

## “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” Hakkında

### Bazı Notlar \*

Devin DEWEESE

(trc. Ayşenur AYDINLI)\*\*

Mehmed Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinin önemine belki de en büyük kanıt, yayımlandığından bu yana yaklaşık 90 yıl boyunca Orta Asya'daki dinî ve edebî akımlar arasındaki tarihî bağlar ve onların Anadolu'daki uzantıları hakkındaki hem popüler hem de ilmî fikirleri şekillendiren dikkate değer bir konumda olmasıdır. İşin garip yanı, çalışmanın ilmî mirasının olumlu ve olumsuz her iki açıdan kilit noktası şudur: Eser; Anadolu'daki Türk toplumlarında Orta Asya Türk dinî ve edebî gelişmelerinin etkisini araştırmaya öncülük etti. Fakat böyle yaparak, kendi ifadelerinden ve sahip olduğu kaynaklardan ziyade bir Anadolu prizması aracılığıyla Orta Asya görüşüne bir eğilimi pekiştirmeye yardım etti. 20. yüzyılın büyük bir kısmı boyunca Orta Asya'nın ve dinî tarihine dair kaynaklarının uzun süreli soyutlanması ile böyle bir eğilimin artırılmış olduğu gerçeği için elbette Köprülü'nün çalışması neredeyse hiç suçlanamaz. Bir bakıma *İlk Mutasavvıflar*, Orta Asya ve Anadolu kültürlerinin devamlılığı ve kesintiye uğraması hakkında “Batılı” bir bakış açısının ilk önemli ifadesi olarak görülebilir. Elbette bu ifadenin bir “Doğu” bakış açısını da aynı ölçüde takip ve teşvik etmesi gerekirdi. Ancak Sovyet ideolojisi dinî yaşam hakkındaki akademik çalışmaları engellemiş ve millî edebiyatın değerlendirilmesini kısıtlamıştı. Dolayısıyla Sovyet dönemi boyunca Orta Asya'nın izolasyonu ve Sovyet ideolojisinin etkisi, Orta Asya bakış açısından Köprülü'nün çalışmasına hiçbir önemli yanıt olmadığını kesinleştirdi. Bu yüzden biz devam eden bir diyalog olarak bu konuda ne olmuş olabileceği ve ne olması gerektiği hakkında sadece tek bir düşünceye sahibiz. Bu da kesinlikle bu tek düşüncenin önemi ve bu düşüncenin Orta Asya'daki Türk medeniyetinin Anadolu Türkçesi'ne ait terimlerle an-

\* Bu metin; Mehmed Fuat Köprülü'nün “*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*” eserinin Gary Leiser ve Robert Dankoff tarafından “*Early Mystics in Turkish Literature*” adıyla yapılmış olan çevirisine (London/New York: Routledge, 2006) Devin DeWeese'in yazmış olduğu önsözün (ss. viii-xxvii) tercümesidir. Yazar, Indiana University'de öğretim üyesidir.

\*\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

laşılabileceğini teşvik etmiş olma ihtimali sebebiyle, temel bir tutarsızlık olarak anlaşılabilir.

Yeseviye geleneği ile ilgili araştırmamı sürdürürken Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'ı ile oldukça zaman harcamıştım. Ardından kitabın İngilizce çevirisini hazırlamaya yönelik çalışmaların olduğunu öğrendiğimde bazı kaygılarım vardı. Öncelikle Yesevî geleneğine yeni bir bakış açısının gecikmiş olduğuna ve bu geleneğin en başından itibaren yeni bir değerlendirme-ye ihtiyaç duyduğuna karar verdim. Bu da ancak kaynakların çoğaltılması, onlar hakkında yeni sorular sorulması ile buna ek olarak Ahmed Yesevî ve onun mirası hakkında "makbul irfan" olarak görülen herşeye meydan okuma istekliliği ile olabilirdi. Aksi halde Köprülü'yü yeniden gözden geçirmek ve güncelleştirmek kesinlikle ilerlemenin bir yolu değildi. Ben hâlâ bu kanıdayım ve çabalarımın yakında sonuç vereceğini ümit ediyorum. Fakat aynı zamanda Köprülü'nün çalışmasının simgesel bir statü kazandığına da inanıyorum. Bu simgesel statü, onu kabul etmeyi ve de tamamen reddetme veya meydan okuma bağlamında olsa da kitapta geliştirilmiş olan varsayım, iddia ve sonuçları değerlendirmeyi önemli hale getirmiştir. Basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'ı bir bakıma geçtiğimiz 85 yıl boyunca ortaya çıkmış olan hem ilmî hem de popüler literatürdeki Yesevî sûfi geleneğine dair hemen hemen her terbiye metodunun altını çizmiştir. Etkisini inkar etmemekle birlikte, kitabın artık otorite olarak kabul edilmemesi gerektiğine inanmaktayım. Kitabın İngilizce çevirisinin olması, benim görüşüme göre Köprülü'nün yanıldığı noktalara dair yeni bir değerlendirmenin faydasını ve öncü eserinin hâlâ kıymet taşıyan noktalarını vurgulayabilir. Ben de şüphesiz Köprülü'nün, özellikle Türkiye'de Yesevî geleneği hakkında ilme yön veren görüşlerinin çoğu kez eleştirilmeksizin tekrar edilmesinden dolayı suçlanamayacağını kabul etmekteyim. Ancak Köprülü'nün tam olarak ne dediğini ve ne demediğini; onun sadece tarihi yazmayla ilgili bakış açısına değil, aynı zamanda kanıtları ve iddiaları sıralama üslubuna veya yaklaşımının bazı aykırı yönlerine bakarak yeniden değerlendirmek ve bu kopuk diyalogu devam ettirmek daha uygun olurdu.

Bu yüzden Gary Leiser ve Robert Dankoff, şu anki İngilizce çeviriye önsöz yazarak katkıda bulunmamı teklif ettiklerinde hemen kabul ettim. (Böylece bana tekrar 1918 dönemi Türkçesi'ni okumaksızın tüm çalışmayı gözden geçirme fırsatı vermiş oldular.) Köprülü'nün görüşlerinin birçoğunun ciddi manada gözden geçirilmeye ihtiyaç duymasının eserin kendi

zamanındaki değerini azaltamayacağı fikrindeyim. Yine birçok açıdan kitabın orjinaline kıyasla hem anlaşılır olmasını hem de yenilenmesini sağlayacak olan tercümesinin, eseri daha yaygın şekilde erişilebilir hale getirmenin değerini de azaltamayacağını düşünmekteyim.

Benim yorumlarımın zorunlu olarak, *İlk Mutasavvıflar*'ın yarısından daha azına tekabül eden Köprülü'nün Yesevî geleneği hakkındaki yaklaşımı ile sınırlandırıldığına dikkat edilmelidir. Köprülü'nün çalışmasının büyük kısmını oluşturan ve Yesevî geleneği hakkındaki tartışmaların kendisi için bir hazırlık niteliğindeki asıl merkezî noktasını görmemize yardım eden Yunus Emre ve *Küliyatı*'nın önemini değerlendirmeyi ise başkalarına bırakmalıyım. Yine de Köprülü'nün çalışması birçok açıdan Yesevî geleneğinin araştırılmasında Yunus Emre ve diğer Anadolu Türk şairleri ve sûfilerinden daha fazla merkezî bir yer tutar. Yunus Emre ve diğer Anadolu Türk şairleri hakkındaki çalışmalar ise, *İlk Mutasavvıflar*'ın ortaya çıkışından bu yana istikrarlı bir şekilde artmıştır. Fakat yaklaşık 70 yıl boyunca Ahmed Yesevî'nin geleneğine duyulan ilmî ilgi büyük oranda durgunlaşmış, Köprülü'nün halihazırdaki çalışmasından başka birkaç yeni kaynak gün yüzüne çıkmış ve konuya ilişkin birkaç yeni yaklaşım edinilmiştir. Üstelik, Yesevî geleneği ve onun Anadolu'daki varsayılan mirasıyla bağlantılı olarak Orta Asya perspektifinin yokluğu bilhassa talihsizlik olmuştur. Yukarıda söz edilen görüşlerin tutarsızlığı, yorumlarımı Yesevî geleneği ile sınırlandırmış olmamı haklı gösterebilir.

Köprülü'nün çalışmasının öncü özelliği, basımından hemen sonra Avrupalı ilim adamları tarafından heyecanla karşılanmasından bellidir. Eserin Avrupa dillerindeki çok sayıda dikkate değer özet ve derlemeleri de, işin hissettirdiği ilgi ve hayranlığı onaylamaktadır. (Orjinal yayından yaklaşık yarım asır sonra 1966'da ortaya çıkan) Latin alfabesiyle yazılmış olan ikinci baskının önsözünde de belirtildiği üzere eser, Türkiye'de ilk başlarda daha az etkiye sahipti. Fakat, Türkiye'nin yeni Cumhuriyet çağının seçkin ilim adamı olarak Köprülü'nün statüsüyle birlikte eserin namı ve etkisi büyüdü. Köprülü, kendi çalışmasını Avrupa ilminde gelişmiş olan eleştiri metodlarının uygulandığı önemli bir model olarak yorumladı ve *İlk Mutasavvıflar*'da ilk kez ortaya çıkarılan birçok ana kaynağın değerini vurguladı. Benimsenen yöntemler ve kullanılan kaynaklar (özel iddia ve sonuçlardan çok daha fazla) eserin en önemli ve kalıcı katkıları arasında yer almaktadır. Eseri tamamladığında Köprülü'nün sadece 28 yaşında olduğunu göz önüne aldığımızda elbette başarısı çok daha fazla dikkate değerdir.

İşin garip yanı, eserin öncü özelliğinin en net göstergelerinden birkaçı uzun dipnotlarının en eskileri içindedir. Köprülü, kitabı yazdığı mutasavvıfın mistik felsefesi hakkında kapsamlı bir ilmî literatürden, Türkler'in tarihinden ya da Orta Asya şiirinden yararlanamadı. Bazı durumlarda bu tür konular, Ahmed Yesevî'nin yaşamı ve mirasından daha az incelenmişti. Bu ve benzeri konularda Köprülü'nün dikkate almak zorunda olduğu ve çoğu tamamen hükümsüz olan ikincil kaynakları bugün çok az kişi alıntılacak olsa da, kendisinden önce çok az kimsenin bahsetmeye cesaret ettiği meselelere değindiği için Köprülü'nün ilmî vüs'atini teslim etmeliyiz. Köprülü, bu konulara değinirken, onların nispeten nadir ilmî ele alınışlarına yaptığı atıflarını, kendi zamanına kadar büyük ölçüde incelenmeden kalmış ana kaynaklardaki araştırmalarıyla sıkça desteklemiştir. Geriye kalan işlenmemiş zemini hazırlamak için hissedilen aynı ihtiyaç şüphesiz, O'nun çalışmasında çok daha fazla özel konuya vakfedebileceği zaman ve alanı azalttı. Örneğin, biz "Köprülü keşke özel hikayelere ve meselelere daha derinlemesine girmiş olsaydı!" diye düşünecek olursak unutmamalıyız ki; bugün olsaydı, 1918'de henüz bulunmayan standart yaklaşımlara yapılacak birkaç atıfla geçirilebilecek edebî ve dinî gelişmeler ve akımlara arzusu dışında girmek zorunda kalmıştır.

