

Araştırma Makalesi / Research Paper

Menkıbelerde Bedenin Sembolik İnşası: Ahmet Yesevî Örneği

Kübra HANÇERLİ*

Öz

Her medeniyeti yükselten, ilerleten ve ayakta tutan şahsiyetler vardır. Türk medeniyetinde bu şahsiyetlerden biri olan Ahmet Yesevî, Pîr-i Türkistan olarak anılan, Türk dünyasının manevi ve ruhani hayatına büyük etkisi olan ve Türklerin ilk tasavvuf yolunun kurucusu olarak bilinen büyük bir âlim ve mutasavvıftır. İlim dillerinin Farsça ve Arapça olduğu bir ortamda Türkçe yazan Ahmet Yesevî, ilim ve din anlayışı, âlimliği ve *Divân-ı Hikmet*'i ile İslamiyetin yayılmasında büyük rol oynamıştır. Olağanüstü olaylarla örülü menkıbeler, Ahmet Yesevî'yi halk inancında kutsal bir konuma getirmiş, bu kutsallık anlayışı, Yesevî menkıbelerinin geniş bir alana yayılmasını ve yaşatılmasını sağlamıştır. Beden, içine doğulan toplumun normları ile şekillenen bir olgudur. Beden folkloru ise toplumun bedeni anlamlandırma biçiminin incelenmesidir. Bedeni şekillendiren ve ona anlamlar kazandıran en büyük etkenlerden biri toplumdur. Toplumun beden anlayışı ve bedene atfedilen her kutsallık, yine o toplumun yaşayış biçimi, inanç sistemleri, töre, gelenek ve görenekleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu şekillenme sonucu toplumda karşılık bulan “kutsal” imgesi bedene atfedilen yeni anlamlar ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışmada menkıbelerdeki “kutsal beden”in nasıl inşa edildiği, anlamların nasıl yüklendiği ve bedenin “kutsal beden” hâline gelmesi beden folkloru bağlamında, Ahmet Yesevî menkıbeleri üzerinden incelenmiştir. Çalışma Ahmet Yesevî'nin dört menkıbesinin tam metni ve bazı önemli sufilerin menkıbelerinden kısa alıntılar ile sınırlandırılmıştır. Menkıbelerde toplumun bedene yüklediği anlamlar ve bu anlamların “kutsallığa” nasıl evrildiği sunulmuştur. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik

Geliş Tarihi/Date Applied: 15.06.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02.03.2026

Makalenin Künyesi: Hançerli, K. (2026). Menkıbelerde bedenin sembolik inşası: Ahmet Yesevî örneği. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 61, 73-98. <https://doi.org/10.24155/tdk.2026.266>

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türkiye, kubrahançerli.0112@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-2610-7957>

analizi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular, tasavvufi düşüncede bedenin, yalnızca biyolojik bir canlı değil; ilahî hakikatin tezahür ettiği, doğayı ve toplumu yönlendiren, zamanı ve mekânı aşan sembolik bir merkez olarak kurgulandığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevî, kutsal beden, menkıbe, beden folkloru, Türk tasavvufu

The Symbolic Construction of the Body in Saint Legends: The Case of Ahmet Yesevî

Abstract

Every civilisation is elevated, advanced, and sustained by certain distinguished figures. One of these figures in Turkish civilisation is Ahmet Yesevî, known as Pîr-i Türkistan, a great scholar and Sufi who had a profound influence on the spiritual and mystical life of the Turkic world and is recognised as the founder of the first Sufi path among the Turks. Writing in Turkish in an environment where the languages of scholarship were Persian and Arabic, Ahmet Yesevî played a major role in the spread of Islam through his understanding of knowledge and religion, his scholarship, and his Dîvân-ı Hikmet. The saint legends interwoven with extraordinary events elevated Ahmet Yesevî to a sacred position in popular belief, and this understanding of sacredness enabled the Yesevî legends to spread across a wide area and to be preserved. The body is a phenomenon shaped by the norms of the society into which one is born. Bodylore, on the other hand, examines the ways in which society interprets and gives meaning to the body. One of the greatest factors shaping the body and attributing meanings to it is society itself. A society's understanding of the body and every form of sacredness attributed to it are shaped within the framework of that society's way of life, belief systems, customs, traditions, and practices. As a result of this formation, the image of the "sacred" that finds resonance within society generates new meanings attributed to the body. In this study, how the "sacred body" is constructed in the saint legends, how meanings are attributed to it, and how the body becomes a "sacred body" are examined within the context of body folklore through the saint legends of Ahmet Yesevî. The study is limited to the full texts of four legends of Ahmet Yesevî and brief excerpts from the legends of certain important Sufis. The meanings attributed to the body by society in the saint legends and how these meanings evolve into "sacredness" are presented. Content analysis, one of the qualitative research methods, was employed in the study. The findings indicate that in Sufi thought, the body is conceptualised not merely as a biological being but as a symbolic centre in which divine truth is manifested, guiding nature and society, and transcending time and space.

Keywords: Ahmet Yesevî, sacred body, saint legend, bodylore, Turkish sufism

Beden, biyolojik bir oluşum olmanın ötesinde kültürel, toplumsal ve sembolik anlamlar barındıran bir olgudur. Bedene atfedilen anlamlar zamana ve mekâna göre değişmekle beraber aynı dönem içerisinde var olan farklı düşünsel, kültürel ve inanç sistemlerine göre de çeşitlilik göstermektedir. Hatta çoğunlukla birden fazla anlamı bir arada taşımaktadır. Ahmet Yesevî menkıbelerinde de beden, farklı anlam boyutlarıyla ele alınmış, ona yüklenen kutsal nitelikler ve semboller aracılığıyla “kutsal beden” anlayışı inşa edilmiştir. Toplum, bedeni şekillendiren, anlam kazandıran ve bu ölçüde benimseyen en temel olgulardan biridir. Bir toplumda bir bedene kutsallık atfediliyorsa o beden, o toplumun normları ve değerleri çerçevesinde şekillenmiştir.

Ahmet Yesevî, Türk dünyasının dinî anlayışında, pratiklerinde ve yaşamında önemli rol oynayan bir şahsiyettir. Bugün hâlâ Türk dünyasının genelinde Ahmet Yesevî’ye ait menkıbeler halkın kültürel belleğinde yer edinerek nesilden nesile aktarılmaktadır. Ahmet Yesevî’nin menkıbelerinde bedene atfedilen kutsallık ve Tanrı’ya ulaşmanın aracı olarak beden tasavvuru sık sık geçmektedir. Dolayısıyla bu menkıbelerin büyük bir çoğunluğunda beden kutsanmaktadır. Bedenin kutsallığı halkın inanacağı, biat edeceği ve ona tabi olacağı şekildedir. Menkıbelerde oluşturulan bedenin kutsallığı, tasavvufun beden tahayyülü ile örtüşmektedir.

Çalışma içerisinde tasavvufi düşüncede tahayyül edilen beden algısı, Ahmet Yesevî menkıbelerinde aranmıştır. Bu amaçla ikincil kaynaklara başvurulmuş, Ahmet Yesevî menkıbelerinden çeşitli örnekler toplanarak tasavvufun beden algısı çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu bağlamda çalışma üç bölümden oluşmaktadır. “Semavi Dinlerde Bedene Bakış” adını taşıyan birinci bölümde üç semavi dinin beden algılayışı tartışılmıştır. Bu bölüm içerisinde öncelikle ritüel vurgusu yapılarak farklı dinlerde bedenin öneminin ritüeller eşliğinde ortaya koyulduğu tespit edilmiştir. Aynı zamanda bu bölüm, tasavvufi düşüncenin dayandığı tarihsel ve teolojik kökeni görünür kılmaktadır.

“Tasavvufi Düşüncede Beden Tasavvuru” adlı ikinci bölümde ise Türk toplumunda etkili olan tasavvufi düşüncenin beden anlayışı tartışılmıştır. Tasavvufi düşüncenin genel amacı bedeni terbiye ederek dünyevi arzularından uzaklaşmak ve böylece Tanrı ile bir olmaktır. Bu sebeple ikinci bölümde bedenin terbiye edilişi ile çok boyutlu bir ilişki kurularak tasavvufta beden anlayışı ortaya koyulmuştur. Son bölümde ise İslamiyet ve tasavvufi düşünce çerçevesinde şekillenen Ahmet Yesevî menkıbelerinde bedenin kazandığı anlam, sembol ve işleve vurgu yapılmıştır. Sonuç olarak Ahmet Yesevî menkıbelerinde bedenin kutsallaştığı görülmektedir. Ahmet Yesevî ile şekillenen Yesevîlik düşüncesinde ise beden ön plana çıkarılmış ve önem

kazanmıştır. Çalışmanın amacı, “kutsal beden” imgesinin kökenine inmek ve bu imgenin anlatılarda nasıl yer aldığını açıklayarak anlamlandırmaktır. Çalışma Ahmet Yesevî’nin dört menkıbesi ile sınırlandırılmıştır. Yöntem olarak nitel araştırma tekniklerinden içerik analizine başvurulmuştur.

Semavi Dinlerde Bedene Bakış

Folklorda beden kavramından bahseden ve beden folkloru (bodylore) terimini ilk kez kullanan kişi Katharine Young’dır. “Bodylore” adını taşıyan ansiklopedi bölümünde bedenin “folklorun bir alt dalı olduğunu” açıklamaktadır. Young, beden folklorunu “kişiliğe dair kültürel anlayışları somutlaştıran düşünme, konuşma ve hareket etme biçimleri; bu bedensel eğilimlerin sembolik anlamlarının incelenmesi” (Young, 1996, s. 197) olarak tanımlamaktadır (Ayrıntılı bilgi için bk. Young, 1993). Bu tanım kapsamında, bireyin davranışlarını ve bedene bakışını/tutumunu belirleyen temel olgular arasında kültürel normlar ve içine doğulan toplumun dinî yapısı yer almaktadır. Beden, dinin ve kültürün sınırları çerçevesinde şekillenmekte ve anlam kazanmaktadır. Bu durumda beden, dinin sembolik bir taşıyıcısı ve temsilcisi konumuna gelmektedir.

