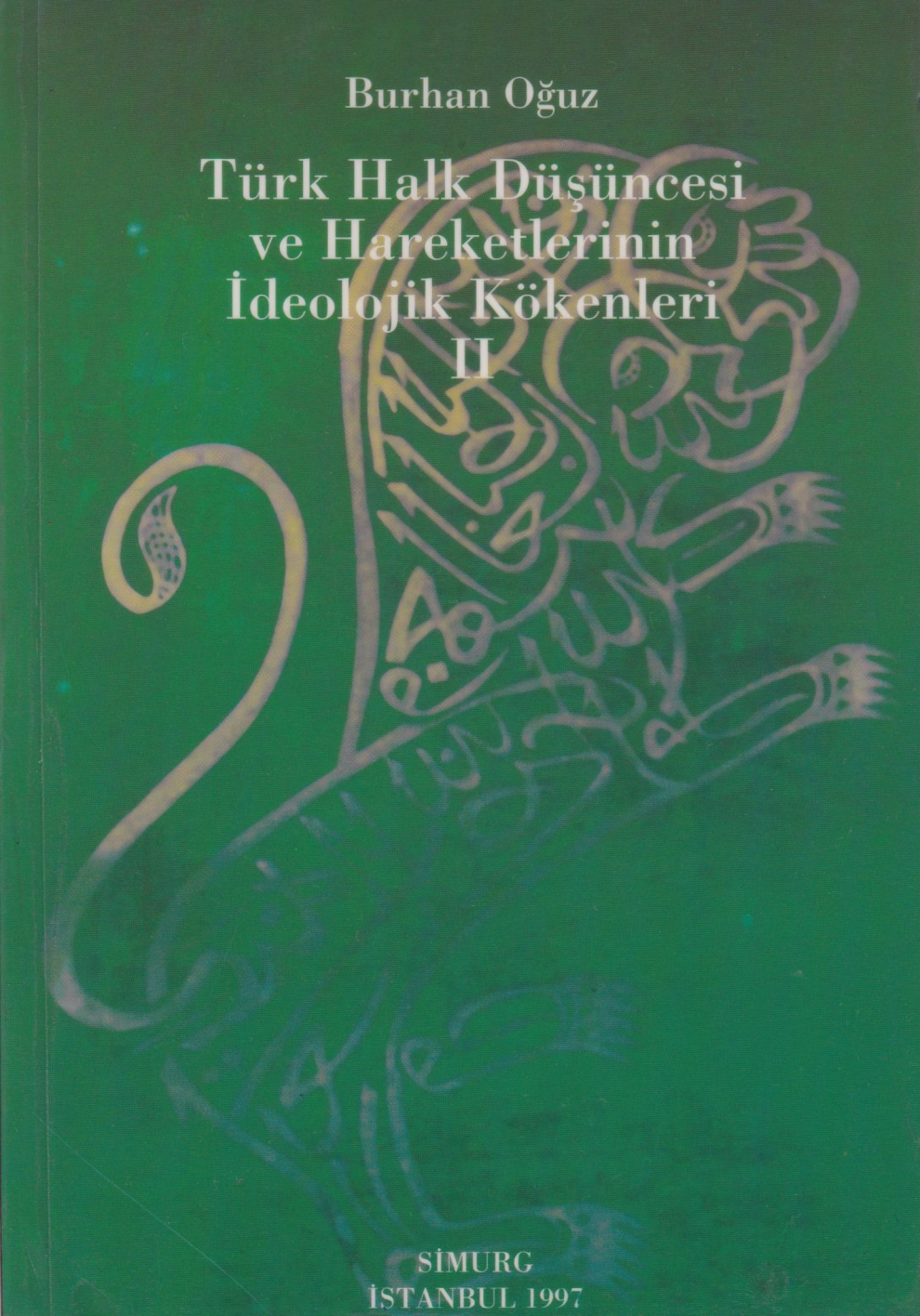
Burhan Oğuz

Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri II



SİMURG
İSTANBUL 1997

Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri
II

ISBN 975-7172-15-4 (Takım)
ISBN 975-7172-17-0 (II. Cilt)
Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin
İdeolojik Kökenleri
Burhan Oğuz

I. Baskı: İstanbul, Haziran 1997

Ofset Hazırlık : Yücel Dağlı
Kapak Tasarım : 2 Tasarım - Mehmet Ulusel / Erol Egemen
Baskı : Ofset Yapım Evi A.Ş.

© Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar
dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hasnun Galip Sokağı 2/A 80060 Beyoğlu / İstanbul
Telefon : 90 212 - 243 63 77 - Faks : 90 212 - 243 38 48

Burhan Oğuz

Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri
II

İstanbul 1997

BURHAN OĞUZ 01 Mart 1335 (1919)'da İstanbul'da doğdu

İlk ve ortaokulu Collège Sainte Jeanne d'Arc'ta, liseyi Saint Benoit'da okudu

1942'de Yüksek Mühendis Mektebi (İTÜ)'nden Makina ve Elektrik Yüksek Mühendisi olarak mezun oldu

1942'de, öğrenciliğinden itibaren çalıştığı Zeytinburnu ve Sütlüce silâh ve muhimmat fabrikalarının dökümhane şefliğine atandı

1943 sonunda istifa ederek kendi dökümhane ve atölyesinde 1950'ye kadar çeşitli dökümcülük ve makine imalâtı işleriyle uğraştı

Bu arada, 16 Aralık 1946'da kapatılana kadar Türkiye Sosyalist Partisi Merkez İcra Komitesi azalığı ve Türkiye Demir ve Çelik Sanayii İşçileri Sendikası başkanlığını yaptı

1950'den 1963'e kadar elektrik mühendisi olarak yurdun çok çeşitli yörelerinde proje mühendisi, şantiye şefi ve teknik müdür olarak enerji nakil hatlarının, şehir şebekelerinin projelendirilmesi ve uygulanması, küçük hidro-elektrik santrallarının inşası ve sair büyük inşaat işlerinin (Çorum Çimento Fabrikası) koordinasyonu, Van-Urfa (875 km.) Nato IV. Bölge telekomunikasyon hattı şantiye şefliğini yaptı

1963-1972 arasında Elyaflı Çimento (Asbestli çimento boru ve levha) Ş.T.nin Kartal ve Bolu Kaynaşlı fabrikaları, Doğu Galvaniz Saç, Termoteknik makine ve kazan fabrikası, Brown Boveri elektrik motorları fabrikası (Wat Elektromekanik Ş.T.), Hacı Şakir sabun fabrikasının kuruluşlarında temel koordinasyon ve fiili görev yaptı

1972-1979 arasında OERLIKON Kaynak Elektrodları ve Makineleri A.Ş'de genel müdürlük ve teknik danışmanlığını yaptı

1979-1984 arasında Edirne Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi ve sonra Trakya Üniversitesi'nde kadrolu öğretim görevliliği yaptı.

1984-1993 arasında yine OERLIKON genel müdürlük müşavirliğini yaptı ve 1993'te emekliye ayrıldı

1984'ten itibaren Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Metalürji Bölümü ve Güzel Sanatlar Fakültesi Endüstri Ürünleri Tasarımı bölümünde yüksek lisans sınıflarında öğretim görevliliğini sürdürmektedir

Yayınları

I - Teknik:

1 Asbestli Çimento Tazyikli Boru, Döşeme Kılavuzu Ve İsale Proje Esasları (2 cilt), Superlu yay., İst. 1965

2 Dökme Demir Kaynağı El Kitabı (çeviri), İst. 1974

3 Ark Kaynağı El Kitabı, İst. 1975

4 Dolgu Kaynağı El Kitabı, İst. 1976

5 Karbonlu Ve Alaşımlı Çeliklerin Kaynağı: Metalürji-Uygulama (genişletilmiş 2. baskı), İst. 1987

6 Elektrik Ark Kaynağı Temel Eğitim Rehberi, İst. 1987.

7 Sertleştirilebilme: Teori-Uygulama, İst. 1988

8 Ark Kaynağı (genişletilmiş 2. baskı), İst. 1989

9 Malzeme Bilgisine Giriş, İst. 1989

10 Demirdışı Metaller Kaynağı: Metalürji-Uygulama, İst. 1990.

11 Aşınma Sorunları Ve Dolgu Kaynağı: Teori-Uygulama, İst. 1993

12 Çok sayıda makale, bülten vs.

2-12 sıradakiler OERLIKON yayınlarıdır.

I - Sosyal bilimler

1 Türkiye Halkının Kültür Kökenleri

C. I. Giriş - Beslenme Teknikleri, İst. 1976.

C. II. Tarım-Hayvancılık-Meteoroloji, Bölüm 1. İnançlar, İst. 1982 (Sedat Simavi Sosyal Bilimler Ödülü)

C. II. Bölüm 2. Müesseseler, İst. 1988

C. II. Bölüm 3. Teknikler, Aile-Üretim İlişkileri, İst. 1995.

2 Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği Ve Türkler, İst. 1983.

3 Mezartaşında Sinmgelesen İnançlar, İst. 1983

4 Çevre Üzerine Düşünceler, Ankara 1986 (Türkiye Çevre Vakfı yay.)

5 Anadolu Alevîliğinin Kökenleri - "Alevîlik Üstüne Ne Dediler" (Ant yay.) adlı kitaptan ayrı basım

6 Türk Ve Yahudi Kültürlerine Bir Mukayeseli Bakış (2 cilt), İst. 1992

7 Çok sayıda Türkçe ve yabancı dilde makale, uluslararası kongre ve symposium'lara bildiri vs.

8 Tarihsel Gelişimiyle Dünyada ve Türkiye'de Laiklik, İst. 1996 (Engin Yay.)

9 Bizans'tan Günümüze İstanbul Sularının Öyküsü (baskıda)

10 Yaşadıklarım, Dinlediklerim: Tarihi ve Toplumsal Anılar (baskıda)

Çalışarak gerçeğe varanlara

İÇİNDEKİLER

SON DÖNEM HİRİSTİYAN ANADOLU HERESY'LERİ 9
Ermeni Kilise'si 9
Paulicianlar 11
Biraz Gerilerden 35
Bâbek Hareketi 37
Tondraklar 45
Bogomiller 59
Divertimento 75
Ve Bazı Ayrıntı ve Sonuçlar 79

İSLÂMÎ "HERESY"LER 97
ŞİA 97
Haricîler 103
Hulûl 103
Mübeyyeza 136
Zenç Hareketi 139
Karmatîler 140
Mürcie 143
Müşebbihe 146
Mûtezile 147
İsmâîlîler 158
Ayyârûn 183
Hanbelî Hareketi 186
Câhiz 188
Râvendî 190
İçki Hakkında Bir Fasıl 191
Ebû Müslim 199
Hallâc Mansûr 202
Sühraverdî 207

ANADOLU'DA İSLÂMİYET 211
Türk Sorunu 222
Mevlevîler 229
Şamanlık etkileri 232
Mâturîdilik 246

SÛFÎLİK AKIMLARI 261
Tarikatler 265
Yesevîyye 268
Sarı Saltık-Saltuk 271
Geyikli Baba 276

BEKTAŞÎYYE 278
Bâciyân-ı Rûm 320
Divertimento 325
Cavlakîye 328
Kalenderîyye 335
Haydarîler 340
Abdâlân-ı Rûm 342
Melâmetiyye ve yine Bektaşîyye 343
Kızılbaşlık 363

İNDEKS 387

SON DÖNEM HİRİSTİYAN ANADOLU HERESY'LERİ

Ermeni Kilise'si

Bu heresy'lerin başlıca zamanın Armeniyye'sinde yoğunlaşmış olmaları itibariyle bu ülkenin Hıristiyanlık tarihi konumuz bakımından ilginç olmaktadır. Armeniyye'de Hıristiyan imanının II. ve III. yy'larda hızlı ilerlemesi, III. yy'ın sonunda (287 veya 289) ya da IV. yy'ın başında (301) bu dinin resmî din olarak ulusça kabulüne yol açmış. Hıristiyan etkisinin akımları, ezcümle Kuzey-Batı sınırlarından "Grek tipi" ile Güney-Batı sınırlarından "Suriye tipi", Armeniyye'ye dühul edip başta bütün IV. yy boyunca birlikte, yanyana, var olmuşlar. Ayrıca paganism, ülkenin Hıristiyanlığa intisabından epey sonrasına kadar kendini devam ettirmiş. Yüzyılların Zerdüştî ve Mazdeist müessese ve gelenekleri bir kral buyruğu ya da Devlet tarafından alınan anti-pagan önlemlerle toptan sökülüp atılamazdı.

Hıristiyanlığın, onun bütün kültürel, sosyal ve politik gerekleriyle birlikte kabülünden sonra Armeniyye'nin Batı'ya doğru yönelmesi geri dönüşsüz olmuştu. Hıristiyan geleneğinin korunması için eski pagan dünya görüşü farkettirilmeden hem Hıristiyan, hem de Batılı olan bir görüşe tahvil edilmişti. Ve bunu böyle tutmak için Armeniyye'nin güçlü komşuları sık sık Ermeni kilisesinin yaşam alanına müdahade edip, çeşitli politik mülâhazalara elverişli dogmatik kavga çözümlerini sağlamak üzere baskı yapıyorlardı.

Bu gelişmelerin peşisıra, ülkede artan Hıristiyan etki dalgasını dengelemek üzere siyasî ve dinî âmiller birleşecekti. Bir fırka Armeniyye'de pagan dininin yeniden canlanmasını desteklerken bir başkası, onun gücünden endişe edip onu azaltmak ya da denetimi altına almaya çalışmakla birlikte, Hıristiyanlığın müdafii kesiliyordu.

Ermeni kilisesinin başlangıcının tarihi çeşitli çok sayıda hareket, ruhban sınıfı aleyhine nizaları ve birbirleriyle ilişkilerinin nadiren doğruca saptanabildiği tarikatlar manzarası arzeder. Bunların eğilimleri ya Hıristiyanlığın ethik öğretisini geçen ve çarpıtan veya kilisenin uygulamasına uygun olandan daha büyük bir ahlâkî taassubu vaaz eden aşırı zühde doğruydu. Manihaist, Messalian, Montanist... gibi Küçük Asya'da I. ile VIII. yy'lar arasında gelişmiş tarikatlar, Armeniyye'de münbit bir zemin bulunmuşlardı.

Böyle bir durum, tarihçilerin mutaden kullandıkları "eşkiyalar", mutezile r", "sağlam doktrinin muhalifleri", "mutezil diller"... gibi elfaz ile anlattıkları sağlam öğretiye karşı yükselen ruhban sınıfı aleyhtarı nifakların yayılmasına zemin hazırlayıp bunu kolaylaştırmıştı.

Dinî hareketler Ermeni kilisesinin ayrılmaz bir parçası olmuş. Bunlar, Armeniyye'nin Bizans'a, İran'ın ülkenin dinî yaşamına müdahalesine, Helenismin sıçramasına ve Halife'ye karşı tavrını şekillendirmede farklı da olsa, önemli rol oynamışlardır. Monarşinin sonunda, ilhak tehlikesi Ermenileri, kendini dinî ifadelerle gösteren etnik, sosyal ve kültürel ayrılıkçılığa sevketmişti.

Her heresy tarihçisi, heresy'nin doğuşunun esas tarihçisi olarak dinî ve sosyo-ekonomik etkenlerin destekçileri arasında vaki ihtilâfla karşılaşmak zorundadır. İlk gereklilik, ondan sapmaları anlamak için orthodox görüşün dinî iklimini tetkik etmektir. Öbür yandan, tarikat mensuplarının köken, sosyal sınıf ve refahı, bu hareketlerin sosyal ve ekonomik arka planını gösterecektir[1].

