başvurusu ondan uzaklaşılmasına, Ali Allah inancındaki, Hind-İran hulûl ve tenâsüh akidesini esas alan, o civarda bu inanç biçimlerinin tarihî durumunu bilen Türk kavimleri tarafından Gulat Şî'î'liğin de, sahâbeye ve Peygamber'in en yakınlarına küfretmekle ayrımcılığa girdiği için reddetilmesine yol açmıştır.

Zira bölgedeki Türkler, sosyal ve siyâsî dağınıklıktan kurtulmalarına bir çare gördükleri İslâm'ın kucaklayıcı, kolay anlaşılır ve yaşanır olmasının yanı sıra, insanlara müjde verir tarzındaki yorumunu kendileri için daha munis ve faydalı görmüş olmalı ki, buna en iyi cevap veren ameli mezhebin *Hanefîlik*, itikâdi mezhebin de, İnsanların kurtuluşu için gerekli olanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar edilen iman olduğu, imanlı bir kişinin de ameli eksik de olsa “Cennet”e gireceği; büyük günah işleyeni de *Allah'ın rahmeti* ve *Resûl'ün şefâatıyla* müjdeleyen *Mürchie* ve onun tesirindeki *Mâturîdîliği* tercih edip (Kutlu, 2006: 145, 148-149). Günahkârı, ameli olmayan veya eksik olanı cehenneme gönderen ve büyük günah işleyeni de kâfir ilan eden Mu'tezile ve Hulûl ve Tenâsüh akidesini savunarak adeta insanı, Allah'ın tezahürü veya tecellisi saymak suretiyle ilahlaştıran, Tanrı'yı devlet başkanı veya Devlet başkanını tanrılaştıran, velhasıl siyâsî ve dünyevi hayatın her alanını belirleyen, devlet başkanını bile tayin eden İlâh akidesinin temsilcisi olan Gulat Şî'a'ya yönelmemiştir.

Yahûdîlik, Hıristiyanlık ve İslâm'da olduğu gibi en eski inançlarda ve kültürlerde bile, basit ve ilkel de olsa, bir “kurtarıcı” inancı, önemli ve etkili bir yere sahiptir. Ancak bu kurtarıcının kültürlerle ve dinlere göre değişen Siyâsî otorite ile dinî önderliğin ayrıldığı veya birleştiği modeller görüyoruz. Hind-İran kadim kültürü, Yahudî ve Hıristiyan inancında “Kurtarıcı”nın, dinî kimlikle hatta bir peygamber olarak gelip, kendine tabi olanları kurtarıp onlara “*Dünya Kırallığı*”nı temin edecek kişi olarak inanılırken, Türk devlet anlayışında devlet başkanı, her ne kadar “*kutlu*” ve “*bilge*” kişi olsa bile dînî, ahlâki ve kültürel liderlik: “*Şaman, Kam, Baksı, Ata, Dede veya Baba*”dadır.

Anadolu Tasavvuf Geleneğinin Yesevîliğe Nispeti

Yesevî şeyhlerinin, bazen dervişleri ile beraber küçük zümreler hâlinde, Anadolu'ya muhaceretleri, yavaş yavaş azalmakla beraber, XIV. asırda da devam etti: Hacı Bektaş ve Sarı Saltuk gibi, en maruf Anadolu sûfîlerinden

başka, Azerbaycan ve Anadolu sahalarındaki birçok Yesevî dervişlerinin an'aneleri XVII. asırda hâlâ yaşıyordu. Dersim'deki Kızılbaş Kurt aşiretlerinden mühim bir kısmının, bugün bile, Ahmed Yesevî'ye mensup olduklarını iddia etmeleri, Yesevî propagandasının vaktiyle Anadolu'da ne kadar mühim bir rol oynadığını izaha kâfidir.

Yesevîlik, Anadolu 'da Babaî ve Bektaşî tarikatlerinin teşekkülünde de mühim bir âmil oldu. Nakşibendiliğin Ahmed Yesevî ile olan alâkası, O'nu Nakşibendî tarikatının büyük pirleri arasına koydu (Köprülü, 1993: I, 213).

Yunus Emre'nin şiirlerine bakıldığında, Makâlât başta olmak üzere Hacı Bektaş'ın diğer eserlerindeki mensur görüşlerin manzum şerhi hüviyetinde olduğu görülecektir. Hacı Bektaş'ın Makâlât'ının son kısmında yer alan "Dört Mertebe ve Kırk Makâm"ın da Hoca Ahmed Yesevî'ye nispet edilen Fakr-Nâme'dekiyle aynıdır. Mukayese için (Yesevî, 1977; 49-52; (Hacı Bektaş Velî, 1971: 112-121)'e bakılabilir. Hacı Bektaş'ın silsilesinde de zaten Yesevî vardır (Coşan, 1971; XXXIII).

Abdal Mûsâ, Ahmed Yesevî'den beri devam eden bir geleneğin temsilcisi, İslâmî inançlara bağlı ve Anadolu'nun fütuhatında vazife almış Alp-Eren'lerden biridir. Abdal Musa'nın Antalya havâlisinde yaşadığına tarihî bilgiler çerçevesinde kesin gözüyle bakılmalıdır. Abdal Musa'nın Türk milletinin birlik ve beraberliği için çalıştığı da bir gerçektir (Güzel, 1999; 138).

Abdal Musa'nın da Hacı Bektaş'ın halifelerinden olduğu, Kaygusuz Abdal'ın da Abdal Musa'ya, tahminen (H. 760/780 (M.1358-1379) tarihleri arasında intisap ettiği (Güzel, 1999: 137) bilgisinden hareketle Anadolu Dervişleri'nin önemli isimlerinin Yesevîliğe müntesip olduğu kabul edilebilir.

Türkiye'de hâlâ tarihin belli döneminde (Türkistan civarında) ortaya çıkan fikri oluşumların bilgi kuramları çerçevesinde din anlaşılmakta ve gerek Sünnî gerekse Alevî çevrelerde ortaya çıkmış olan hulûl ve tenâsüh temelindeki yeni fikirlere ve anlayışlara bir direnme söz konusudur (Kutlu, 2006; 150).

Türk kültüründeki bu geleneğe bağlılık, fikrî ve dînî görüşlerin diğer bölgelere ve sonraki nesillere taşınmasına, nesep olarak da kendini geçmişe dayandırmasına yol açmaktadır. Mensubiyet ve geçmişe dayanmak, asâletin ve tecrübenin otoritesinden güç almak veya meşruiyet kazanmak anlamında değerli görülmektedir.