Beden, yalnızca biyolojik bir yapı değil; aynı zamanda sosyal, kültürel ve dinsel bir olgudur. Başka bir ifadeyle, toplumda dinsel iletişim sistemi ve simgesel anlamların taşıyıcısı olan temel araçlardan biridir. Çünkü dinsel sistemler bedenin aracılığı olmadan kendini gerçekleştiremez, ortaya koyamazlar. Aynı zamanda beden dinsel sınırların işaretlenmesi, ayrılması ve onaylanması işlevi de görmektedir. Dinsel kimliklerin sınırlarını oluşturan semboller beden yüzeylerinin donatılması, beden modifikasyonları, bedensel hareketleri vb. yoluyla dışa vurulur (Kaderli, 2020, s. 269). Buradan hareketle denebilir ki din, insanın deneyim ve hareketlerini yeniden inşa etmektedir.

Bedenin ortaya çıktığı ortam bedenin şekillenmesinde büyük rol oynamaktadır. Beden, kendi tarihselliği içinde çeşitli kurguların, metaforların, dinî ritüellerin ve düşünce sistemlerinin merkezî bir ögesi olarak toplumsallığın ve bireyselliğin kesiştiği noktada yer almaktadır (Timurturk, 2023, s. 189). Nicole Pellegrin’in ifadesiyle beden, “maddi ya da zihinsel bir yoğunluğu, bir kararlılığı olan her şey, bir araya gelerek bir yapı oluşturan her şey, bir özneyi ya da nesneyi yaratan temelleri içeren dokular bütünü ve özellikle bir birlik teşkil eden insanlar”dır (2008, s. 86). İnsanlık tarihinde bedenin tanımlanması, kültürel anlam kazanması, biçimlendirilerek dışa vurulması uzun bir süreci kapsamaktadır. Bu süreçler din ve inanç sisteminde belirleyici bir işlev üstlenmektedir.

Semavi dinlerin bedene dair anlayışlarını tartışmadan önce, önemli bir yere sahip olan ritüeli, ritüelin toplumsal işlevini, bedenleşme durumunu kavramsal düzeyde ele almak gerekmektedir. Bedenleşmenin ve beden folklorunun birçok örneğini içinde barındıran alan ise dinsel ritüellerdir. Gordon Marshall’a göre (1999) ritüel “uygun zamanlarda yerine getirilen, sembollerinde kullanılabildiği ve devamlı tekrarlanabilen bir davranış modeli”dir. Ayrıca ritüellerin etkili olduğu toplumsal alanlardan birisi din olmakla birlikte ritüelin daha çok etkilediği alan seküler ve gündelik yaşamı da kapsamaktadır.

Halk, ritüelleri kültürel bellek aracılığıyla gelecek nesle taşımaktadır. Kültürel bellek, toplumun ortak deneyimleri, davranışları, uygulamaları sonucu oluşan bilgi ve birikimi içerir. Toplumun içinde öğrenilen, benimsenen davranışlar, taklit yoluyla aktarılmaktadır. Bellek, genellikle bir metne dayanmaz, yazılı kuralları yoktur. Ritüeller, kültürel bellek aktarımında önemli bir yere sahiptir ve bedenin doğduğu toplumun davranış ve deneyim sistemi etrafında şekillenmesini açıkça göstermektedir. Birey, doğduğu toplumun dinî ritüellerine aşına şekilde büyümekte ve bu ritüelleri hayatın bir parçası olarak görmektedir. Halbwachs’ın deyimiyle “Bir toplumun hafızası, gidebileceği yere kadar, yani onu oluşturan grupların hafızasının ulaşabileceği yere kadar yayılır” (2017, s. 80). Bu nedenle bireyi doğduğu çevre büyük ölçüde etkileyerek bir kimlik kazanmasını sağlamaktadır. Sonuç olarak da birey içinde büyüdüğü toplumun hafızası ve dinî yapısı ile doğal bir şekilde özdeşleşmiş olur. Uygulanan her ritüele ve bedensel ritme toplumsal bir anlam yüklenir.

Hristiyanlıkta bedenin kutsal bir zemine oturtulup anlamlandırılması Orta Çağ Hristiyan toplumlarına dayandırılmaktadır. Hristiyanların, Hz. İsa’nın bedenini, Tanrı’nın ete kemiğe bürünmüş hâli olarak görmesi, vaftiz ritüelinin bedensel kutsallığın bir başlangıcı hâline gelmesine sebep olur. Kiliseye girmek ve vaftiz ritüelinin gerçekleştirilmesi Hristiyan olmak için ilk adımdır. Böylece insanın fani bedeni kutsal beden ile bütünleşecektir. Sonuç olarak vaftiz edilen bedenin Hz. İsa’nın bedeni ve ruhuna dönüştüğüne inanılmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bk. Kaderli, 2020).

Ekme-kıyma ayini de Hristiyanlıkta bedenleşme düşüncesinin başka bir ritüel boyutudur. Sıkıntılarını paylaşmak amacıyla Mesih’e yaklaşmayı amaçlayan herkes için beden, hem en büyük engel ve düşman hem de kurtarıcının yanında olmanın bir yolu olarak gösterilmiştir (Demir, 2018, s. 314). Bedenin yenilgiye uğratılması ne kadar kurtuluşa ermenin bir yolu olarak görülse de kendini feda etme pratiğinde de merkezde beden yer almaktadır. Bedene acı çekirme ve onu cezalandırma gibi bir zihniyete sahip olan çileci yaklaşım, bedeni değersiz kılan, onu günahın taşıyıcısı olarak

nitelendiren bir zemine dayanmaktadır. Özetle beden çile çekmek için vardır, asıl kutsal olan ruhtur. Yani daha çok kabul görmüş beden imgesi günahkarın bedenidir. Reform karşıtı kilise, dinî makamlarda “ruhun o iğrenç giysisi” olan bedene karşı Orta Çağ’da uyanan kuşkuyu iyice derinleştirmiştir (Gelis, 2008, s. 17).

Yahudilikte de beden iyi amellerin icrasında bir araç olarak görülmektedir. Ruh ile beden arasında ise bir ikilik vardır ve bu durum Yahudi düşüncesinde çok belirgindir. Ruh, bedeni yönlendirir ve ona apaçık bir kutsallık kazandırır (Karakaya, 2021, s. 10). *Eski Ahit*’te Adem ve Havva’nın çıplaklığı, dikkate değer bir sorun alanı olarak sunulmuş; bu bağlamda beden, potansiyel bir problem kaynağı olarak öne çıkmıştır. Ancak zamanla bu sorunlu beden anlayışı cinsiyet temelinde bir kırılmaya uğramış ve bedensel sorunlar özellikle kadın bedeni üzerinden inşa edilmiştir. *Eski Ahit*’te kadın bedenine yönelik yaklaşımda da ikili bir yapı hâkimdir zira kadın bedeni hem erkeği günaha sürükler hem de onun için en büyük dünyevi haz ve mutluluğun kaynağıdır (Ayrıntılı bilgi için bk. *Tevrat*, Yaratılış 2-3).

Yahudilikte uygulanan “Bat /Bar Mitsva” ritüeli de görünüşte her çocuk için öznel ama toplumun nesnelliğine dayanan bir ritüeldir. Bar Mitsva ritüelinde, 13 yaşını dolduran her erkek çocuk ergenliğe girmiş kabul edilerek dini emirlerden sorumlu tutulmaktadır. Bar Mitsva olacak erkek çocuk uzun zaman dinî eğitim alarak hazırlanmaktadır. Tefilin takmakta, tallit giymekte, Tora okumaya davet edilmektedir. Ortodoks Yahudilikte Bar Mitsva töreni sonrasında verilen yemek ve diğer kutlamalar, hediyeler vs. benzerlik taşısa da, asıl dinî ritüel kızlar için uygulanmamaktadır. Yahudilikte kadının minyana (cemaat) katılmasına, Tora okumaya çağrılmasına, sinagogda herhangi liderlik görevi üstlenmesine izin verilmemektedir. Ancak hem kız hem erkek 12-13 yaşında şeriatın, kanunun kızı ve oğlu haline gelmiş olur (Ünal, 2016, s. 349-351). Başka bir ritüel de sünnet ritüelidir. Evlilik öncesi cinsel ilişkinin bir ürünü olabileceğinden şüphe edilen ilk doğan erkek çocuk, katledilmelidir. Bu durum Yahudilerde sembolik olarak sünnet ile gerçekleşir. Aynı sebep ve ritüel Hristiyanlıktaki vaftiz uygulaması için de geçerlidir (Turner, 2019, s. 106).

İslam dininde beden kavramı, bir Müslüman için önce kendini sonra ise Tanrı’yı bilmesi için bir başlangıçtır. İnsanları diğer varlıklardan ayıran en büyük unsur ise Tanrı’nın insanı yaratırken kendi ruhundan üflemesidir. Bu durum İslam dininde insan bedenine bir kutsallık atfetmektedir. “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.” (İsra 70, Diyanet). Yine *Kur’an-ı Kerim*’de imansızlığın beden üzerinden tarif edildiği ayetler bulunmaktadır. “Allah

onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır” (Bakara 7, Diyanet).

İslam dininde önemli yer tutan bir bedensel deneyim de zikirdir. Zikir, en yalın hâliyle Allah’ı anma eylemidir. Mana ve hakikat kapısını aralayarak insan bedenini etkisi altına alır. Zikirlerin belirli zamanda, belirli şekillerde ve belirli sayılarda yapılma sebebi de budur. “Allah’ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri huzura kavuşur.” (Zümer 23, Diyanet).

İslam dininde beden böyle bir anlama sahipken halk arasında da dinin manevi etkisini bedenın şıfası, rahatlığı için kullanma eğilimi vardır. Dua, rukye, havas ilmi, tılsım ve büyü vs. bunlardandır. Bu ritüeller başlı başına bedeni etkileyen uygulamalardır. Bu sebeple de İslam dinine göre haram ve helal olarak ikiye ayrılmaktadır. Örneğin dua etmek uluhiyetle iletişim kurmanın en yaygın yollarından biridir. Dualar sesli, sessiz, içten geldiği şekilde veya belli bir düzende, zamanlı veya zamansız, zorunlu veya gönüllü yapılabilir (Adam, 2017, s. 287). Dualarda şükür, istek, mutluluk, mutsuzluk vb. birçok durum Tanrı’ya açılabilir. Bu istekler arasında bedene şıfa, iç huzur da olabilmektedir.