Fakat esere gösterilen saygı ve eserin etkisi sebebiyle, Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'ındaki temel noksanlıkları özetlemenin ve Köprülü'nün sunumuna en önemli tashih veya ilavelerin nerede ve nasıl yapılması gerektiğini göstermenin faydalı olabileceği kanaatindeyim. Böyle yapmak, Köprülü'nün eseri yayımlandığından bu yana ilmî çalışmaların nerelere vardığına veya daha ziyade hâlâ varması gereken noktalara dair imalarda bulunmakla kalmayacak, aynı zamanda kitaptaki kusurların, Köprülü'nün kendi ilmî eksikliklerinin bir neticesi olmaktan çok bu kusurların, ilmî çalışmaların kitabın yazıldığı devirdeki haline nazaran ne dereceye kadar ne-redeyse kaçınılmaz olduğuna dair de önermelerde bulunacaktır.

Öncelikle, Köprülü'yü eserinde sıkça milliyetçi üslup kullandığına dair eleştirebileceğimiz çok az nokta bulunmaktadır. Bu eserde Anadolu'dan Orta Asya'ya kadar izlemeye çalıştığı kültürel eğilimlerin özünde Türk karakteri olduğuna vurgu vardır. Köprülü'nün hem Ahmed Yesevî hem de Yunus Emre tarafından temsil edildiğine inandığı "tasavvufî halk edebiyatının" Türkler'in belirgin "millî karakteri"nin önemli bir unsuru olduğunu vurgulaması, gayretinin "millî" amaç taşıdığı hususunda oldukça açık olduğunu göstermektedir. Biz bu görüşe katılmamakla beraber, bilimsel

araştırmalara bu tür düşüncelerin bilinçli olarak eklenmesi ve kaynakları titiz bir şekilde değerlendirmeden ziyade bu ideolojik temellerden ortaya çıkmış gibi görünen belirli yaklaşımlar, sonuçlar ya da yargılara bakarak Köprülü'nün, kitabı yazış maksadı konusunda gayet net olduğunu söyleyebiliriz. Ancak okuyucular, tahlillerinden ve delil gösterdiği kaynaklardan istifade etmeye devam etmekle birlikte, bariz şekilde milliyetçi olan yorumlarını rahatlıkla görmezden gelebilir, kale almayabilirler.

Köprülü'nün önsözünde, çalışmasının “Gelecek araştırmalar için mütevazı bir rehber” olarak kabul edilmesini istemesi aynı zamanda Köprülü'nün itibarına da atıftır. Bu bize belki de; eserinin mirasının en talihsiz ve en kötü yönü için, yani görüşlerinin ve ileri sürdüğü fikrin birebir tekrar edilmesinden dolayı onun neredeyse hiç sorumlu tutulamayacağını hatırlatır. Şüphesiz Köprülü'nün kendisi de çalışmasının tartışmasız bilimsel bir simge konumuna yükselmesini ve sonraki ilim adamlarının birçok konuda son söz olarak kendisini “rehber” edinme eğiliminde bulunmalarını ümit etmezdi. En kötü ihtimalle bu eğilim, birçok yazarın Köprülü'nün araştırma ve yeni ana kaynakları açığa çıkarmak için kullandığı modeli göz ardı etmesine ve dolayısıyla bu modelin itibarını tamamen yere geçirmesine sebep olmuş ve hatta onlardan daha fazla birşey öğrenilemezmiş gibi Köprülü tarafından daima danışılan kaynakların yeniden keşfi konusunda cesaretini kırmış gibi görünür. Tekrar hatırlatmalıyız ki; eserinin öncü özelliği, görüşlerinin eleştirilmeksizin taklit edilmesine sebep olduğundan ve Köprülü'nün Yesevî geleneği hakkında alıntı yapmış olduğu kaynakların dışındaki diğer kaynakların özellikle Türk ilim adamları arasında geniş çapta ihmal edilmesinden dolayı Köprülü hemen hemen hiç tenkit edilemez. Ancak, Ahmed Yesevî ve Yesevî geleneği hakkında sonraki birçok tartışmanın müştak ve yavan olması sebebiyle, en yaygın tenkitlerin kitabın daha kolay bertaraf edilebilecek tekrarlarını değil de doğrudan Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar'*ını hedef alması kaçınılmazdır.

Köprülü'nün (geleneğin isim babasının yaşam ve mirası dahil) Yesevî geleneği hakkındaki sunumunun değerini sınırlandıran en önemli faktör, büyük oranda onun kontrolünün ve çözümünün ötesindeydi. Yani Orta Asya'da Yesevî tasavvufi toplulukları ve onların Nakşibendî ve Kübrevî rakipleri tarafından ortaya konulan ana kaynakların büyük çoğunluğuna erişmemiş olmasıydı. Yesevî tarihi ve Ahmed Yesevî'nin yaşamı hakkındaki bilgi için Köprülü'nün ana kaynağı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde

muhafaza edilen bir yazma eserdir.<sup>1</sup> Bu elyazmasının Hâzinî olarak bilinen Hisarlı (bugünkü Tacikistan'da Duşanbe'nin batısı), ancak İstanbul'a yerleşmiş olan bir Yesevî şeyhi tarafından 16. yüzyılın sonunda yapılmış iki çalışmayı içerdiğini düşünüyorum. Buna ilave olarak Köprülü, 16. yüzyılın başlarından itibaren önemli Nakşibendî şeyhlerinin hayatını ele almış bir derleme olan *Reşehât-ı aynü'l-hayât* (fakat aynı yüzyılın sonlarından itibaren sadece bir Osmanlıca tercümesiyle), Orta Asya Nakşibendî çevrelerinde yazılan birkaç küçük risâle ve 16. yüzyıla erişmiş olan Buharalı Hâce Hasan Nisârî'nin Yesevî geleneği hakkında ilgi çekici bilgiler içeren *Müzekkir-i ahbâb* isimli tezkiresinden de yoğun bir şekilde faydalandı. O aynı zamanda Ahmed Yesevî'nin baş müridlerinden biri olarak tanınan Hakim Ata'ya atfedilen önemli popüler matbû bir menâkıba da başvurdu. Ayrıca Köprülü, Ahmed Yesevî hakkındaki Bektâşî menâkıbnâmelerine ve Yesevî'nin birçok Anadolu evliyasının manevî babası olduğunu iddia eden Osmanlı rivâyetlerine ve elbette Ahmed Yesevî'ye atfedilen şiir derlemesi *Divân-ı Hikmet*'e de istinad etti.

Bu kaynaklar Yesevî tarihi hakkındaki araştırmalar için önemini korumaktadır. Fakat Yesevî silsilelerinin tamamı ve Ahmed Yesevî etrafında şekillenen rivâyetlerin tümü, (Köprülü'nün yaptığı gibi) diğer çalışmaların birçoğuna ulaşılmadığı sürece bilinmezliğini koruyacaktır. Yesevî geleneği hakkındaki konuya yaklaşımının ciddi manada sınırlı olmasına yol açan ve Köprülü'nün amacından uzak olan kaynaklar listesinin başında şüphesiz ki Yesevî tarihi hakkında en önemli tek kaynak olan *Lemhât min nefehâti'l-kuds* bulunur. Eser Aliâbâd'ın âlim şeyhi olarak bilinen ve önemli bir Yesevî şeyhi olan Muhammed el-Âlim es-Siddik el-Alevî tarafından 1035/1626'da tamamlanmıştır. Bu kitap, yer yer elyazması veya taşbaskı nüshalarından alıntılanmış ve 1986'da tıpkıbasım olarak yayımlanmış<sup>2</sup> olmasına rağmen büyük oranda keşfedilmemiştir. Fakat Maverâünnehir'deki Yesevî tasavvufî topluluklarının tarihi ve Ahmed Yesevî'nin kendisi ile ilgili ananeler<sup>3</sup> için hayati öneme sahiptir.

1 Köprülü ve diğer takipçileri; yazarın, *Cevâhirü'l-ebâr* isimli tek bir eser olarak nitelendirilen bu el yazmasına başvurmuştur. Bu yazma eserde müellif metnin ortasında Türkçe'den Farsça'ya geçmiştir. Aslında dilin değişmesi, metinde iki varak arasındaki belirgin uyumsuzluk ile örtüşür ve *Cevâhir*'in son kısmı ile ikinci bir eserin baş kısmını içeren birkaç yaprağın kaybolmuş olduğu açıkça görülür.

2 Muhammad Âlim Siddîki, *Lemhât min nefehâti'l-kuds*, (İslamabâd, 1406/1986).

3 Bkz. Bu eseri ilk bahsettiğim: "The Yasavî Order and Persian Hagiography in Seventeenth-

Köprülü, 16. yüzyıl öncesinden, yani *Reşehât*'ten önce ortaya çıkmış olan birçok kitaptan habersizdi. Yesevî silsilesinin (manevî bağın şeceresi) rivâyet edildiği *Reşehât* ise, Yesevî çevrelerinin dışında ortaya konulan neredeyse müteakip her kaynakta bulunan takdimi şekillendirmişti. Örneğin Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*'ı Mîr Ali Şîr Nevâî'nin önemli Çağatay Türkçesi çevirisi olan *Nesâimü'l-mehabbe*'sine ve buna ilaveten (Türk şeyhleri hakkındaki rivâyetleri tam olarak içeren) Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'üne başvurmaksızın yazdı. Köprülü daha sonra Nevâî'nin eserini öğrendi ve Yesevî geleneğindeki evliya hakkındaki bilgileri ana hattıyla veren kısa bir makale<sup>4</sup> yazdı. Fakat *İlk Mutasavvıflar*'ın daha sonraki baskılarında onun içeriği kitaba dahil edilmedi veya doğruluğu bile kabul edilmedi. Köprülü; 14 ve 15. yüzyıllar boyunca Orta Asya'daki çeşitli tasavvufi topluluklarda yazılmış olan, Yesevî tarihinin bu erken döneminin tasvirinde dikkate alınması gereken menkıbevî ve doktrinsel yöne dair diğer birçok eseri de bilmiyordu. Köprülü'nün bilmediği, ancak özel öneme sahip olan bu eserler ise; Nakşibendiyye'nin öncülerinden olan Hâcegân topluluklarında yazılmış olup, Yesevî ve Nakşibendî gelenekleri arasındaki ilişkide son derece karmaşık bir meseleye ışık tutmuştur.

Yesevî geleneği hakkında erken döneme ait oldukça önemli bir diğer kaynak İsmail Ata'nın oğlu Hâce İshak'ın Türkçe eseridir. Bu eserin iki yeni basımı olup birinin ismi *Hadikatü'l-ârifin*'dir. 14. yüzyılın ortalarından itibaren bu eser; Orta Asya Türkçesi ile yazılmış mensur eserlerin sadece önemli (ve neredeyse hiç bilinmeyen) bir örneği değil, aynı zamanda kökleri Ahmed Yesevî'ye kadar uzanan önemli bir tasavvufi topluluk hakkında son derece mühim bir kaynaktır. Köprülü; basıma hazırlanmış iki eserin Taşkent ve Kâbil'de muhafaza edilen elyazmalarından ve Upsala'da muhafaza edilen eserin bir kısmına ait elyazmalarından *İslam Ansiklopedisi*'nin Türkçe baskısında Ahmed Yesevî ile ilgili son makalesinde bahsetmişti.<sup>5</sup>

Century Central Asia: 'Âlim Shaykh of 'Âliyâbâd and his *Lamahât min nafahât al-quds*," *The Heritage of Sufism*, c. III: *Late Classical Persianate Sufism (1501–1759), The Safavid and Mughal Period*, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford, 1999), ss. 389–414.