Yesevîliğin Anadolu'daki devâmını, Bektâşî, Nakşibendî ve Alevî önderlerinin kendi ifadeleriyle intisabının Hoca Ahmed Yesevî olduğu bilgisine dayandırmak zorundayız. Bunun yanı sıra bir de doğrudan Yesevî Dervişleri'nin mevcûdiyeti ve onlardan kalan eserler, Anadolu Türk insanının Yesevîlikten uzak kalmadığını gösterecektir. Bu Yesevî dervişlerden birisi de Hâzinî mahlaslı birisidir. Ondan bize kalan Cevâhiru'l- Ebrâr adlı Yesevî Menâkıbnâme'si, Köprülü'nün ifâdesiyle çok mühim bilgiler ihtivâ eder.

Hazînî ve Cevâhiru'l- Ebrâr'ı

Hoca Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Dîvân-ı Hikmet'ten sonra en geniş bilgiyi sunan, yine bir Yesevî dervîşi, Hâzinî mahlaslı Sultan Ahmed b. Mevlânâ Mahmud el-Kuraşî (?)'ye ait "*Cevâhiru'l- Ebrâr min Emvâci'l- Bihâr*" adlı eserin incelenmesi, Pîr-i Türkistân'ın ve müridlerinin, Kur'ân, Peygamber ve Hadîs kültürüne hem vukûfiyetini, hem bakış açısının hangi İslâm mezhebine yakın olduğunu ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Çünkü bazı araştırmacıların Yesevîliği ve Anadolu'daki uzantılarını bilhassa Bektâşîliği, gayr-i sünnî (heterodoks) guruplar olarak tanımladığı görülmektedir.

Hâzinî'yi konu edinen çalışmalarda, vefat tarihine dair kesin bir bilgi verilmemektedir. Müellifin, eserini 1593 yılında III. Murad'a sunduğu dikkate alınırsa, XVI. asrın sonları ile XVII. asrın başlarında vefat ettiği söylenebilir.

Anadolu'da telif edilmiş olan Cevâhiru'l-Ebrâr'dan hareketle Anadolu'da Yesevî izlerini, şifahî kültürde bulmanın yanı sıra, diğer tarikatların geleneklerinde ve literatüründe de görme imkânına kavuşabiliriz.

Şunu da hemen belirtelim ki, Tasavvuf kaynaklarındaki hadîsler, büyük ölçüde ahlâk ve fezâile dâir rivâyetlerdir. Bu mahiyetteki hadîslerin daha yaygın olmasının bir sebebi de, ulemâyâ nispetle mutasavvıfların halkla iç içe olmaları ve geniş kitlelere hitâp etmeleridir denilebilir. Bu rivâyetler, milletin kültürüne mâl olmuş, inanç, ibâdet ve ahlâkî değerler meselesine bakışı ve Peygamber tasavvurunu biçimlendirmiştir, diyebiliriz.

Sahabî isimleri ve rivâyet sayısına bakılınca, Yesevîlik'in hadis kaynaklarının aşırı uç mezhepler olmadığı görülmektedir. Bir başka açıdan, Hoca Ahmed Yesevî ve tarikatının "Alevî" olarak nitelendirilmesi, siyâseten değil, intisâb cihetiyledir. Kur'ân ve Sünnet'le sâbit hususlarda Şi'î, Bâtînî vs. yorum ve davranışlardan kaçınan Yesevî ve dervişlerinin

tavır için (Yesevî, 1991: III/9, XXXII/1, XLII/13-14, XLIV/6, XLV/4, LIX/4, LXVI/2. Sahâbe'nin fazîletleri ve ilk dört halife hakkında: XLVI-XLIX: Hâzinî, 1995: 84 vd).

Hadislerin bulunduğu kaynaklara bakılınca da, bu kanâatın yanlış olmadığı görülmektedir

Bir tasavvuf-ahlâk kitâbı olan Cevâhiru'l-Ebrâr'da nakledilen hadislerin çoğunun Âl-i Beyt'ten olmayan sahabîlerden nakledilen ve bazı kanaatlerin aksine, Mevzû' değil, Sahîh ve Hasen oluşu dikkate değer görülmektedir (Atmaca, 2001: 341-342).

Yesevîlik'te ve Anadolu Mutasavvıflarında Peygamber Tasavvuru

Yesevîlik'te ve Anadolu tarîkatlarında ortak olan hususlardan birisi de Âl-i Beyt sevgisidir. Başta Hoca Ahmed Yesevî, soyunun ve tarîkat silsilesinin, Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'den geldiğini, binâenaleyh “*Seyyid*” olduğunu Nesebnâme'de zikretmektedir. (Bkz. Atalan, 2007; 97-101). Nesebini Âl-i Beyt'e dayandıran Hoca Yesevî, dolayısıyla Peygamber soyundan geldiğini beyan etmektedir. Peygamber'i bir “*Ata*” olarak ve bir “*İmân ve Güzel Ahlâk Rehberi*” olarak sevmektedir. Bu sevgi her ne kadar, mezhebî anlayışı doğrultusunda “*Kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr*”la başlasa da, O'na olan İmanı “Aşk”a dönüşmektedir.

Aşksızların hem canı yok, hem imanı;
Resûlu'llah sözünü dedim, mânâ kânı;
Nice desem, işitici, bilen hani?
Habersize desem, gönlü karışır dostlar.

(Yesevî, Dîvân, 163)

“El-kezzâbu lâ ümmeti.” dedi, bilin Muhammed;
Yalancılar kavmine ümmet demez Muhammed.
Doğru giden kuluna, Hakk'ın izleyip yoluna,
Rast yürüyen kuluna ümmetim der Muhammed.
Her kim “Ümmetim.” dese, Resul işini koymasa,
Şefaât günü olsa, mahrum koymaz Muhammed.
Tanrı Taâlâ sözüne, Resûlu'llah sünnetine
İnanmayan ümmetine ümmet demez Muhammed.
Ümmetim diye yürürsün, buyruğunu tutmazsın,
Nasıl ümit tutarsın, orda sormaz Muhammed.
Ümmetim der Muhammed, doğru dese Kul Ahmed,
Yarın olsa kıyamet, mahrum koymaz Muhammed.