İslam’ın beş şartından namaz, oruç ve hac, doğrudan bedensel bir sistem ile gerçekleşmektedir. Bu ibadetler yalnızca bir inanç beyanı değil, bedenın itaati ve yönlendirilmesi yoluyla yapılan pratiklerdir. Dolayısıyla beden, ibadet esnasında pasif değil, aksine ilahî olanın muhatabı ve dinî hükmün taşıyıcısı konumundadır. Söz konusu ibadetler kadın ve erkek ayrımı gözetmeksizin tüm müminler için farz kılınmıştır. Bu durum, ibadet bağlamında bedenın cinsiyete göre konumlandırılmadığını, hiyerarşik bir sistem olmadığını göstermektedir. Kadın ve erkeğin ortak bir yükümlülük zemini üzerinde olmasını, *Kur’an*’da insanın ortak kökene dayandırılması (Nisa 1; Enam 98; Araf 189; Zümer 6) da destekler niteliktedir. Böylece beden, İslam dininde, cinsiyet farkı gözetmeksizin ibadetin gerçekleştiği mekân olarak konumlandırılmıştır.

Dinî ritüelleri Bourdieu’nun “habitus” kavramı açıklar niteliktedir. Öksüz (2025), dinî habitusun, bireyin din ile ilişkisini belirleyen kültürel, dilsel ve pratikler yoluyla edinildiğini belirtmektedir. Kişiler küçük yaşlarda din alanına dâhil olmakta ve dinî pratikleri edinerek yaşamları boyunca sürdürmektedirler. Bu pratikler ve söylemler ayrıca aile içerisinde de yeniden üretilmektedir. Başka bir ifadeyle, bireyin öznel eylemi toplumun nesnel fikrine dayanmaktadır ve her durumda pratikler yeniden üretilmektedir. Yukarıda verilen örneklerden de görüldüğü üzere üç semavi dinde de bu durum geçerlidir. Birey yaptığı ve “öznel” olduğunu düşündüğü her eylemi toplumsal bir nesnellik içinde gerçekleştirmektedir (Ayrıntılı bilgi için bk. Bourdieu, 2018).

Özetlemek gerekirse üç semavi din olan Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyette bedene bakış konusunda büyük farklılıklar bulunmaktadır. Hristiyanlıkta günah ve kurtuluşun taşıyıcısı aynı zamanda ruha giyilen kirlili bir giysi olan beden, Yahudilikte ruhun yönettiği ve kutsal kıldığı dünyevi bir araç, İslam’da ise Tanrı’nın ruhundan bir parça taşıdığı için onur ve yücelik barındıran bir olgudur. Kadın bedeni ise Yahudilik inancında erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan ve erkekten daha aşağı bir varlık imajı verirken; İslam inancında kadın ve erkeğin bir nefisten yaratıldığı belirtilmiştir.

Tasavvufi Düşüncede Beden Tasavvuru

Tasavvuf; yüzyıllar boyunca Türk toplumunda etkili olmuş, halkın bir bütün içinde hareket etmesine sebep olan, düşüncelerini şekillendiren ve gelenekler oluşturan bir düşünce sistemidir. Türk Dil Kurumunun tanımına göre ise tasavvuf, “Tanrı’nın niteliğini ve evrenin oluşumunu varlık birliği anlayışıyla açıklayan dinî ve felsefi akım, İslam gizemciliği”dir (Türk Dil Kurumu, 2024). Tasavvufun başlıca amacı, bedeni ve dünyevi isteklerle şekillenmiş nefsi terbiye ederek, insanın, bedeni merkeze alan varlığını aşması ve mistik bir olgunluğa erişmesidir. Başka bir ifadeyle “Tanrı ile bir olmak” kulun iradesini ve varlığını ilahî iradeye teslim etmesi ve varoluşunu bu teslimiyet üzerinden şekillendirmesidir.

İslam inancının mistik boyutunu teşkil eden tasavvuf, insanın yalnızca ruhunu değil, bedenselleşme yönünü de dikkate alan kapsamlı bir anlayışa sahiptir. Bu anlayışta beden, arınma, kutsallık, gerçek aşk için bir aracı olarak görülmektedir. Tasavvuf ehline ise “sufî” denmektedir. Sufiler, disipline ettikleri bedenlerini Tanrı’ya yönelişin bir aracı hâline getirmektedirler. Burada bedenleşme bir kutsala yaklaşma üzerinden gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle beden, gerçek aşka ve hakikate açılan bir kapıya dönüşmektedir. Gölpınarlı (1985), kitabında sufileri şöyle tanıtmıştır:

Sufiler, kendi dilekleriyle, yokluğu varlığa değişenler, halktan ayrılmayı, yalnızlığı seçenler, açlığı tokluktan, azı çoktan üstün görüp yüceliği ve yücelik hevesini bırakanlar, mevkiden vaz geçenler, halkı esirgeyen, küçüğe, büyüğe, gönül alçaklığıyla muamele eden, ihtiyacı olanlara varını veren, Allah’a dayanan, nefis dileklerini yenen, iyi huylarla huylanan, varlıklarını ezeli varlıkta, sonradan var olanı, yani kendilerini ve dünyayı, kadim, yani evveline bir evvel bulunmayan Tanrı’da yok eden, vermeyi, ihsan etmeyi verende, ihsan sahibinde, istemeyi, istenende yok eden kişilerdir. (Gölpınarlı, 1985, s. 9-10)

Tanımdan da anlaşılacağı üzere Tanrı’ya sunulan bağlılık her zaman beden üzerinden açıklanmıştır. Fani ve nefisle bir olan bedene çile çek-tiren ve kendi varlığını yalnızca Tanrı’nın varlığına bağlayan sufîyi Van

Gennep'in "eşiksellik" kavramı ile açıklamak mümkündür. Eşiksellik, kişinin "ne orada, ne burada" olduğu, ikircim ve belirsizlik yüklü bir durumu simgeler. Kişi ya da grup eski konumundan ayrılmış, ancak henüz yeni bir kimlik edinememiştir (Özbudun ve Uysal, 2012, s. 184). Sufi, ne istediği yer olan kutsalın yanındadır ne de tam anlamıyla kendini maddi olan bu dünyaya ait hissetmektedir. Bu süreçte her şey altüsttür. İnsan kendi bedenini ya da nefsini terbiye etmekte ve olağan olanın dışında insani eylemleri düşünmeyi en aza indirgeyerek kendini sadece tanrıya adamaktadır. Sufi benliğinden sıyrılarak kutsala yönelirken bir kimlik ve aidiyet kaybı yaşamaktadır. Bir geçiş hâlinde olan sufi, ruhsal bir dönüşüm içinde, kritik bir aşamadır.

Tasavvuf başlı başına bedeni terbiye etmek üzerine kuruludur. Her mertebede insan bedeni, kutsal olanda yok olmaya başlar. Son makam ise "fenâfillah" ya da "vahdet-i vücûd" olarak tabir edilen mertebedir. Fenâfillah, kulun, beşeri vasıflardan ve aşağı arzulardan sıyrılıp ilahi vasıflarla donanmasıdır (Uludağ, 2019, s. 134). Vahdetivücut kavramı ise Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak (Uludağ, 2019, s. 371) şeklinde tanımlanır. İki durumda da sufi, kendi varlığından sıyrılarak Allah'ın varlığında bir olduğuna inanmaktadır. Bu durumda sufinin feda ettiği ilk şey yine fani bedenidir.

Türk sufileri Kadirilik, Halvetilik, Kübrevilik, Bektaşilik, Mevlevilik ve birçok tarikat aracılığıyla tasavvufi düşünceyi canlı tutmuşlardır. Tarikatlar riyazet, disiplin yöntemleri, şeyhlik anlayışı gibi birçok konuda ayrılışlar bile ortak özelliklere de sahiptirler. Bu özelliklerin yine birçoğu beden üzerinedir. Mustafa Kara, ortak unsurları şu başlıklar altında toplamaktadır: kurucu şeyhler, adab-erkân, kıyafet, zikir, seyr u sülûk, ortak kültür, icazetname, vakıf, kol-şube, tekkeler-zaviyeler (1992, s. 55-62). Bu başlıkların hepsi doğrudan ya da dolaylı olarak beden ile ilgilidir. Şeyhler, müritlere göre beden en üst makamlarda olan kişilerden oluşur. Adab-erkân kısmının en önemli özelliklerinden biri bedeni dünyevi işlerden olabildiğince uzak tutmaktır. Beden nasıl en saf hâline ulaşmaya çalışıyorsa kıyafet de bir o kadar sade olmalıdır. Zikir, bedeni Allah'a yakın kılmanın en çok başvurulan yollarından biridir. Bedenin yaşadığı yolculuğun başından sonuna kadar geçen süreye seyr u sülûk denmektedir. Zamanla ortak bir kültür oluşturan tarikatlar, tasavvufi terbiyesini tamamlayanlara "icazetname" vermektedir. İcazetname de sufinin belli bir mertebede olduğunu göstermektedir.

Tarikatlar, bireyin hem bedenini hem de ruhunu eğittiği kurumlardır. Bu kurumlarda yapılan ritüeller, ayinler, hareketler hepsi beden üzerinedir. Örneğin; Rîfâî tarikatının ayinlerinde şiş sokmak, ateşi çıplak bedene

değdirmek, kızgın demiri yalamak, kaynar yağ ile abdest almak, zehirli yılanları kucaklamak gibi birçok uygulama yapılmaktadır. Böylece bıçağın değil Allah'ın kestiğini, ateşin değil Allah'ın yaktığını ve fizik kanunlarının bazı özel hâllerde yürürlükte olmadığını gösteren bu hâl, Rıfâî zikrinin çok tanınmış ve dikkat çekmiş bir özelliğidir (Atik, 2007, s. 23-24). Burada yapılan ayinde Tanrı istemediği sürece fani olan bedene hiçbir şeyin tesir edemeyeceği ispatlanmaya çalışılmıştır.

Rıfâî tarikatının bu pratiklerinde beden, kutsala yakın olduğu sürece ona hiçbir şey zarar veremez. İnsanlar dünyevi durumlarla iç içe olduğu için onların şerrinden de korkar fakat sufiler için dünyevi yaşam önemli değildir. Bu sebeple bıçak da olsa ateş de olsa kızgın demir de olsa, Tanrı istemediği sürece onlara hiçbir şey zarar veremez. Bu inanç, ibadet pratikleri aracılığıyla inşa edilmiştir. Zikir de bu pratiklerden biridir. Zikir, düşünceyle bütünleşip güç harcamaksızın otomatik olarak ağızdan çıkmaya başlayınca yüksek zikir aşamasına gelmiş demektir. Bu da düşünce ve beden ikileminin aşıldığını göstermektedir (Tenik ve Göktaş, 2014, 272).