4 “Orta Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar,” *TM*, 14 (1964), ss. 259–62.

5 “Ahmed Yesevî”, *İA*, I, s. 212. Upsala koleksiyonundaki Zetterstéen'in kataloğundan alıntı yapılarak, yazma eserden H. F. Hofman'ın şu eserinde de bahsedilmiştir: H. F. Hofman's *Turkish Literature: A Bio-bibliographical Survey: Secton III (Chaghatai), Part 1 (Authors)*; 6 vols in 2 (Utrecht, 1969), III, ss. 316–18.

Önemli Kâbil elyazmasından Zeki Velidi Togan<sup>6</sup> tarafından kısaca bahsedilmiş; fakat Taşkent nüshaları, yayımlanmış bir katalogta dahi anlatılmamıştır. (Ben onları ilk olarak 1984’de Taşkent’te çalışırken öğrendim ve 1990’da bir nüshanın alıntılıdığı bir makale<sup>7</sup> yayımladım. Yesevî geleneği ile ilgili diğer iki makaleye<sup>8</sup> ve Ashirbek Muminov’in çalışmalarında<sup>9</sup> alıntılıdığı bir diğer nüshaya da işaret ettim. Fakat eser üzerine tam bir müzâkere, Yesevî geleneği hakkında yakında yayımlanacak olan çalışmamda yer alacaktır.) Bu eserin iki yeni basımında bahsedilen İsmail Ata’nın geleneği, aslında 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar yazılmış olan Orta Asya’daki menâkıbnâmelerin birçoğunda yer almıştır. Fakat bu eserlerin hiçbiri Köprülü tarafından bilinmemiş ve Yesevî geleneği hakkında son söz için Köprülü’ye başvuran ilim adamları arasında da bilinmez olarak kalmıştır. Oysa bu eser Yesevî tarihini anlamamız için birçok düzeltici bilgi sunmaktadır. İshak Hâce b. İsmail Ata’nın bahsettiğimiz bu eserin, Yesevî geleneği hakkında Türk dilindeki en kalıcı miras olarak şüpheli *Divân-ı Hikmet*’in yerine geçmesi gerektiğini savunuyor ve geçeceğini de iddia ediyorum.

Devam eden belirsizlik göz önüne alındığında, İshak Hâce’nin eserini ve de *Lemehât*’ı bilmediği için Köprülü neredeyse hiç suçlanamaz. Çünkü

- 6 A. Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*, 2. Baskı (İstanbul, 1982), ss. 81, 104, 125; ve Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, I, 3. Baskı (İstanbul, 1981), s. 497.
- 7 “Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan,” *Aspects of Altaic Civilization III* (Proceedings of the Thirtieth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Indiana University, Bloomington, June 19–25, 1987), ed. Denis Sinor (Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1990), ss. 1–19.
- 8 “Yasavi Şhays in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries,” in *La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, ed. Michele Bernardini [= *Oriente Moderno* (Rome), N.S., 15 (76), No. 2 (1996)], s. 173–88 [s. 175ff ]; ve “The *Mashâ’ikh-i Turk* and the *Khojagân*: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions,” *Journal of Islamic Studies* (Oxford), 7/2 ( July, 1996), ss. 180–207 [s. 187].
- 9 Aşirbek K. Muminov, “Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar’ya Valley: Continuity and Transformation,” *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. Michael Kemper, Anke von Kügelgen, and Dmitriy Yermakov (Berlin, 1996; Islamkundliche Untersuchungen, Bd 200), ss. 355–67 [s. 364]; Aşirbek K. Muminov, “Die Qožas: Arabische Genealogien in Kasachstan,” *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, c. 2: *Inter-regional and Inter-ethnic Relations*, ed. Anke von Kügelgen, Michael Kemper, ve Allen J. Frank (Berlin, 1998; Islamkundliche Untersuchungen, Bd 216), ss. 193–209 [ss. 207–8].

bu kaynakların İstanbul’daki zengin elyazması koleksiyonlarında temsil bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bu iki kaynaktan sadece biri dahi Köprülü’nün Yesevî tarihi hakkındaki bakış açısının birçoğunun tamamıyla eski olduğunu göstermek için yeteri kadar yeni belge ve yeni bakış açıları içermektedir.

Orta Asya’daki diğer Yesevî silsilelerinde (yani İsmail Ata dışındakiler) ortaya konulan kaynaklar çok olmamasına rağmen, açıkçası bu kaynaklar da Yesevî geleneği üzerine bir iç bakış açısı olması bakımından önemlidir. Fakat onların hiçbiri Köprülü tarafından bilinmiyordu. En iyi bilinen Yesevî silsilesinde yazılmış bu türde ilk eser olan *Ta’lîmü’z-zâkirîn*, *cehrî zikrin* (bir tasavvufî toplantıda Tanrı’yı anmak) müdafası hakkında ilmî bir eserdir. Yesevî Şeyh Hudâyîdâd’ın etrafındaki bir müridi tarafından 947/1541’de tamamlanmıştır ve St. Petersburg ile Buhara’da elyazması halinde muhafaza edilmektedir. Özellikle Orta Asya’daki Yesevî menâkıbnâme literatüründeki külliyâta *Lemehât*’ın ötesinde, 1080/1669-70’de tamamlanmış olan Mevlânâ Muhammed Şerif Buhârî’nin (St. Petersburg, Taşkent, ve İstanbul’daki elyazması koleksiyonlarında temsil edilen) *Hucetü’z-zâkirîn*’i ve Yesevî ereni Seyyid Ata’nın hem maddî hem manevî soyundan gelen bir silsile içinde 1036/1626’da yazılmış ve Londra ile Rampur’da iki elyazması nüshası olduğu bilinen *Menâkibü’l-ahyâr* da dahildir.<sup>10</sup>

Bahsettiklerimizden başka birçok önemli “dahili” Yesevî kaynaklarını, Farsça ve Türkçe olan daha geniş içerikteki eserler oluşturmaktadır. Bunlar, Türkçe *Cevâhirü’l-ibrâr*’ın ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki bir yazma eserde yer alan baş kısmı eksik Farsça bir çalışmanın müellifi olan Hâzinî’ye aittir. Köprülü’nün uzun zaman önce kullanmış olduğu baş kısmı eksik olan yazma eser, henüz basılmıştır.<sup>11</sup> Fakat Hâzinî’nin diğer çalışmaları hâlâ yayımlanmamıştır. Basılmamış eserleri arasında;

-Öncelikle *Câmiü’l-mürşidîn*, (Farsça olup, Ali Çelebi Kınalızâde tarafından (v.979/1572) Şam’da görevlendirildiği sırada, 972/1564-5 tarihinde tamamladı. Berlin’de tek elyazması halinde muhafaza edilmektedir.)

10 Bkz. Benim yazmış olduğum: “A Neglected Source on Central Asian History: The 17th-century Yasavi Hagiography *Manâqib al-akhyâr*,” *Essays on Uzbek History, Culture, and Language*, ed. Denis Sinor and Bakhtiyar A. Nazarov (Bloomington, IN: Research Institute for Inner Asian Studies, 1993; Uralic and Altaic Series, c. 156), ss. 38-50.

11 Hâzinî, *Cevâhirü’l-ibrâr min emvâc-ı bihâr (Yesevî Menâkıbnâmesi)*, ed. Cihan Okuyucu, (Kayseri, 1995).

- *Hucetü'l-ebâr*, (Farsça olup, 996/1588'de tamamladı. Paris'te tek el yazması halinde muhafaza edilmektedir. Bu eser, Hâzinî'nin yazmış olduğu biyografi ile ilgili diğer risâleleri de içerir. Ancak Yesevî tarihi hakkında daha az öneme sahiptir.)

-Türkçe *Menbeu'l-ebhâr*, (995/1587'de yazıldı. İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek el yazması halinde muhafaza edilmektedir.)

Sonradan Orta Asya'da yazılmış, Yesevî menâkıbnâmesi olmayan eserler de (esasen farklı bir tasavvufî topluluk olarak kaynaklarımızdan kaybolduğu bir yüzyıl olan) 18. yüzyılın ortalarındaki Yeseviyye'yi incelemek için önemlidir. Bunlardan başlıcaları:

- 17. yüzyılın sonunda Buhara'da yazılmış olan *Semerâtü'l-meşâyih*,
- Keşmirli bir müellif tarafından 1139/1726'da tamamlanan *Eşceru'l-huld*,
- 18. yüzyılın ortasında Harzemşahlı bir müellif tarafından telif edilen *Tezkire-i Tâhir Hasan*,

- 19. yüzyılın ortasında Mîr Müseyyeb Buhârî'nin isimsiz eseri. Bu eserlerin çoğu yalnızca Sovyetler Birliği'ndeki koleksiyonlarda saklanmaktadır. Bu nedenle bu eserler uzun süre Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dışındaki ilim ehli için ulaşılamaz durumdaydı. Sovyetler'in dinî konulara karşı tutumları göz önüne alındığında, bu eserler Sovyet ilim adamları için de ilgi çekici değildi. 1980'lerde bu tür kaynakların ihmal edilmeye devam etmesi, Yesevî çalışmalarının yavaş ilerlemesinde şüphesiz Köprülü'nün Yesevî geleneği hakkındaki sunumunun gücü kadar bir hayli etkendi.

Son olarak bu kaynaklara biz, Ahmed Yesevî şeceresine bağlı soylu ilgili gelenekleri yansıtan, sayıları giderek artan bütün metinleri ekleyebiliriz. Başta Kazakistan ve Özbekistan'da özel ellerde muhafaza edilen bu metinler, büyük ölçüde o bölgedeki ilim adamlarının (özellikle Ashirbek Muminov and Zekeriya Zhandarbekov) çabaları sayesinde sadece son zamanlarda keşfedilmeye ve yayımlanmaya başladı.

Belki de Köprülü'nün birçok önemli ana kaynağı bilmemesinden daha az önemli, fakat her durumda dikkat çeken nokta; *İlk Mutasavvıflar*'ın basımının tamamlanmasından önceki yıllarda Rusya'da mevcut olan Orta Asya'ya ve Yesevî geleneğine dair en mühim malumatın bulunduğu önemli yayınlara ulaşamamasıydı. Köprülü eserini hazırlarken şüphesiz Rusça, Ahmed Yesevî'nin ana vatanında ilim diliydi. Köprülü, zaman zaman Fransızca'ya (Bekchurin'in Yesevî türbe külliyesi ile ilgili önemli açıkla-

masında olduğu gibi) veya Almanca’ya (Barthold’un eserlerinde olduğu gibi) çevirileri vasıtasıyla Rusça ilmî çalışmalara erişmiştir. Fakat Köprülü, örneğin; Yesevî’nin türbesi hakkındaki yoğun tartışmalara ve N. S. Lykoshin’in çalışmalarında yer bulan uygulamalara müracaat edememiştir. O özellikle; Yesevî geleneğine dair çalışmada şüphesiz Köprülü öncesi dönemin en önemli ürünü olan Rus oryantalist K. G. Zaleman’ın makalesine<sup>12</sup> ulaşamamış olmaktan muzdaripti. Zira Zaleman bu makalesinde, Ahmed Yesevî’nin müridi Hakim Ata hakkındaki önemli ve popüler bir Türkçe menâkıbın tüm metni ile birlikte Yesevî evliyasını ele alan birkaç Farsça menâkıbdan alıntıları yayımlamıştır.