(Yesevî, Dîvân, 289)

On sekiz bin âleme server olan Muhammed;
 Otuz üç bin ashâba rehber olan Muhammed.
 Çıplaklık ve açlığa kanaatli Muhammed;
 Âsî, cânî ümmete şefâatli Muhammed.
 Gece yatıp uyumaz, tilâvetli Muhammed;
 Garip ile yetime mürüvvetli Muhammed.
 Yoldan azan şaşkına hidâyetli Muhammed;
 İhtiyaç olsa kime, kifâyetli Muhammed.
 Namaz, oruç kılıcı, ibadetli Muhammed;
 Daim tesbih diyici, riyâzetli Muhammed.
 Duaları müstecap, icâbetli Muhammed;
 Kötülüğe iyilik, kerâmetli Muhammed.
 Tevfik veren zâlîme, celâletli Muhammed;
 Secde kılan eğilip, itâatli Muhammed.
 Beş vakt namaz olanda imam olan Muhammed;
 Mirâc aşip varanda şâhit olan Muhammed.
 Arş ve Kürsü pazarı, inâyetli Muhammed;
 Sekiz cennet sahibi velâyetti Muhammed.
 Mislân Ahmed kuluna yazdırıcı Muhammed:
 Âyetim, fakir, garibe sahâvetli Muhammed.

(Yesevi, 1991; 287)

Peygamber'e İmanı Aşk mertebesinde gören daha başka Türk Mutasavvıflarının gönül pınarından fişkırان ifadeleri, yine Türk Edebiyat ve Şiiri'nin tarzını ve letâfetini yansıtmaktadır. Aşağıdaki Örnekler, Türkçe ve nazım şekli itibariyle de Yesevî gelenekten kalma bir miras olsa gerektir.

Canım feda olsun senin yoluna
 Adı güzel kendi güzel Muhammed
 Şefâat eyle bu kemter kuluna
 Adı güzel kendi güzel Muhammed
 Aşık Yunus, n'eyler cihanı sensiz
 Sen hak peygambersin, şeksiz şüphesiz
 Sana uymayanlar, gider imansız
 Adı güzel, kendi güzel Muhammed

(Yunus, 1972; 108)

BALIM SULTAN

NEFES

Evvel baştan Muhammed'e salevât,

Arif isen bu mânayı ver imdi!
Şeriattir, tarâkattır, marifet,
Hakikatten bize haber ver imdi!

(Kocatürk, 1968; 166)

Ey Fuzûlî reh-i şer'ini tut ol râh-berün
Bu tarîk ile dalâletden özün eyle rehâ
Sensen ol hâtîm ki ref etmiş cemî'-i hâkîmî
Hâtem-i hükm-i nübüvvet tapşurup devrân sana
Ol kadar zevk-i şefâ'at cevher-i zâtunda var
Kim gelür arz-ı hatâ ma'nîde bir îhsân sana
Yâ Nebî lutfun Fuzûlî'den kem etme ol zaman
Kim olur teslim miftâh-ı der-i gufrân sana

(Fuzûlî, 1985; 32, 34, 35)

KUL HİMMET

NEFES

Muhammed-i hâtem peygamber oldu,
Ali evliyaya şâh, server oldu;
Selmân Muhammed'e hem rehber oldu,
Ol günde yürüdü erkân Hu! deyu.

N E F E S

Seyran edip bu âlemi gezerken,
Uğradım gördüm bir bölük canları.
Cümlesinin erkânı bir, yolu bir,
Muhammed - Ali'ye çıkar yolları.

(Kocatürk, 1968; 248, 253)

PİR S U L T A N A B D A L

NEFES

Seherin vaktinde cümbüşe geldi,
Dağlar Ya Muhammed - Ali! çağırır.
Bülbülün feryadı bağrını deldi,
Bağlar Ya Muhammed - Ali! çağırır.
Vird verilmiş gökte uçan kuşlara,
Bak bunların gözündeki yaşlara;
Sular yüzün vurmuş taştan taşlara,
Çağlar, Ya Muhammed - Ali! çağırır.

(Kocatürk, 1968; 243)

NAT-I ŞERİF

Ey Resûl ü Fahr-i Âlem, seyyid-i zât ü sıfat!
Bahr-i Zât'ın gevherîsen, hem sıfâtun ayn-i zât,

Ahmed ü Mahmûd u Kâsim şah ü sultân-î rüsûl;
 “Küntü kenz” in ma’dinî, hem keşf ü hall-i müşkilât
 Ey Mutahher, geldigün dem sen vücûda âneden,
 Kâfirin deyrî yihıldı, ditredî Lât ü Menât.
 Sensen ol âyîne-î Hak, matleb-î uşşâk kim
 Halka fazlünden irişdî Rûze vü Hacc ü Zekât.
 Kıl N e s î m î’ ye terahhum yâ Şefî’a ‘1-Müznibîn!
 Hâsılı îkî-cihân’da sensen ey pâkîze-zât!

(Seyyid Nesîmî, 1985: 29-30)

Der Nat-I Nebi Sallallahü Aleyhi Ve Sellem:
 Halk olmaz -idi âlem ü âdem felek melek
 Ger olmasa-y-ıdı anda rızâsı Muhammed’ün
 Ümmet şefa’atine boyun tutdı bî-hilâf
 Mahşer güninde fazlı rıdâsı Muhammed’ün

(Cem Sultan, 1981: 33)

Bir başka Peygamber âşığı *Kaygusuz Abdal*’dır. O da gerek manzumelerinde gerekse diğer metinlerde, *Hz. Muhammed*’e son derece ihlaslı bir imanla bağlı, sağlam bir Müslüman olduğu görülmektedir (Güzel, Kaygusuz Abdal, 1999: 57).