Mevlevî tarikatında ise sema töreni bedenin yine tasavvufi birçok anlam ile iç içe geçtiği bir uygulamadır. Semazenin kendi etrafında sağdan sola dönüşü ile icra edilir. Mevlana'nın her şeyin kendi etrafında deveran etmesi düşüncesi sema zikrine de yansımıştır. Sema sırasında semazenin sol ayağını sabit tutarak sağ ayağı etrafında gerçekleştirdiği her tam dönüş "çark" denir (Amak Çelik, 2024, s. 425-426). Sema icra edilirken her dönüşte Allah'ın ismi zikredilmektedir. Her şeyde Allah'ın tecellisi görülmüştür ve bu bilinçle, coşkuyla sema yapılmıştır. Sema, Mevlevîlerin Allah'a ulaşma gayretiyle yapmış oldukları bir zikirdir. Bu yalnızca bedenle değil ruhla, aşkla yapılan bir uygulamadır. Allah'ın kullarına sürekli açık olan kapısı zikirdir. Bir dua ve yalvarış olan zikir, dilin kalpteki duyguları bedenle hâle dönüştürmesiyle gerçekleşir (Tenik ve Göktaş, 2014, s. 272). Beden orada Tanrı aşkı ile kendinde değildir, eşiktedir. Bulunduğu ortamdan tamamen soyutlanmıştır.

Yeseviyye tarikatında ise bedenin merkeze alındığı birçok uygulama vardır. Halvet /çilehane, hizmet/zühd hayatı, zikir, yemede içmede ölçülü olma gibi olan uygulamalar ve bu uygulamaların içinde yer alan ritüeller Yeseviyye tarikatının kendine özgü yapısını oluşturmaktadır. Çilehane, Yeseviyye tarikatında özellikle Ahmet Yesevî'nin hayatında önemli bir yere sahiptir. Yesevî, altmış üç yaşına geldiğinde müritlerinden kendine yer altında bir çilehane yapmalarını ister. Hz. Muhammed'in vefat ettiği yaşta gün ışığını daha fazla görmek istemez. O, Hz. Peygamber'in bu sünnetini de yerine getirerek yer altında yaşayacaktır. Bedene atfedilen kutsallık burada da devrededir. Beden, çilehanede ruh ile terbiye edilmektedir. Burada geçen süreyi ibadet ile geçirmektedir:

Altmış üçte nida geldi; Kul yere gir;
 Hem canınım, cananının, canım ver;
 Hû kılıcını ele alıp nefsini kır!

Bir ve Var'ım didarını görür müyüm? (Eraslan, 2000, s. 97)

Burada bedeni yer altına kapatarak ve sürekli ibadetle meşgul ederek yapılmak istenen bedene çile çektirerek dünyevî arzulardan uzaklaşmaktır. Beden, dünyadan uzaklaştırılarak ruhu yüceltme amacı taşımaktadır. Aynı zamanda nefis terbiyesi ve Tanrı ile bir olma çabası burada da sürmektedir. Önemli olan fani beden değildir. Önemli olan tek şey Allah'ın varlığında ve rızasında kaybolmaktır. Başka bir ifadeyle, asıl istenen kalbin, ruhun, bedenın ölmeden önce Allah'ta ölmesi, yok olması ve sonra taptaze bir hayatla tekrar Allah'ta Allah'la dirilmesidir (Tenik ve Göktaş, 2014, s. 271). Ahmet Yesevî, inzivaya çekilip bedeni karanlığa hapsederek ruhunu aydınlatmaya çalışmıştır. Eşiksellik burada devreye girmektedir. Çünkü Yesevî, ne kutsalın yanındadır ne de tam olarak bulunduğu yeri benimseyebilmektedir. Bir aidiyet ve kimlik kaybı yaşanmaktadır. Bir şeyhken, diğer müritlerden daha yüksek bir mertebedeysen yer altına inmesi de onun kimlik ve aidiyet kaybının bir göstergesidir.

Hizmet/zühd, Yesevilik'te önemli bir yere sahiptir. Zühd anlayışı, Hakk'a yönelmek için dünyadan da ahiretten de el etek çekmek (Uludağ, 2019, s. 397) anlamına gelmektedir. Yani bedeni terbiye etmek ve mal mülk olsa bile bunlara ehemmiyet vermemek, sadece Tanrı'ya yönelmek amaçlanmıştır. Yeseviyye tarikatı, her şeyde ölçülü olmayı öğütlemiştir. Dünyevi olan hiçbir şeye önem vermemek gerektiğini, yeme, içmede ölçülü olmayı, zühd anlayışı ile hareket etmeyi, kalpte her zaman ve yalnızca Allah'ı taşımayı hedeflemiş ve öğütlemiştir. Bu sebeple sufiler için bedenın bir önemi yoktur, beden de her şey gibi gelip geçicidir. Kalıcı olan her zaman ve sadece Tanrı'dır. Bir sufi ise ancak kendi varlığını yitirip Tanrı'yla bir olursa, fani bedeni karanlıktan aydınlığa çıkabilecektir. Bu anlayış zamanla dinî anlatılara yansiyacak ve Ahmet Yesevî menkıbeleri ile gün yüzüne çıkacaktır.

Yesevî Menkıbelerinde Beden İmgesi: Anlamlar, Semboller ve İşlevler

Bu bölümde Ahmet Yesevî'nin dört menkıbesi, bedenın sembolik inşasını açıklamak amacıyla tam metin üzerinden incelenmiştir. Bu inceleme Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Yunus Emre gibi sufilerin menkıbelerinden kısa örnekler verilerek desteklenmiştir. Ortak özelliklere değinilerek Ahmet Yesevî menkıbeleri üzerinden Türk tasavvufunun bedene bakışı değerlendirilmiştir.

Tasavvufî düşüncede nefis terbiyesiyle şekillenen ve ruhsal yükselişin bir aracı olarak görülen beden, birçok anlatıda da yer almaktadır. Bu anlatılardan biri de menkıbelerdir. Menkıbe, “velilerin örnek hâl ve hareketlerinin, yaşama şekillerinin anlatıldığı; söz ve tavsiyelerinin nakledildiği eserler; velayetname” (Uludağ, 2019, s. 243) olarak tanımlanmaktadır. Ahmet Yesevî menkıbeleri, ilk menkıbe anlatılarından biridir. Bu menkıbeler, tasavvufî beden anlayışının eylemde nasıl anlam kazandığını ve menkıbe anlatıları aracılığıyla nasıl sembolleştirildiğini gösteren birçok örnek barındırmaktadır (Menkıbeler konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, 1992).

Semavi dinler, tasavvufu; tasavvuf ise dinî anlatıları etkileyen temel yapılardan biridir. Yani din, hem tasavvufu hem de tasavvufî metinleri etkilemektedir. Bu sebeple dinin bedene bakışı anlatı metnine tasavvuf aracılığı ile yansımaktadır. Ahmet Yesevî’nin menkıbelerinde çokça geçen, bedenin kutsallığı, olağanüstülüğü, terk edilişi, zikir meclisinde kadın-erkeğin bir arada oluşu, çilehane metaforu, verilen her cevapta bir alt metin oluşunun temelleri İslam dinine, Hz. Muhammed’in sünnetine ve *Kur’an-ı Kerim*’e dayanmaktadır. Bu sebeple Ahmet Yesevî menkıbelerinde İslam dininin bedene bakışının yansımalarını görmek de mümkündür. Menkıbeler, tasavvur edilen anlam dünyasında inşa edilen bir kutsallaştırmanın ürünüdür.

Ahmet Yesevî, menkıbeleri ile hâlâ anlatılagelen, kerametlerine inanılan ve “kutsal beden” imgesi ile tasvir edilen bir mutasavvıftır. Menkıbelerinde sonsuz bir güç ile dağı yok etmesi, turna donuna girmesi, duasıyla münafıkların köpeğe dönüşmesi, şahsına yapılacak her hileyi önceden bilmesi, ölmeden ölmesi, çilehanede, bağdaş kuracak şekilde oturulabilecek çok dar bir alanda kalan ömrünü geçirmesi ve orada vefat etmesi gibi birçok kerameti “kutsal beden” imgesiyle açıklamak mümkündür. Beden folklorunda bir metin incelenirken kültürün aşına olduğu unsurlar dikkat çekmektedir. Yesevî’nin menkıbelerinde de birçok kültürel unsur, bedene atfedilen özellikler dikkat çekmektedir:

Sonunda Hazret Sultan’ı hırsızlıkla suçlayabilmek için bir plan düzenlediler: Bir sığırı kesip parçalayarak gizlice getirip Yesevî dergâhının içerisine bıraktılar. Mevsim yaz olduğu için Yesevî müridleri bina bahçesinde vakit geçiriyorlardı. Bu yüzden hiç kimse parçalanmış sığırın dergâha bırakıldığını göremedi. Ertesi sabah kaybolan bir sığırı aramak bahanesiyle Savran halkı sabah erkenden Yesevî dergâhı önünde toplandılar ve Hazret Sultan’a dergâhının içerisini aramak istediklerini söylediler. Ahmed Yesevî bu münafıklara hitaben, ‘Girin itler, girin köpekler!’ dedi. Savranlılar dergâhın içerisine girdiler, fakat derhal birer köpek şekline dönüşüp, daha önceden parçalayıp getirdikleri sığırın etlerini yemeye başladılar. Dergâhın dışında kalarak bu hali seyreden Savranlılar feci halde korktular.

Hemen tevbe ve istiğfar ile yaptıkları plan itiraf ederek Hazret Sultan'ın ellerine kapanıp af dilediler. Savranlıların bu itirafını dinleyip af talebini kabul eden Hazret Sultan Yesevî'nin duası ile gerisin geri insan şekline döndüler. (Bice, 2019, s. 93)

Menkıbelerde “dönüşüm” motiflerine sıklıkla rastlanmaktadır. Hem sufilerin başka birini ya da bir nesneyi başka bir şeye çevirmesi hem de kendilerinin don değiştirdiği görülmektedir. Yukarıda verilen menkıbede Ahmet Yesevî'nin “Girin itler, girin köpekler” sözü ile Savranlıların köpeğe dönüşmesi, Hacı Bektaş Veli'nin bir menkıbesinde çavdarı buğdaya, başka bir menkıbesinde mercimeği buğdayı taşa, bir menkıbesinde de suyu kana dönüştürmesi bu tür menkıbelere örnek gösterilebilir (Ayrıntılı bilgi için bk. Gölpınarlı, 2020; Oymak, 2021). Bu tür menkıbeler sufînin hikmetlerini, yaptığı olağanüstülüklerle dayandırarak, onun sıradan bir insan olmadığını vurgulamaktadır. Sufînin bedeni ilahi gücün tezahür ettiği bir mekân konumundadır.