Bir kimse Köprülü’nün eserini kendi zamanı açısından ve ilk ciddi çalışma olması bakımından değerlendirdiğinde, deneme kabilinden bile olsa Yesevî geleneği araştırmalarında daha önceden çalışılmamış kaynakların ilk kez *İlk Mutasavvıflar*’da ilim dünyasına dahil edilmesi sebebiyle onun makul bir şekilde telafi edilebilmekten uzak olduğunu ileri sürebilir. Ancak şimdiye kadar söz edilen bibliyografik eksikliklere ek olarak yaklaşım ve metoda dair belirtilmesi gereken başka problemler vardır.

I- Köprülü müracaat edebildiği kaynakları kullanırken Avrupa’ya ait tarihsel yöntemin eleştirel metodunu uygulamaya çalıştı. (Kaynakları kullanımında bazen şeffaflık olmamasına rağmen) bu işte büyük ölçüde başarılı oldu. Ancak kaçınılmaz olarak elbette 1918’in yaklaşım ve tutumları günümüze benzer görünmektedir. Bu, özellikle Köprülü’nün menkıbevi olarak kabul ettiği fikre yaklaşımında doğrudur. Onun bu yaklaşımı, pozitivist bir tarihçinin “menkıbevi” olduğuna hükmettiği kaynakları “tarihî” kabul ettiklerinden belirgin bir şekilde sınırlandırır. Öte yandan bazen de şaşırtıcı şekilde (aslında yanıltıcı olan) her iki grubun kaynaklara eleştirel olmayan bakış açısını birleştirir. Mesela, Köprülü sadece “menkıbevi” bir anlatı ve kaynağın belirtisi olarak mucizeyi direkt olarak inkar eder. Fakat iki şeyh arasındaki bağlantıyı doğrulayan, sened sunan ya da normatif olarak belirli bir uygulamayı teyit eden hikayeleri doğrudan kabul eder. Tartışma veya sadece öğretme amacıyla bile olsa *silsilelerin* ve bağların geçmişe ait yapısının “tarihî gerçekliğe”, mucize hikayelerinin tartışmalı veya öğretici kullanımı kadar zarar verebileceğini düşünmemiş gibi

12 K. G. Zaleman, “Legenda pro Khakim-Ata,” *Izvestiia Akademii nauk* (St Petersburg), 9/2 (1898), ss. 105–50.

görünmektedir. Üstü kapalı bahsettiği zengin anlatı kaynağı hakkında (O gerçekten oldu mu? sorusundan) daha faydalı sorular sorarak, önemli ve anlamlı tarihî meseleleri açığa çıkarmak konusunda gerçekten de birçok kez fırsatları kaçırmıştır. O, Câmî'nin rivâyetlerin çoğunu kesinlikle böyle menkıbevi eserlerden aldığı kabul etmeksizin (ve çoğu kez kaynağına sadakat için göz ardı ederek), daha az meşhur (veya isimsiz) olan menâkıb sahiplerinin rivâyetlerinden çok Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns* eserindeki meşhur rivâyetlere güvenmiştir. Tıpkı burada olduğu gibi Köprülü, genellikle edebî değer ve şöhretinin kaynak eleştirisine yaklaşımını gölgede bırakmasına müsaade etmiştir. Buna benzer olarak bir kimse Köprülü'nün; Evliya Çelebi veya Mustafa Ali tarafından kaydedilen “menkıbeleri”, bir bakıma Bektâşî velîlerinin isimsiz *Velâyetnâmeleri*'nde kaydedilen benzerlerinden daha değerli olarak kabul ettiğini algılar.

Köprülü bir evliyanın mirası hakkında popüler düşüncenin kanıtı olarak menkıbevi hikayeleri eserinde nakletmiştir. (Bu hikayelerin birçoğunu kısaltarak veya “rasyonalize” ederek nakletmesine rağmen), şüphesiz ki “menkıbevi” kaynaklara itibar etmiş olduğu için dahi şanslıyız. Köprülü, böyle hikayelere sadece halkın bir evliyaya olan ilgisini gösterdiği için başvurması sebebiyle kendisini onları ciddi bir şekilde araştırmak zorunda hissetmemiştir. Bundan dolayı da bu hikayeleri oluşturan ve rivâyet eden kimseler için büyük önem taşıyan meseleleri aydınlatmak amacıyla hikayelerin gerçek yapısını ve içeriğini açıklamamıştır.

Dahası, zaman zaman Köprülü'nün istifade ettiği kaynakları kullanış biçimi de maalesef belirsiz ve özensizdir. Örneğin, Ahmed Yesevî'nin “menkıbevi” yaşamını ve birçok hikaye rivâyetlerinin yorumlarını sunarken genellikle belirli bir zamanda hangi kaynağı takip ettiğini belirtmeksizin bir kaynaktan diğerine atlamıştır. Hatta Bektâşî geleneğinde korunmuş olan unsurları Hâzini'nin eserinde bulunanlardan ayırt etmekte de başarısız olmuştur. Köprülü, böyle yaparak Ahmed Yesevî'nin kişiliği hakkında topladığı her kaynak ve belgeyi bağlamı içinde değerlendirme konusunda sadece kendi üzerindeki sorumluluğu terketmemiş, aynı zamanda okuyucunun da bu görevi yerine getirmesine engel olmuştur. Köprülü bunun yerine, “menâkıbnâme” olarak bilinen birkaç kaynağı bir araya getirmiş ve rivâyetlerinin uyduğu ya da temelde uyuşabilir olduğunu ima etmiştir. Dolayısıyla çoğu kez kaynaklar arasındaki farklılıklardan ve çelişkilerden kaynaklanabilecek önemli tarihî kanıtı yoksaymış ve gizlemiştir. Benzer bir eğilim edebî tarihi ele alışında da görülmektedir. Örneğin O,

çoğu kez bir şairin bir başkasına “etkisi”nin “aşık” olduğunu savunur. Bu yüzden onu göstermenin ya da zihninde sahip olduğu “tesir”in kesin niteliğini açıklamanın hiç de zaman almayacağını iddia eder.

II- Orta Asya’yı incelemek için Köprülü tarafından kullanılan Anadolu Türkçesi prizması bu görüşlerin başında belirtildi, fakat onun sonuçları daha geniş bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Köprülü’nün (bilhassa 14. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar olan döneme ait) Orta Asya tarihi ve özellikle dinî tarihi hakkındaki bilgi eksikliği, yazdığı devir dikkate alındığında anlaşılabilir. Fakat bu; Köprülü’ye Anadolu’dan aşına olduğu dinî, kültürel ve edebî gelişmeleri özgürce yansıtabileceğini hissettiren boş bir alan bırakmıştır. O, bu yolla Anadolu ve Osmanlı topraklarındaki Türkler’in özlü bir “İslâmî” kaynağa dayanmayan dinî veya kültürel yaşam özelliklerine kadar geri gidilmesi gerektiğinin üzerinde durmuştur. O’na göre bu geri gitme, her zaman bozkırdaki Türk göçebelerinin İslam öncesi geleneklerine kadar olmasa bile (ki aslında sıkça başvurduğu bir kaynak), en azından Köprülü’nün Orta Asya’da yer bulduğunu hayal ettiği Türk ve İslam geleneklerinin sentezine (her iki durumda da eşit olarak gerçekleştirilmiş) kadar olmalıdır. Böyle bir yaklaşımın hatalı olduğu doğrudan doğruya açıktır. Ancak Orta Asya’daki İslam tarihinin yeniden inşası hususunda, Türk ilminde Anadolu’daki Türk tecrübelerinden yapılan bu tür çıkarımlara dayanmak kesinlikle Orta Asya’nın gerçek kaynaklarının kullanımından çok daha yaygın olmuştur. Bu aynı şekilde Osmanlı dünyasını ve ondan geriye kalanları bilen Avrupa ve Amerika akademik çevrelerinde de Orta Asya’nın İslam mirasına doğrudan aşına olmaktan çok daha yaygındır.

Bu yaklaşım; Türk uzmanları arasında hâkim olmaya devam etmekte olup sadece Yesevî geleneğini değil, aynı zamanda Orta Asya’nın tüm dinî tarihi hakkındaki anlayışımızı da tahrif etmektedir. Köprülü’nün bu yaklaşımı, onun (Yesevî geleneğinin Sünnî tasavvufî hareketlerinin ana akımının içinde yer aldığına vurgu yaptığı) *İlk Mutasavvıflar*’da sunduğu görüşleri takip etmeyen ilim adamları tarafından dahi kabul edilmiştir. Fakat daha sonra Köprülü’nün Bektâşiyye’nin Yeseviyye’den ortaya çıktığına dair savunduğu görüş, başlangıcından itibaren daha çok antinomianın hukuksal normlara itibar etmemesi ile ve “normatif” İslam’dan ziyade İslâmî olmayan “etkiler”e karşı istekli bir alıcılıkla şekillenen “heterodox” bir hareketti. Bir ölçüde bugün rahatsız edici olan durum, İslam tarihi araştırmacıları “ortodoks” ve “heterodoks” gibi terimlerin ima ettiği temel karşıtlıklardan kurtulmak için uğraşırken Köprülü’nün bu tür terimleri

çokça kullanmış olmasıdır. Onun kullanmış olduğu terminolojiyi kabul etmek dahi, burada irdelenmesi gereken daha önemli bir konu vardır: Köprülü Yesevî geleneğinin kaynağında olduğu gibi, buna bağlı olarak Orta Asya Türkleri'nin esas dinî profilinde de “popüler” dinî üslupların aşırı derecede uyduğu varsayarak ya İslam öncesi Türkleri'nden kalan “şaman” inancı ile dolu ya da tahrif edilmiş “kusurlu” bir İslam tasavvur etmenin yolunu açıyordu. Orta Asya'nın dinî tarihi ve Yesevî geleneğinin kendi kaynakları hakkındaki bakış açısına dair böyle bir görüş tamamıyla savunulmazsa da, (20. yüzyıl Türkiye'sinde İslam'a karşı kimi bakış açıları ile oldukça uyumlu olduğundan) bazı ilmî çevrelerde önemli derecede iz bırakmıştır.