Hıristiyanlık, Kudüs'ün M.S. 70'de tahribinden sonra kendini Yahudi geçmişinden kurtarmış olarak, çevredeki Helenismin inanç ve fikirleriyle ihtilâf halinde bulmuştu. Bu yeni ihtilâf, imanı içinden bozmakla tehdit ediyordu. Kilise'nin ilk işi, Hıristiyanlığı çok kolaylıkla Helenismin ruhuyla barıştıracak tüm girişimlerden korumak olacaktı. Kilise Yahudi kalıbında kalmış olsaydı, "kibarlar" dünyasını fethedemeyecekti ve basitçe Helenistik düşünceyi benimsemiş olsaydı, onu bugün bildiğimiz şekle gelemeyecekti.

Burada, yukarda irdelemiş olduğumuz çeşitli dinî akımların bir topluca özeti, bundan sonraki mülâhazalara gerekli olacaktır.

Nev'e ait bir tâbir olarak Gnostisism, 80 ile 150 yılları arasında ilk kilisede yükselmiş bir düzine veya daha çok rakip tarikat tarafından yayılmış Hıristiyanlığın "tasavvufî" uyarlamalarına atfen kullanılmış, Hıristiyanlığın en korkulacak muhalifi haline gelmişti. Gnostik hareketin sâlikleri Kilise'nin basit imanını tealî eden gizli bir bilgi (gnosis) sahibi oldukları iddiası ile ortadaydılar. Gizli bilgiyi vurguluyarak Nev-Eflâtuniyeden, Helenleşmiş Zerdüştîlikten ve Judaismden bir sistematik doktrin halinde çeşitli dünya görüşü yollarını çizerek karıştıran Gnostisism, bir tür kosmolojik taslak otaya koymuş; buna göre dünyadaki ruhanî unsurlar, maddenin esaretinden tedricen kurtuluyorlardı.

Yaratılmış nizamın, ayrıntılarıyla bildiğimiz Gnostik değerden düşürülmesi, Hıristiyanlığa yakın duran bazı tarikatları, örneğin Basilides ve Valentinus'un kurmuş oldukları gruplar gibi, İsâ'nın insan şeklinde tecessümünü reddetmeye götürmüş. Bular için Mesih'in "et ve kemik" haline gelmiş olması düşünülemezdi.

Gnostisismin aynı zamanda Ermeni Hıristiyanlığının terakki ve gelişmesi üzerinde etki payı vardı. Tarikatçı hareketler Armeniyye tarihinde önemli bir

[1] Vrej Nersessian.— The Tondrakian movement. Religions movements in the Armenian Church from the fourth to the tenth centuries. London 1987, Giriş.

rol oynamışlardı. Daha başından itibaren kilise çok sayıda tarikatla, bunların arasında Borboritler ve *Mşalne (?)* ler, Paulicianlar ve Tondrakîlerle uğraşmak zorunda kalmıştı.

Borboritleri biliyoruz.

Mşalne tâbiri dua etmek anlamında Ârâmî *şla*'dan gelmiş, bunun müştak sıfatı *mşalin,* "dua eden"i ifade etmiş. Tarikatin *Mêşallêyânê* adı Grek Messalian terimini doğurmuş. Messalianlar, bildiğimiz gibi, müfrit dindar bir dilenci tarikatıydı. Bunlar Mezopotamya kökenli gibi olup Suriye, Armeniyye, Küçük Asya ve Trakya'ya yayılmışlardı. Vaazettikleri köktenci züht şekli, bu dünyadan tamamen koparak beşer necatı sorununun çözüleceği yönündeydi: harfiyyen bu dünyaya ait her türlü çalışma ve faaliyet şeklinin inkârı.

Bu çözüm anahtarına koşut olarak bunlar, her insanın içinde bir şeytanın oturduğu, bunun âyinlerin inayetiyle değil de münhasıran hissedilir derunî hisler hasıl etmeye yeterli aşırı dua ve zühdî istiğrak (Tanrı seyri) ile defedilebildiği görüşünde olup kendilerini tamamen dua hayatına hasretmek üzere dünyayı ve bütün varlıklarını terkediyorlardı ve bunu o denli ileri ölçüde uyguluyorlardı ki artık dinin emrettiği oruca bile gereksinmeleri kalmıyordu. Yine bu nedenle de çalışmıyorlar, kendilerine ait ev sahibi olmuyorlar ve ancak yaşamak için gerekli olanı dilenerek topluyorlardı. Bu bunların sanıldığı gibi çöl sâkinleri olmayıp cemaatin geri kalanıyla temas halinde kaldıklarını gösterir. Bu hareketin Ermeni tarihinde özel bir önemi vardır.

447'de Şahapivan'da toplanmış Ermeni kilise konsili, halkın yaşamında hâlâ ısrarla varlığını sürdüren tüm pagan kalıntıları söküp atmayı amaçlamıştı ki konsile ihtiyaç görülmesi, V. yy'da bu kalıntıların önemini vurgulamış oluyor.

Bu *Ermeni heresy'si* Messalianlarla özdeştirilmişti[1].

*

* *

Paulicianlar

Narekli Grigor'un *Paulicianlar olan Manihaistlere karşı Kilise'ye dair hitabe*'si, "görünür kilise"nin kutsallığının savunulması için kaleme alınmıştı. Bunda Paulicianlar, Bizans kaynaklarında sık rastlandığı gibi, Manihaistlerle bir tutuluyordu[2].

Yukarda halk tabakalarının Hıristiyan imanının basitleştirilmesini aradıklarını söylemiştik. Bu arayış bir heretic yeniden doğuşu teşvik edecekti. Bizans İmparatorluğu'nda bu, kendini büyük İkonoklastik harekette gösterecekti.

---

[1] *ibd.*, s. 7-11.

[2] *ibd.*, s. 58.

Armeniyye'de bu hareket o denli vasi olmamış olmakla birlikte yine de musir olmuştu.

717'de Otzunlu Yohan Armeniyye Katolikosu olmuş, 719'da da bir büyük Sinod toplamış. Sinod, Kilise idaresi ve disiplininin çeşitli sorunlarıyla meşgul olmuş, ancak 32. ve sonuncu karar maddesinde şunlar okunuyor:

"Hiç kimse, Paulicianlar tesmiye edilen müstehçen insanların en habis tarikatının bulunduğu yerlerde bulunmayacak, bunlara yaklaşmayacak, bunlarla konuşmayacak, bunları ziyaret etmeyecek...".

Bununla birlikte bu dinî risale fazla bilgi verici değil. Yohan heresy'ye İkonoklasmın bir aşırı sonucu olarak bakıyor ve mensuplarının "Haç'ın inkârında Suret'leri inkâr eden ve İsâ'ya nefretle bakıp böylece ateism ve Şeytan tapınmasına düşen" gelişmesine üzülüyor. Gerçekten, ona en çok dokunan, bunların Haç'a saldırıları ve de onu (ve Hıristiyan müminleri) "Efendi'nin Haç Sembolüne ibraz ettikleri tapınma yüzünden putperestlikle itham edilmeleri" oluyor. Ancak bu noktanın dışında Paulicianlar hakkında fazla bir şey bilmiyor; onları güneşe tapanlar ve putperestlerle düşüp kalkmakla, şeytana tapmakla... itham ediyor.

Johan'ın Paulicianların doktrinlerini ayrıntılarında anlamamış olduğu görülüyor. Şeytana tapma, herhangi bir Gnostike yöneltilebilen bir suçlamaydı. Ama, tarihleri hususunda, daha emindi.

Paulicianlar, diye beyan ediyordu, Katolikos Nerses tarafından zulme uğratılmışlardı ve gizlenmeye sığınmışlardı. Albania ve Kafkaslardan, mahallî Katolikos tarafından sürülmüş İkonoklastlar bunlarla birleşmişlerdi. Bunlar, kâfir gücün (Müslümanların) yardımını aramışlardı. Bunlar, diye ekliyor, yeni ve büyük bir şey bulduklarını düşünüyorlardı. O ise ki bu, aslında eski ve modası geçmiş bir şeydi.

Adı geçen Katolikos Nerses hiç şüphesiz 641'den 661'e kadar Katolikos olan Nerses III'du. Son olarak Yohan'ın söylediğine göre, Paulicianların merkezi, suların birleştiği yerde bulunan Cirga idi ki burası kesinlikle saptanamamıştır. Muhtemelen Cirkan nahiyesi, Bitlis'e yakın düşüyordu; ama bu merkezin daha Kuzey'de olması düşünülebilir.

Daha ileri bilgi için Greklere başvuruyoruz. IX. yy'da Paulician sorunu Bizans idaresini ciddî şekilde düşündürmüş olup işbu heresy'nin çeşitli rivayetleri yayınlanmış. Ancak bunların az çok hepsi, son IX. yy'dan önce yazılmış âmirane bir tasvir olup halen kısmen kaybolmuş bu eserden alınmıştır. Yazarı, muhtemelen, içlerine elçi olarak gittiğinde, Paulicianların kendilerinden bilgi almıştı.

Bu öyküye göre Paulicianlar, adlarını, bir Samosata (şimdiki Samsat-Adıyaman'ın Güney-Doğu'sunda)lı bir Pavlus'tan alıyorlar (Paulicianların Ermenice adı "Paflikyan"dır). Bu Pavlus ve kardeşi Yohan, Kallinice adlı bir

Manihaist kadının oğullarıydı ve Manihaist imanı Samosata'ya yaymışlardı. Heraklius'un torunu Konstans II zamanında Mananali'li Konstantin adlı bir Ermeni, Diakonus adlı Suriye'de bir eski tutsaka rastlıyor, bu sonuncusu da onu Samosata'ya götürüp ona orada heresy'sini öğretiyor, o da bunu Mananali'ye geri getiriyor. Buradan, tilmizleriyle birlikte Cibossa[1] ye göç ediyor ve orada emniyette olarak Kilisesini kuruyor. Yirmiyedi yıl süreyle orada, Bizans idaresinin bir soruşturma açmasına kadar, gelişiyor. İşbu heretiklere istediği gibi muamele etmek yetkisini haiz bir imparatorluk memuru Simon, Paulicianlara önderlerini öldürmek emrini veriyor, ama bu işi uygulayacak adam bulamıyor, tâ ki Konstantin'in öz manevî evlâdı Justus, yeni Davud olup heresy'nin devini devirmeyi kabul edene kadar. Ancak bütün bunlar Simon'un orthodoxluğuna fazla gelecekti: Paulicianların coşkunluğu karşısında aklını oynatıp bizzat heresy'ye intisabediyor ve öldürülen önderin yerini işgal ediyor. Üç yıl süreyle Paulicianları idare ediyor ve Justinian II tarafından emredilmiş bir kıyım sırasında ölüyor. Halefi, bir Ermeni olan Pavlus'un oğlu Gegnesius, otuz yıl işin idaresini sürdürüyor.

Tarihî öyküyü burada kesiyoruz. Sadece büyük bir heretic olan Sergius'u anlatıyoruz. O, Paulicianisme bir hanım arkadaşı tarafından getirilmiş. Yeni dine geçince kendini hareketin içine atıyor ve onun yönetiminde Paulicianism, en parlak dönemini yaşıyor. Kilisesine otuzdört yıl hükmediyor. Ancak imparatorluğun çeşitli kıyım emirleri karşısında, Arapların himayesine çekilmeyi akıllıca buluyor. Melitene (Malatya) emiri ona ve tilmizlerine civardaki iki köyü veriyor ki onlar da buradan imparatorluk içine sık sık talan hareketinde bulunabileceklerdi.

835'de Sergius, köyün yukarısındaki dağ yamacında odun keserken balta ile öldürülüyor. Bunun üzerine tilmizleri *öndersiz olup herkesin eşit olarak kalması* kararını alıyorlar. Müteakip birkaç yıl. mutlu bir anarşi içinde yaşıyorlar, İmparatorluk içine dalıp. Araplara satmak üzere köle topluyorlar.

Fırat üzerinde Paulician prensliğinin varlığı Bizans politikasında yakından görünüyordu. Bunun kaderinin öyküsünü çizmeden ve akidelerinin tabiatını tetkik etmeden önce, yukardaki naklin tarihî değerini saptamamız gerekir.

Kallinice ve iki oğlunun tarihî varlığı ve bundan Paulician adının iştikak etmesi sorunu, Paulician doktrinlerine atfen daha sonra tartışılmalıdır. Grek kaynaklarının Konstantin ve halefleri hakkında verdikleri bilgilerle emin zeminde bulunuyoruz. Bunlar, kronolojideki bir fark dışında, Otzunlu Yohan'ın yukardaki anlatışına uyuyor. Katolikos Nerses III'ün bunlara kıyım uygulaması bunları gizlenmeye ve Araplara sığınmaya sevkediyor. Bu, Yukarı Fı-

[1] Bunların Doğu Anadolu bölgesinde olduklarını varsayabiliyoruz.

rat'ta, Erzurum'un hemen Batı'sında bulunan Mananali'den Kolonea[1] yakınında, İmparatorluk sınırları içinde Cibossa'ya göçünün nedeni oluyor. Ancak burası, Konstans'ın Ermeni seferinin kapanmasından sonra Araplar tarafından sürekli istilâ edilip yağmalanan bir bölge idi. Konstantin Paulicianları yirmi yedi, Simon da üç yıl yöneltti; bu sırada Justinian II (685-695, 705-711) saltanatta idi. O, Paulicianlara kıyım uygulamıştı; bu sonuncuları otuz yıl yönelten Gegnesius'la Mananali'ye geri dönmüşlerdi. Yukarıda adı geçen, "suların birleştiği yer"deki Cirga da işbu Mananali bölgesinde aranacaktır.

IX. yy'ın ortalarında Paulicianlar müreffeh olmuşlar ve idarenin elinden zulme uğramamış gibi olmuşlar. İkonoklast imparatorlar bunlara müşvikçe davranmış olmalılar. Gerçekten, düşmanlarının tanıklığına inanılırsa, Konstantin V'in görüşleri, onun Paulician kökenli olduğunu ima ediyor.

Buna rağmen Paulician merkezleri daima yer değiştirmiş: Cibossa, Mananali ve daha başka bilinmeyen bir yer. Daha sonra Sergius'un bunun Mopsuestia[2], Argaoun-Argeos[3] ve Cynopolis'e (?) taşımış. Daha sonra da Paulicianları Avrupa'ya sıçramış görüyoruz. V. Konstantin bunlardan kolonileri Trakya'ya yerleştiriyor, kısmen sınırlarının korunması, kısmen de inatçı İkona yandaşlarına karşı bir denge olarak.

İkonaya tapanların zaferiyle Paulicianların rahatı tümden kaçacak ve yeni bir zulüm dönemi başlayacaktı: İrenaeus, bütün dindarlığıyla bunda görevini ihmal etmiş gibi olup Nicephorus'un heresy'ye müspet olarak teveccüh göstermiş olmasından şüpheleniliyordu. Ama ondan sonrakiler, örneğin Leo V kan susamışlığı yöntemlerini tesis edip Paulicianları Müslüman himayesini aramaya iteceklerdi. İş sonuna kadar götürülmemişti. Paulicianlar âsî Slav Thomas'ın Mikael III'e karşı savaşında ordusuna iltihak etmemekle kalmamışlar, Sergius'un ve ondan sonrak Karbeas'ın yönetiminde Yukarı Fırat'ta, Arap

---

[1] Armenia Sebastiana'nın Doğu hududunda, Trapezous (Trabzon) ve Kerasous'la (Giresun) beraber bir yeni vilâyet teşkil etmiş (W. M. Ramsay.— *op. cit.*, s. 359). Ramsay'ın Armenia Sebastiana (Sivas Armeniyyesi) dediği. Osmanlı müverrihlerinin Armeniyye-i Sugra adını verdikleri Küçük Armeniyye'dir.