Ahmet Yesevî'nin menkıbesinde ise bedenin ilahi bir güce sahip olduğu görülmektedir. Menkıbe, Ahmet Yesevî'nin dilinin, sözünün ve nefesinin de kutsal olduğunu göstermektedir. Savranlıların köpeğe dönüşmesi bedensel bir aşağılanmayı ve onların bedenlerinin nefsin eline geçerek ruhlarının küçük düştüğünü simgelemektedir. Yesevî'nin Savran halkının ömrünü kabul ederek onları affetmesi ve yeniden dua ederek insana dönüştürmesi bedene atfedilen cezalandırıcı özelliğinin yanında şefkat ve şefkatle birlikte bir arınmanın da yansımasıdır. Bu menkıbede Ahmet Yesevî'nin bedeni, toplum vicdanının yönlendiricisi durumundadır.

Sufilerin gösterdiği kerametlerden biri de don değiştirme motifidir. Don değiştirme ruhun bir bedenden başka bedene geçişini, yani ruhun farklı bedenlerde yaşamasını da ifade edebilmektedir. Başka bir ifadeyle don, “kılık”, yeryüzü yolculuğunda bu ruhun uğradığı değişik bedenleşmelerdir (Mélîkoff, 2010, s. 272). Şamanizm inancından itibaren var olan “don değiştirme” motifi, İslamiyete geçiş sürecinde farklı bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Bu motif Alevî-Bektaşî geleneğinde oldukça yaygın bir motiftir. Ahmet Yesevî'nin turna (Bice, 2019, s. 91), Hacı Bektaş Veli'nin güvercin (Duran, 2007, s.177; Oymak, 2021, s. 485), Abdal Musa'nın ge-yik (Güzel, 1999, s. 20-24) donuna girmesi, sufi bedeninin katı ve durağan değil; dönüşebilir, değişebilir ve yeniden inşa edilebilir olduğunu göstermektedir. Bazı dönüşümler, mecazi değil; ruhsal açıdan gerçekleşmektedir. Bu durumu Ocak (2012), tenasuh (reenkarnasyon) inancı ile açıklamaktadır. Yeniden doğuşun ve başka bir bedende yeniden var olmanın yaşandığı bu durum tasavvufa şu şekilde yansımaktadır:

Güvercin donuyla Urum ‘a uçan

İmamlar evinin kapısını açan

Cümle evliyalar üstünden geçen

Var mıdır hiçbir er Ali ‘den gayrı. (Mélíhoff, 2010, s. 273)

Mélíhoff’un (2010) aktardığına göre, Abdal Musa’ya mal edilen bu dörtlükte güvercin donuna girip Rum’a giden Hacı Bektaş Veli’nin, Hz. Ali’nin bir bedenleşmesi olduğuna gönderme yapılmaktadır. Ayrıca Hacı Bektaş Veli, avucundaki yeşil beni göstererek Hz. Ali’nin mazharı olduğunu yani onun kendi bedeninde zuhur ettiğini ispat etmektedir (Ocak, 2012, s. 75). Türk tasavvufundaki menkıbelerde tenasuh inancına sıkça rastlanmaktadır. Tenasuh, “ruh göçü, bir bedenden ayrılan ruhun, derhâl başka bir bedene girmesi” (Uludağ, 2019, s. 352) anlamına gelmektedir. Örneğin bir başka menkıbede Hacı Bektaş Veli bir gün “Yâ erenler! Genceli’de genç ay gibi doğam, adım Abdal Musa çağırduram. Beni isteyen anda gelsün bulsun.” der (Güzel, 1999, s. 20). Ocak’a göre (2012) burada Hacı Bektaş’ın ruhunun öldükten sonra Abdal Musa olarak tekrar dünyaya geldiği anlatılmaktadır. Bu menkıbeler sufi bedeninin yalnızca fani olmadığını; çok katmanlı ve her daim bir varoluş içinde yeniden bedenleşen, zamanın ve mekânın ötesinde ilahî özellikleri olan bir varlık haline geldiğini ortaya koymaktadır.

Ahmed Yesevî daha çocukluğundan beri Hz. Rasûlullah’ın (s.a.v.) hiçbir sahih sünnetini yerine getirmekten geri kalmamıştı. Bu yüzden, altmış üç yaşına gelir gelmez, Hz. Rasûlullah (s.a.v.) o yaşta bu fâni dünyadan göçtükleri için, Hazret Sultan Yesevî o sünneti de yerine getirmek niyetiyle kendi bedenini yer altına gizlemek istedi. Emri ile dervişler, dergâhının bir tarafında merdivenle inilen bir kuyu kazdılar. Kuyunun dibinden bir yol açıp sonunda ham kerpiçten bir hücre yaptılar. Hazret-i İlyâs ve Hazret-i Hızır’ın himmetleri de yardımcı olduğu için, yüzlerce yıldır bu çilehaneye hiçbir şey olmamıştır. Ahmed Yesevî, yer altı hüccresinin ilerisinde kabir şeklinde bir yer ayırıp, kendisine mekân yaptı. Lahidi andıran o daracık yerde, zikrettikçe dizleri göğüslerine sürte sürte her iki göğsü de delinip yaralanmıştı. Bundan dolayı kendilerine “serhalka-i sînerişân” da derler. Ahmed Yesevî, bugün Yesi’de dolaşan rivayetlere göre yüz yirmi-yüz yirmi beş; diğer bir rivayete göre ise yüz otuz üç yaşına kadar, ömrünü o dar çilehanede, tıpkı ashâb-ı kubur (kabir ehli) gibi, riyâzet, ibadet ve mücâhede ile geçirmiştir. (Bice, 2019, s. 115).

Çilehane kavramı birçok mutasavvıf için büyük önem taşımaktadır. Çile, halvet, erbain ve çilehane kelimeleri birbiri ile iç içe olan kelimelerdir. Çile, erbain ya da halvet, “dervişlerin تنها ve ıssız bir yere çekilip, kırk gün kırk gece, çetin bir perhizden geçerek, bu süreç içinde gıda, uyku ve dünya kelamını en aza indirerek hem beden hem de zihnen azami derecede ibadet etmeleri; nefsi ezmek; Allah’a yönelmek, inziva” (Uludağ,

2019, s. 96, 125, 156) olarak tanımlanmaktadır. Tasavvufta çile çekmek bir arınma yöntemi olarak görülmektedir. Bu çile sadece kırk gün kapanmaktan ibaret değildir.

Tasavvuf, çile çekmek yoluyla hem bedeni hem de nefsi terbiye etmeyi amaçlamaktadır. Çeşitli tekke ve tarikatlarda çilenin, çok farklı uygulamaları bulunmaktadır. Açlık, uykusuzluk, sürekli sükût ve tefekkür, aralıksız ibadet ve zikir, çöllerde dolaşmak, inziva, mağaralarda yaşamak, boyuna zincir, ayağa bukağı, ele kelepçe takmak, karnına ip dolayıp kendini bir ağaca bağlamak, kendini baş aşağı kuyuya asmak, bekârlık, iğdiş olmak, et yememek, bedene eziyet etmek, kavurucu sıcaklarda güneş altında beklemek, yalın ayak baş açık gezmek, dilencilik yapmak, tekkeye odun taşımak vb. (Kocaman, 2016, s. 578) birçok uygulama bulunmaktadır. Fani bedene yapılan bu uygulamalar /çileler, nefsin terbiyesi için büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple bu çileyi çeken kişilerin belli bir mertebede olması gerekmektedir.

Derviş Yunus'un Tapduk Emre'nin dergahına kırk yıl odun taşımaması, İbrahim Edhem'in tüm mal varlığını bırakarak kendini çöllere vurması, Ahmet Yesevî'nin Allah'ın rızasını kazanmak için yıllarca çilehanede ibadetle meşgul olması bu duruma örnektir. Sühreverdi'ye göre biz bedenlerimizi alakalarından temizleyip ilahi nurları düşünmeye dalınca, nefislerimiz ilahi idrakler ve tecelliler ile dolar. Beden tutkularından arındıkça ilahi nurlar artar (Bolay, 1990, s. 121). Çilehaneye kapanmak, mutasavvıflar arasında yaygın bir durumdur. Yapılan ve fani bedene çektirilen her eziyet onun terbiyesi, dünyanın geçiciliği ve kişinin fani varlığını Tanrı'nın varlığında eritip yok etmesi, kalbi kibir ve nefis arzusundan uzak tutmak ve terbiye etmek için büyük bir öneme sahiptir. Çekilen her çile bedeni, ilahî olana daha çok yaklaştırmaktadır.

Bu menkıbede Ahmet Yesevî'nin 63 yaşına geldiğinde, Hz. Muhammed'in vefat ettiği yaşı esas alarak, yer altına çekildiği anlatılmaktadır. Bu tutum, sünnete bağlılığın beden üzerinden somutlaştığını göstermektedir. Yesevî, Hz. Peygamber'in ölümünün de sünnet olduğunu düşünerek, bedenini sünnetin taşıyıcısı konumuna getirmiştir. Çilehane o kadar dardır ki ibadet ederken dizlerinin göğüslerine sürte sürte her iki göğsünün de delinip yaralanması ise direnç gösteren bir bedeni sembolize etmektedir. Zikrederken bedenini çile ile arındırmış, Tanrı'nın rızasını kazanmak için çabalamıştır. Düşünce ve beden ikilemi ortadan kalkmıştır.