**III- Köprülü kullanabildiği kaynaklar vasıtasıyla, bu kaynaklara yaklaşımını ve Yesevî geleneğinin şekillendiği Orta Asya hakkındaki temel bilgi eksikliğini Ahmed Yesevî'nin yaşamı ve mirası hakkında klasik hale gelen görüşün temel unsurları olarak ilmî literatüre yerleştirmiştir. Bu unsurları sorgulamak için her birinin kapsamlı delil ve geniş çaplı tartışmaya ihtiyacı vardır. Buna rağmen, başka bir yerde bir araya getirilecek olan bulgu ve delilleri burada zikretmeksizin en önemlilerini ve neden revizyona ihtiyaç duyduklarını kısaca gözden geçirmek faydalı olabilir.**

**1- Kronoloji.** Köprülü; Ahmed Yesevî'nin vefat tarihine dair bazı kaynaklarda verilen 562/1166-7 tarihinin güvenilirliğini hiç sorgulamamış görünmektedir. Zira O, bir yerde “tüm farklı biyografik sözlükler”in bu tarih üzerinde ittifak ettiğini iddia ederken, başka bir yerde ise bu tarih konusunda “geleneğe” itimat etmektedir. Fakat kullandığı kaynaklardan sadece 19. yüzyılın sonunda vefat eden Hindistanlı Gulam Server Lâhûrî'ye ait olan *Hazînetü'l-asfiya* isimli tezkire (*Reşehât*'ın ya da Hâzînî'nin hiçbir şekilde vermediği) bu tarihi verir. Bu tarih, Köprülü'nün bilmediği (Yesevî menşe'li olanların hiçbirinde olmamasına rağmen) daha erken kaynaklarda ortaya çıkmaktadır. Ancak 16. yüzyılın ikinci yarısından daha geriye (yani, Ahmed Yesevî'nin vefat tarihinden dört yüz yıl sonrasına) gidilemez. Köprülü'nün bu tarih hususunda şüpheli davranmamış olması -bilhassa bu bilgiyi dayandırdığı kaynak düşünülürse- dikkat çekicidir. Onun, Ahmed Yesevî'nin vefatının daha sonraki bir tarihte olduğuna işaret eden güvenilir ve önemli bir delil olduğunu var saymak için hiçbir sağlam gerekçe yoktur. Buna rağmen Köprülü'nün 1166-7 ifadesi, bu tarihin sonraki literatürde gittikçe daha sağlam bir şekilde yer almasında büyük öneme sahip oldu. Üstelik bugün hâlâ Köprülü'nün örneğini takip eden ilim adamları, sanki bu tarih inkar edilemez şekilde kanıtlanmış gibi Ahmed

Yesevî'nin yaşadığı siyasi ortam, manevî eğitimindeki özel geleneklerin güvenilirliği, kendisine atfedilen şiirin dil ve edebî özellikleri, edebî ve dinî etkinin yönü vb. diğer konular hakkında tartışmaktadır.

**2- Ahmed Yesevî'nin soyu.** Köprülü, Ahmed Yesevî'nin yakın ailesini ele alırken sadece Hâzini'nin rivâyetleri ile *Reşehât*'taki rivâyetler arasındaki önemli ve çarpıcı çelişkileri örtbas etmekle kalmamış, örneğin; Ahmed Yesevî'nin çeşitli kaynaklarda muhafaza edilerek ulaşılmış olan neslinin de onun hakkında önemli etkisi olduğunu düşünmemiştir. Bu akrabalık bağlarının adeta sahne oluşturduğu mucize hikayesi tamamen “menkıbevî” kaynağa indirgenirken; Ahmed Yesevî'nin babası, annesi ve kız kardeşi hakkında Hâzini'nin rivâyetlerini içeren kaynaklara Köprülü'nün özgün bakış açısı aynen kabul edilir. Fakat menkıbevî hikayeler hakkında faydalı bir yorumlama sadece mucize türünden rivâyetlere yansıyan tarihî durumları açıklamamalıdır. Ayrıca ailevî bağları, nesebi veya manevî silsilesi hakkındaki spesifik açıklamaların, tarihi gerçekliği mucizevî hikayeler kadar (veya ondan daha fazla) çarpıtılabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmalıdır.

**3- Arslan Baba'nın rolü.** Köprülü; Ahmed Yesevî'nin ilk manevî eğitimi, daha sonraları tarihe geçmiş bir mutasavvıf hoca olarak kabul edilen Arslan Baba'dan aldığını bildiren rivâyeti kabul etmiştir. Köprülü, Arslan Baba'nın İslam öncesi Türk dinî uygulamalarının yarı Şaman bir görevlisi veya son zamanlarda Orta Asya'da özel bir mezhepsel hareketin temsilcisi olduğu şeklindeki daha kötü benzetmelerden birçoğunu açık bir şekilde desteklememiştir. Aslında O'nun; gençliğinde Ahmed Yesevî'yi eğiten kıymetli bir hoca olduğu konusundaki ısrarı, Arslan Baba'ya dair sonraki pek çok yaklaşımın rengini belirlemeye yardım etmiştir. Aslına bakıldığında, büyük bir olasılıkla bu şahıs hakkında mevcut olan gelenekler çok farklı dinî akımları yansıtır. Arslan Baba'nın tarihe geçmiş bir mutasavvıf hoca olarak düşünülmesi ise, oldukça ihtimal dışıdır.

**4- Ahmed Yesevî'nin manevî eğitimi ve tasavvufî silsilesi.** Köprülü; Ahmed Yesevî'nin sūfî üstadının Yusuf Hemedânî ve ikinci üstadının ise, aynı zamanda Hâcegân ve Nakşibendiyye'nin de manevî atası olan Abdülhâlik Gucdüvânî olduğuna dair *Reşehât*'taki (ve diğer kaynaklardaki) rivâyetleri kabul etmiştir. Aslında Ahmed Yesevî'nin tasavvufî gelenekteki konumuna atıfta bulunan neredeyse her ilim adamının benzer rivâyeti kabul etmiş olması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, Köprülü'nün (diğer

dahilî kaynaklar tarafından da altı çizilen bir husus olan) Ahmed Yesevî'nin Sühreverdi silsilesine mensup olduğuna dair Hâzini'nin açık iddiasını göz ardı etmiş olması rahatsız edicidir. *Reşehât*'taki rivâyetlerin Guccüvânî'nin Yesevî üzerindeki üstünlüğünü göstermeye yönelik bir entrikayı yansıtmaya ihtimali, hikayeden yeterince anlaşılmaktadır. Fakat Köprülü bunu sorgulamayı düşünmemiş olsa bile, haklı olarak muteber saydığı Yesevî'nin çoğu "dahilî" kaynağında yer aldığı için Ahmed Yesevî'nin tamamen farklı bir silsileye sahip olma ihtimalinin önemli olduğunu kesinlikle kabul etmiş olmalıydı. Öyle ki Köprülü, belirtilen vefat tarihini kabul etmesi ile arasında açıkça bağlantı kurmadığından yukarıda söz etti. Biz burada, Yesevî geleneği hakkında Köprülü'nün bakış açısını karşılayan, birbirini destekler gibi görünen, fakat gerçekte kesin bir dayanağı olmayan iç içe geçmiş varsayım ve tahminler ağını değerlendirmeye başlayabiliriz. Aslında Ahmed Yesevî, Yusuf Hemedânî'den başka iki şeyhin talebesi olarak da tasvir edilir. O'nun Yusuf Hemedânî ile olan ilişkisini çevreleyen gelenek ise; kronolojik, tarihî ve metinsel nedenler gibi birçok bakımdan içlerinde en problemlidir.

**5- Bir mutasavvıf hoca olarak Ahmed Yesevî.** Daha önce belirtildiği gibi Köprülü, Ahmed Yesevî'nin kusursuz bir biyografiye sahip olduğu imajını oluşturmak için çeşitli kaynaklardaki gelenekleri birbirine karıştırmıştır. Ahmed Yesevî'nin memleketi Yesi/Türkistan'a dönmesi ve müridlerini eğitmesinden sonra hikaye, onun 63 yaşında dünyevî bağlardan el çekmesi ve ileriki bir yaşta vefatına kadar (şiiirlerinin çoğunu yazdığı) "inziva" hüccresinde yaşaması ile devam eder. Köprülü bunu, Ahmed Yesevî'nin yaşam süreci hakkında diğerlerine nazaran açık bir rivâyet olarak görür. Bu rivâyeti de muhtemelen basit bir biyografik rivâyet sunmaktan daha çok kendine has rekabetçi veya öğretici konuları öne sürmek için, anlatılan birçok hikayeden seçmiştir. Ayrıca bu rivâyeti, rahatsız edici olarak düşündüğü mucizevî unsurlardan arındırarak takdim etmiştir. Örneğin; Köprülü'nün bu zâtın "inziva" yeri olarak yorumladığı şey aslında Yesevî'nin çeşitli mucizeleri göstermeye devam ettiği, toprak altında etrafını çevirdiği bir hücre olarak sunulur. Köprülü, mucizelerden Ahmed Yesevî'nin "menkıbevi" yaşamının bir parçası olarak bahseder. Onun "inziva" durumunu "tarihî" yaşamına hamleder ve yazdığı şiiirlerinin mütalâasını bu tarihî inzivası içinde sunar. Bunu da tamamen menkıbevi unsurların ve tarihî gerçeklerden gelen faktörlerin bir karışımı olarak değil de; dış biyografik detayların teyidini içermeyen, özel dinî amaçlar için birleş-

tirilmiş sembol ve geleneklerin çok yönlü karışımı olarak açıklanabilecek hikayelerin tümünü dikkate almadan yapar.

**6- Yesevî tarikatı.** Köprülü, Ahmed Yesevî'nin bilinçli olarak kurucusundan kendisinin ulaşabildiği kaynaklardaki en son müntesiplere kadar kesintisiz bir sıralamanın muhafaza edildiği bir tasavvuf tarikatı oluşturmayı amaçladığı fikrine kesin gözüyle bakıyordu. Bunun sonucu olarak Hâzinî tarafından ana hatlarıyla belirtilen bu usûlün ilke ve uygulamalarının Ahmed Yesevî'nin kendi zamanından itibaren büyük oranda değişmeksizin varlığını sürdürdüğünü farzettii. Aslında 15 ve 18. yüzyıllar arasında bilinen Yesevî tarikatının silsilesi, en erken dönemlerine bakıldığında oldukça sorunludur. Zira tarikatın devamlılığı sorunu üzerinde durulmamış ve belirsiliklerle dolu olan bu silsilenin geçmişine dair makul bir açıklama yapılmamıştır. Şüphesiz, Köprülü'nün metninde tek sayfadan daha az bir kısmı içeren Orta Asya'daki Yesevî tarikatını ele alış biçimi en iyi ihtimalle baştan savmaydı. Oysa farklı silsilelerin tüm kolları sadece erişemediği kaynakların kullanımıyla anlaşılabilir. Ancak Köprülü'nün elinde mevcut bulunan, 15. ve 16. yüzyıllardaki Yesevî silsilesi hakkındaki Hâzinî'nin baş kısmı eksik olan Farsça eserinde ve *Reşehât*'ta bulunan bilgileri neden daha fazla araştırmadığı belirsizdir.