[2] Antik Mopsuestia'nın adı sonra Misis'e dönüşmüş. Burası Adana'nın merkez ilçesine bağlı Yakapınar bucağıdır. Bu Mopsuestia'nın, zamanında önemli bir kilise merkezi olduğunu görüyoruz: 549'da burada toplanan bir konsilin kayıtlarında şunlar okunuyor: (kayıtlar Lâtincedir):" Mopsuestenae'nin hâtırası mukaddes olan papazlarını 13. «indiction» da olan son papaza kadar tadadeden kitap böyle yazar... Lâkin listenin değiştirildiğini. Tarsuslu Diodorus'la beraber Nasturîliği çıkaran mülhit Piskopos Theodorus'un meclisten çıkarılıp yerine İskenderiyeli Santa Cyrillus'un konduğunu öğreniyoruz... Piskopos Teodorus, hâtırası mukaddes olan Gregorius'un zamanında benim memleketim olan Tyana'da bulunuyordu...". Bu, 553'te Konstantinopolis'te aktedilen Konsil'de Tyanalı Euphranthes'in nutkundan bir parçasıdır (W.M. Ramsay.— *op. cit.*, s. 94-5 *infra*) Tyana'nın kalıntıları Niğde'nin Bor ilçesinin Kemerhisar bucağında bulunuyor (fot. 2).

[3] Kapadokya Lykaonia sınırına yakın bir noktada bulunan Karaang Kopa üzerindeki kalenin bulunduğu yer (Ramsay, s. 376).

metbuiyeti altında bir özerk devlet kurmuşlar; bununla birlikte İmparatorluk sınırları içinde yine de çok sayıda Paulician kalmış.

Hikâyenin gerisini kroniklerden öğreniyoruz. İmparator Theophilus bir ikonoklast idi ama bu inancı sadece Bizantium'daki keşişler fırkasına yönelikti. Doğu sınırındaki âsî mutaassıblara hiçbir eğilimi yoktu. Paulicianların onun eyaletlerine akınları onu harekete geçirdi. Erken ölmeseydi çok kan dökülecekti.

Görevin şanı duluna, Naibe-İmparatoriçe Theodora'ya kalmıştı. İkona ibadetini yeniden tesis etmiş olmasıyla yüreklenerek çok kan döktürecekti.

İşin sonucu bütünüyle olumlu olmamıştı. Gerçi İmparatorluk içinde Paulicianism yok edilmişti ama bundan böyle heresy Müslüman topraklarında yatacaktı. Orthodox kılıcından kaçanlar Argeos ve Amara[1] daki garnizonları şişirmişlerdi; hattâ, İmparatorluk ordusu sıralarında da bunların gizli yandaşları vardı ve bunlar sınırı geçip kaçıyorlardı. Bunlar arasında Anatolika Thema'sı Stratege'sinin Muhafız kıtası komutanı olan, istikbal vaadeden subay Karbeas vardı; bu kişi, kıyım sırasında kazığa geçirilen bir Paulician'ın oğluydu ve babasının başına gelenlerden dehşete düşerek beşbin heretic adamıyla sınırı geçmiş ve Argeos'taki yerleşime iltihak etmişti. Bu kriz sırasında Paulicianların bir öndere ihtiyaçları vardı; bu kişinin kabiliyetleri onu bu mevki için hemen öne çıkartmıştı. Onun ilk işi Argeos ve Amara'dan Fırat'ın epey yukarısında Tephrite[2] ye taşınmak olmuştu ; burası İmparatorluk ve Armeniye'ye akınlar ve bu bölgeden yandaş bulunması bakımından daha iyi bir konumda bulunuyordu; bunun dışında Karbeas, Malatya emirinin denetiminden daha uzakta olmayı da yeğlemişti. Burada Paulician devleti, o güne kadar hiç olmadığı şekilde sağlamca sipere girmiş oluyordu.

Bundan böyle Paulicianların akınları çoğalacak, Karadeniz kentlerine kadar varacaktı. Karbeas mutad olarak Malatya ve Tarsus emirleriyle iç içe idi, kendisinin İslâm'a ihtida ettiğini söyletecek kadar. 856'da İmparatorluk, Naibe-İmparatorice'nin kardeşi Petronas'ın komutasında bir tedip hareketine girişiyor ama sonuç Bizans için çok iç açıcı olmuyor ve birçok önemli kişiyi tutsak bırakarak ordu geri dönüyor.

863'te Kerbeas Bizanslılarla dövüşürken yaşamını yitiriyor. Ama Paulicianlar, onun yeğeni Yohan Chrisocheir'de aynı ölçüde müthiş bir önder buluyorlar. O da iyi bir Grek ailesinin çocuğu olup Karbeas gibi bir Bizans subayı idi. Ailesi onu heresy'ye yatkın hale getirmişti. Patrik Photius onu "imana getirmek" için çok çalışmıştı ama olmamıştı. O da, amcasına Tephrice'ye kaç-

---

[1] Irak'ın Güney-Doğu'sunda. Dicle kıyısında kent.

[2] Sivas'ın Güney-Doğu'sunda. şimdiki Divriği.

mıştı. Karbeas onu meserretle karşılamış ve kızıyla evlendirmişti. Onun vârisi olacaktı.

Chrysocheir, kayınbabasına değerli bir halef olmuştu. 867 veya 868'de, Basil I'in tahtı gaspetmesiyle meydana gelen kargaşa sırasında Küçük Asya'yı geçip Nikomedia (İzmit) ve Ephesus'a bir akını yürüttü ve Ephesus'ta atlarını Tanrısal Aziz Johanna Kilisesi'ne yerleştirdi.

Basil harekete geçme zorunda kalmıştı. 870'de Tephrike'ye yönelen bir ordu ilerlemiş, birçok Paulician köyü tahribedilmiş, ama Tephrike önünde ağır bir felâkete uğramıştı. Hayatı bir Ermeni köylüsü olup "Çekilmez" lâkaplı Theophylakt'ın çabalarıyla kurtulabilmiş. (Bu Theophylakt, sonradan oğlu Romanus Lekapenus'u imparatorluk tahtına oturtacaktı). Pür neş'e Chrysocheir, ertesi yıl Ankyra (Ankara)'ya kadar uzanan bir akın tertipliyor. Yeis içinde Basil hergün kendi küçük özel kilisesinde başmelek Mikail'e ve peygamber Elişa'ya dua edip onlardan Chrysocheir'i cansız görüp tanrısız kafasını bizzat üç okla delmeden ölmemeyi niyaz ediyor. Bu arada da Doğu'ya yeni bir ordu gönderiyor, damadı Mektepler Nâzırı (Domestik'i) Christopher-'in kumandasında.

Damat iyi bir tâbiyeci çıkıyor ve Paulician ordusunu iyice bozuyor. Chrysocheir birkaç dostu ve hizmetkârı ile kaçıyor. Ama bunlardan biri onu yolda öldürüyor ve kellesi Konstantinopolis'e gönderiliyor. Basil de törenle onu üç okla deliyor.

Şefin ölümü Paulician mukavemetini kırıyor. İmparatorluk ordusu Tephrike'ye geldiğinde orasını boş buluyor ve işgal edip İmparatorluk topraklarına ilhak ediyor.

Paulicianların siyasî gücünü ezdikten sonra Basil daha fazla zulümle üstlerine varmıyor. Aksine içlerinden birçoğunu, kıtalarında hizmet etmeye ikna ediyor. Paulician cemaatları, imparatorluğun Doğu sınırlarına mıhlanıyorlar. Yaklaşık bir yüzyıl sonra İmparatorluğa yeni eklenmiş bölgelerde bunlardan o kadar çok kişi bulunuyor ki Patrik Antakyalı Thomas, bunların şüpheli sadakatları açısından Arapların uzağındaki bölgelere sürülmelerini öneriyor. İmparator Yohan Tzimises öneriyi uyguluyor. 975'e doğru, bunlardan ne kadar toplayabildiyse Trakya'ya, Bulgarlardan yeni geri alınmış Filibe kalesinin etrafına yerleştiriyor. Bunların ün salmış kahramanlıkları İmparatorluğun savunmasında faydalı olurdu.

Burada birkaç yüzyıl kalıyorlar. Sınır ötesinde barbarlara karşı yardımlarına mukabil dinlerini serbestçe icra etme iznine kavuşuyorlar ve hattâ bölgedeki orthodox Hıristiyanlara zulüm bile ediyorlar. Ancak dindar imparatorlar bunların orthodoxluğunu özler oluyorlar; ve muhtemelen Alexius Kommenus (1081 ilâ 1118) bu işi üstleniyor. Bunlara haklı olarak canı sıkılmıştı. Epir'e Normanlara karşı savaşmak üzere orduya katılmış 2500 Paulician, daha savaş

bitmeden geri dönüveriyor. Alexius, muzafferane dönüşünde bunların subaylarını topluyor ve kaydetmek bahanesiyle silâh ve atlarını toplatıyor ve bunları hapsettiriyor. Bu arada adamlarına tarikatın muharip olmayan azalarını da Filibe kalesine hapsettiriyor. Buralara bilgin papazlar gönderip tartışma açtırıyor, hattâ bazılarında bizzat bulunuyor. Ama biraz sonra Alexius, başka sıkıntıları nedeniyle işin arkasını şimdilik bırakıyor. Elebaşılar İstanbul yakınındaki Marmara adalarına (Prens Adaları - Büyük Ada, Heybeli...) sürülüyor; öbürlerine evlerine dönme izni veriliyor. Ama birkaç yıl sonra işin üstüne yeniden gidiyor. Komanlara karşı sefer başlatmak üzere Filibe'de beklerken yeniden yükleniyor. Bu kez başarı tam oluyor. Othodoxluğa geçişler, kızı Anna Kommenus'a göre, günde yüz adet hızıyla sürüyor. Anna "kurtulmuş ruhların" sayısını onbin olarak gösteriyor. Bunlar Filibe'nin karşısında Meriç'in ötesinde bir kente yerleştiriliyor, kadın erkek vârislere kalabilecek toprak sahibi ediliyorlar.

Diyanetkâr cehd Trakya'da Paulician sayısını azaltıyor, ama yine de küçük bir cemaat inatla yaşıyor. Haçlılar bunlara Pelagonia'da[1] rastlıyorlar. 1205'de Filibe'deki Paulician cemaati kenti Bulgar Çarı Joannitsa'ya teslim etmeye çalışıyor ve bunun sonucu olarak da Frank Şövalyesi Renier de Trit tarafından mahalleleri yakılıyor. Ve asırlar sonra, 1717'de, Lady Mary Wortley Montagu, İstanbul'a gelirken Filibe'de durakladığında, ülkesine şunları yazıyor: "Filibe'de, kendilerine Paulin adını veren bir tarikat buldum. Bunlar bir eski kiliseyi göstererek Aziz (Havarî) Pavlos'un burada vaaz verdiğini söylüyorlar. Pavlos bunların en makbul azizleridir...". Bu sözler Paulicianların kendi ilk doktrinlerini çoktan unutmuş olduklarını gösteriyor.

Asya'da kalmış olan Paulicianların tarihi daha da karanlıklara gömülü. Haçlılar 1097'de Antakya civarında Ermenilerin ellerinde tuttukları bir hisara (Castra Publicanorum), 1099'da da Trablusşam yakınında Arche adlı bir başkasını buluyorlar. Keza Haç'a karşı kâfirler safında savaşan Paulicianlar kaydedilmiş[2].

*
* *

"Paulician" adı, ayrıntılarına girmeyeceğimiz zorluklar çıkarıyor. Bu ad açıkça "Paul" ile bağlantıya işaret ediyor ve herşey işbu "Paulician-Paflikyan" adının bir Ermeni kökenli olduğunu açığa vuruyor. Ermenice "Paflikyan" daha çok "Paul-Pavlos"un bir istihfafkâr tasgiri (küçültmesi) olmalıdır. İyi ama, kimdi bu Paul-Pavlos?

---

[1] Makedonya'nın Sırbistan'daki bölgesi.

[2] Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 31-46.

Samsatlı Kallinice'nin oğlu Paul'u, Antakya'nın heretic piskoposu Samosata (Samsat) lı Paul ile bir tutma eğiliminde olunuyor. Anası pekalâ Kallinice adlı olabilir; herne kadar oğlundan birkaç onyıl sonra doğmuş olan Mani'nin tilmizi olamazsa da Manihaism sadece Düalism anlamında olma ihtiyacındadır; kadın yine bir Gnostik, muhtemelen bir Marcionit olabilir. Paul'un Yohan adlı bir kardeşi de olabilir. Bu bir tutma, X. yy Arap bilgini Masudî'nin tasavvuru oluyor. "Paulicianlar (el-Beilakani)" diye yazıyor, "Samosatalı Paul'un, Antakya'nın ilk Patriklerinden birinin heresy'sini sürdürüyorlar; o, Hıristiyanlarınki ile Magiler ve Düalistlerinki arasında orta yolda olan doktrinlere sahipti şöyle ki bunlar bütün ışık veren cisimlerin (ay, güneş...) sıralarında tâzimini bu doktrinlere ithal etmişler".

İşin aslında bu bir tutma yanlış oluyor. Paulicianların Aziz Pavlos'a özet tâzim gösterdikleri açık olmakla birlikte bunların Armeniyye'deki muhalifleri, her an bu heretic'lerin Pavlos'u öne sürmelerinden bıkmış olarak, Pavlos'un darkafalı muakıpları, Paflikyanlar diye adlandırmışlar[1].

Devam etmeden önce Katolik dünyasının Samosateli Paul'u nasıl gördüğünü özetleyelim: Paul, 260 yılına doğru Antakya patrikliğine seçilmiş. Yetkesi o zamanlar Suriye'ye kadar uzanan Palmyra kraliçesi Zenobi onu, Hıristiyanlığın dogmaları üzerinde görüşmek üzere sarayına getirtmiş. Kraliçe, aklen anlaşılamaz gerçeklere inanmaya fazla yatkın görünmediğinden Samosateli, prensesin önyargılarıyla uyuşmak amacıyla Katolik doktrinini çarpıtmak ve Hıristiyanlığı mysterionlarından soyutlamakta tereddüt etmemiş; dolayısıyla Teslis'i, ya da tanrısal kişilerin gerçek tefrikini atmış ve İsâ Mesih'in sadece dosdoğru bir insan olduğunu, ona tanrısal hikmet bir fevkalâde kerem ve inayet ve nur bolluğu ile intikal ettiğini, ve onun, doğal olarak değil, ancak evlâtlığa kabulü suretiyle Tanrı'nın oğlu olduğunu ileri sürmüş. Ona göre tanrısal Kelâm (kelimatullah) ve Ruhü'l Kuds, Baba'nın zatından farklı kişiler değil, sadece hilm, hikmet ya da kudret gibi Tanrı nitelikleriydi. Öbür yandan, doğası itibariyle İsâ Mesih'in onu sair insanların üstüne çıkaracak bir tarafı yoktu. o sadece onda çalışan tanrısal hikmetin bilâ vasıta ve aralıksız eylemi ile yöneltilmiş olma imtiyazına sahipti, ama Tanrı ile beşer arasında kişisel veya bir şahıs teşkil eden birleşme yoktu, şöyle ki, Samosateli'ye göre, tecessüt ve tecessüm, Teslis'ten daha da gerçek değildi.