Yesevî'nin bu menkıbesinde de "eşiksellik" görünmektedir. Artık burada olmak istemeyen, gerçek aşka kavuşmak isteyen bir ruh ile hâlâ ölmeyen ve dünyevi ihtiyaçları olan bir beden arasında kalınmıştır. Kabre benzeyen bu çilehanede asıl ölen Yesevî'nin bedeninde yer alan nefis- tir. Böylece çilehane de bedeni ile birlikte kutsallaşan bir mekân haline

gelmiştir. Menkıbede zamanı ve mekânı aşan bir beden görülmektedir. 120-125 yaşlarında öldüğünün rivayet edilmesi ise sıradan bedenleri aş-tığını, bedeninin ölümsüzleştiğini ve mistik bir aidiyet duygusuna sahip olduğunu göstermektedir.

Emir Timur, manevî yönden saygı duyduğu Ahmed Yesevî'nin makâmı üzerinde şanına lâyık bir türbe yaptırmaya niyet eder. Yesi'deki Ahmed Yesevî kabri odak alınarak yapılmaya başlanan türbenin temelleri üzerinde duvarları yükseltilmeye başlandığında garip bir durum ortaya çıkar. Duvar ustalarının temeller üzerine ördüğü tuğla duvarlar her gece yerle bir olmaktadır. Bu yüzden ertesi gün duvar yapımına yeniden sıfırdan başlanması gerekmektedir. Bu durumun türbe inşaatını olumsuz etkilemesi ve tamamlanmasının gecikmesi nedeni ile Emir Timur'un gazabına uğrayacaklarından korkan ustalar çaresiz kalınca geceleri duvarların nasıl yıkıldığını anlamak için bir gece pusuya yatarlar. Gece karanlığı çökünce iri bir beyaz bir öküzün aniden belirerek boynuz darbeleri ile yükseltilen duvarlar yere indirdiğini görerek şaşırırlar. Bunun sebebinin ne olacağını danıştıkları bir velî, Arslan Baba'nın kabri imar edilmeden kendi kabri üzerinde türbe inşa edilmesine Hazret Sultan Yesevî'nin râzı olmadığını söyler. Bu sırada Emir Timur'a da bir gece rüyasında Ahmed Yesevî'ye türbe yaptırmadan önce mürşidi Arslan Baba'nın türbesini inşa ettirmesi ve daha sonra Yesevî külliyesi inşaatının sürdürülmesi gerektiği bildirilir. Bu durum üzerine Emir Timur önce Arslan Baba'ya türbe yapılması ve sonrasında Ahmed Yesevî külliyesi inşaatına devam edilmesi emrini verir. (Bice, 2019, s. 65)

Verilen menkıbede olduğu gibi bazı mutasavvıfların vefat ettikten sonra bile keramet gösterdikleri rivayet edilmektedir. Bu durum mutasavvıfın büyüklüğünü ve ölümden sonra bile manevi varlığını sürdürdüğünü, sufi bedeninin ölümün ötesinde bir bedene belki de ruha sahip olduğunu göstermektedir. Bu mutasavvıflardan biri de Hacı Bektaş Velî'dir. Menkıbede Hacı Bektaş Velî'nin türbesi yapılırken kubbeden ayağı kayan mimarın düşerken “tut beni ya Hacı Bektaş” demesi üzerine yere sağ salim indiği anlatılır (Duran, 2007, s. 638; Gölpınarlı, 2020, s. 89-90). Vefatından sonra keramet gösteren başka bir sufi de Yunus Emre'dir. Molla Kasım adlı bir hoca, Yunus Emre'nin bin şiirini şeriata aykırı bularak yakar, diğer bin tanesini de suya bırakır. Karşısına çıkan “Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme/ Seni sığaya çeken bir Molla Kasım gelir” mısralarını okuyunca Molla, Yunus Emre'nin mertebesini anlamıştır (Özçelik, 2011, s. 51).

Ahmet Yesevî'nin menkıbesinde ise beden, ölmüş olmasına rağmen canlı bir ruh ve manevi bir güç olarak görülmektedir. Öyle ki o istemedikçe bir duvar bile dikilememektedir. Duvarı her gece gelip yıkan beyaz öküz ise Yesevî'nin bedeninin kutsallığını gözetten koruyucu bir canlı niteliğindedir. Yesevî'nin hocası olan Arslan Baba'nın kabri imar edilmeden ken-

di kabri üzerinde türbe inşa edilmesine izin vermemesi ise hiyerarşik bir üstünlüğü göstermektedir. Bu durum Yesevî'nin Arslan Baba'ya duyduğu derin saygısı vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle beden, manevi ilişkiler içinde şekil alan ve anlam kazanan bir varlık konumundadır. Emir Timur'a türbe sırasının bildirilmesi ise Yesevî'nin bedenini, dünyada olmasa bile dünyevi işlere yön veren sembolik bir otoriteye dönüştürmektedir.

Bu üç menkıbeden hareketle görülüyor ki mutasavvıflar, vefat ettikten sonra bile irşada, yönlendirmeye mazhardırlar. Bu özellikleri onların bedenini biyolojik bir varlık olmaktan çıkararak ölüm sonrasında bile mekânı yönlendiren, irşada devam eden, kültürel bellekte canlılığını koruyan kutsal bir merkez konumuna getirmektedir. Bu durum da onları sıradan bedenlerden farklı kılmaktadır. Onlar dünyevi ve fani bedenlerinden daha çok ilahi hakikate yakındır. Bu sebeple fani beden ölse bile ruh yaşamaktadır ve varlığını devam ettirerek halkı yönlendirmeye devam etmektedir. Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Veli'nin menkıbelerinde beden yönlendirici ve koruyucu bir güç iken, Yunus Emre'nin menkıbesinde kendini kanıtlayan ve irşada davet eden kutsal bir merkez konumundadır. Bu durumda tasavvufta kutsal beden için zamanları, mekânları ve sınırları aşan, metafizik bir süreklilikten söz etmek mümkündür.

Mâverâünnehir ve Türkistan'da Yesevî adıyla bir hükümdar saltanat sürüyordu. Bir yaz Karaçuk dağında avlanmak istediği halde, dağın çok sarp olması bu emelden onu mahrum etti; hiç av avlayamadığı Karaçuk dağını ortadan kaldırtmak istedi. Hükmettiği yerlerde ne kadar evliyâ varsa hepsini topladı ve onlardan beraberce bu dağı ortadan kaldırmalarını istedi. Türkistan evliyası hükümdarın bu niyazını kabul ettiler. İhram bağlayıp bu dağın ortadan kalkması için tazarru ve niyaz ile o dağa koyuldular; fakat bütün tazarru ve duaları, umulanın aksine, neticesiz kaldı. Sebebini araştırdılar, “Memleketteki arifler nerede, velilerden hiçbiri var mı?” diye sordular. Şeyh birinden, “Ahmed’in henüz pek küçük olduğu için, çağırılmadığını” duydu. Hemen Sayram’a adam gönderip Ahmed’i de çağırdılar. Babası vefat etmiş olan Ahmed, ablası Gevher Şahnaz’a danıştı. Gevher Şahnaz dedi ki, “Babamızın vasiyetiydi. Senin meşhur olma zamanı yaklaşınca bu gömleği giy ve secdeye kapan, babamın mescid içindeki bağı bir somun ekmele seccade gibi kibleye koy ve git. Meydana çıkma zamanın gelmiş demek olur.” Ahmed, ablasının üzerine mescide gitti ve sofrayı açtı. Artık meydana çıkma zamanı gelmiş demektir. Hemen sofrayı alarak Yesi şehrine geldi. Bütün evliyaya orada hazırlardı. Sofrasında olan bir tane ekmeği niyaz gösterdi, kabul edip Fâtiha okudular. Bu ekmeği meclislerindekiyle böldü; hepsine yetti. Evliyâdan ve sultanın ümerâ ve askerlerinden orada doksan dokuz bin kişi hazır olmuştu. Onlar bu kerameti görünce, Ahmed’in büyüklüğünü daha iyi anladılar. Hoca Ahmed, babasının hırkası içinde duasının neticesini bekliyordu. Birdenbire

gökyüzünden seller boşandı, her yer suya boğuldu. Şeyhlerin seccadeleri dalgalar üzerinde yüzmeye başladı. Bunun üzerine bağrını niyaz ettiler. Ahmed, hurkadan başını çıkardı. Hemen fırtına kesilerek güneş açıldı. Baktılar, Karaçuk dağı ortadan kalkmış. Şimdi o dağ yerinde Karaçuk adlı bir kasaba bulunur ki Hoca Ahmed'in ekser evlâdının mesken ve vatanıdır. Bu kerameti gören hükümdâr Yesevî, kendi adının kıyamete kadar cihanda baki kalmasını temin için Hoca Ahmed'den niyaz etti. Hoca Ahmed, bu niyazı da kabul eyledi ve dedi ki: “Âlemde her kim bizi severse senin adınla beraber yâd eylesin.” İşte bundan dolayı, o günden beri “Ahmed Yesevî” adı ile anılır oldu. (Bice, 2019, s. 265).

Tasavvuf ehlinde hırka önemli bir unsurdur. Bir giysi olmanın ötesinde hilafetin bir remzi, cennetten geldiği kabul edildiği için kutsal sayılan bir nesne ve tarikat silsilesinin devamını sağlayan bir unsurdur. Hırka sıradan bir eşya değildir, onu giymenin bir bedeli vardır. Onu giyen kişi diğerlerinden farklıdır. Hırka sufîyi maddi kalıpların dışına taşımakta, kutsal ve mistik olanı, marifete dayalı bir temele oturtmaktadır (Gündüzöz, 2015, s. 135). Bu sebeple tarikatlarda hırkanın büyük ve ciddi bir önemi vardır. Hırkanın yanında bir diğer önemli motif dağ motifidir. Dağlar kutsaldır. Göğ, dolayısıyla ilahi olana yakındır ve kutsal ile profanı (din dışı) birbirinden ayıran hiyerofani yani kutsalın tezahürüdür (Koçak ve Gürçay, 2018, s. 43). Eliade (2005) ise “göğün ve yerin birleştiği kutsal dağ”ın, dünyanın merkezinde durduğunu belirtmektedir. Menkıbelerde de dağ motifine sıklıkla rastlanmaktadır.