Peygamber’in, “*Kural koyucu ve Güzel Ahlâkı Tesis Edici*” örnek insan özelliğini öne çıkaran Türk Tasavvuf Geleneği’nin ana çizgisini oluşturan Yesevî ve Bektâşîliğin, kendi metinlerinden örnekler vererek incelediğimiz Peygamber anlayışının, İran-Hind kültüründeki tenâsühçü anlayışta olduğu şekliyle buharlaştırılmış anlayışa iltifat etmediğini görmekteyiz. Yesevîlik’te Peygamber, bu güzel ahlâkı hayatına tatbik etmiş ve “*Kâmil İnsan*” mertebesine ulaşmıştır. İnsanı, kemâl noktasına erıştiren asıl iksirin, ne kutsal ruhla ne çile çekip, nefsi öldürüp, dünyayı terk etmekle elde edilecek kişisel ve yalnızlık halinin verdiği rahatlamayla değil, diğer insanlara karşı muhabbet, onların da toplum içerisinde değerli bir yeri olduğunu hissettirici “hizmet, üretme ve katılma” şuurunun telkin edildiği toplumsal mutabakatın ahlâkî zeminini vurgulayan Tasavvuf Kültürü, merkezine Peygamber’i koymaktadır. Ferdin unutulduğu ve toplumun tüzel kişiliğinin yerine, kişiye dayalı aşiret reisliği anlayışını koyan anlayış sıradan insanların hakimiyet hırsının ürünüdür. Türk Tasavvuf Kültürü ise, “*Biz*” şuuruna erdirici, diğerlerine verilecek olan hizmet ve gösterilecek merhamet neticesinde bir büyük millet olma özlemini gidereceğine inanıyordu. Türkistan’daki tarihi olaylara bakılınca bu duygunun ne kadar gerekli olduğu anlaşılacaktır.

Yeni Eflatuncu, Hermetik ve diğer dinlerin gnostik (İrfâniyeci) izlerini taşıyan tasavvufî gelenekle de ilgisinin olmadığını gördüğümüz Yesevîlik “*Mutlak Bilgiye Ulaşma*” noktasında da iddialı değil, “*Kerâmet*”i, güzel ahlâklı olmakta gören pratik bir anlayış görünümündedir.

Velâyeti, Nübüvvetin önüne geçiren felsefî tasavvuf anlayışına aşağıda temas edilecektir. Böylesi tartışmalar yerine sade anlatımı, uygulamayı, Peygamber’in hem şahsını hem hayat tarzını öne alan, O’nun uygulamalarını millî seciye hâline getirmeye çalışan gerçekçi, Kur’an ve Sünnet verilerine bağlı bir İslâm ve Peygamber olgusunun Yesevîlik’te ve Anadolu Sûfliği’nde esas olduğunu, bunun yanında, bazen bunların içinde barınan senkretik (diğer kültürlerin alaşımı) manzarası sergileyen guruplarda ise Peygamber’in Resûllüğü ve Nebîliği, Bilgi ve Velâyet tartışmalarının içinde hemen hemen kaybolmuş durumdadır.

Söz konusu Mutlak Bilgi’nin, Velâyet’le elde edileceğine inanan akımların bir kısmı Hz. Ali’yi, bazıları Hızır’ı diğerleri de Mehdî’yi bu işin başına getirmektedirler. Oysa Türk Tasavvufu’nun ana çizgisini oluşturan anlayışta ve yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, Mutlak Bilgi’nin kaynağı Allah’tır ve Peygamberi’ne vahiy yoluyla bildirmiştir. Peygamber de bu bilgilerin en doğru uygulamasını, İnsanın Allah’la, Peygamber’le ve diğer hemcinsleriyle olan ilişkilerini belirleyen kuralları tatbiki olarak öğretmiştir. Oysa bir Hızır Kültü var ki, Yesevilik’te ve Yunus Emre’nin şiirlerinde Hızır’ın, Son Peygamber’in sahâbîlerinden birisi veyâ nebevî ahlâkla olgunlaşmış her mü’minin bir Hızır olduğu anlayışı öne çıkmakta olup (Yesevi, 1991: 233; Yunus, 1972: 185, 208) diğer din ve felsefe ekollerinin fazlaca etkisinde kalmış olan bazı mezhep ve tarikatlardan farklı olarak, katiyen Son Peygamber tasavvurunu gölgeleyen bir fenomen haline getirmedikleri görülmüştür.

Yesevîlik’teki Hızır Anlayışının Anadolu’daki İzleri

Hızır’ın kim olduğu ve hayatta olup olmadığı İslâm âlimlerinin çokça tartıştığı bir husustur. Genel olarak İslâm âlimleri Hızır lâkaplı bu şahsın bir “Nebî” olduğunu söylerken, (Hâzinî, 1995: 116-117) mutasavvıflar ise O’nu İlm-i Ledün sâhibi bir “Velî” olarak kabul ederler (Ocak, 1990: 66; Evgin, 2007: 19).

Akademik çalışmalar, Hızır’ın ölümsüz olduğuna; bugün de yaşamakta olduğuna dair rivâyetlerin Ehl-i Kitab’tan alındığını belirtmektedir (Evgin, 2007: 16). Yukarıda bugün bildiğimiz haliyle Hızır kavramının birden bire ortaya çıkmadığı, velî telâkkisindeki tekâmüle paralel bir gelişme gösterdiği

ifade edilmişti. İşte bu sebeptendir ki, tasavvuf kaynakları kronolojik bir incelemeye tâbi tutulduğu zaman, Kur'an ve hadîs çerçevesini giderek hayli aşan, çok geliştirilmiş, fevkalâde vasıflarla donanmış bir insanüstü çehre ile karşılaşılır. Bu çehrenin, Hızır konusundaki inanç ve telâkkilerin muhtelif kaynaklarından gelen unsurlarla oluştuğunu burada bir defa daha tekrar edelim.

Haddizâtında tartışmalar, diğer birçok meselelerde olduğu gibi, akıl–nakıl– tecrübe uyumsuzluğunun sonucu gibi görülebilir. Çünkü tasavvuf ehline göre ilm-i ledünne mazhar olanın kerâmet ve hikmetleri her zaman tecrübe edilmektedir. Hızır'la ilgili olarak, (Hâzinî, 1995: 54, 116-117, 118, 120, 121 ve 122) de altı rivâyet mevcuttur.

Hızır rivâyetleri ya da Hızır'dan rivâyetler, daha ziyâde tasavvuf, târih, menkıbe, tabakât ve bazı tefsir kitaplarında yer almaktadır.

Meselenin İsrâiliyât yönünden ele alınması hâlinde daha da berraklık kazanacağını tahmin ediyoruz. Hızır'ın ölümsüzlüğünü kabule engel teşkil eden âyetler ve muteber Hadisler şöyle sıralanabilir:

Kur'an 21: 34. “Biz, senden önce hiçbir beşere ebedilik vermedik...”, Kur'an 3: 185: Kur'an 21: 35: Kur'an 29: 57: “Her canlı ölümü tadıcıdır”; Kur'an 23: 67' de olduğu gibi insanın (canlının) belli bir ecele dek yaratıldığı belirtilmektedir. Müslim, Fedâil' us-Sahâbe, 217 -220: Tirmizî, Fiten, 64.; İbn Hacer, II/ 121'de nakledilen merfu' hadislerden, Hz. Peygamber'in vefâatından yaklaşık bir ay önce yaptığı bir konuşmasında, bir asır sonra, yeryüzünde, kendi zamanında yaşamakta olan insanlar (canlılar) dan hiçbirinin hayatta olmayacağı beyan edilmektedir.