**7- Yesevî'nin Anadolu'daki varlığı.** Köprülü, Yesevî geleneği hakkında standart hale gelen görüşün en talihsiz yönünün, yani Ahmed Yesevî'nin hem tasavvuf hem şiir alanındaki gerçek mirasının Orta Asya'da değil, Moğol istilasından kaçan “mülteciler”in Batı'ya varmaları ile yayılan batı Türk kültür sahasındaki Bektâşî geleneğinde olduğu fikrinin temellerini attı. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*'da tarihsel olarak Ahmed Yesevî'yi daha sonra gelen Bektâşî geleneğinden uzak tutmak için (aslında Hacı Bektâşî'yi bu gelenekten uzak tutmak için) dikkatli davrandı. Buna rağmen Bektâşî geleneğine dahil ettiği veliler hakkında Ahmed Yesevî'nin hatıra ve mirasına dair birincil zengin kaynak olarak Bektâşî kaynaklarına ve Anadolu geleneklerine yaptığı vurgu -Orta Asya kaynaklarına erişilememesinden kaynaklanan bir vurgu-, Yesevî geleneğini inceleme yönteminin Bektâşîye'yi, daha genel olarak ise Orta Asya'da şekillendiğine inanılan Anadolu tasavvuf hareketlerini incelemek olduğu varsayımını güçlendirmeye hizmet etti. Köprülü'nün belirttiği Bektâşî, Haydârî, Babâî menşe'li Anadolu'ya özgü eserlerin Ahmed Yesevî ve mirası hakkında (kendisinin de zımnen bunları eserlerinden çıkarmaya başladığı) Nakşibendî etkisinin hakim olduğu eserlerden daha güvenilir kaynaklar olduğu sonucuna vardığında –

ancak bana göre kesinlikle yanıltıcı olan- fikrini değiştirmesi ile bu eğilim güçlendi. Önemli bir makalede<sup>13</sup> itiraz edilmiş olmasına rağmen bu görüş, Türk ilim çevresinde ve Avrupa ve Amerika'daki çok sayıda ilim çevresinde de Yeseviyye hakkında hakim olan anlayışı şekillendirmeye devam etmektedir. (Bu görüş, günümüzde belki de en iyi Ahmet Yaşar Ocak ve Irène Mélikoff'un eserlerinde temsil edilmektedir.) Fikrimce bu görüş, Yesevî geleneği konusundaki anlayışımızı geliştirmek için şu an kilit bir engel oluşturmaktadır.

**8- Ahmed Yesevî'nin şiirleri.** Son olarak, Köprülü'nün Yesevî geleneğine bakış açısındaki en önemli kısım elbette *Dîvân-ı Hikmet*'tir. Köprülü, bu telifle yalnızca Ahmed Yesevî'nin yaşamı ve manevî eğitimi değil, aynı zamanda onun dinî mesajının özü ve ruhunu da aramaktaydı. *Dîvân*, Köprülü için Ahmed Yesevî'nin esas misyonunun; yani İslam'ın Türkler arasında yayılmasının (ve Türk usullerine uyarlanmasının) özeti idi. Köprülü'nün esas iddiası Ahmed Yesevî'nin şiirlerinin Yunus Emre'yi etkilemiş olduğu varsayımına dayanıyordu. Bu etki de *İlk Mutasavvıflar*'ın yazım sebebinin oluşturduğu için *Dîvân* aslında eserin tamamının temelinde yer almaktadır.

Köprülü'nün *Dîvân* anlayışı birçok açıdan problemlidir. Bir sûfî şiir kitabının “misyoner” bir amaç taşıdığı varsayımı ikna edici olmasa da etkili olmuş ve büyük ihtimalle *Dîvân*'ın kendileri için telif edildiği gerçek okuyucu kitlesinin *Dîvân*'ı anlamasını engellemiştir. Benzer şekilde, yalnızca “millî” terimlerle tanımlanan dinî bir misyona yaptığı vurgu, *Dîvân*'ın varsayılan okuyucusuna küçümseyici bakış açısı ile aynı anlama gelir. Bize Ahmed Yesevî'nin, *Dîvân*'ı aracılığıyla ulaşmayı amaçladığı Türkler'in basit ve sade insanlar olduğu ve aşırı derecede basitleştirmiş bir İslam ve tasavvufa ihtiyaç duydukları tekrar tekrar hatırlatılır. Şans eseri; O'nu yalnızca “çok basit” bir hayal gücüne sahip zavallı bir şair değil, aynı zamanda tasavvufta en iyinin kötü bir temsilcisi olarak acımasızca karakterize ettiğinden Ahmed Yesevî; Köprülü'nün bu amacını gerçekleştirmek için mükemmel derecede uygundu. Köprülü, *Dîvân*'ın “önemli bir estetik değer”den mahrum olduğunu ifade etmiş ve belli bir noktada –hatta gariptir ki açık bir şekilde gösterecek- Yunus Emre'nin coşkulu şiirinin ilham kaynağı olduğunu varsayımıştır. Aslında Köprülü, tüm bunlarla *Dîvân* üzerinde ciddi bir çalışma yapmaya

13 Ahmet T. Karamustafa, “Early Sufism in Eastern Anatolia,” *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn (London/New York, 1993), ss. 175–98.

niyetli olmadığını göstermiştir. Köprülü'nün, Yunus Emre'nin şiirine olan tavrı ile Ahmed Yesevî'ye isnad ettiği şiire olan tavrını karşılaştırsak ikincisinin; uzun uzadıya alıntılı olduğu, biçimsel ve anlamsal analizlere tabi tutulduğu sonucu ortaya çıkar. Fakat, Köprülü hiçbir zaman tam anlamıyla *Divân* ile bir bütün olarak veya onun içerdiği tek bir şiirle dahi yakından ilgilenmemiştir. (Aslında O'nun *Divân*'dan yaptığı alıntılar oldukça azdır ve herhangi bir derinlikte nadiren analiz edilmiştir.) Köprülü'nün Ahmed Yesevî'ye atfedilen şiirin estetik kaliteden yoksun olduğunu ifade etmesi, Yesevî geleneğinin Türkiye ile Orta Asya arasında köprü olarak öngörülen rolünün günümüzde yeniden keşfine veya tekrar ortaya konmasına karşı çıkmaktadır. Bu da (Orta Asya kültürünün bilinç dışı bırakılmaktan ziyade Köprülü'nün İslam ve tasavvuf hakkındaki görüşleri ile şekillenen) oldukça muhalif bir cemaat sisteminin altını çizmektedir. Fakat Köprülü, Yunus Emre'nin şiiriyle örneklendirerek açıkça tercih ettiği serbest ve “hoşgörülü” bir tasavvuf şiiri türüyle, *Divân-ı Hikmet*'te katı dindarlık ve yoz sofuluk olarak gördüğü şeyi karşılaştırmıştır. Bunun için biz haklı olarak kendisi için belirlediği “millî” misyonun aslında Batılı Türkler'le sınırlı olduğundan ve Orta Asya Türkleri'ni kapsamadığından şüphelenebiliriz.<sup>14</sup> Nitekim Ahmed Yesevî'ye atfedilen sade ve sanatsız şiiri seven Orta Asya Türkleri, Köprülü'nün sunumunda zımnen aşağılanmıştır.

Fakat *Divân-ı Hikmet*'e yaklaşımındaki tüm bu problemlerin yanı sıra, Köprülü “*Divân* gerçekten Ahmed Yesevî'nin eseri midir?” gibi çok daha basit bir soruyla yüzleşmemiştir. Yesevî geleneği hakkındaki çalışmam, bunun çok da mantıklı kabul edilemeyeceği konusunda beni ikna etmiştir. Benim görüşüme göre; *Divân*'ın açık bir şekilde telif özelliği, günümüze ulaşan yazma eserlerin geç tarihli olması, Yesevî türbesi için yapılan yanlış tarihli atıflar, çoğu şairin şiirinde ona yer vermesi, dilinin tam bir Çağatay özelliği göstermesi gibi birçok kimsenin dikkat çektiği bu konulardan daha kesin tek bir gerçek vardır. O da Yesevî geleneğinin tarihinin yeniden inşa edi-

14 *İlk Mutasavvıflar*'ın Latin alfabesiyle basılan nüshaları 1980'lerin ortasında yapmış olduğum iki ziyaretim sırasında Özbek entellektüelleri tarafından memnuniyetle ve şükranla karşılandı. Öyleyse eserin; erişilememiş olmak ve yasaklanmak, hem şair olarak sevilen hem de Sovyet propagandası tarafından sıkça kötülünen bir şahısla muhatap olmak ve ulusal sınırları aşan bir Türk bilincini vurgulamak bakımından üç türlü hususiyeti vardı. Seçkin bir Türk ilim adamının Ahmed Yesevî'nin şiir yeteneklerini yok saydığını keşfettikten sonra değerinin düştüğü oldukça ortadaydı.

lebileceği 19. yüzyıla kadar pek çok kaynağın hiçbirinin Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet* olarak isimlendirilen şiir koleksiyonu şöyle dursun, çok sayıdaki mistik şiir veya özlü sözlerin yazarı olduğunu dahi doğrulamadığıdır. (Aksine oldukça erken dönemde yazılmış ve tutarlı birçok kaynak, tipik bir şekilde Ahmed Yesevî'nin müridi olarak rol alan ve etimolojik açıdan *hikmet*ler ifadesiyle kendisine çokça unvan verilen Hakim Ata'nın, veciz sözleri ve mistik şiirleri ile oldukça tanındığını doğrular. Genel olarak ilk Hakim Ata'ya veya *Türk meşâyihuna*, daha sonraları ise şöhreti sebebiyle Ahmed Yesevî'ye atfedilen vecizelerin birçoğunu bu kaynaklarda bulabiliriz.)

Köprülü hiç kuşkusuz açıkça dikkat çekmediği ironinin farkındaymış gibi görünür. Yani gariptir ki, Orta Asya'daki pek çok Türk edebî eserinde, bir sûfi şair olarak Ahmed Yesevî'nin ve *Divân-ı Hikmet*'inin bahsi geçmez. Halbuki ilk Türk sûfi şairine saygı gösterilmesi beklenirdi. Bu konuda sessiz kalması, aslında sınıf mücadelesine bir çağrıdır. “Üst” ve “alt” kültürün iki katmanlı aşırı bir yorumu olarak Köprülü, Ahmed Yesevî'nin şiirlerinin halkın beğenilerini/üslubunu yansıttığı, saray şairlerinin (ve onların antoloji yazarlarının) bu beğenileri/üslubu küçümsediği ve bu yüzden onlara başvuran şairlerden bahsetmediklerini veya şiirleri tekrarlamadıklarını iddia eder.<sup>15</sup> Böyle bir iddia birçok açıdan anlamsızdır. –Saray insanı olmasına rağmen, tüm sınıflar arasında kullanıldığı için Türkçe'nin zenginliğine çokça hayran olan- Mîr Ali Şir Nevâî'nin, Ahmed Yesevî'nin herhangi bir şiir mirası hakkında sessiz kalışını hatırlamak belki de yeterli olacaktır. *Mecâlisü'n-nefâis* eserinde görüldüğü gibi Nevâî, vezin yeteneğini küçümsemesine rağmen bir şairin adını vermek ve şiirinden alıntı yapmaktan dolayı oldukça memnundu. Benzer şekilde Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*'ı yazdığında –*Reşehât*'ı bildiği gibi- Nevâî'nin *Nesâimü'l-mehabbe* isimli eserinden haberdar olmamasına rağmen Hakim Ata'nın veciz sözlerine vurgu yapar, ancak Ahmed Yesevî ile ilişkili hiçbir şiir ya da sözden bahsetmez.