Hırka ve dağ motiflerini Hacı Bektaş Veli'nin *Hırkadağı* menkıbesinde görmek de mümkündür. Bu menkıbede soğuk ve yüksek bir yerde yaşayan Hacı Bektaş Veli'ye gelen sufiler bitap düşmektedir. Hünkâr ise oradan ayrılmayı düşünmemektedir. Bunun üzerine *Hırkadağı* seyre çıkan Hünkâr, abdallarından ateş yakmalarını ister. Ateş yakılır, Hacı Bektaş Veli ateşin etrafında kırk kez sema döner. Hünkâr, hırkasını çıkarıp ateşe atar, “külünün düştüğü yerde odun bitsin” der ve gider. Bunun üzerine o dağın odunu günden güne çoğalır, hiç bitmez (Duran, 2007, s. 294; Gölpınarlı, 2020, s. 35-36). Hırka, bedeni saran bir giysidir. Hırkanın bedenden ayrılarak doğaya karışması, bedenin kerametinin dış dünyaya yayılmasını temsil etmektedir. Burada görülen zikir ise bedenin içe dönüşü ve manevi ve kutsal olanı uyandırışı ile ilgilidir. Hacı Bektaş Veli'nin hırkasının külünün düştüğü yerde odunun hiç bitmemesi onun bedeniyle temasta olan hırkanın kudretinin mekâna sinmesidir. Dağ bile Hacı Bektaş Veli'ye tabi olmaktadır. Bu durum, ona atfedilen kutsiyetin bir yansımasıdır.

Müritleri ile beraber sema ede ede Teke Beği'ne karşı yürümeye başlayan Abdal Musa'yı Asitane'deki büyük dağ da hemen takip etmeye başlar. Sultan, dağın yürüdüğünü görünce, ona bakıp mübarek eliyle işaret

ederek: “Dur Dağum Dur!” der ve dağ durur. Böylece bu dağın adı “Dur Dağı” olarak isimlendirilir. (Güzel, 1999, s. 26). Menkıbeler onların kutsal olanla yakınlıklarını ve manevi bir mertebeye ulaşarak fani bedeninin ötesinde metafiziksel bir güç kazandıklarını göstermektedir. Dağ, ilahi olana yakındır, bir aracıdır. Dağa sözünü geçiren, dağı yok eden, dağda odun bitmesini sağlayan güç de tanrıya yakın olması gereken bir güçtür. İşte bu sûfîler dağlara hükmederek keramet gösterip bedenlerine bir kutsiyet daha katmaktadır.

Ahmet Yesevî’nin bu menkıbesi ilk kerametini gösterdiği olayı anlatmaktadır. Menkıbenin başında Yesevî, yaşı küçük olduğu için çağırılmamıştır fakat çare ondadır. Onun bedeni yaşı ya da fiziksel görünümüyle değil tamamen niyazının kudretiyle varlığını ortaya koymuştur. Beden, mekânla temas hâlinde. Yesi’ye gelişi onun için kırılma noktasıdır. İlâhi bir kudretle sarılan bedeni, sıradan olmadığını yine bu kudret ile göstermiştir. Evliyaların duasının sonuçsuz kalması fakat Yesevî’nin hırkasına sarılarak dua edince sel gibi yağmurun yağması, hırkadan başını çıkarınca yağmurun durması ve dağın yok olması ise Yesevî’nin bedeninin doğayı hakimiyeti altına alabilecek kadar kutlu bir beden olduğunu yansıtmaktadır. Yesevî’nin duasına karşılık hareket eden tabiat ise onu adeta bir merkez olarak konumlandırmaktadır. Hükümdarın “senin adınla anılayım” isteği üzerine “Ahmet Yesevî” oluşu ise basit bir addan ibaret değildir. Beden, bir kimliğin ve aidiyetin taşıyıcısı, aktarıcısı ve hatırlatıcısı olarak kolektif hafızada yerini alacaktır.

İncelenen üç menkıbede de görüldüğü üzere sufinin doğa üzerindeki tezahür eden etkisi fizikî bir etki değil, ilâhi bir etkinin ve hakikatinin beden aracılığı ile doğada ortaya çıkışıdır. Doğada bulunan canlı/cansız her şeye yön veren bu kişiler, bedenlen sıradan bir insandan farklıdır. Hırka, sufi bedenine temas ederek kutsallaşan bir eşya konumundadır. Hırkadan yayılan kudret ile dağda odunun hiç tükenmemesi, hırkanın kerameti ile yağmur yağması, sufi ile birlikte yürüyen ve sûfinin isteği ile duran dağ; sufîyi, doğa ile bağlantı kuran, doğayı yönlendiren, mikrokozmosu dönüştürebilen metafizik güçleri olan bir varlık konumuna getirmektedir. Sufîlerin doğaya ve doğada bulunan canlılara yön vermesi “hiyerofani” kavramı ile açıklanabilir. Menkıbelerin birçoğunda sufiler canlı/cansız birçok varlık ve nesneye yön vermektedir. Bu durum da kutsalın kutsaldışındaki tezahürünün bir göstergesidir.

Mircea Eliade (2017), hiyerofaniyi “kutsal bir şeyin bize kendini göstermesi” olarak tanımlamaktadır. Kutsalın tezahürü bazen bir taşta bazen bir ağaçtır. Onların kutsallığı, kutsal olanı göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Tasavvuf inancında bu sebeple, tüm doğa, kozmik bir kutsallık içindedir. Kozmos tamamen bir hiyerofani olabilmektedir (Eliade, 2017,

s. 15-16). Bu durumu açıklamak için menkıbeler güzel örnekler olacaktır. Ahmet Yesevî'nin, Hacı Bektaş Veli'nin ve Abdal Musa'nın dağ ve hırka metaforlarının geçtiği menkıbelerinde kutsal, bir hırkada tezahür etmiştir. Burada hiyerofaninin sûfiler olduğu da görülmektedir. Çünkü burada kutsalın tezahür ettiği bedenler söz konusudur. Sıradan bedenlerden farklı olarak dağları yerinden oynatan, durduran, yok eden; birçok dona girebilen, tayyi zaman tayyi mekân ile insanın erişemeyeceği yerlere kısa sürede erişebilen, vefat ettikten sonra bile irşada devam eden ve toplumsal düzene yön veren bedenler söz konusudur. Bu da kutsalın sufi bedeninde tezahür ettiğini, hiyerofaninin sûfi olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, ele alınan menkıbelerde de görüldüğü üzere, sufinin bedeni, sıradan bir beden değil; ilahi olana yakın, kutsal olanın temsilcisi yani bir hiyerofanidir. Bu bedenlerin değişebilen, dönüşebilen ve sınırlar ötesinde olduğu görülmektedir. Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Yunus Emre gibi büyük sufiler, menkıbelerinde doğaya hükmeden, canlı/cansız varlıkları yönlendiren, yok eden, dönüştüren bir konuma sahiptir. Aynı zamanda sufiler kendi bedeninde fani olan, dünyevi isteklerle dolu nefsi terbiye etmek için çeşitli çileler çeken kimselerdir. Daha çok Ahmet Yesevî bağlamında açıklanan menkıbelerde birçok motif, sembolik anlam ve eşiksellik ifadesi hakimdir. Yesevî'nin dua ile dağı yok etmesi, bedenini yer altındaki bir çilehaneye kapatması, vefatından sonra bile toplumsal düzen ve hiyerarşiye yön vermesi, Yesevî'nin bedenini sıradanlıktan çıkarırken metafizik bir hâle getirmektedir. Çilehanesi, hırkası, duası, isteği ve eylemleri ile doğayı ve toplumu yönlendiren bu beden, ilahi olanla kurulan ilişkide bir araç değil bizzat ilahinin tezahürüdür. Yesevî'nin menkıbelerinde beden; zamanları, mekânları, fiziksel ve manevi sınırları aşan, ilahi olana yakın ve ondan tezahür eden bir varlık olarak şekillenmekte; bu yönüyle tasavvufî beden anlayışının en güçlü örneklerinden biri haline gelmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, bedeninin semavi dinlerde ve tasavvufî düşünce içinde kazandığı anlam katmanları incelenerek beden inşasının toplumsal, kültürel ve sembolik boyutları ele alınmıştır. Toplumsal boyut, semavi dinlerin bedene karşı tutumu üzerinden şekillenirken kültürel tutum tasavvuf düşüncesi üzerinden şekillenmiştir. Ahmet Yesevî ve Yesevîlik ekolü eski Türk inancı ve İslam inancını harmanlayarak “Türk İslam'ı” olarak tanımlanabilecek bir düşüncenin temelini oluşturmuştur. Böylece beden sentez bir kültürün çok katmanlı anlamlarını taşımış ve buna göre şekillenmiştir. Bedene atfedilen sembolik boyut ise Ahmet Yesevî'nin menkıbeleri yoluyla incelenmiştir.

Ahmet Yesevî'nin menkıbeleri “kutsal beden” kavramını anlamak, yazılı bir metne uyarlamak ve açıklamak açısından birçok örnek barındırmaktadır. Karaçuk dağını yok etmesi, zikrederken göğsünün delinmesi, türbenin yapılmasına öldüğü hâlde izin vermemesi, hileyi önceden bilmesi gibi olaylar, onun bedeninin ilahi bir güçle donatıldığını ve toplum tarafından böyle anlamlandırıldığını göstermektedir. Aynı vurgu birçok sufînin menkıbesinde de görülmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin güvercin donuna girmesi, vefatından sonra bile kerametlerinin devam etmesi, Abdal Musa'nın dağı yerinden oynatması, Yunus Emre'nin vefatından sonra bile mucizeler göstererek irşada devam etmesi, tasavvufî anlayışta sufi bedeninin sadece yaşarken değil, vefattan sonra da kutsal bir varlık olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Zamanın ve mekanın ötesinde bir bedene sahip olan sûfîler, doğayı etkisi altına alan, toplumlara -vefattan sonra bile- yön veren metafizik bir sürekliliğe sahiplerdir.

Yesevî'nin tam metin olarak alınan dört menkıbesi ve diğer sufîlerin menkıbelerinden verilen kısa örneklerle Türk tasavvuf anlayışının bedene bakışı incelenmiş ve tartışılmıştır. Tasavvufî düşüncede beden anlayışının yazılan menkıbeleri etkilediği, toplumsal yapının ise menkıbelerin şekillenmesinde etkili olan temel unsurlardan biri olduğu anlaşılmıştır. “Beden folkloru” kavramı menkıbelerde sembolik açıdan ve bedene verilen anlamlar üzerinden incelenmiştir. Böylece hem tasavvufî düşüncede bedenın nasıl konumlandırıldığı hem de toplumun “kutsal beden”e atfedeceği özellikler, anlam katmanları ile birlikte açıklanmıştır. İnsanın kendilik algısında bedenın toplumsal bir temsil için merkezî bir konumda olduğu örneklerle tespit edilmiş ve somutlaştırılmıştır.