Buhârî'nin, sadece ‘Ubey b. Ka'b'dan naklettiği merfû' rivâyette o mechûl şahsın Hızır olduğu belirtilmekte; detaya girilmemektedir: ‘İlim 17, 20, 44, Ehâdîs’ul- Enbiyâ, 27, Tefsîr, 2, 3, 4, Tevhîd, 31. Ulaşabildiğimiz kaynaklar içerisinde, Hızır ve konu ile ilgili rivâyetler üzerine en detaylı bilgiyi, İbn Hacer, el- İsbâbe, II/ 114- 137'de görebiliyoruz.

Hızır'dan nakledilen, “Ölümsüzlük veya uzun ömür du'âsı” da dikkat çekicidir. Oysa Peygamberimiz'in, ölümü temenni etmemek ya da ölüm ile hayattan hangisi daha hayırlı ise onun istenmesini tavsiye ettiği bildirilmektedir (Hâzinî, 1995: 120 -121: Beyhakî, 1997: 252).

Eğer ebedî kalmak, tasarruf sahibi olmak ya da uzun ömür yaşamak bir mazhariyet olsaydı bunu daha öncelikle hakedecek kimseler hariç tutulmazdı.

Anadolu Tasavvuf Geleneğinin Heteredoks Olduğu Meselesi

İslâm düşünce kaynaklarında Ehl-i Sünnet, Ehl-i Bid'at teriminin karşılığı olarak bugün Ortodoks, Heterodoks kavramları kullanılmakla önemli bir hataya zemin hazırlanmaktadır. *Sünnî'lik, fikri ve düşünsel doğruluğu değil; Peygamber tarafından ilk uygulamaları verilmiş olan örnek davranışlara bağlılık anlamında olup, Bid'at terimi de Nebvî otoritenin dışında bir "Uygulama"nın ortaya konulması anlamındadır.* Bu açıdan bakıldığında esas alınan değer; "Düşünce veya Fikirin Doğruluğu" değil; *"Uygulama ve Pratikte Doğruluk"*tur. Esasen islâm, Kur'ân ve Sünnet temelinde ibâdet, İtikad ve Ahlâk'da fikrî tartışma ve yorumları değil, îmân ve uygulamayı emreder. İslâm düşüncesi, Âyetler'in, Sünnet'in veya Hadîsler'in yorumlanmasında fikrî ve yorumsal hataları toleransla karşılamakta, yanılanın da sevap kazanacağını söylemek sûretiyle düşünce faaliyetini hatta teşvik etmektedir.

İslâm'ın ilk iki asrında zuhur eden bazı gayr-i sünnî (Heterodoks) mezheplerin en çok kullandığı tiplerden biri de "Mehdî" veya "Âhîr zaman Kurtarıcısı"dır. Bu beklenen birisi olup ölümünden veya kayboluşundan sonra yeryüzüne tekrar döneceği (Ric'at)'ine inanılır. İlk Dört Halife'nin her biri için bunlar söylenmişse de en revâçta olanı Hz. Ali veyâ O'nun neslinden birisi olacağına dair söylentilerdir. Bunlar arasında, tekrar gelmesi "Beklenen Mehdi"nin Muhammed b. Hanefiyye olduğunu savunan teolojik mezheplerden Keysâniyye'nin (Atalan, 2007: 64-69). bu aykırı görüşleri, soyunun ve ilminin İbn Hanefiyye'den geldiğini söyleyen Hoca Ahmed Yesevî ve talebelerince kabul görmemesi, inançta ve amelde heterodoks olmadığına delil teşkil etmektedir.

Hatice K. Arpaguş'un, 105. sayfada, sünnî akide ve amel anlayışına aykırı olan tarikatlar kısmından sayılan Yesevilik ve Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi birkısım tasavvufî oluşumların içinde barınması hasebiyle heterodoks olarak değerlendirilen Bektâşîliğin (2001: 105) hiç de böyle olmadığı, kendi kaynaklarındaki öğretilerinden anlaşılacaktır. Bazı sünnî ulemanın bu ve benzeri tarikat ve pirlerine yönelik iftiraya varan ifadeleri, onların sünnîlik dışı bir oluşum olduğunu belgelemez,

Nitekim Köprülü de Türkistan'daki Yesevîliği ortodoks (Sünnî) olarak değerlendirmektedir. Yusuf Hemedanî halifelerinden olan Ahmed Yesevî 'nin, bir taraftan Horasan Melâmetiye'sinin, diğer taraftan şarkî Türkistan ve Seyhun havalisindeki Şî'î cereyanlarının tesiri altında, oldukça geniş ve serbest bir tasavvuf felsefesine sahip olduğu tahmin edilebilir. Fakat

buna rağmen bu tarikat, Mâverâünnehr ve Havârizm ‘in büyük sünnî merkezlerinde daha ziyade “ortodoks” bir mahiyet arz etmiş olmalıdır (Köprülü, 1993; I,212).

Salih S. Yavuz’da, “Sûfiyye’de nübüvvet, *Şia’daki nübüvvet-imâmet* ilişkisinde olduğu gibi daha çok *velâyet* ile irtibatlı olarak ele alınmış olup nübüvvet öğretilerinin en belirgin tarafı velayeti nübüvvetin bir parçası olarak görmeleri” şeklindeki ifadesi de, Yesevîlik ve Bektâşîlik için değil, Ekberîlik yâni İbn Arabî için geçerli olabilir. Zaten aşağıdaki görüşleriyle de çelişki arz etmektedir.

İlk sûfiler İslâm’ın daha çok yaşanabilir cephesiyle uğraşıp, Daha sonraki devirlerde Şihabeddin Sühreverdî, İbn Tufeyl ve İbnü’l-Arabî gibi tasavvufun felsefesiyle uğraşanlar nübüvvet problemine ilişkin olarak önemli fikirler geliştirmişlerdir. (Yavuz, t.y.: 100). İbn Arabî’de Velâyet ve Nübüvvet meselesi için (Muhyiddin-i Arabî, 1992: 46-47).

Kur’ân-ı Kerim ve Ehl-i Beyt’in önderi Hz. Muhammed’in hadisleri, bu sözlü ve yazılı edebiyata ilham kaynağı olan eserlerin başında gelmektedir.