15 Aslında Köprülü'nün saray şiirine Farsça'nın etki etmiş olmasına karşı çıkması ve “halk şiirlerindeki” “yalın Türkçe'yi” tercih etmesi, döneminin esası olan ikiligi yansıtsa da bugün giderek mübalağa edilmiş olduğu kabul edilir. Zira o her halükarda, Orta Asya'da (özellikle önemini öğrenememiş, Köprülü'nün çağının bir parçası olan, sözlüklerinden Farsça ve Arapça unsurları çıkartan şairler ve dinleyicileri için) anlamlı bir ayrılık değildi. Bu bağlamda, “eğitim almamış olan göçebelerin” onları anlamakta zorluk çekmesine sebep olan Farsça ve Arapça unsurların *Divân-ı Hikmet*'teki şiirlerde yeterince ağır olduğunu söyleyen Vambéry'in, Köprülü yazmadan yarım yüzyıl önce yazdığı değerlendirmeyi hatırlamakta fayda vardır. (A. Vambéry, “Muhammadanizm (in Central Asia),” *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (1908–26; yeni basım New York, 1961), c. 8, ss. 885–8 [s. 887]).

Şüphesiz Köprülü, *Dîvân*'daki şiiirlerin tamamının veya “Ahmed” ismine atfedilmiş olan şiiirlerin tümünün Ahmed Yesevî'ye ait olabileceğini kabul etmeyerek, Ahmed Yesevî'yi *Dîvân*'dan “uzaklaştırma” konusunda seleflerinin hiçbirinden daha ileri gitmedi. O böyle yaparak, varlığını hâlâ koruyan *Dîvân-ı Hikmet*'i Ahmed Yesevî'nin şiiirlerinin tam bir derlemesi olarak kabul eden toy eğilimi açıkça reddetmiştir. Fakat Köprülü, Ahmed Yesevî'nin aslında herhangi bir şiiir yazıp yazmadığını hiç sorgulamış gibi görünmez. Aksine Köprülü, Ahmed Yesevî'nin şiiir yazmadığını varsaydığı gibi, daha sonraki şairler tarafından *Dîvân*'a eklenmiş olan şiiirlerde de şekil ve içerik olarak Ahmed Yesevî'nin şiiirlerinin model alındığını varsaymıştır. Sanırım Köprülü'nün *Dîvân*'a karşı -üstelik bu eserin Yunus Emre ve genel olarak Türk şiiiri üzerinde etkisi olduğu varsayımının onun tüm tartışmasını renklendiren- tavrında en olağanüstü atılım ve en ciddi problem bu noktada bulunmaktadır: Şüpheliğimizi askıya alsak ve Ahmed Yesevî'nin birkaç çeşit şiiir yazmış olması gerektiğini kabul etsek bile, biz yine de Köprülü'nün şiiirlerin Ahmed Yesevî'ye ait olduğuna ve daha sonraki şairlerin bu eseri yansıttığına veya uyarladığına nasıl tam bir şekilde karar verebileceğimizi asla belirtmemiş olmasına itiraz edebiliriz.<sup>16</sup> Tek bir şiiirin dahi Ahmed Yesevî'nin eserindeki gibi değişmeksizin kalmış olduğunu tanımlayamamış olsak bile, *Dîvân-ı Hikmet*'in güncel versiyonlarındaki şiiirlerin gerçekten Ahmed Yesevî'nin “ruhu” ve “edebî kişiliğini” yansıttığından emin olabiliriz. İşte Köprülü'nün cevabı da böyle bir karara vardığımız için kendimizi üzgün hissetmemize gerek olmadığı üzerinde durmaktadır.

16 Köprülü; Ahmed Yesevî'nin şiiirleri tarafından temsil edildiği varsayımıyla hece ölçüsünün kullanımının, Türk şiiirinin erken ve daha ilkel aşamasının bir işareti olduğunu (Köprülü, bazı şiiirlerin hece ölçüsünü yansıtmıyıp yansıtmadığı veya aruz ölçüsünü kullanmada başarılı olup olmadığı hakkında kafasının biraz karıştığını bizzat belirtmesine rağmen) sıkça ima eder. Doğrudan Ahmed Yesevî'ye atfedilen bir şiiirde sahip olduğumuz ve *Dîvân-ı Hikmet*'in günümüzde hâlâ mevcut olan numunelerinde bulduğumuz en erken örneğin 16. yüzyıldan sonra Hâzini'nin eserlerinden birinin içinde görülmesi bu bakımdan ilginçtir. Ancak Köprülü, bu şiiirin sadece Ahmed Yesevî'nin zamanından sonra ortaya çıktığı öngörülen aruz sisteminin esaslarını yansıttığını bizzat beyan etmiştir. Köprülü şüphesiz bu şiiirin ve ölçüsünün yenilenmiş olduğunu savunsa da, aslında çoğu uyarlanmıştır. Çünkü şiiirin mevcut örnekleri yapı ve ifadede oldukça farklılık göstermektedir. Ayrıca Hâzini'nin eserinin Çağatayca'dan ziyade Osmanlı imlasında olduğu açıkça görülmektedir. Eser gerçekten Orta Asya'da yazılmış olsaydı kabul ederdik. Fakat Ahmed Yesevî'ye atfedilen en eski bildiğimiz bir şiiir aruz sistemini yansıttığında, sistemin varlığını veya yokluğunu belirli şiiirlerin “özgünlüğünün” kanıtı olarak kullanmanın mantığı ortadan kalkar.

Aslında Köprülü bu yolla, Ahmed Yesevî ve mevcut *Dîvân* arasında ilişki kurmak için Ahmed Yesevî'nin şiir yazdığı varsayımından (ki onun asla incelemediği ve sorgulamadığı bir varsayım) başlayarak bir yöntem geliştirdi. O, şiire doğrudan erişmemiş olmamıza rağmen, diğer şairlerin katkılarına dayanarak onun neye benzediğini anlayabileceğimizi ifade eder. Çünkü Köprülü, diğer şairlerin Ahmed Yesevî'nin şiirlerini örnek aldığından emindir. Tabii ki sebep daireseldir: Ahmed Yesevî şiir yazdı, O'nun şiirleri takipçilerinin şiirini etkiledi. Onların şiirleri benzerlik gösterebilir, hatta *Dîvân* içinde baskın da olabilir. Bu yüzden de biz, bariz bir şekilde Ahmed Yesevî'nin eseri olarak (aslında Köprülü'nün asla söylemediği gibi) *Dîvân*'dan tek bir şiir gösteremezsek dahi *Dîvân*'daki şiirin açıkça Ahmed Yesevî'nin kayıp şiirini yansıttığından emin olabiliriz.

Köprülü'nün *Dîvân*'ı Ahmed Yesevî ile ilişkilendirmek amacıyla; *Dîvân*'ı estetik açıdan yetersiz, Ahmed Yesevî'yi de sıradan bir şair olarak küçümseyen bu şüpheli iddiayı takip etme zahmetine katlanması elbette iki kat daha tuhaftır. Fakat Köprülü, *Dîvân*'ın Ahmed Yesevî'nin edebî kişiliğini yansıttığını ileri sürerek kendini savundu. Biz ise, Türk edebî ve kültürel tarihinde *Dîvân*'ın yeri hakkında çok çeşitli iddialarda bulunabiliriz. Örneğin, bu yüzden Köprülü *Dîvân-ı Hikmet*'in erken bir nüshası keşfedildiğinde (öyle olmazsa bile), 11. yüzyıldaki Kutadgu Bilig'in karakteristik dil özelliklerini ortaya çıkaracağını hiç çekinmeksizin kat'î bir şekilde yazar. Fakat böyle bir erken nüsha ortaya çıkarılana kadar, Köprülü hâlâ Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönem ve çevre temelinde yansıtması gereken dilsel özellikleri ve *Dîvân*'a daha sonra ilave edilenlere ilham veren "orjinal" şiiri Ahmed Yesevî'nin yazdığı konusundaki kesinliği tartışabileceğimizi vurgular.

Son tahlilde, özellikle esef verici olan bizzat Köprülü'nün iddiası değildir. O; kendisinin hiç şüphesiz memnuniyetle karşılayacağı bu tartışmaya neden olsaydı, aslında yaptığı Yesevî çalışmaları üzerindeki etkisini azaltmamış olurdu. Yine de, bu iddiaya dayanan sonuçlar o zamandan sonra Köprülü'ye atfedilen simgesellik ile Türk, Avrupalı ve de Amerikalı ilim adamlarının Türk tarih, edebiyat ve dini hakkındaki sayısız araştırmalarında defalarca tekrarlandı. Sadece nadiren yapılan istisnalar dışında, *Dîvân-ı Hikmet*'in yazarı ile ilgili soruya neredeyse hiçbir şekilde ciddi olarak değinilmedi. Aslında *Dîvân*'ın Ahmed Yesevî ismi ve onun şiir yazdığı varsayımı ile bağlantısı, aksine her zamankinden daha muğlak bir hale geldi. –Buna rağmen biz, yine de *Dîvân-ı Hikmet*'in bu şiirler olduğu meselesini incelemeyi seçtik. – Köprülü'nün iddiası; sadece Orta Asya'nın tasavvufi silsilele-

rini, ailevi gruplarının gerçek tarihini ve onların Ahmed Yesevî’den ilham aldıkları türbe bölgelerini değil (birçok durumda şiire dikkat etmeksizin yazdığı varsayıldı), aynı zamanda Orta Asya’daki edebî menâkıbnâmeler ve sözlü gelenekte muhafaza edilen Ahmed Yesevî’nin evliya karakterini hatırlatan zengin hikayeleri de gölgeleyerek şöhret haline geldi.

*İlk Mutasavvıflar*’ın öneminin ve Köprülü’nün eserini eleştirel bir şekilde Orta Asya bakış açısıyla ele almayı istememekten kaynaklanan Yesevî çalışmalarının talihsiz durumunun son bir göstergesi olarak biz, Yesevî geleneği hakkında ne kadar zayıf bir ilmî üretimin olduğunu, bu konuda yazılmış eserlerin dış görünüşünden başlayarak ifade edebiliriz. 1918 ile 1940’ların sonu arasında, Yesevî geleneği hakkında Sovyet ilim adamlarının Ahmed Yesevî’nin türbesine odaklanarak yazmış olduğu iki makale haricinde uluslararası bilimsel araştırmalara çok az belge eklendi.<sup>17</sup> Her iki çalışma da, Ahmed Yesevî’nin türbesine ilişkin sözlü gelenekteki bilgiyi ve türbe ile bütünleşmiş olan faaliyetlerin teşkilatsal yönlerine dair bilgiyi içerir. Onlar, 1920’lerin sonlarında Sovyet hükümeti tarafından başlatılan İslâmî kurumlara yönelik şiddetli saldırı öncesindeki dönemi yansıttığı için özel öneme sahiptir.

Biri Sovyetler Birliği’nden, diğeri Türkiye’den olmak üzere 1940’ların sonu ve 1950’lerin başlarında yazılmış olan iki önemli makale, Yesevî geleneği üzerine sonraki önemli bilimsel katkılara işaret etmektedir. Birinci makale A. K. Borovkov tarafından *Dîvân-ı Hikmet*’in dili üzerine yapılmış bir inceleme olup,<sup>18</sup> mevcut *Dîvân*’ın Ahmed Yesevî’ye ait olduğunu reddetme ve (Yesevî geleneği hakkındaki *Lemehât ve Semerâtü’l-meşâyih* gibi) birkaç önemli Orta Asya kaynağının kullanımını sınırlama durumunun temel unsurlarını açıkça belirtmiştir. Ne yazık ki bu makale, delilleri 1969’dan bu yana H. F. Hofman’ın Çağatay edebiyatı üzerine yaptığı araştırmada<sup>19</sup>

17 M. E. Masson, *Mavzolei Khodzha Akhmeda Iasevi* ( [Tashkent, 1930], 23 ss.; Bu eser yeni basılmıştır: *Goroda Turkestana: Sbornik nauchnykh statei*, ed. K. M. Baipakov [Almaty, 1999], ss. 9–29); W. Gordlevsky, “Choxa Armed Jasevi” [Almanca], *Festschrift Georg Jacob*, ed. Theodor Menzel (Leipzig, 1932), ss. 57–67 (Rusça, bazı ilave kaynaklarla birlikte, V. A. Gordlevskii, *Izbrannye sochineniia*, II [Moscow, 1962], ss. 361–8).