Kaldı ki bu heretic kişi (yani Paul), ahlâkının uygunsuzluğu ve doktrininin ilhadı (dinsizliği) ile vazifesini daha az pâymal etmiyordu (ayaklar altına almıyordu): müminlerinden cebren topladıklarıyla hadsiz zenginlikler toplamıştı; heryerde tahammül edilmez bir tantana ve kibir sergiliyordu. O dışarda

---

[1] *ibd.*, s. 47-49.

ancak uzun bir alayla ve yolunu açmak üzere halkı aralamakla görevli uşaklarla birlikte görülürdü; basit insanların beğenisini çekmek için kilisede tiyatro hileleri kullanır, kendisi yüksek bir taht üzerinde oturur, tumturaklı sözler eder ve etrafına onu el çarparak alkışlayacak adamlarını dizerdi. Heryere beraberinde götürdüğü genç kadınları evinde tutar ve onu suçlamamaları için papazların da aynı şeyleri yapmalarına göz yumar, daha doğrusu bunu teşvik ederdi.

Doğu piskoposları, rezalete bir çare bulup hatanın yayılmasını önlemek üzere Antakya'da toplanmaya karar verirler. Kappadokya, Kilikya ve Filistin metropolitleri tarafından tertiplenen bu konsil, 264'de aktedilir. Bunda Paul uzun süre hatalarını, bunları karanlık veya şüpheli ifadelerle gizlemeye çalışırsa da sonunda imanda bid'adda bulunduğunu kabul eder ve rücu etmiş görünür. İşbu rücuu yeterli bulan konsil ona karşı karar almamayı yeğleyerek bu işin gürültüsüz kapanacağını umar. Ama kısa süre sonra aldanmış olunduğu farkedilir şöyle ki heretic, ne huylarını, ne de prensiplerini değiştirmiştir. Bu kez yetmiş piskoposun katıldığı 269 yine Antakya konsilinde Samosateli Paul aforoz ve yerine başka bir patrik tayin edilir. Konsil bu mahkûmiyeti bir mektupla bütün Kilise'lere, ve özellikle Papa Aziz Denis'e bildirir.

Paul bu azil işine hiç aldırış etmez ve Zenobi'nin himayesinden destek alarak unvanını muhafaza edip makamında oturmakta ısrar eder; ancak iki yıl sonra İmparator Aurelien, Zenobi ile harp etmek üzere Doğu'ya geldiğinde Hıristiyanlar Paul'u ona şikâyet ederler; o da makamın boşaltılıp Roma'nın tasvibedeceği birine verilmesini emreder.

Samosateli Paul, vaftizin şeklini bozan, paulianist adlı bazı tilmizler bırakmış[1].

Dogmatik bölümünü çok kısa aktardığımız bu ifadeler, o günlerde orthodox-Katolik Hıristiyanlığın tepkisi olarak doğal karşılanabilirdi. Ama bunları Fransız XIX. yy ansiklopedisinde okuyoruz ki bu, bir yandan bir yüzyıl öncesinin Diderot, Voltaire... lerine rağmen bu yapıtın hâlâ ne denli Katolik kilisesinin etkisinde olduğunu, öbür yandan da, konumuz itibariyle asıl önemli olan, Paulician hareketinin yaratmış olduğu dogmatik ve asıl sosyal dehşete tepkinin yüzyıllar boyunca nasıl sürdüğünü gösteriyor.

Kitabımızın bundan sonraki gelişmesi bakımından önemine binaen bu Paulician hareketin ayrıntılarına yeniden gireceğiz. Bunda görülecek bazı tekrarlar, eklediklerimizin anlaşılması için gerekli olmuştur.

Hıristiyanlığın sinesinde aşırı bir zühdî ahlâkda ifadesini bulan bir düalist psikolojinin tezahürleri, daha I. yy'a kadar geri gider: Aziz (Havarî) Pavlus "Fakat Ruh açıkça diyor ki sonraki vakitlerde bazıları imandan irtidad edip al-

---

[1] Receveur.— Paul de Samosade. *in* Encyclopédie du dix-neuvième siècle.

datıcı ruhları ve cinlerin öğretilerini dinleyecekler...., evlenmeyi men edecekler, iman edip hakikatı bilenler tarafından şükürle kabul olunmak üzere Allah-'ın yarattığı yiyeceklerden çekinmeyi emredeceklerdir..."[1] diye "evlenmeyi ve besin maddelerini yasaklayan yalancılar"a karşı uyarıyor. Bununla birlikte necat yolu olarak cimadan mutlak perhize özellikle iltizam eden birçok eğilimin sahipleri bu ayni Pavlos'a dayanacaklardır; o ise ki bu Mesih ile bu Tarsuslu havari bunu sadece bir küçük seçilmişler azınlığına tavsiye etmişlerdi. VII. yy'ın ortasında Armeniyye ve Küçük Asya'nın Doğu kısmında meydana çıkan tarikat, Dinsizlerin Havarîsi'ni iyi anlamış görünüyorlar. Bu cemaatın adı, herşeye rağmen bu sonuncusununkinden türemiyor; etimoloji, "Paul" üzerine değil de, bu adın bir müstehzi Ermeni varyantına, "Polik"e, dayanıyor.

Basitleştirilmiş olmakla birlikte esasında doğru olan, bu grubun Manihaism ile bir teselsül bağı olduğu kuramı, Bizanslı Sicilyalı Petro'nun tanıklığına dayanıyor. Bu kişi, imparator tarafından tarikatın şefleri nezdine gönderilen diplomat olarak *"Aynı zamanda Paulician tesmiye edilen manihaistlerin tarihi"* adlı raporunu 870'e doğru kaleme alıyor. Bu diplomat, tarikatın şefleri nezdine görevli olarak imparator tarafından gönderilmişti.

Yukarda gördüğümüz gibi Ermeni Mananalili Konstantin, Mani'nin öğretisini Ahd-ı Cedid'in ışığında düzeltmişti. Kısa süre sonra Ahd-ı Atik'i karşısına alıp öbürünü imanın tek kaynağı ilân edecekti. Aslında, "Mahkûm edilmiş" eski Manihaist doktrini Hıristiyanlıkla bağdaştırmak bahis konusu idi ki bu, ne Sicilyalı Petro'yu, ne de bu hareketin daha sonraki çekiştirici aleyhtarlarını, bunu Manihaisme bağlamaya engel olacaktır. *Gerçekten Paulicianlar, bu sonuncusundan tevarüs ettikleri düalismi ellerinde tutuyorlar*: Bir yandan, maddî dünyayı yaratmış olduğu söylenen Ahd-ı Atik'ten mülhem ve dolayısıyla terkedilen bir kötü yürekli ruh, öbür yandan ruhanî dünyanın efendisi, üstün bir iyilik prensipi kavramı. İncil'in benimsenen metinlerine gelince, tarikatın efsanevî kurucusu Aziz Pavlos'un mektupları bir özel kült konusu oluyor. Bununla birlikte, saf bir Hıristiyan doktrini bahis konusu olmuyor. Paulicianların ideolojisinde, aslında iki öğreti tefrik edilebilir: biri esasta Ahd-ı Cedid'e dayanıp tarikatın sıradan üyelerine mahsus olanı, öbürü ise daha batınî olup Kitab'ların düalist gelenek ruhu içinde bir yorumundan ibaret oluyor ve bazı sırra erenlere gizlice şifahen intikal ettiriliyor. Yani Paulicianın da "eren"leri var...

Fizikî dünya kötülük prensipinin eseri olduğuna göre tanrısal Kelâm sadece, o andan itibaren hiçbir beşerî gerçeği bulunmayan Mesih'in, İncil'lerde ve Ahd-ı Cedid'in sair kabul edilmiş metinlerinde yazılı olduğu gibi, öğreti-

[1] I. Timoteosa 4-1-4.

sinden ibarettir ve Ahd-ı Cedid'in hiçbir harfi değiştirilemez. Maddî dünyaya dayalı olan herşey, tecessüt-teşahhus, çekilen cefa, İsâ'nın ölümü ve sonradan dirilmesi hikâyelerinin ancak sembolik bir değeri vardır. Bu itibarla Pauliciaanlar vaftiz ve Eucharistie (şaraba batırılmış ekmek) ve de Kilise'yi, geleneğini, dogmalarını, kurumlarını, ruhban sınıfı silsilerini reddediyorlar şöyle ki herkes kutsal metinleri izah ve yorumlamaya yetkilidir. Kilise'nin doktrinle ilgili terminolojisini kullanarak uzun süre heresy'yi gizlemeyi başarmışlar.

Paulicianların Manihaisme karşı bütün itirazları ve savurdukları lânetlere rağmen doktrinleri, bunun düzeltilmiş ve basitleştirilmiş bir varyantından başka bir şey olmuyor. Hiç şüphesiz tebayünler (ayrılmalar) var. Ermeninin tilmizleri Mani'ninkilerden eylem ruhu açısından, militanlıklarıyla ayrılıyorlar. İstiğrak-murakabe ve züht, İranî akımın temel vecheleri olup tamamen reddedilmeseler bile, hiç değilse arka plana itilmişlerdir.

Paulicianlar-Paflikyanlar bu dünyada kendilerini kabul ettirmek istiyorlar ve çok daha şiddetli bir *misyoner* faaliyet gösteriyorlar ki bunun sair düalist eğilimi temsilcilerin hiçbiri yapmıyor. Bunların dışında bunlar asker, korkulu "kavgacılar" olup bu keyfiyet hiç şüphesiz bunların köken bölgesinin coğrafî konumunun bir sonucu oluyor. Bu konum, gerçekten, sadece Devlet'leri değil, aynı zamanda birbirleriyle ihtilâf halinde olan dinleri ve uygarlıkları ayıran bir *sınır* üzerinde bulunuyor.

Hareketin bu militan görünümü, sosyal alanda bir radikal ideoloji ile atbaşı gidiyor. Yeryüzünde tüm ruhanî otoriteleri reddettikleri gibi Paulicianlar dünyevî iktidar ve eskiden gelen hak ve imtiyazların varlık nedenini inkâr ediyorlar: dolayısıyla *dinî düzeydeki eşitliğe bir nevi eşitçi anarşi tekabül ediyor.*

Sınır muharebeleri ve aynı zamanda zulüm ve kıyımlarla iyice sertleşmiş olarak daha erkenden Balkanlar'a varıyorlar. İlk "misyoner" girişim, Sicilyalı Petro tarafından "Manihaist"-Paulicianlara, daha 870'den önce, atfediliyor. Hedef alınan ülke, Ermeni tarikatının kök salıp bir mahallî heretic hareketin, Bogomilismin doğmasına yardımcı olacağı Bulgaristan olmuştur. Paulicianların buraya kitle halinde gelişleri bunlara Bizans idaresinin uyguladığı tenkil işlemlerinin sonucu olmuştu. İmparatorluğun Doğu sınırlarına İslâm baskısı karşısında Konstantinopolis hükümdarları, daha VIII. yy'ın ortasından itibaren, Trakya ve Kuzey sınırlarına doğru bu savaşçı unsurların nakline girişmişlerdi: bunlar, Arapların göz dikmiş oldukları anavatanlarında az güvenilir olarak görülüyorlardı. Bunun dışında bu durumda, yabancı mütecavizlere karşı, Kuzey Balkan sınırlarının savunması için etkili bir askerî güç oluşturulması da ümidediliyordu. İşbu yabancı düşmanların, seferleri sırasında "Çar" ya da "Han"larının aldıkları esirler arasında, heterogen halkın arasından olduğu gibi çok sayıda Paulician olmuş olmalıydı. Mezkûr halk daha şimdiden Slav çoğunluğunda olup fethedecekleri topraklar üzerinde

yaşıyorlardı. Paulicianlar da bundan böyle, teşekkül yolunda olan bir etnik cemaatin ortasında misyoner faaliyete uygun bir zeminde bulunacaklardı. Bu cemaat, başlarda, iki "putperest", farklı unsurdan oluşuyordu: Slavlar ve Şamancı Proto-Bulgarlar. Hareketin sosyal doktrinleri, savaşların felâketleri ve yeni oluşmuş bir feodal sınıfın baskısı ile fakir ve sefil olmuş kırsal kesim halkları nezdinde hüsn-ü kabul görecekti. Bu halk kitlesinin gözünde Paulicianların çok medhettikleri fikirle Grek, Cermen, Latin misyonerlerin yaydıkları arasında fazla fark yoktu. Bazı yerlerle, Ermeni "hereticler", İyi Haberi müjdeleyen *ilk*'ler olmuşlardı: Orthodox Kilisesi'ni Bizans emparyalismin bir aleti olarak gören Bulgar şefleri, İmparatorluk topraklarında zulme uğramış bir tarikatın temsilcilerinin husumet ya da itimatsızlığını celbetmekte hiçbir yarar olmadığını anlamışlardı.

Bulgar prenslerinin kabul edecekleri Hıristiyanlığın başat (galip) şekli olmadan Paulicianism, bunların tebaası arasında çok sayıda "sırra vâkıf" kişi kaydedecekti. Hattâ, aşağıda enine boyuna irdeleyeceğimiz Bogomilismin ortaya çıkış ve genişlemesinden sonra dahi özgüllüğünü muhafaza etmeyi başaracaktır: gerçi bu sonuncusu üzerinde büyük etki sahibi olmuştu, ama yine de farklı kalacaktı. O ise ki dönemin kaynakları bu iki "heresy" yi birbirleriyle karıştırıyorlar, her ikisini de Manihaismle bir tutuyorlar[1].

Bogomilisme eğildiğimizde bu Paulicianlardan yine söz edeceğiz.

*

* *

Gördüğümüz gibi "Manihaism", sonradan "Kızılbaşlık"ın olacağı gibi, anlamsız bir küfür olmuş. Armeniyye'de gerçekten daha sahih Manihaistler vardı: Arevordikler denen bu zümre-tarikat kendilerini Hıristiyan olarak gösterirler ama güneşe tapıp karanlıktan nefret ederler[2].

"XVI. yy'da Mardin'in bir mahallesi Şemsiyye adını taşımakta olup burada oturan halk erâmine[3] olarak kaydedilmiştir. Bunlar *şemsî* dininin mensupları olmalıdırlar"[4]. XVII. yy'ın başlarında Diyarbekir'e gelen, aslen Kefeli bir Ermeni ailesinden olan, Polonyalı Simeon bu kentin "Mardin Kapısı'nın dışında gördüğümüz bir putperestlik tapınağının Şemsî'lerin karargâhı olduğunu anladık. Şemsî'ler evvelce her cumartesi günü orada toplanarak akşama kadar yer içer, karanlık basınca ışıklar yakarak bir müddet dua ederler, sonra da ışığı söndürerek putperestlik devirlerinde olduğu gibi hayvanî bir surette birbirlerine sarılıp baba kızı, kardeş, hemşiresi, anneler de çocukları ile cinsî

---

[1] Kalman Sass.— Paulicianisme. *in* Dictionnaire des religions.

[2] Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 58.

[3] Ermeniler".