Buyruk, günümüzde Kızılbaş Alevîler arasında yapılan anketlerde *Kur’an’ı Kerim* ve *Kumru* kitabından sonra en çok okunan kitapların başında gelmektedir (Kutlu, 2006: 160-162).

Alevî ve Bektâşîlerin ikinci çeşid inançları, tamamiyle hurafelere dayanır ve merkezini, Ali teşkil eder, Muhammed, ikinci plândadır. Alevî-Bektâşî inançlarına hurûfluk akıydeleri de karışmıştır (Gölpınarlı, 1992: 128). Aslen Sünnî olduğunda şüphe olmayan Hacı Bektaş Velî, Makâlât’ının birçok yerinde temâs ettiği gibi özellikle “Kırk Makâm’ın izahlarını önce Âyetlerle akabinden Sünnî kaynakların naklettği Hadîslerle temellendirdiği görülmektedir.

Ehl-i Sünnet ve’l- Cemâat’tan olmayı, Sahâbe ve ilk Dört Halîfe’i bilhassa hayır duâ ile anmayı tavsiye etmektedir. Şeri’attan olan 10 makamdan Yedincisi’nde: kulun, ehl-i sünnet ve cemaatten olması, bid’atçilerden olmamasıdır (Hacı Bektaş Velî, 1971: 116).

Anadolu Kalenderîliği’ne tesir eden Hurûfluk, Hind ve İran kadim kültür izlerini taşıyor olması; liderlerinin Peygamberlik iddiaları, tenâsüh ve hulûl gibi inançlarından dolayı devrin Şî’î âlimlerince bile kabul görmeyen ve tam anlamıyla heterodoks inançların temsilcileridir (Ocak, A. Y.: (1992), Kalenderîler, 155-156).

Tashihi gereken bir görüşün de, A. Yaşar Ocak'ın önceki görüşleriyle çelişen "Kızılbaş Türkler ve Bektâşîler gibi gayr-i sünnî çevreler" (Ocak, A. Y.; (1992), Kalenderiler, 158) ifadesinin bir gaffet eseri olduğunu düşünüyoruz.

Sünnî Tasavvuf anlayışını, diğer bâtını, hurûfî ve Hulûlcü (heterodoks) oluşumlardan ve Diğer birçok kültürün ürünü olan Mistisizm'den ayıran belirgin husus, İlâhî Vahyi almış, Resûl olarak gönderilmiş olan Peygamberin ahlâkî tavsiyelerine dayanmasıdır. Oysa diğerlerinde ya kişi kendisi bu yolu tecrübe yoluyla bulmakta ya da kendisine örnek aldığı kişinin Kutsallığına, yanılmazlığına hükmetmekte hattâ onu Tanrısal bir varlık veyâ Tanrının cismânîleşmiş varlığı şeklinde tasavvur edip; rehberini İlahlaştırması söz konusudur (Akyüz, 1999: 63-64).

Bu görüş sahipleri kısmen Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)'den etkilenmiş olan Muhyiddîn Arabî'nin "Velâyet Nübüvvet" hakkındaki yorumlarını da kendilerine malzeme etmiş görünüyorlar (Muhyiddin-i Arabî, 1992: 46-47).

Oysa Yesevîlik ve onun Anadolu'daki vârisleri durumundaki Nakşîlik ve Bektâşîlik'te böylesi tenâsüh veya Hulûlcü anlayış, Bâtınî inanca yer vermeyen ve kurtuluşu, Peygamber'in imân, ibâdet ve ahlâk öğretilerine riâyet etmekte bulan bir anlayış hakimdir. Bu durmu Aşağıda vereceğimiz örneklerde görmek mümkündür.

Turgut Akpınar'ın, "Türklerin İslâm'ı heterodoks yollardan kabul ettiği" şeklindeki ifadesi de delilden mahrumdur (Akpınar, 1999: 88-89).

Hacı Bektaş ve Yunus'un Şî'î Bâtınî Oldukları Meselesi

Yunus ve çevresi konusunda burada geniş açıklamalara girmemiz lüzumsuzdur. Bu konudaki eserleriyle tanınmış olan Sayın Gölpınarlı, onun Taptuk, Barak, Baba Saltuk vs. Babaîler zümresinden olduğunu, bâtınî inançlara sahip bulunduğunu belirtir.

Yunus'un, Hacı Bektaş'la ilgisi bulunmadığı fikri, ikna edici delillerden mahrumdur. Çünkü Yunus'un şiirlerinin tetkikinde, onun, dört kapı (Şeri'at, Tarikat, Ma'rifet, Hakikat) kırk makam, vucût ve kâinatla ilgili benzetmeler, iyi ve kötü huyların içimizdeki savaşı, yetmiş iki milleti hor görmemek, toprak gibi olmak, akıl, aşk, şevk, münâcât... konularında âdetâ Makâlât'taki fikirleri nazmettiği görülmektedir.

Yunus Emre'yi Babaîler zümresinden sayan Gölpınarlı'nın bu kanâatı, Şihabuddin Tekindağ tarafından kabul görmediği, ikna edici delillerle ortaya konmaktadır (Coşan 1971: XXXVI).

Hacı Bektaş'ın Hz. Ali neslinden gelen 12 imama ikrarı, tevellâ ve teberrâ'yı tavsiye ettiği «şia-i isnâ-aşeriyye'ye mütemayıl olduğu hakkında birtakım iddialar günümüze kadar bütün araştırmacılarca tekrarlanmıştır.

O hâlde 12 İmamcı Şîî olduğu nereden çıkmıştır?

Bu iddiayı ilk önce merhum Prof. Fuad Köprülü «Anadolu'da İslâmiyet» yazısında ortaya atar. Delili, manzum Makalatın o zaman Emniyet Umum Müdürlüğünde bulunan nüshası mukaddemesidir. Bahis konusu beyitler Makalat'ın Hacı Bektaş'a ait metin kısmında değil, nâzım Hatiboğlu'nun esere eklediği Mukaddime bölümündedir. Böylece Hacı Bektaş'ın Şîî temayüllü olduğu iddiası bütünüyle mesnetten mahrum kalmaktadır.

Hacı Bektaş da, Aşık Paşa, Yunus Emre, Mevlânâ gibi o çağların sünnî, şeriate bağlı, riyâdan, kötü huylardan, ilhad ve ibahîcilikten uzak olgun mutasavvıfları zümresindendir (Coşan 1971; XXXVI-XXXVIII).