18 A. K. Borovkov, “Ocherki po istorii uzbekskogo iazyka (opredelenie iazyka khikmatov Akhmeda Iasevi),” *Sovetskoe vostokovedenie*, 5 (1948), ss. 229–50; Borovkov Köprülü’nün eserini bütünüyle değerlendirmeyip (s. 229) göz ardı ederek haksız bir şekilde reddetti.

19 H. F. Hofman, *Turkish Literature*, c. VI, ss. 110–28 (Ahmed Yesevî hakkındadır. Hofman’ın çalışması aynı zamanda Yesevî geleneğindeki diğer şahıslar hakkında da faydalı bilgiler içerir.)

özetlenmiş olmasına rağmen Türkiye ve başka yerlerde büyük oranda göz ardı edilmiştir. Bu çağdaki bir diğer ufuk açan makale<sup>20</sup> Zeki Velidi Togan tarafından yazılmıştır. Bu makale büyük etkiye sahip olduğu anlaşılan, ancak ne yazık ki kaybolmuş olan *Hüccetü'z-zâkirin* ve bir başka kaynağın da bulunduğu önceden bilinmeyen farklı kaynakları ele almıştır. Borovkov'un çalışması gibi Togan'ın çalışması da Yesevî geleneği üzerine yapılan araştırmalar için önemli yeni yönler dikkat çekmiştir. Fakat her iki makaleye de umut verici neredeyse hiç ciddi bir yanıt gelmemiş görünmektedir.

Bu dönemin ardından yaklaşık 40 yıl boyunca Yesevî geleneği, gerçek bir ilmî ilgi açısından ciddi bir kuraklığa terk edildi. Sovyetler Birliği'nde planlanmış bir şekilde diğer sûfilerle birlikte Ahmed Yesevî, avamın bağınaz bir sahtekarı olarak karalanmaya başlandı. O'na tahsis edilen en önemli yayın ise, "*Orta Çağın Gölgesi*" başlıklı<sup>21</sup> din karşıtı bir risâleydi. Zaman zaman *Dîvân-ı Hikmet*'in edebî yönlerine ilgi gösterildi ve Ahmed Yesevî'nin türbesi arkeolojik ve mimarî açıdan incelendi. Fakat, Sovyet çağının sonuna kadar Yesevî geleneğinin tarihi ve mirasına ise çok az ilgi gösterildi. Yesevî geleneği üzerine çalışmalar; aynı zamanda bir bütün olarak Orta Asya hakkındaki daha kapsamlı araştırmalara da zarar veren Avrupa ve Amerika'da akademik bölünmelerin çatlak vermesiyle büyük oranda azaldı. Yesevî tarikatına ait menkıbevî mirasın çoğunlukla Farsça olmasına rağmen, İrancılar defalarca (haksız yere de olsa) tamamen "Türk" geleneği olarak tanımladıkları kısmı (Yesevî geleneğini) büyük ölçüde görmezden gelmiştir. Bu arada Türk dili, tarihi veya dininin araştırmacıları, Yesevî tarihine ilişkin kaynakların büyük kısmına (bazı hususlarda Köprülü'ye itimat etmeleri sebebiyle) ekseriyetle yabancı kaldı ve Yesevî geleneğine olan ilgileri *Dîvân-ı Hikmet*'le sınırlı oldu. Bu esnada, tasavvuf araştırmalarındaki uzmanlar 1970'lerde dikkatlerini Yesevî geleneğine çevirmeye başladı. Ancak bu yönelim, Yeseviyye'nin neredeyse tamamen Nakşibendiyye ile irtibatı olduğu varsayımıyla ilgiliydi.

Türkiye'de Yesevî geleneği Türk dinî ve edebî mirasının önemli bir unsuru olarak tanınmaya devam etti. Fakat yazarlar, çoğunlukla Köprülü'nün vardığı sonuçları tekrarlamakla yetindi. Hatta neredeyse Köprülü tara-

20 Zeki Velidi Togan, "Yesevilik'e Dair Bazı Yeni Malûmat," Osman Turan ve arkadaşlarına atfen, 60. *Doğum yılı münâsebetiyle Fuad Köprülü armağanı (Mélanges Fuad Köprülü)*, (İstanbul, 1953), ss. 523-9.

21 İu. G. Petrash, *Ten'srednevekov'ia*, (Alma-Ata, 1981).

findan tespit edilmiş olan kaynaklar üzerinde bile çok az orjinal çalışma yapıldı. Buna örnek olarak; Köprülü'nün geniş ölçüde kullandığı ve atıfta bulunduğu Hâzini'nin eserlerini içeren yazma eser, Köprülü'nün eserini yazdığı tarihten 1990'lara kadar Türkiye'deki ilim adamları tarafından büyük oranda çalışılmadı. (Nevâî'nin daha önce belirtilen *Nesâimü'l-mehabbe* isimli eserine yaptığı çevirisi 1979'da yayımlanan) Kemal Eraslan tarafından yayına hazırlanan *Divân-ı Hikmet*'teki şiirlerden yapılan önemli bir seçki<sup>22</sup> 1983'e kadar basılmadı. Tıpkı Köprülü gibi Eraslan da *Divân*'ın kime ait olduğu meselesine değinmekten bilfiil kaçındı ve yine Eraslan Köprülü'nün çalışmasında olduğu gibi *Divân*'dan seçmeler yaptı. Bu durum; ard arda her iki ilim adamının da (*Divân*'ın dili, biçimi, psikolojik ve dîni temelleri vb. gibi) birçok konuda karara varmada *Divân*'ın basılması tam tercümelerini veya asıl yazma nüshalarını incelemek yerine bu seçkileri alıntılamaı tercih etmesi sebebiyle (ki bu eğilim, 1990'larda *Divân*'ın tam bir tercümesinin yayımlanmasından sonra bile devam etti.), Ahmed Yesevî'ye atfedilen şiirler üzerine orjinal bir çalışmayı neredeyse vazgeçirmiş gibi görünür. Buna Avrupalı ve Amerikalı Türkologların Yesevî'nin gerçek kimliği ve *Divân-ı Hikmet* hakkındaki çalışmalar üzerinde Türk ilim adamları ile büyük ölçüde hemfikir olmuş görünmeleri de ilave edilebilir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Yesevî geleneğinin herhangi bir yönüne dair çalışmaya önemli bir şekilde katkı sağlamış olduğu söylenemez.

Sovyet Birliği'nin çöküşü, Orta Asya'da ilim adamları ile irtibatın artması ve ilmî kaynaklara ulaşımın kolaylaşmasından bu yana bibliyografik değer bakımından Yesevî geleneğine olan ilgi önemli ölçüde artmıştır. Ancak bu ilgi yeni kaynakların kullanımı veya yeni yaklaşımlar açısından daha az olmuştur. *Divân-ı Hikmet*'in birkaç yeni tercümesi modern Özbekçe, Kazakça, Türkmençe ve Tatarca'yı esas alan transkripsiyonlar ve Türkiye'de yapılan Latin alfabeli iki transkripsiyon ile birlikte (Moskova'da yayımlanan Türkmençe baskı ve diğerleri *Divân*'ın daha erken basılmış tercümelerini esas almış olmasına rağmen, asıl yazma nüshalara dayanarak yapılmış Türkçe tercümelerden biri), daha önce Sovyet Birliği'nde basılmıştır. Fakat *Divân*'ın kökenleri ve oluşumunu çevreleyen temel meseleler esas olarak görmezden gelinmiştir. Yesevî geleneğinin diğer yönlerine gelince; en önemli gelişmeler kaçınılmaz olarak önceden mevcut olma-

22 Ahmed-i Yesevî, *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, ed. Kemal Eraslan, (Ankara, 1983).

yan Orta Asya kaynaklarına artan bir ilgiyi ihtiva etmiştir. Özbekistan ve Kazakistan'daki ilim adamları –özellikle Ashirbek Muminov ve Zekeriya Zhandarbekov- yukarıda belirtildiği gibi, Yesevî geleneğinin önemli olmasına rağmen hâlâ önemsenmeyen bir yönü ile ilgili olan değerli soybilimsel metinlerini ortaya çıkarmaya başlamıştır. Aynı zamanda Orta Asya'da Yesevî'nin menkıbevî literatürüne ilişkin çalışmaya ilginin artmış olduğu; Özbekistan'da Bahtiyar Babadzhanov, Almanya'da Florian Schwarz ve Fransa'da Thierry Zarcone'un çalışmalarında açıkça görülmektedir. Yesevî geleneğinin çeşitli yönleri üzerindeki kendi yayınlarım ise, aynı şekilde Orta Asya kaynaklarının incelenmesini yansıtır ve Yesevî tasavvufî topluluklarının tarihinin titiz bir şekilde yeniden incelenmesini amaçlayan halihazırdaki bir çalışmadan ileri gelir.

Son olarak diyebiliriz ki; yakın zamanda Köprülü'nün ana vatanında yapılan Yesevî çalışmalarının nicelik ve niteliği arasındaki kopukluk ne yazık ki oldukça belirgindir. 1990'ların başından bu yana (kısmen 1993 yılının "Ahmed Yesevî Yılı" olarak ilan edilmesi ile bağlantılı olarak, doğumunun 1093'e tarihlenebileceği yanlış varsayımıyla) Türkiye'de görülen Ahmed Yesevî hakkındaki yayın seli, büyük ölçüde orjinal olmayan ve Köprülü'nün uzun zaman önceki yaklaşım ve çıkarımlarının ötesine nadiyen geçen mükerrer çalışmalarla doludur. Bu konudaki tek teselli, Yesevî çalışmalarına ilişkin son zamanlarda iki önemli kaynak yayımlamış olan Necdet Tosun'un umut vadeden çalışmalarıdır.<sup>23</sup> Özellikle bunlardan birine yazdığı önsözde Tosun, -Yesevî geleneği hakkında vazgeçmenin biraz zaman alacağı çeşitli varsayımlardaki ısrarın yanı sıra- daha kapsamlı Orta Asya kaynakları ile Ahmed Yesevî hakkındaki başka herhangi bir Türkçe ilmî çalışmada sunulan bilgiden çok daha mühim bir bilgiyi ortaya çıkarmıştır. Yaklaşık 90 yıl önce o dönem için yeni olan fikirlerin yavan tekrarındaki ziyade, Tosun'un yaklaşımı, Köprülü'nün bugün görmekten kesinlikle memnun olacağına inandığım bir yaklaşımdır.

Bloomington, Indiana

---

23 Necdet Tosun, "Yesevîlik'in İlk Dönemine Âid bir Risâle: Mir'atü'l-kulüb," *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (Temmuz-Aralık, 1997), ss. 41–85; a.y., "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı," *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (Ocak-Haziran, 1998), ss. 73–81.