[4] Nejat Göğünç.— XVI. yüzyılda Mardin sancağı, İst. 1969, s. 77-8.

münasebette bulunurlardı... Bu işlerden haberdar olan bir beylerbeyi, onları yanına çağırarak kendi ibadetgâhlarına devamı men etmiş, bilâhare de bunların namazları olmadığını, Ermeni, Yahudi ve Rum mezheplerinden hiçbirine mensup olmadıklarını ve yalnızca Ermenice konuştuklarını anlayınca tekrar yanına çağırarak hangi mezhepten olduklarını sormuş. Onlar Ermeni olduklarını söyleyince beylerbeyi «öyle ise Ermeni kilisesine veya camie devam edin, aksi takdirde hepinizi kılıçtan geçiririm» diye tehditte bulunmuştur. Şemsî'ler yalvararak ve rüşvet vererek Ermeni kilisesine gideceklerine dair söz verdikten sonra salıverilmişler; fakat emre itaat etmeyenlerin malları müsaadere, kellesi de uçurulacağına dair şiddetli emir çıkarılmıştır. Böylelikle Şemsî'lerin tapınağı *battal* kalmış, kendileri de İran'a Suryanî memleketine, *Tokat'a, Merzifon'a*[1] ve daha başka yerlere dağılmışlardır. Burada kalanlar ise korkularından, kendileri namına kiliseye gitmek üzere Ermenilere ücret vermeye, bazıları da ihtiyari cumartesi günleri *nöbetle* bizzat kiliseye gitmeye başlamışlardır" diye anlatıyor[2].

"XV. asır Ermeni müelliflerinden Mezof'lu Toma, Timur ve haleflerine ait eserinde Timur'un Şemsî denilen tarikatçılarla meskûn Şol, Sımaraklı, Safari ve Maraşi adlı Mardin köylerini yerle bir ettiğini, fakat «bu putperest tarikatçıların, bilâhare, şeytanî bir surette Mardin'de tekrar çoğaldıklarını» yazar. Ermeni müelliflerinin *arevordik* (güneşoğulları) tabiriyle zikrettikleri bu tarikat, V. asırdan beri Ermeniler arasında görülen *Pavlikyan, Borborit, Tondraklı* vs. adlarla bilinen tarikatların bir nevi devamıdır. Eski İran menşeli olup zahiren Hıristiyanlığa bağlı bulunan bu tarikatlara karşı V. asırdan beri şiddetli mücadele yapılmasına rağmen, VIII., XI.-XII. asırlarda muhtelif adlar altında ve nihayet XIV. asırda «Arevortik» ismiyle tekrar ortaya çıkmıştır. Patrik M. Ormanyan'a nazaran zamanımızdaki *Yezidî* tarikatının[3] Arevortik'lerin bir devamı olduğu zannedilmektedir"[4].

Önemli bulduğumuz bu Arevortik'ler üzerinde biraz duracağız: bu cildin ikinci bölümünde ele alacağımız toprak meselelerinin tarihçesine ışık katkısında bulunabilirler.

Ermeni Ortaçağ'ının heretical hareketleri arasında, "Güneşin Oğulları" Arevortik'ler belli bir yer işgal eder. Bu hareket Armeniyye ve Mesopotamya'da, bilhassa XI-XII. yy'larda haylıca gelişmiştir. Bu heretic'ler ve bunların bazı cemaatlarından muahhar dönemlerde de söz edilir. Her ne kadar Paulician ve Thondrakites'lerinki kadar vüsatlı olmamış ve bunlarda olduğu gibi feodal

[1] Tarafımızdan belirtildi.

[2] H. D. Andreasyon.— Polonya'lı Simeon'un seyahatnamesi. 1608-1619. Ist. 1964. s. 100.

[3] Bunlar hakkında daha önce ayrıntılı bilgi vermiştik. Bkz. Kültür kökenleri C. II/1, s. 923-953.

[4] Polonya'lı Simeon, *op. cit.*, Andreasyon'ın notu.

sınıfa karşı açık bir mücadeleye varmamışsa da bu hareket Kilise'yi yine de haylıca uğraştırmıştır.

XIV. yy'da bunların Malazgirt'te bulundukları kaydediliyor. Bu aynı döneme ait tarih kayıtlarında "bazı Ermeni'ler var ki Arevordi adını taşırlar, Ermenice konuşurlar ve güneşe taparlar. Bunların ne yazısı, ne edebiyatı vardır; babalar çocuklarını, ataların, bir putperest ulusun büyük üstadı Magi Zradaşt-'dan aldıkları geleneklere göre eğitirler. Yüzlerini güneşe çevirerek ona ibadet ederler, kavak ağacını ve çiçeklerden de zambağı, pamuk çiçeğini ve yüzlerini güneşe çeviren diğerlerini tazim ederler. Kendilerini bu çiçeklere nazir addederler... Reisleri Hazirpet adını taşır (bu, aslında İranî hazarapet ünvanı olup eski Armeniyye'de yayılmıştı; burada maliyeyi idare eden memurlara bu ad verilirdi. Ahd-i Atik'in Ermenice tercümesinde bu sözcük Grek Oikoenomos'a tekabül eder) ve yılda iki kez veya daha sık çoluk çocuk, kadın erkek çok karanlık bir havada bir gizli mahalde toplanırlar, çırılçıplak soyunurlar ve Hazirpet onlara orada vaaz edip bir çıngırağı çalar"... deniyor.

Kayıtlara göre bu heresy'nin Malazgirt, Amid ve yöresi, Urfa'nın kuzeyinde Samsat (Samosata), Mardin ve belki de Kilikya'ya yayıldığı belirleniyor. Bu itibarla bu itizalin Ermeni'lere inhisar etmeyip Suriye'lilere de bulaştığı anlaşılıyor. Bunların Manihaist'lerle de ilişkileri bulunduğunu iddia edenler de eksik değil. Bunda, göreceğimiz gibi, haylı haklı taraf bulunmalı.

Ermeni kilisesinin başlıca tarihçisi M. Ormanyan'a göre Arevordik'ler Thondrakites'lere müşabih bir Ermeni'ler grubu olup güneşe, İblis'e ve kavak ağacına tapma keyfiyetleri bunları bugünün Yezidî'lerine yaklaştırmaktadır.

G. Vantzian da, bunların başka bir dine sahip bulunduklarını ve bunun Zerdüştlük'ten az farkedilir olduğunu kabul ediyor.

Paulician ve Thondrak hareketleri, feodal sömürüye karşı açık bir sınıf mücadelesi şeklinde tecelli emişti; bu yüzden de Basileus ve Kilise bunlara karşı şedid ve amansız davranmıştı. Arevortik'ler ise bu yönde pasif kalmış bir tarikat olarak yaşamışlar, herhangi bir silâhlı eyleme katılmamışlardır. Ama bütün bunlar, bu tarikatın Paulician ve Thondrak'lardan yana olmalarına mani olmamıştır.

Sorunu ilâhiyat açısından ele alınca Arevortik'lerin güneşe İsa dedikleri ortaya çıkıyor ki bu da resmî Kilise'yi çıldırtmaya yeterli oluyor. XI. yy Ermenisinin sadece putperest yaşantıların değil, aynı zamanda Mazdak'ın öğretilerinin de etkisi altında olduğu anlaşılıyor[1].

---

[1] M. Canard.— Une mention des Arevortiks dans un texte historique Arabe. *in* Revue des Etudes arméniennes. T. III. Paris 1966. s. 201-3 et H. Bartikian.— Les Arevordi (Fils du Soleil) en Arménie et Mésopotamie et l'épitre du Catholicos Nersès le Gracieux. *in ibd.*, T.V. Paris 1968. s. 271-288.

Kimine göre Tus'lu, kimine göre de Buhara ya da Semerkand'lı şair Dakikî (X. yy), "Dakikî, dünyanın bütün güzellik ve çirkinliklerinden dört şey beğenip seçmiştir: yakut renkli dudak, ceng nağmesi, kan renkli şarap ve Zerdüşt dini" demek olan bir Farsça gazelinde düpedüz ateşperestliğin medhiyyesini yapmış oluyor ki Sasanî'ler zamanı, eski İran geleneklerine büyük ilginin duyulduğu bir devirdir. Büyük adamlar, neseplerini ashaba değil, *Şahnâme*'deki kahramanlara bağlıyorlar. Bu kültürel akım, Sasanî'lerce, siyasî davalarına alet edilmiş ve dolayısiyle bunlarca teşvik ediliyordu[1].

Yay fazla kurulmuş olacak...

Yukardan beri zikrettiklerimizin çoğu, eninde sonunda İran'da düğümlendi. Dakikî de, daha önce bir kaç kez kendisinden bahsettiğimiz Rudakî gibi, Zerdüştlüğe sımsıkı bağlanmış görünüyor. Bu itibarla bu konu ve buna bağlı olarak "incest" sorunu üzerinde kısaca duracağız.

Ahmenî Cambyses'in, Zerdüştlükten yana belirtilmesini istediği şey, "khvaetvadatha", yani en yakın akraba ile evlenmeyi ilk uygulaması keyfiyetiydi. Pehlevi kitaplarına göre bu, son derece şayanı tahsin bir davranış olup ne kadar dar aile çerçevesi içinde, baba ile kızı, erkek ve kızkardeşler, hattâ ana ile oğul arasında uygulanırsa o nispette değer kazanırdı. Herodotus'un verdiği bütün teferruata aynen inanmak gerekirse, Cambyses'in zamanından önce khavaetvadatha batı İran'lılarınca bilinmezdi, denebilir. Ancak herhangi bir hükümdarın şahsî keyfinden doğmuş bir uygulamanın, müminlere icbar edilen bir dinî görev haline gelmiş olması da garip görünebilir. Ayrıca Herodotus'un muasırı olan Lydia'lı Xanthos'un da "Magi'ler analarıyla birlikte otururlar; bunların kız evlât ve hemşireleriyle de benzer münasebetleri olmalıdır" dediği kaydediliyor. Yakın kan akrabalığı olan kişiler arasında evlenme uygulamasının Elam'da, ve Küçük Asya'nın bazı bölgelerinde mevcut olduğu biliniyor ve keyfiyet anaerkiye bağlanıyor. Bu itibarla batı İran'lıların bunu, kendilerine yabancı olan bir güçlü Ana Tanrıça kültü ile birlikte benimsemiş olmaları ve böylece de bunun Zerdüştî toplumda revaç bulmuş olması mümkün görülmektedir[2]. Bugün, İran'da olduğu gibi Anadolu'da da kardeş çocuklarının evlenmesi, tercih edilen bir birleşme olmaktadır. Bunun iktisadî yönünün dışında bir tarihî ve içtimaî yönü bulunduğu bir gerçektir. İlerde döneceğiz bu konuya.

Yahve ile ittifakı, Yahudî dünyasını bu büyük, sıcak gök kandilinin cazibesinden kurtaramamış olacak ki Süleyman'ın "mektubunu gören (Saba melikesi) Belkis, güneşe secde" etmişti[3].

---

[1] Helmuth Ritter.— Dakikî, *in* IA.

[2] Mary Boyce.— The Zoroastrians, s. 53-4.

[3] J.-C. Mardrus.— La reine de Saba, Paris 1926, s. 67.

Böyle bir ittifaka girmemiş olan Hesiodos da, "İşler ve Günler"de

"Ayakta su dökme güneşe karşı
Hele gün battıktan sonra sabaha kadar
Ne yola işe ne yol dışına"

ahlâkî uyarısında bulunuyor, M.Ö. VIII. yy'da[1].

Aradan şu kadar yıl sonra, bugün Anadolu'da güneşe karşı işenmiyor, tükürülmüyor, bir kimse sövülmüyor...

1766'da Mardin'den geçen C. Niebuhr da Şemsî'lerin bu kentte iki mahalle teşkil ettiklerini, ölülerini ayrı mezarlığa gömdüklerini, görünürde Diyarbekir'deki Yakûbî kilisesine bağlı iseler de aslında Hıristiyan olmayıp ayrı bir dine bağlı olduklarını kaydediyor. XVIII. yy Ermeni müelliflerinden P. L. İnciciyan da "Şemsî'ler güneşe taparlarsa da Süryanî kilisesine gider ve orada vaftiz olurlar..." diyor[2]. V. Minorsky'ye göre XVIII. yy'ın ikinci yarısında Mardin'de bunlardan yüz kadar aile bulunuyordu. Şamsîya belki mahallî bir paganismin son bakiyelerini temsil ediyordu. Mezkûr asrın ortalarına doğru bunlar kendilerini Yakûbî Hıristiyan olarak göstermek zorunda kaldılarsa da bu mezhebe bağlılıkları sadece zahiriydi[3].

Bu "Şamsîya" ile XVI yy'da Abu'l-Sanâ Şams al-Din Ahmed'in Halvetîye içinde kurduğu "Şemsîye-Şamsîya" şubesinin karıştırılmaması gereğine işaret edelim.

Kormançi ve Zaza dillerinde[4] Zerdüşt dininin kutsal türelerinden olan Farisî kelimelerle sonradan Arapçadan alınan dinî tabirler bulunuyor, mahallî şive değişiklikleriyle: Farisî "hüdâ", Kormançide "hudı", Zazacada "*homahakko*"...[5].

Astrolojik-mitolojik açıdan Ermeni takvimi ele alındığında bazı sözcükler, semantik değerleriyle konumuza dahil oluveriyorlar. "Güneş", *Aregakn*, yani "Areg'in gözü", Mısır'ın "güneşin gözü", başka deyimiyle "Horus'un gözü"ne mukabil oluyor. Bunun dışında *arev*, Sanskrit *ravi* = güneş'e tekabül ediyorsa da Ermenicede daha çok "güneşin tanrısı, Helios..." anlamlarına inhisar ediyor. Bunun dışında da, ondan müştak *Areg*, Şubat'ın ikinci yarısı ve Mart'ın birinci günüyle aynı olarak senenin sekizinci ayını ifade ediyor. Yani ilkbaharın, doğan ışığın, yükselen güneşin ayı oluyor; böylece de eski bir müellif, Areg ayını şöyle yorumluyor: "Ona Areg derler çünkü o zaman bitkiler dikilir... ilkbahar ayıdır". Buna uygun olarak da Areg, bazen "doğu" anla-

---

[1] Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat.- Hesiodos. Eseri ve kaynakları, Ank. 1977. s. 98.

[2] Nejat Göğünç.— *op. cit.*, s. 78.

[3] V. Minorsky.— Mardin. *in* IA.

[4] Bkz. C. I, s. 211-4.

[5] M. Şerif Fırat.— Doğu illeri ve Varto tarihi, Ank. 1961. s. 18.

mına kullanılır. Başka bir yoruma göre de Areg, güz'e, Ekim ve Kasım'a taşınır; yani güneşin düşmeye başlamasını ifade eder; bu itibarla Areg, doğruca güneşi değil, yükselen ve inen güneşi anlatıyor.

Güneş kültü güney Kafkasya'da putperest devirlerde önemli rol oynamıştır. Şemsî'ler Ermenistan'da Ortaçağ'ın sonuna kadar, *Arevordik* adı altında kendilerini devam ettirmişlerdir. Bir Ermeni müellifi, "Hayk dilini kullanan bir Ermeni kabilesi, kendilerini *Arevordik*, yani «*Güneş'in Oğulları*» tesmiye edip güneşe tapmaktadır. Bunların ne yazısı, ne edebiyatı vardır ama babalar onlara rahip Zradaşt'ın öğretilerini ağızdan ağıza aktarırlar; güneşin, seyri sırasında aldığı yöne göre secde ederek ona taparlar («yeri öperler»); ve yüzlerini güneşe çeviren sairleriyle birlikte *Barti* ağacını (akça kavak), *Chuchan* çiçeğini (zambak) ve *Bambak* (pamuk) çiçeğini tazim ederler; kendilerini onlarla ayniyet halinde görürler, iman ve amelle..." diye anlatıyor.