Sonuç olarak Türk tasavvuf anlayışında beden, ilahi olana yönelerek dünyevi arzu ve nefsi; çile, zühd, zikir ve birçok ibadet aracılığı ile saf dışı bırakan bir araç ve mekân konumundadır. Dönüşüm, ibadet aracılığıyla beden merkezli olarak manevi bir yolculuk ile gerçekleşmektedir. İlahi olana ulaşmak için araç olan beden, bu süreçte yapılan her ibadetın de mekânı konumundadır. Bedene verilen bu kutsallık, kültürel bellek aracılığı ile sembolleştirilmiştir. Sufî, yalnızca kendi varlığını değil, dokunduğu eşyalardan bulunduğu mekâna kadar kutsallık yüklemiştir. Bu durum da onu bir hiyerofani yani kutsalın tezahürü hâline getirmiştir. Bu bağlamda beden folkloru, sadece bireysel deneyimin değil; kültürel hafızanın, kolektif aktarımın ve kutsalın toplumsal ve sembolik bir aracı olarak şekillenmektedir.

Etik Komite Onayı: Araştırmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Mali Destek: Araştırma için herhangi bir mali destek alınmadı.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Ethical Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this research.

Funding: This research received no external funding.

Conflicts of Interest: The author declares no conflicts of interest in this study.

Kaynakça

- Adam, B. (2017). Kutsal nedir? D. Arık ve A. H. Eroğlu (Ed.), *Halk inanışları el kitabı* içinde (s. 46-69). Grafiker Yayınları.
- Amak Çelik, M. (2024). Mevlevilikte sema ritüelinin aktarım süreçlerinin performans teorisi kapsamında değerlendirilmesi: Bursa mevlevihanesi örneği. *Etnomüzikoloji Dergisi*, 7(2), 421-449.
- Atık, T. (2007). *Rifailik tarikatı üzerine sosyolojik bir inceleme* (Tez No. 208690) [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Bice, H. (2019). *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. H Yayınları.
- Bolay, S. H. (1990). *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü*. Akçağ.
- Bourdieu, P. (2018). *Bir pratik teorisi için taslak*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Demir, T. (2018). Kutsaldan sekülere değişen beden algısı. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(20), 311-325.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.). *Kur'an Yolu: Türkçe meal ve tefsir*. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Duran, H. (2007). *Velâyetnâme*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eliade, M. (2005). *Dinler tarihi*. Serhat Kitabevi.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve kutsal dışı*. Alfa.
- Eraslan, K. (2000). *Dîvan'ı Hikmet'ten seçmeler*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gelis, J. (2008). Beden, kilise ve kutsal (S. Özen, Çev.). G. Vigarello, A. Corbin ve J. J. Courtine (Ed.), *Bedenin tarihi-I: Rönesans'tan Aydınlanma'ya* içinde (s. 17-82). Yapı Kredi Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1985). *100 soruda tasavvuf*. Gerçek Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (2020). *Vilayetname- Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*. İnkılâp Kitabevi.
- Gündüzöz, G. (2015). Sembolizm ve mitoloji bağlamında tasavvuf kültüründe hırka, alem ve seccade. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, 123-136.
- Güzel, A. (1999). *Abdal Mûsâ velâyetnâmesi*. Türk Tarih Kurumu.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif hafıza*. Heretik Yayıncılık.
- Kaderli, Z. (2020). *Kültürel ve bilimsel söylemlerin inşa mekanizmaları bağlamında beden*. Nobel Yayıncılık.
- Kara, M. (1992). *Tasavvuf ve tarikatlar*. İletişim.
- Karakaya, H. (2021). Dinlerin beden algısı ve kadın bedeninin denetimi. *Fırat Üniversitesi Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 5(2), 1-22.
- Kocaman, K. (2016). Tasavvufta insanın eğitim sürecinde aşılması gereken engel: Dünya. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 561-588.
- Koçak, A. ve Gürçay, S. (2018). Abdal Musa'nın "dağların taşların yürümesi" kerametinin zaman, mekân ve eşya sembolizmi bakımından değerlendirilmesi. *Folklor/Edebiyat*, 24(94), 13-34.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. (tarih yok). Yeni Yaşam Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.

- Mélikoff, I. (2010). *Hacı Bektaş efsaneden gerçeğe*. Cumhuriyet Kitapları.
- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler (metodolojik bir yaklaşım)*. Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri*. İletişim.
- Oymak, İ. (2021). Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin kerametleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, 463-490.
- Öksüz, M. (2025). *Ötekiliğin üretimi: Bourdieu'nun habitus perspektifinden mutlu ve yabancı alanları (Ankara) üzerine etnografik bir araştırma* (Tez No. 951828) [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Özbudun, S. ve Uysal, G. (2012). *50 soruda antropoloji*. Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Özçelik, M. (2011). *Minyatürlerle Yunus Emre menkıbeleri*. T.C. Eskişehir Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Pellegrin, N. (2008). Sıradan insanların bedeni, bedenin sıradan kullanımı (S. Özen, Çev.). G. Vigarello, A. Corbin ve J. J. Courtine (Ed.), *Bedenin tarihi-1: Rönesans'tan Aydınlanma'ya* içinde (s. 83-117). Yapı Kredi Yayınları.
- Tenik, A. ve Göktaş, V. (2014). Tasavvufi düşüncede zikir ve zikrin benlik inşasına etkisi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8(15), 250-263.
- Timurturk, M. (2023). Kadın bedeni ve bedene gömülü iktidar pratikleri. A. Aydın (Ed.), *Beden ve anlam* içinde (s. 182-216). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Turner, B. S. (2019). *Beden ve toplum: Sosyal teoride arayışlar*. Nobel Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Tasavvuf*. Türk Dil Kurumu Sözlükleri. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uludağ, S. (2019). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabalcı Yayınevi.
- Ünal, A. (2016). Bar Mitsva ve günümüzde Yahudi kadının cemaate katılımı. A. H. Eroğlu (Ed.), *Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'e armağan* içinde (s. 349-362). Berikan Yayınevi.
- Young, K. (Ed.). (1993). *Bodylore* (1st ed). University of Tennessee Press.
- Young, K. (1996). *Bodylore*. J. H. Brunvand (Ed.), *American folklore an encyclopedia* içinde (s. 197-201). Taylor ve Francis.

Extended Summary

As societies undergo change and transformation over time, the meanings they produce also evolve. These meanings survive only insofar as they can adapt to the new order; when they become incompatible, they are forgotten and eventually vanish. Turkish culture, having experienced such processes, has become a culture rich in layered meanings. The meanings attributed to the body are shaped within the framework of belief systems, lifestyles, traditions, and customs. Society is the very structure that both gives meaning to and shapes the individual's body. This process of signification rests upon a long historical continuum. The transformation that occurred over time, from Shamanistic belief systems to the Yesevî tradition, has led to changes in the meanings attributed to what is considered "sacred." Within the Turkish belief system, for a body to be regarded as a "sacred body," the public must believe in certain extraordinary events associated with that person. The saints' legends of Ahmed Yesevî are shaped in line with such beliefs.

This study focuses on the symbolic meanings attributed to the body in saints' legends, a form of religious narrative. This pursuit of meaning is conducted through an analysis of legends about Ahmed Yesevî. While the relationship between the body and sacredness has been explored from various perspectives and disciplines, it has rarely been considered within the framework of Turkish-Islamic literature and from a bodylore perspective. Accordingly, this study aims to identify, interpret, and analyse the layers of meaning of the "sacred body" as represented in saints' legends, using the lens of bodylore.

Content analysis, one of the qualitative data collection methods, was employed in the research. The saints' legends of Ahmed Yesevî were examined within the theoretical framework of bodylore. Motifs, symbols, and layers of meaning related to the body in four selected legends were analysed. In addition to the legends of Ahmed Yesevî, brief excerpts from the legends of other Sûfî figures such as Hacı Bektâş-ı Velî, Abdal Musa, and Yunus Emre were also included to support the interpretation. The findings indicate that many ascetic practices such as a life of abstinence, retreat (çilehane), bodily discipline, deprivation, and acts of worship are represented as reflections of divine grace being transformed into spiritual power within the human body. The body, tested through suffering, endows the transient human form with spiritual meaning and purifies the mind of worldly desires. The extraordinary states depicted in the saints' legends of Ahmed Yesevî have contributed to society's recognition of him as possessing a "sacred body." In these narratives, the body is not merely a physical object; rather, it serves as a bearer of cultural identity and a representative of value systems and belief structures.

The çilehane motif in the saints' legends of Ahmet Yesevî offers a particularly illustrative example for understanding the transformation of the body into the "sacred." Ahmet Yesevî led a life of zühed (asceticism). At the age of 63, he withdrew into an underground retreat because he did not wish to live beyond the age at which the Prophet Muhammad passed away. This act reflects a profound sense of devotion and cannot be explained merely as a withdrawal from society.

It signifies a scholar turning his back on worldly time, standing at a spiritual threshold, and seeking closeness to God. In this context, the body is tested through time, patience, and suffering. In the legend, the body becomes a space of purification and surrender, undergoing spiritual maturation; it is not a carrier of the nefis, but rather a domain where the nefis is disciplined. This act by Ahmet Yesevî later became a tradition, serving as an example for his followers and transforming into a collective bodily ritual.

In these saints' legends, the body carries multi-layered meanings. Demonstrating how one should live also presents the body as a bearer of collective consciousness. While the needs of the body are not entirely suppressed, they are transformed. In one legend, Ahmet Yesevî, as a child, is said to have split a mountain in half-an early attribution of extraordinariness to his body. Another legend recounts that after Ahmet Yesevî's death, he did not allow a tomb to be built for himself before one was constructed for Arslan Baba. This episode suggests that it is the body that dies, while the soul continues to live, and reflects the hierarchical superiority of the sacred.

In conclusion, this study provides a novel perspective on the function, significance, and transformation of the body within the Turkish Sûfî tradition, framed through the lens of bodylore. Additionally, by integrating the concept of bodylore into the analysis of saints' legends, it contributes a novel analytical approach. Ultimately, the study reveals that the body is not simply an individual entity but a collective and cultural construct, and it sheds light on the sacred cycle and the symbolic dimensions of the sacred-body duality in mystical narratives.