Esad Coşan, Hacı Bektaş'ı Şîî İmâmiyye görüşlerine sahip olarak addeden F. Köprülü ve Şihabuddin Tekindağ'ın görüşlerinin muharref belge ve mutassıp Alevî bilgilere dayandığı gerekçesiyle reddetmekte; bu durumu sahih nüshalardan hareketle ispatlamaktadır.

Tanrı Taâlâ sözüne, Resûlu'llah sünnetine
İnanmayan ümmetine ümmet demez Muhammed.

(Yesevi, 1991; 289)

Evvel bize vâcib budur
Eyi hulk amel gerek
Çok şükür biz müslümanız
Yoldaşımız iman gerek

(Yunus, 1972; 184)

Bana namaz kılmaz diyen, ben kılarım namazımı
Kılarisem kılmaz isem Allah bilir niyazımı

(Yunus, 1972; 114)

Müftü olan âlimler, haksız fetvâ verenler,
Öyle müftü yerini Sırat köprüsünde gördüm.
Cemaate varmadan namazı terk kılanlar
Şeytan ile bir yerde, Derk-i esfel'de gördüm.

(Yesevi, 1991; 317)

Şîî veya batınî fırkaların belirgin özelliklerinden birisi de İlk Dört Halife'yi sırasıyla kabul etmedikleri hatta onları Hz. Ali'ye Allah ve Resûlü tarafından vasiyyet edilmiş olan İmâmet'i gasp ettikleri gerekçesiyle tekfir etmeleridir. Oysa Yunus Emre ve Hacı Bektaş eserlerinde başta

Hulefâ-i Râşidîn olmak üzere bütün sahabîlere methiyede bulundukları görülmektedir. Aynı mutedil uslûp evvelce Haca Ahmed Yesevî’de de vardır.(Yesevi, 1991: 95, 291, 293, 295, 297, (Yunus, 1972: 208).

Sonuç

Çalışmanın ilk kısımlarındaki tarihî bilgilerden elde edilen manzara, milletlerin sosyo-kültürel değişiminin imkânları ve “Kanaat Önderleri”nin özellikleri açısından önem arz etmektedir.

Hoca Ahmed Yesevî ve müridlerinin İslâm Dînî’ni, yerli ve göçebe Türk boylarına anlatırlarken karşılaştıkları sosyal, kültürel ve siyâsî şartlarla, Hz. Peygamber’in dini tebliğ sırasında içinde bulunduğu durum arasında birçok benzerliklerin olduğu görülmüştür. Peygamber’in otoritesini kazanma sürecinde takip ettiği yöntemlerin Yesevî’de de olduğunu; hedef kitesinin çoğunlukla göçebe olduğunu, onlara karşı müjdeleyici bir tavırla kendi dillerini kullanarak, emir ve yasakların bütününe bir anda değiştirmek yerine değişimi zamana bırakan sabırla, geçmiş geleneğin kavram ve inanç unsurlarının nesnel anlatımından başlayıp soyut (mücerret) tasavvur seviyesine yönlendirdiği müşahede edilmiştir. Bunu icra ederken de geçmiş geleneklerin iyi olanlarını bırakarak, öte yandan yeni dine uygun düşmeyenlere karşı da kesin tavrını belirterek seçmeci ve saygılı üslûbunu muhafaza etmiş, halkın teveccühünü ve iltifatını sağlamak bakımından onların yerleşik kalıplarına karşı tahkir edici davranışlar yerine müşfik bir “Ata, Dede, Aksakal” olarak ıslâh edici, bütünleştirici ve affedici yaklaşım içerisinde “Öğretici” (Didaktik) olmasını bilmiştir. Önceden beri o bölgede faaliyet gösteren İslâm âlimleri, dervişler veya İslâm dinine girişi teşvik eden hükümdar ve emirlerden daha etkili olmak itibarıyla “Kanaat Önderi” olmayı başarmıştır. Bu demokratik ve sosyal davranış, Hoca Ahmed Yesevî’nin siyasi destek ve itibar görmesini de temin etmiş gözüküyor.

Yesevî, belirtilen sosyal, kültürel ve siyâsî şartlara ve halkıyla hemhâl olmasına uygun olan Mürci’î Mâturidî mezhebine tâbî olduğu düşüncesindeyiz. Bu İtikadî mezheplerin İbâdet, Ahlâk, Hukûk ve İman Amel konusundaki görüşleriyle daha çok örtüşen amelî mezhep olarak da Hanefîliği benimsemiş olduğu için artık Türk Milleti’nin mezhebî çizgisi de belirlenmiş oluyordu.

Diğer birçok mezhebin bu denli kabul görmemesi, Onların Türk Kültür ve İnanç biçiminin Sosyal ve Siyâsî bünyesiyle uyumlu olmamasında aramak gerektiğine inanıyoruz. Nitekim mezheplerin yaygınlık kazanması

veya kazanamamasını, millî bünyeye uygunluk esasında değerlendirmek gerekmektedir.

Diğer kültür ve medeniyetlere karşı millî kültürlerin tutumunu da ya “İçe kapanan, etkileşim ve mübadeleye kapalı” veya “Dışa açık, millî değerlerden veren ve karşıdan alarak zenginleşen kaabiliyette” oldukları kabul edilirse, Türk Kültürü’nün ikinci kısımda olduğunu görürüz. Bu özellikte olmayan kültürlerin tarih sahnesinden silinmemişlerse bile mahalli kaldıkları; cihanşumul değerler üretemediği görülmektedir. Oysa Türk Kültürü, asırlardır çeşitli sebeplerle süren göçler ve coğrafya değişikliği sonucunda epeyce değişik kültür ve medeniyet bahçelerine uğramış olup, her birinden faydalı unsurlar almak ve kendi bünyesine uygun gelecek şekilde “*Dönüştürme*” kaabiliyeti sergilemiştir. Haricî unsurun artık bu “*Dönüştürme*” ameliyesinden sonra “*Millî Değer*” olduğu da müşahade edilmektedir. Bize göre, Millî Kültürün yabancı unsurları kendine adapte etme gücü de, buna mecbur olma şartlarıyla birlikte gelişmektedir.