Arevordik'ler özellikle güney ve güney-batı Ermenistan menşeli olup Mesopotamya'nın *Şemsi*'lerinin, yani paganism, Hıristiyanlık ve İslâm'ın bir mahlûtu olan bir kültü benimsemiş olanların bu eski *Arevordi*'lerden geldikleri sanılır deniyor[1].

İstanbul'da, bazı Kürt hamalları sabah güneşe karşı dua ederken gördüğünü İsmail Hüsrev Tökin bey bize anlatmıştı.

Bu vesileyle şimdi, yine haylı eskilere dönerek nakledeceklerimiz, bütün bu konuların çapraşık ve giriftliğini, kesin bir sınıflandırmanın imkânsızlığını, bir kez daha gözler önüne serecek.

İskit'ler, kendilerini nazardan korumak üzere göğüslerinde at, kuş, ayıyı temsil eden minik nazarlıklar sallandırırlarmış (bu sonuncu hayvan zamanla bunların arasında önemli bir dinî anlam kazanmıştı). Bu zoolojik zincire, Milâdî ilk beş asır içinde haç, üçgen, baklava, daire şeklinde, şu veya bu yolla güneş kültüyle ilgili nazarlıklar eklenmiş. Bu kült ise, özellikle V. yy'dan sonra son derece önem kazanmış. Bu semboller âlet ve eşyaların üzerine, korunma ve ilgili tanrılara tazimde bulunma amacıyla, kazınmış.

Milâdî V. yy'da, güney Rusya'da meskûn halk güneşe tapmaya başlamış. Bunun sonuncu olarak da, her ikisi birer güneş sembolü olan atla horoz, sanatlarında mütebariz bir yer almış. Atın sembolik önemi, müteakip yy'da, kutsal tanınan hayvanları barındırmak üzere güneş mabetlerinin yanına ahırların inşasından sonra daha da artmış. Horozunki de bundan geri kalmamış.

Rusya Slav'ları zamanla güneş kültünü, uzun süreden beri benimsemiş oldukları Büyük Tanrıça'nınkiyle mezcetmişler. Bu sonuncu itikat Rusya'nın bilhassa ormanlık bölgelerinde derin kök salmıştı; ücra köylerin sekenesi, son

---

[1] Joseph Karst.— Mithologie Arméno-Caucasienne et Hétito-Asianique. Zürich 1948. s. 69-70.

savaşa kadar kutsal mağara ve pınar başlarında onu tazim etmeye devam etmişlerdi[1].

Güneş, ayı, at, horoz... birbirine girdi.

Ve nihayet bugün *Babra Bubrik,* Rize'de, güneşi çağırmaya mahsus bir dua ilâhı olarak dolaşıyor dillerde[2].

Safevî'lerin ünlü Şah Abbas'ının saltanatı (1587-1628) sırasında İran'a gelen çok sayıda batılı seyyah, o zamanlar orada rastladıkları Zerdüştî kolonileri hakkında geniş bilgi veriyorlar. Bunlar Şah Abbas'ın çok sayıda "Gâvur"u istihdam ettiğini yazıyorlar. Bu "gâvur" tabiri, o devirde işbu Zerdüştî'leri tezlil etmek için kullanılan "gebr" sözcüğünden galat olmuştur[3]. Bu ateşperest gâvur'lar Yezd ve Kirman'dan getirtilmiş olup başkent içinde ve civarında tarım işlerinde çalıştırılmaktaydı; bunlar üçbin kadar hanelik bir topluluk halinde iskân edilmişlerdi ve fakirane bir yaşam sürdürüyorlardı. Jean Chardin "bu ateşperestlerin dini onları toprağı işlemeye sevkediyor, zira akidelerine göre bir ağaç dikmek tarla açmak, çorak bir mahalde meyve elde etmek... diyanetkâr bir davranış olmaktadır" diye anlatıyor, anılarında[4]. Bunlar aynı zamanda çırpıcı-kassar, dokumacı, halı dokuyucusu olarak da çalışıyorlardı. Şarap içip etin her türlüsünü yerlerdi, kadınlarında tesettür ve erkekten kaçma diye bir âdet yoktu. Kendilerini tecrid ederler, bilhassa Müslüman'larla temastan itina ile kaçınırlardı. Bir korunma aracı olarak da aralarında öbürlerinin "gabri" tabir ettikleri bir gizli dille anlaşırlardı[5]. Tavernier de "İsfahan'da, 1647'de, ateşe tapan eski İran'lılardan olan Gur'lardan birine rastladım..." derken işbu "gebr" ya da "gâur-gâvur"u anlatıyor[6].

Rahmetli Ö. L. Barkan da bu "gebr"le karşılaşıyor, Süleymaniye camii ve imareti inşaatının muhasebe defterlerini[7] tetkik ederken. Dinyelim onu: "Lûgatlarda umumiyetle ateşe tapan, mecûsî, kâfir... manaları kaydedilmiş olan «gebr» ve onun cemi şekli olan «gebrân» kelimeleri, Vergi ve Nüfus Tahrirleri'ne ait defterlerde ve Maliye kayıtlarında umumiyetle gâvur (kâfir) mânasına bütün Hıristiyan teb'a için kullanılmaktadır. Fakat, bizim burada tetkik ettiğimiz masraf defterlerinde Hıristiyan usta ve ırgatlar pek çok olduğu halde, bu sıfat onlar için hiç kullanılmamaktadır. Buna mukabil, gemilerden çıkarılıp in-

---

[1] Tamara Talbot Rice.- The Scythians, London 1958, s. 180-2.

[2] Ahmet Caferoğlu.— Kuzey-Doğu illerimiz ağızlarından toplamalar, İst. 1946, s. 307.

[3] Mary Boyce.— *op. cit.*, s. 177, 180. Ayrıca bkz. GG mad. "gebr". BTL ise "gâvûr"u Arapça ve "kâfir muharrefi" olarak veriyor.

[4] Jean Chardin.— Voyages en Perse. Textes choisis par Cl. Gaudon. Paris 1965, s. 33.

[5] Mary Boyce.— *op. cit.*, s. 178.

[6] J. B. Tavernier.— XVII. asır ortalarında Türkiye üzerinden İran'a seyahat, İst. 1980, s. 59.

[7] Ömer Lutfi Barkan.— Süleymaniye cami ve imareti inşaatı I, Ank. 1972, s. 133 *infra* 72 ve 75.

şaat işlerinde çalıştırılan ırgatlara münhasıran ve devamlı olarak «gebran» isminin verilmesi, onların diğer Hıristiyan ırgatlardan farklı bir hukukî statüye sahip *hakikî forsalar* olduklarını göstermektedir".

"Gemilerle taş getirmek veya gemilerden taş çıkarıp inşaat yerine naklet-mek işlerinde çalıştırılmış olan bahis mevzuu köle-ırgat zümreleri, defterlerimizde, her defasında âit oldukları geminin reisinin ismi altında sadece onun «gebrân»ı olarak... kaydedilmiş bulunmaktadırlar: ... ücret-i ırgadân, *an gebrân-ı* sefînehâ-i rüesây-ı mezkûrîn".

Karşımıza daha çok çıkacak bu konular.

*

* *

Paulicianların Araplardan destek aldıkları biliniyor. Bu, herhalde, bunlarla doğruca temasa gelindiği tarihlerde vaki olmuş olmalıydı.

Armeniyye'nin Araplarca istilâsı 640-42 yıllarında olmuştu. 652'de Ermeni kıtalarının komutanı Teodor Rştuni ile Muaviyye arasında bir anlaşmaya varılıyor ve bu sonuncusu hilâfete hafif bir bağımlılık öneriyor. Ama 654'de Araplar yine bölgeyi talan ediyorlar, Habib ibn Mesleme Dvin (?)'in Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüştî halkına mâbedleri, malları ve emniyetleri hususunda bir teminat mektubu veriyor ki işte bu zamanda Paulicianlar, Araplardan destek almış olmalıdırlar.

Paulician hareketinin bir başka can alıcı vechesi, bunların askerî örgütlenmesiydi. Paulicianlar, daha önceleri değilse bile IX. yy'ın başlarından itibaren, beklenebileceği gibi tarikat liderinin değil, bir askerî memur (şimdiki deyimle "profesyonel") tarafından kumanda edilen ordulara sahip olmuşlardı. Bu kesin görev ayırımının bir tarihî temeli vardı. IX. yy'da bunlar, misyoner faaliyetlerinin yanısıra çok etkin askerî seferler icra etmişlerdi. İmparator V. Konstantin (740-775), kendi ikonoklast (ikon aleyhtarı) siyasetini pekiştirmek için Paulicianları tutmuş ve desteklemişti. Doğu eyaletlerinden, özellikle Armeniyye'den çok sayıda Paulicianı Konstantinopolis ve Trakya'ya nakil ve buralarda iskân etmişti. Bu çağda Paulicianlar o denli güçlü ve yaygın olup askerî açıdan o denli önemli olmuşlardı ki Bizantium'da hükûmet bu işi ciddî olarak ele alma gereğini duyacaktı. IX. yy'da Bizantium Paulician kıyımına yeniden giriştiğinde bunlar, çok başarılı iki askerî şeflerinin kumandasında, karşı saldırılara girişeceklerdi[1].

Slav Thoma'nın İmparator II. Mikail'e (820-829) isyanı (820-823) sırasında asîler safında çarpışan askerlerin ethnik kökenlerini Bizanslı tarihçi Genesius şöyle sıralıyor: Arap, Hindli, Mısırlı, Asurlu, Med. Abhaz,..., Van-

[1] Vrej Nersessian.— *op. cit.*, s. 20-3.

dal,... Alan, Geldanî ve heretic Paulician ve Athinganoi (?) tarikatlarına mensup Ermeniler. Bu, Bizans İmparatorluğu'nun çok ırklı tabiatını, uzun tarihi boyunca hiçbir zaman ethnik açıdan homogen nüfuslu bir gerçek ulusal devlet olmadığını bir kez daha vurguluyor. Bu imparatorluk tümüyle, orthodoxu, heretic Ermenisiyle birlikte Osmanlı eline geçecek, Anadolu'nun Türkleşmesi-İslâmlaşması sırasında bu unsurlarla büyük kültürel alışveriş vaki olacaktı. Bu itibarla konu üzerinde biraz daha yayılacağız.

Bizans devletini oluşturan çeşitli ethnik unsurlar arasında Ermeniler önemli bir yer tutuyor. Bunlar sadece Armeniyye denilen topraklar üzerinde meskûn olmayıp imparatorluğun sair yerlerine nüfuz etme yolunu bulmuşlardı.

Armeniyye yabancı denetim altındayken bile birçok Ermeni Bizans imparatorluğuna gelmişti, kimi serüvenci, ama çoğu sığınmacı olarak. VII. yy'da Paulicianlar tarikatının gelişmesine götüren dinî kaynaşma, daha çok Ermeninin Bizans topraklarına gelmesini intacetmiş. Bazen 662'den önce, yurtlarından sürülmüş Paulicianlar özellikle Pontos topraklarında, Kızılırmak'la Yeşilırmak suları arasındaki bölgeye yerleşmişlerdi. Bu yerleşme Sıvas'ın Suşehri'ne ve Niksar'a kadar uzanıyordu. Buraları, Ermeni unsurunun kalabalık olduğu bölgelerdi. Örneğin Komana[1], Strabo tarafından Ermenilerin pazarı olarak gösteriliyor[2].

Strabo'nun Komana hakkında anlattıklarından (12.3.36) burasının kalabalık ve Armeniyye halkı için önemli bir mahal olduğunu, burada bir tanrıçanın bulunduğu ve âyin günlerinde heryerden buraya insanların geldiğini öğreniyoruz. Yerli halk zenginlik içinde yüzüyor ve bütün topraklar bağlıkmış; çok sayıda kadın, vücutlarıyla para kazanıyor, bunların çoğu tanrıçaya adanmışmış (kutsal fuhuş). Buraya gelen tüccar ve askerler, bütün paralarını bırakıp giderlermiş.

Mamafih Ermeniler herzaman kendi arzularıyla gelmemişlerdi. Yukarda da söylediğimiz gibi bunlar imparatorluğun çeşitli yerlerine sürülüp oralarda iskân edilmişlerdi. 578'de, 10.000 Ermeni Kıbrıs'a yerleştirilmişti. Ve daha nice sürgünler... Bütün bu işler olurken Tephrike (Divriği), Paulician tarikatının kalesi olarak gösteriliyor[3].

"Paulicianların vatanı Armeniyye idi. Bunlar Fırat vadii ve suyun kenarındaki Kolone[4] ile Melitene (Malatya) arasında, Armeniyye-i Sugra yaylasına

---

[1] Pontos Komanası, İris (Yeşilırmak) vadiinde Tokat'a 11 km uzaklıkta. Gömenek kalesinin bulunduğu kesim.

[2] P. Charanis.— The Armenians in the Byzantine Empire. Lisboa (t.y). s. 12-3.

[3] P. Charanis.— *op. cit.*, s. 15-16.

[4] Sıvas'ın Doğu'sunda.

yerleşmişlerdi. Merkezleri, şimdiki Divriği olan Tephrike idi"[1]. İmparatorluk, bu kilise için o denli tehlikeli hür dinî düşünceli odağın işini bitirmek istediğinde, kuvvete başvurmuş, sert tarikatçılar inatçı bir mukavemet göstermişler. Aşılmaz Munzur (Dersim) dağlarında korunarak çoğu kez saldırıya geçip hayli ilerlere kadar talanlarını yürütmüşler. Chrysocheir'in öyküsünü biliyoruz.

Paulicianların Batı'ya doğru dürtüleri Bizans tarafından durdurulup geri püskürtülünce, Armeniyye'ye çekilmişler ve Tsalkotn nahiyesinde, Thondrak (Tendürük) denilen mahalde yeni bir merkez kurmuşlar. Paulicianların bu kolu, Tondraklar olarak biliniyor ki aşağıda bunların ayrıntılarına gireceğiz.

Bu aynı heresy'nin bir başka bölümü de Malatya kentine yakın, Argaun kalesi içine yerleşmişti. Bu Paulicianlar Astates adını taşıyorlardı ve önderleri Ermeni Sergius'tu.

İşin hoş tarafı da orthodox, Kalkedonya ritusuna bağlı Ermenilerin, Ermeni sayılmadıklarıdır[2].

İmparatorluğa karşı mücadelelerinde Paulicianlar bazen müttefik olarak yanlarında, Malatya ve Tarsus'ta mukim Arap Emir'lerini bulmuşlardı[3].

*

* *

Paulicianların tarihî öykülerine daha fazla yayılmayacağız. Ancak bunların ortaya çıktıkları ve faal oldukları çağlarda Armeniyye'nin sosyo-ekonomik durumunun tetkiki, mantıkî sonuca varmak için zorunlu oluyor.

Roma, Suriye ile Pontos'u fethedince Armeniyye kendini örsle çekiç arasında buluyor: bir yanda Roma gücü, öbür yanda da Parthlar imparatorluğu. Bu iki büyük rakip devlet arasında Armeniyye'nin konumu, Bizans-Sâsânî ve Bizans-Arap dönemlerinde de sürecekti ve bu keyfiyet onun siyasî ve iç gelişmesi üzerinde çok talihsiz etki yapacaktı.

Bu iki rakip dünya imparatorluğu arasındaki kavganın altında askerî mülâhazalar değil, derin ekonomik nedenler yatıyordu. Armeniyye çoğu zaman bu vahşî mücadelenin savaş alanı oluyordu. Bu alanın denetimi, savaşan imparatorluklar için son derece önemli idi şöyle ki transit ana yolun bir yan kolu Armeniyye topraklarında bulunmakla kalmıyor, bu topraklar büyük stratejik önem arzediyorlardı.

---

[1] Nicolas Adontz.— Etudes arméno-byzantines. Lisbonne 1965. s. 18.

[2] Katolik propagandası sonunda özellikle İstanbul'da birçok Ermeni Katolik olmuştu. Bunlara "İnce Ermeni, Pariz görmüşler" denirdi ve bunlar öbürlerini, Gregoryenleri, istihfaf eder, onları "kaba, ham" bulurlardı. Anlatılırdı ki bir "ince" Ermeni, Büyükada'ya gidip herkes gibi eşeğe binmiş ve bir yarışa dahil olmuş. "Ham" ırkdaşlarının "ha babam ha!" diye eşeklerini sürmelerine karşılık elindeki sopayla hayvanın sağrısına yavaşça vurarak "ha pederim ha, ha pederim ha!" diye eşeğini koştururmuş...

[3] Nicolas Adontz.— *op. cit.*, s. 18.

Roma ile Sâsânî İran arasında vaki bir muahede gereğince Armeniyye 387'de bu ikisi arasında pay edilmişti. Armeniyye'nin bu bölünmesinden sonra Doğu'da dünya savaşı açıkça bir dinî görünüm alacaktı. Ermeni sınır topraklarının stratejik önemi dolayısıyla, muhasım güçler, Bizantium ile İran, Armeniyye içlerine son derece acı bir mücadele taşıyacaklardı ki bunun amacı, halkın dinî ve kültürel imtisası (sindirilmesi) ve eritilmesiydi. Bu sürüp giden mücadelede, Ermeni feodal prenslikleri, taksimden sonra da *naxarar* yapılarını ve iç özerkliklerini muhafaza etmiş olarak kendilerini sindirilmekten kurtarmayı başarmışlardı. Sosyal, politik ve dinî ferdiyetlerinin korunmasını amaçlayarak *Naxarar* Armeniyye İmparatorluk Kilisesi ile bağları koparıp kendini Monofizitismin koruyucu rengine bürümüştü. Monofizit Kilise'nin İmparatorluk Kilisesine hasım olduğu sürece Sasanî İran'ın korumasından faydalanması doğal oluyordu.

Yedi yüzyıl aralıklarla süren Greko-Roman Batı ile İranî Doğu arasındaki savaşlar her iki tarafı da o denli bitab düşürmüştü ki ne Bizantium, ne de İranlılar yeni bir askerî ve siyasî güce, Arap hilâfetininkine karşı koyabilecek takata artık sahip değillerdi. Ama asıl olan, bunların arasında kalmış Armeniyye'ye olacaktı. Ülkeyi çiğneyip geçen ordular korkunç iz bırakıyorlardı: taş taş üzerinde kalmıyordu. Zaman zaman vaki olan bu felâketlerin en zararlı etkileri, Eski Armeniyye'nin iç ve ekonomik yaşamına olan etkilerdi. Nispeten yüksek bir ekonomik ilişkiler düzeyine erişmiş ve kentsel ticarî merkezleri hayli gelişmiş olan Armeniyye'nin ekonomik yaşamı üst üste geriliyor ve bir doğal ekonominin esasları başat yer tutar oluyordu.

Armeniyye'de Arşakî dönem sonrası ekonomik ve sosyal yaşamın özelliği gerçekten *naxarar* sistemi oluyordu ki bu, birçok yönden Batı Avrupa feodalismini hatırlatıyordu. Arşakî ve Marzban Armeniyye'de, Batı Avrupa'da olduğu gibi, feodal toplum, malikânelerle temayüz eden çok mertebeli bir yapı görünümü arzedip egemen sınıf, toprakları üzerinde yaşayıp ona tabî olan köylüyü sömüren asker-tarımcı aristokrasi idi.

Soyluluğun bu üst sınıfı, Ortaçağ Avrupa'sının Lord'larına tekabül ediyor ve eski Ermeni kaynaklarında *naxarar* adıyla ifade ediliyordu (= Pehlevî *nâfudâra* = "klanın başı, kabile reisi"). İdarî yetkileri de haiz olan *naxarar*'ların büyük malikâne-emlâkine de "*naxarar*'lık" deniyordu (="seigneurie, manor, Grundherrschaft"). Arşakîler dönemi Armeniyye'si birkaç düzine büyük ve küçük *naxarar*'lıklara veya prensliklere ayrılmış olup bunlar Arşakî sülâlesinin tâbileri (vassalları) veya güçlü sınır prensliklerinin alt-tâbileri oluyorlardı. Büyük prenslikler arasında en müstakil olanları, kendilerine Güney ve Kuzey sınırlarının korunması tevdi olunmuş olanlardı. *Naxarar* ya da prenslik hanedanlarının Arşakî krallarının vassalları olarak bir takım irsî ve fahrî görevleri vardı. Bunlar büyük mülklerin irsî sahipleri ve en üst efendileri (lord) idiler.

Bunların başlıca fahrî görevleri şunlar oluyordu: krala taç giydirmek, kralın hazine ve mülklerini idare etmek, *naxarar* kıtaları ile kraliyetinkilerin başkomatanlığını yürütmek, sivil ve malî idareyi denetlemek, adaleti yerine getirmek ve saire...

İşbu feodal nizam içinde ikinci sosyal grup, *azat*'lar denilen küçük mülk sahipleri ve daha aşağı soyluların oluşturdukları geniş tabakadan ibaretti ki bunlar ya Arşakî krallarının, ya da büyük küçük *naxarar*'ların vassalları oluyorlardı. *Azat*'ların mülkleri, sosyal ve ekonomik sırada, Ortaçağ Avrupa'sının "şövalye"lerine tekabül ederdi. Bunlar kral ya da *naxarar* süvari birliklerinde hizmet görürlerdi.

Azat'ların gerçek tâbiiyyet ilişkisi ancak *naxarar* Armeniyye'de mevcut olan ikta[1] ile anlaşılabilir. Burada da, Batı Avrupa'daki gibi, bir koşullu toprak mülkiyeti vardı. İkta, *xostak*, ikta sahibi de *xostakdar* tâbirleriyle ifade ediliyordu[2]. Bu sonuncusu, "teminat vericisi" demek oluyordu. *Xostakdar*, vergiden bağışık olmasına karşılık bazı hizmetlerde, özellikle askerî hizmette bulunmakla yükümlüydü. Bunlara bedenî ceza verilmez sadece para cezası kesilirdi. Ayrıca dış görünüşleri, yani giyim kuşamları köylüler, *şinakan*'inkinden farklıydı.

Kilise ile ruhban sınıfı feodal Armeniyye'nin sosyal kademeleşmesinde özel bir yere sahiptiler. Eski Armeniyye'de Kilise'nin örgütlenmesi münhasıran feodal *naxarar* sisteminin etkisi altında yer almış olduğuna göre eski Ermeni Kilisesi'nin özel karakteristiği *naxarar*'laşma veya feodallaşmasıydı. Müktesep haklara göre ruhban sınıfı *azat*'larınkine benzer imtiyazlı durumda olup onlar gibi vergiden bağışık bulunuyordu. İşin en ilginç noktası, *naxarar* Armeniyye'de kilise *xostak*'larının, hizmetleri karşılığı kilise adamlarına kişisel kullanım ve idare (*dominium utile*), mutlak mülkiyet (*dominium directum*) hakkı ile Kilise'ye tahsis edilmiş olmalarıydı. Gerisi hep aynı idi.

Sosyal konumda en altta, toprağa bağlı köylüler, *şinakan*'lar vardı; bunlar kişisel olarak hürdüler[3]. Bunlar ülkenin temel vergilendirilebilir halkını oluşturuyorlardı; kira ödüyorlar ve *angarya*'ya tabî idiler.

Eski Armeniyye'nin iç yaşamına ışık tutan son derece önemli bir konu da müşterek, cemaata ait toprak mülkiyeti sorunu idi. Ama bu, feodallaşma süreci içinde, senyörler tarafından yutulacaktı. Kölelik ise, ev işlerine inhisar etmişti[4], Osmanlıda olduğu gibi.

---

[1] İkta ve timar-zeamet konusu için bkz. Kültür kökenleri II/2, *passim*.

[2] Bu sözcükler bizde bir İranî köken şüphesini uyandırıyor.

[3] Osmanlı reayası gibi.

[4] H. A. Manandian.— The trade and cities of Armenia in relation to ancient World trade. Lisbon 1965, s. 67-71.

X. ve XI. yy'larda Abbasî halifelerinin, Bizans ordularının baskısı altında, Armeniyye'nin işlerine ciddî şekilde müdahale edecek halleri yoktu; mahallî Müslüman emirler, Bagratî metbûiyetini kabul etmişlerdi. Barış ve refah dönemi yaşanıyordu. Ama iç durum, kaygı vericiydi şöyle ki soylular, tüccar sınıfı ve zanatkârlar (ehl-i hirfet), ticaretin canlanmasından faydalanıyorlardı; ama buna karşılık, ülkede hür köylülük büyük ölçüde azalmıştı. Büyük toprak sahipleri, ve de önemli manastırlar, küçük mülkleri yutma eğiliminde idiler; böylece de köylü, serf durumuna düşüyordu. Özellikle satınalma veya bağış yoluyla birçok köye sahip olan zengin Tat'ev manastırının bulunduğu Siunik eyaletinde birçok halk ayaklanması vaki olmuştu; halk manastıra saldırmış, ancak Siunik prensinin silâhlı kuvvetlerinin ard arda müdahalesiyle hareket bastırılabilmişti. Benzer rahatsızlıklar, doktrinleri daha önceki Paulicianlarınkilere çok benzer olan heretic Tondrak tarikatı tarafından meydana getiriliyordu[1].

Halk tabakası, *ramik*, gördüğümüz gibi köylülerden (*şinakan-şinarar*) oluşuyordu. Bunlar efendilerinin hesabına toprağı işliyor ve üründen sadece çok küçük bir pay alıyorlardı. Evlerine ve birkaç hayvana sahip olabiliyorlardı ama çoğu büyük fakirlik içinde yaşıyordu. Bunlar, çeşitli bayındırlık işleri, ezcümle kal'a, yol ve köprü inşası için celbediliyorlardı ve savaş zamanında orduya alınıyorlardı. Ama bunlara ne bir ücret ödeniyor, ne de ganimetten bir pay veriliyordu. Çoğu piyade askeri olarak dövüşüyordu[2].

Bu sosyal iklim, her tür fırtınaya yol açacak mahiyetteydi.

*

* *

Heraklius (610-41) un ölümü sırasında Asya'da durum Bizans için fazla ümit verici görünmüyordu. Araplar İran'ı süpürmüşlerdi. Bu arada Heraklius'un dinî politikası da Armeniyye ile Bizans arasındaki nifakı artırıyordu şöyle ki, Arap ilerlemesine karşı Bizans'ın Armeniyye topraklarında her askerî müdahalesi, hiç değişmez şekilde, beraberinde halka Kalkedon imanının keyfî zorlamasını getiriyordu. Bizans'ın işbu hoşgörüsüzlüğünün Arap ordularının Suriye, Filistin ve Armeniyye'nin işgalinin şaşırtıcı hızında payı olacaktı. Bar Hebraeus "bu İsmailîler Heraklius'un zamanında bizi tanrısal takdir ile fethettiler ve bizi Greklerin elinden kurtardılar" diyecekti[3].

Her vesileyle dinî vakıanın arkasında sosyo-politik vakıa beliriyor...

X. ve XI. yy'larda köylüye yüklenen vergi sisteminde bir değişiklik oluyor: o zamana kadar aynî olarak alınan vergi nakdîye çevriliyor. Parasal

[1] Sirarpie der Nersessian.— The Armenians. Thames and Hudson 1969. s. 36-7.

[2] Sirarpie der Nersessian.— Etudes byzantines et arméniennes. T.1. Louvain, 1973, s. 293.

[3] Vrej Nersessian.— *op. cit.*, s. 25.

(moneter) ekonominin çok büyümesi beraberinde kötü tezahürleri de getirmişti: murabahacı-tefeci sermayenin artan rolü ve halkın alt tabakalarının sert sömürüsü. Bunun sonuçlarını, köylünün isyanını yukarda görmüştük.

Ruhban sınıfının elinde de çok büyük servet birikmişti[1].

"... Tondrak heretic tarikatı halktan büyük destek bulmuştu; bu hareket, tüm ülkeye yayılarak az çok iki asır boyunca rahatsızlıklar doğurmuştu ve bir ölçüde köylü sınıfı ile kentin fakir tabakalarının feodal senyörler ve kilisenin zengin hiyerarşisine karşı bir halk başkaldırması olmuştu"[2].

Sovyet Ermenistan'ı bilginleri, Engels'ın XVI. yy Alman köylü hareketinin yorumuna dayanarak Paulician ve Tondrak tarikatçılarını, bir feodal topluma karşı başkaldırmış bir proleter sosyal hareketi olarak görmüşler. Weber ve Troeltsch'ün etkisiyle birçok yeni yazar yine Ortaçağ heresy'sini ekonomik, sosyal ve politik hareket anlamında izah etmişlerdir.

Tarikatçı isyanlarla ticarî faaliyetin ve kentlerin yükselmesi ve genel olarak moneter ve ekonomik ilişkiler arasında bir bağ vardır; bu itibarla bir materialist dürtü tezi geçerli olmaktadır[3].

Bütün bu tarihî olaylar gözönünde tutularak aşağıda Tondrak hareketinin gerisindeki terkibedici sosyal, dinî, ekonomik ve siyasî etkenlerin birbirleriyle ilişkilerini sergileyeceğiz.

*

* *

Biraz Gerilerden

Bulunmuş çok sayıda Sâsânî mühüründe, "fakirlerin koruyucusu ve hakemi" unvanıyla bir çevresel yazı bulunuyor. Yukarda kendisinden alıntılar yaptığımız R.P. Menasce, düsturun dinî yönü üzerine bastırıyor ve sözcükleri tahlil ederek "fakir" karşılığında okunan *dlgwş*'nin basitçe "fakirliğin, yoksunluğun kurbanı" olanı değil, "herşeyden önce erdemli bir fakirlik halindeki adamı..." ifade ettiğini iddia ediyor. Kimi bilgin de "fakirlerin koruyucusu" ifadesinin, bir işlevin tarifinden çok bir onursal unvan olduğunu ileri sürüp işbu "fakirler"in ahlâkî ve dinî görünümünden çok bunun ekonomik yanını vurguluyor.

Kral Arşak'ın saltanatının başında Aziz Büyük Nerses'in Armeniyye patrikliğine atanmasının öyküsünü anlatan yazar P. Buzand (V. yy'ın 2. yarısı), onun faziletlerini göklere çıkarıyor: "O, Allah'tan korkar ve emirlerine harfiyyen uyardı... O, herşeyde mükemmeldi. Fakir ve sefilleri severdi ve onlara o

---

[1] *ibd.*, s. 34-5.

[2] Sirarpie der Nersessian.— *op. cit.*, s. 326-7.