Yeni din İslâm’ı kabul ederken Türkistan milleti, bu “*Değiştirme ve Dönüştürme*” ameliyesinden uzak değildir. Aksi taktirde yeni kültür olduğu gibi kabul etmesi, Türk Kültürü’nün faal ve evirgen özelliğinden mahrum olduğu hükmüne götürürdü bizi. İşte biz bu çalışmanın bir kısmında “Türklerin İslâm’ı heterodoks yollardan kabul ettiği...”, buna denk olarak yine Türk Tasavvuf anlayışının heterodoks (Gayr-i Sünnî, Bid’at, Râfızî) olduğu yolundaki görüşlere katılmadığımızı belirttik.

Türk tasavvuf geleneğinde daha belirgin gözüken manzarasıyla ve müşfik sıfatlarıyla Peygamber, Arap algılama biçiminden, Hint-İran tasavvurundan daha farklı biçimde Türk Kültürü’ndeki yerini almıştır.

Yesevî’den başlayarak günümüze kadar uzanan çizgide Peygamberimiz, yerine göre müşfik bir baba, Milletin Ata’sı, kavmin “*Aksaka*”ı, millî birliğin tesisi ve devletin devamı için adalet öneren, yabancı olanla birlikte yaşamayı öğreten, kimsesizlerin hâmisî ve “*Garip Babası*”, aç ve çıplakların “*Barınağı*” olan bir otorite durumundadır. Güzel Ahlâk’tan gücünü alan Peygamber, insanların dünya ve âhirette de kurtuluşa ermesini arzu eden, ümmetini çok seven, onların günahkârları için Kıyâmet Günü’nde Şefa’atçı olmak için çırpınan, hastalandığında Şifâ dileyen ve veren bir “*Dede*”, kerâmeti güzel ahlâkta, kurtuluşu sevgide ve uygulamada gören; kişisel yalnızlık ve tatbik edilmeyen bilginin insana fayda vermiyeceğini ihtar eden bir “*Uygulama Önderi*”. Devletin, millî bütünlük üzerine kurulmasının canlı örneği, adaletin yeryüzüne götürülmesi ve dağıtılması

idealinde bir “*Alp-Eren*”, insanların üzerinden geçinen saltanat sahibi değil; fakir ve yetim düşkün olan “*Şefkâtli, Şıfacı ve Şefaâtçı*” bir teselli kaynağı olarak görülmektedir.

Bu durumu, “*Türkler’de Peygamber Aşk, Peygamber’e İmân’ın önüne geçmiştir.*” şeklinde özetlemek mümkündür. Böylece Yesevîlik, İslâm düşüncesine “*İman’ın, sevgi temeline dayalı olması gerektiği*” şeklinde psikolojik buyut kazandırmıştır, diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- AKPINAR, T., (1999), **Türk Tarihinde İslâmiyet**, İstanbul.
- AKYÜZ, N., (1999), “Dinlerin Teşekkülünde Dînî Karizmanın Teşekkülü”, **Dînî Araştırmalar**, Ankara.
- ALBAYRAK, A.; (2001), **Cengiz Aytmatov’un Eserlerinde Eski Türk Dinine Ait Unsurların Tesbiti ve Değerlendirilmesi**, Kayseri.
- ARPAGUŞ, H. K., (2001), **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları**, İstanbul.
- ASKALÂNÎ, Ibn Hacer, (t. y.) **El- İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe**, I-VIII, Beyrut.
- ATALAN, M., (2007), **Muhammed b. Hanefiyye ve Anadolu’daki Tezahürleri**, Ankara.
- ATMACA, V., (2001), “**Hadisleri Bakımından Cevâhiru’l-Ebrâr Min Emvâci’l- Bihâr (Yesevî Menâkıbnâmesi) Üzerine Bir İnceleme**”, 11, (2), Elazığ.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr, (1997), **Kitâbu’d-De’avâti’l-Kebîr**, Şanlıurfa.
- BUHARÎ, Ebû ‘Abdullah, (1991), **el-Câmi’u’s-Sahîh**, I-VIII, Beyrut.
- CEM SULTAN, (1981), **Dîvân** İstanbul.
- COŞAN, E., (1971), **Makâlât, I. Kısım, İncelemeler**, Ankara
- EVGİN, A., (2007), **Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi**, Ankara.
- FUZÛLÎ, (1985), **Dîvân**, Ankara.
- GERTH, H. H., (1996), **Max Webwr Sosyolojisi**, İstanbul.
- GÖLPINARLI, A., (1992), **Alevî Bektâşî Nefesleri**, İstanbul.
- GÜZEL, A., (1999), **Abdal (Alâeddin Gaybî) Menakıbnamesi**, Ankara.
- GÜZEL, A., (1999), **Abdal Mûsâ ve Velâyetnâmesi**, Ankara.
- HACI BEKTAŞ Velî, (1971), **Makâlât**, Ankara.
- HAZİNÎ, Sultan Ahmed, (1995), **Cevahiru’l-Ebrar min Emvâci’l-Bihâr**, Kayseri.
- KÂTİP ÇELEBÎ, (1981), **Mîzânu’l-Hak fî İhtiyâri’l-Ehak**, İstanbul.

- KOCATÜRK, V. M., (1968), **Tekke Şiiri Antolojisi**, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, M. F., (1981), **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, M. F., (1993), “Ahmed Yesevî”, **İslâm Ansiklopedisi**, I, 210-215, I-XIII., İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, M. F., (2005), **Türk Tarih-i Dînîsi**, Ankara.
- KUTLU, S. (2006), **Alevîlik-Bektaşilik Yazıları**, Ankara.
- MENSCHING, G., (1994), **Dînî Sosyoloji**, Konya.
- MÜSLİM, Ebû Hüseyin, (t.y.), **el- Câmî’u’s- Sahîh**, I- V, Kâhire.
- OCAK, A. Y., (1990), **İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, Ankara.
- OCAK, A. Y., (1992), **Kalenderiler**, Ankara.
- SEYYİD NESÎMÎ, (1985), **Dîvân**, Ankara.
- TİRMİZİ, Ebû ‘İsâ, (t.y.), **El-Câmî’u’s-Sahîh**, I-V, Beyrut.
- TURNER, B., (1997), **Max Weber ve İslâm**, Ankara.
- WACH, J. (2004), **Dinler Tarihi**, İstanbul.
- YAVUZ, S. S., (trz), **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul.
- YESEVÎ, A., (1977), **Fakr-Nâme**, İstanbul.
- YESEVÎ, A., (1991), **Dîvân-ı Hikmet**, Ankara.
- YUNUS, EMRE, (1972), **Divan**, İstanbul.