[3] Vrej Nersessian.— *op. cit.*, s. 35-6.

denli bakardı ki onlarla giysi ve yiyeceklerini paylaşırdı. O, ezilenlerin ve yürek darlığında olanların yardımcısı ve bekçisi idi ve bütün nasipsizlerin koruyucusu olmuştu".

Bütün bu medhiyye listesinin son tümcesinin ucunda Buzand birden diyanet ve erdem edebiyatını terkedip yukarda sözünü ettiğimiz İranî düsturlara açıkça benzeyen bir ifade kullanıyor. Bunda bir "savunucu, şefaatçı, koruyucu" bahis konusudur. Bir Ermeni metninde kendiliğinden ve muhtemelen bilinçaltından gelen bu İranîlik örneği haylice ilginç olmaktadır şöyle ki keyfiyet bir Hıristiyan büyük din adamıyla ilgilidir. Ve İran kültürünün Armeniyye üzerindeki derin etkisini bir kez daha yansıtır.

Nerses, papazlık aşamasına geçmeden önce Buzand'ın saydığı (bizim yazmadığımız) erdemlere sahipti ve krala, özellikle mabeyncilik göreviyle asker olarak hizmet ederdi. Buzand'ın metninde bahis konusu düsturun yeri, işbu askerî durumdan Ermenilerin patrikliğine intikal anında gözüküyor ki bundan Armeniyye'de "fakirlerin koruyucusu"nun ruhanî alanda aranacağı sonucu çıkıyor.

Ancak Nerses hangi sıfatla bu niteliklere lâyik olmuştu? Bu, basitçe Hıristiyan hayırseverliğinden mi, yoksa özel bir yükümlülük gereğinden mi geliyordu? Lâik erdemlerin bu tür bir onurlanmaya götürmeyeceği belli olup patriklik unvanı da buna yeterli olamazdı. IV. yy piskoposları, yasal veya resmî olarak ezilenlerin korunmasıyla görevli değillerdi. Bu işlev, değişmez şekilde, o çağda bir lâik olan *defensor civitatis*'e aitti. Kaldı ki ne Pawstos Buzand ne de bu dönemle uğraşan başka Ermeni tarihçiler, Aziz Gregorios'un (Aydınlatıcı) sülâlesinden, kutsallıkları ne olursa olsun, başkasına bu işlevi izafe etmiyor.

Patrikliği zamanında Nerses'in bütün fiileri arasından Pawstos'un en çok vurguladığı şeyler, tayin edilir edilmez giriştiği fakirler, hastalar, yetimler, yabancılar, cüz'amlılar ve genellikle bütün nasipsizler için tesis etmiş olduğu müesseselerdi. Bu hayırsever tesisler Armeniyye'nin her yerine dağılmış olup para desteğine sahiptiler ve bunların gözetimi mutat olarak patrikin yakınlarından seçilmiş şayan-ı itimat kişilere tevdi edilmişti. Pawstos Buzand tarafından Aziz Nerses'in faaliyetinin betiminin, onun çağdaşı ve kendisinden daha önce uzunca söz etmiş olduğumuz Caesarae'li (Kayserili) Aziz Basileas'un yaşamından yapılmış alıntılara iyice bulaşmış olduğu görülüyor[1].

Basileas ile Nerses'in, kronoloji açısından birbirlerine rastlamış olup olmadıkları konusu bizi ilgilendirmiyor. Bizim için önemli olan Kappadokya'nın Armeniyye-i Kübra üzerinde yadsınamaz etkisidir.

---

[1] Nina G. Garsoian.— Armenia between Byzantium and the Sasanians, London 1985, s. VI/21-31.

Yukarda, s. 33 dipnot 2'de, bazı Ermeni sözcüklerinin İran kökenli olması ihtimalini belirtmiştik. Gerçekten birçok uzman Erken Ortaçağ Armeniyye lügatçesinin, kişisel ve sosyal ilişkiler, hükûmet, din, ve yasa gibi çok önemli alanlarda İranî istiare sözcüklerle yüklü olduğunu yazıyorlar. Aynı şey toponimide (yer adlarında) da görüyoruz: birçok mahallin adı *Bag*-"tanrı" öntakısını içeriyor, ezcümle Bagrevand, Bagavan, Bagaran... Birçok dinî ve lâdini özel adda da, hattâ Hıristiyan din şehitleri ve savaş kahramanlarınınki de dahil olmak üzere, yine İranî adlarla karşılaşılıyor: Vardar, Vahan, Vasak, Hmayak... Ermeni tahtına Pontos'lu Zeno gibi yabancı bir namzet, kendi Grek adını, muhtemel müstakbel tebaasının kulağına daha yatkın İran Artakhias (Artaşes) adıyla değiştiriyor[1].

Bütün bu kültürel alışverişin dışında bir önemli husus açığa çıkmış oluyor: Sâsânî mühürlerinin çevresindeki "fakirlerin koruyucusu ve hakemi" unvanının varlığı işbu sosyal kavramın yaygınlığına bir delil olmaz mı? Böyle bir ortam bir Mazdak, aşağıda irdeleyeceğimiz bir Bâbek'e ilham kaynağı olmaz mı?...

*
* *

Bâbek Hareketi

IX. yy'ın ilk yarısında yirmi yıl süreyle (201/816-817 ilâ 222/837) Cibal (Medya) Azerbaycan ve Armeniyye, Hurremiye tarikatının dinî ve sosyal hareketi ve Azerbaycan Hurremîlerinin şefi olup Cibal'inkilerle bağlantılı olarak, onu oluşturup eğitmiş bulunan Câvidân adlı birini istihlâf etmiş Bâbek'in (Farisî Pâpak, Ermeni Baban) isyanıyla çalkanmış.

Sâmânî'ye göre bu Hurremiye adı Farsça *khurram* ("hoş") dan müştaktır; zira mensupları her hoş olan şeyi mübah saymaktadırlar. Fakat bunun daha çok mezhebin çıktığı söylenen Erdebil'in *Khurram* nahiyesinden türemiş olması muhtemel görünüyor.

Bu adı, Mazdak'ın karısı olup Mazdak ve tilmizlerinin katli olayından kurtulmayı başarmış Khurrama'ya bağlayanlar da var. Bu etimoloji, hiç şüphesiz Khurremîlerin nev-Mazdakîler olarak kabul edilmelerinden ileri geliyor. Burada Bunijatov'un (*"L'Azerbaydjân aux VIIe-XIe siècles"*, Bakû 1965) vermiş olduğu bir izah şeklini de belirtmeliyiz. O, Mazdakîlerle Khurramîlerin, Zerdüştîler gibi, müşterek ateş kültüne sahip bulunmalarına dayanarak *khurram* tâbirinden hareket ediyor ve bunu "ateş" kavramı ve Farisî ve Ermenicede güneş ve ateş fikrini ifade eden tâbirler esasında tahlil ediyor: Farisî *hûr*

[1] *ibd.*, X/11-14.

(Pehlevî sözcük *khwar*, güneş), *khurşid*, güneş'in muadili; Ermeni *hur* ateş, ateşlilik, tutku ve kimine göre de "görünmez, gayrimaddî ateş". Ancak *khurram*'ın ilk harfi "kh" iken Farisî *hûr* ve Ermeni *hur*'unki "h" olduğundan Banijatov'un izahını kabul etmekte güçlük bulunuyor.

Herne olursa olsun Khurramîlerin doktrini "geri dönüş"ü, yani ruhların göçünü, hulûl-tenasuhu, ad ve beden değişimleriyle, kabul ediyor. Onlara göre, bütün peygamberler, sistemleri farklı olmakla birlikte, bir tek ve aynı prensipten ilham alıyorlar ve ifşa hiçbir zaman son bulmuyor. İfşaa dayalı bütün dinlere karşı hoşgörülüdürler. Temizlik ve safiyeti vaaz ediyorlar, şarap içilmesine izin veriyorlar. Bâbek'in öğretisinin prensiplerinden biri Zerdüştî imanı, iki ışık ve karanlıklar prensipine inanç ve ateşin ululanması oluyordu. Yine Zerdüştîlerle müşterek bir yanları da ana, kızkardeş, kız evlâtla evlenmenin meşruiyeti ve aralarında dolaşan peygamberlerin varlığına inanmaktı; bu sonuncular İranî (*ferişteğân*) (*ferişteh*, "melekler" in çoğulu) adıyla anılıyordu[1].

Mas'udî'ye göre bunlar, Horasan'da Ebû Müslim'in 136/753-754'de idamından sonra ortaya çıkıp ün salmışlar. Fakat bir kısmı Ebû Müslim'in öldüğünü kabul etmeyerek onun "dünyada adaleti yaymak için" tekrar geleceğine inandıkları halde, başka bir bölümü onun kızı Fâtima'nın imametini kabul ediyorlardı ve bundan dolayı bu iki fırka biri Müslimîya ve diğeri Fatimîya adını aldı. Sanbâz adında biri Ebû Müslim'in öcünü almak amacıyla Horasan'da bir isyan hareketine kalkışıyor; ama bu isyan 70 günde bastırılıyor.

Bu mezhebin akaidi hakkında en iyi bilgilerin Mutahhar bin Tahir tarafından verildiği anlaşılıyor. Yukarda söylediklerimizden başka bunlar camialarına fenalık yapmaya kalkışmadıkça veya sistemlerine tecavüz etmedikçe kimseyi tezlil veya tahkir etmeyi kesinlikle onaylamıyorlar. Savaş halinde olmadıkça kan dökmeyi şiddetle men ediyorlar. "Mâsabazân ve Mihrican-Kazak'taki evlerinde görüştüğümüz kimseleri, temizlik ve nezahata çok riayetkâr bulduk; içten gelen bir şefkat ve iyilik göstermek suretiyle, halkın teveccühünü kazanmaya çok gayret ediyorlardı. Bazılarının, kadınların rızası olduğu takdirde, fuhşu ve herhangi bir kimseye hiçbir zararı dokunmadığı takdirde, sevk-i tabiînin emrettiği her arzuyu tatmin etmeyi hoş karşılayıp bunlara müsaade ettiklerini gördük" diye devam ediyor Mutahhar bin Tahir.

İştakrî de bunlar için az çok aynı şeyleri söylüyor: "Köylerinde camileri vardır ve *Kur'an* da okurlar. Fakat onların gizlice şeriata riayetsizlikten (*ibâha*) başka hiçbir dinî akideleri olmadığı israrla söylenmektedir". Şu halde bunların Ebû Müslim'in ailesinde varlığı fıtrî olarak farzedilen imamet kuramında

[1] J. Laurent.— L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886. Nouvelle ed. revue par M. Canard. Lisbonne 1980. s. 357-8.

Sünnî Müslümanlardan ayrı olmaları ihtimali vardır. Cinsî ilişkilerde lâübaliliklerine gelince, eğer doğru ise, bu Şiîlerin *mut'a* dediklerine benzer bir şeydir; bundan başka Ebû Müslim'in yaşamaya devam ettiğini ve kızının onun bütün haklarını tevarüs eylediği iddiaları ile bunlar çeşitli Şiî fırkalarına benzemektedirler[1].

Hurremî hareketi VIII. yy'da ortaya çıkmış dinî ve sosyal tabiatlı sair hareketlerle az çok ilişkili olup bu sonuncular Hurremîliğin kendisi gibi. eski Mazdakismin bir devamı veya yeniden canlanmasıyla birlikte resmî İslâm'a belli bir düşmanlığı ifade ediyor; öbür yandan İran dünyasının ve çeşitli mahallî halkların, hükümetinin eski yandaşlarında belli bir hayal kırıklığı yaratmış olan Abbasîlerin iktidarı ele almalarına bir tepki de oluyor.

Hurremiye'den önceki ve onunla ilişkili hareketlerden bir, Atâ (veya Hâşim) bin Hâkim, nam-ı diğer al-Mukanna, Peçeli'ninki olup bu sonuncu ad ona, yüzünü örttüğü için takılmıştı. Al-Mukanna Ebû Müslim'i Âdem, Nuh, İsâ ile aynı tanrısal suduru haiz olarak telâkki ediyor, ruhların göçüne ve Ebû Müslim'in "dönüş"üne inanıyordu. Merv bölgesinden başlayan isyanı Maveraünnehr'e yayılıyor, 778'de halife al-Mahdî tarafından bastırılıyor ve fecî ölümü ile son buluyor. Tilmizleri al-Mubayyida, harfiyyen beyaz giyinmiş olanlar, tesmiye ediliyordu. Bu, belki de, Abbasîlerin "siyah"ına bir muhalefetin işaretiydi.

Bir başka hareket de, Curcan'da kırmızı giyimli Muhammira'larınki oluyor; bunların ilk isyanı 161/778, bu ikincisi de 180/796'da bastırılıyor.

Bütün bu hareketler, kısmen, VI. yy'ın Mazdakismin türüyor. Bu dinin sâliklerinin, dinin Sâsânî iktidarınca bastırılmasını müteakip İran'ın çeşitli bölgelerindeki dağlara sığındıkları biliniyor. Bâbek'in hocası Câvidân'ın, Babek'in Mazdakismi geri getireceği kehaneti bir rastlantı olmuyordu.

Hurremiyede başka tarikat-mezhep veya dinlerle müşterek çok sayıda düşünce bulunuyor. Ruhların göçü hususunda Buddhismle bir yakınlaşma yapmaktan kaçınılamıyor. Öbür yandan Bâbek'in, ustası Cavidân'ın dulu ile evlenmesini, al-Nadim'in *Fihrist*'inde tafsil edilen bir ritual âyin takibediyor. Burada sâliklerin şaraba batırılmış ekmek yedikleri, Bâbek'in önünde eğilip elini öptükleri ve bu arada bir inanç açıklamasının telâffuz edildiği anlatılıyor. Bunda ilk Hıristiyanların dostlar sofrasının bir anısı ve Nasturî veya Yakubî bir Hıristiyan etkisi bulunmuyor mu? Onu (aşağıda göreceğimiz gibi) Afşin'e teslim eden Sahl bin Sunbâd'a Bâbek'in "beni az şey karşılığı Yahudilere (= Araplara) sattın" sözlerinde Juda'nın ihaneti'nin hatırası yok mu?

---

[1] D.S. Margoliouth.— Hurremiye. *in* IA.

Hurremîlerde, tezahürü beklenebilen İran ulusal duygu, tarikatın geliştiği bölgeler itibariyle, açıkça görülmüyor; hareketin hedefi Mazdakisminki gibi, dinî olduğu kadar sosyal oluyor: en aşağı sosyal tabakalara hitabediyor. Câvidân'ın yandaşları fakirlerdir. Bu sonuncusu, karısı aracılığıyla misyonunu Bâbek'e devrettiğinde onun zorbaları öldüreceğini, Mazdakismi geri getireceğini ve "fakir olanların güçlü olacaklarını, aşağıda olanların yükseleceklerini" vadediyor. Bâbek'in evlenme törenine iştirak edenler arasında "Müslümanlar, yabancılar ve *mavâli*", yani muhtemelen aşağı sınıf insanları bulunuyor.

Herşeye rağmen Hurremiyenin özellikle ekonomik ve sosyal hedeflerinin bulunduğu sonucuna varılıp İslâm'a ve Araplara muhalefet görmezlikten gelinmeyecektir.

Çeşitli Müslüman yazarların Hurremîler hakkında, bunların mal ve kadınların ortaklığını vaaz ettikleri, yılın bir gecesinde kadın erkek toplanıp, bütün ışıkları sönmüş olarak bir cinsî âleme daldıkları (Mazdakîlere karşı da yürütülmüş suçlamalar), genel olarak ahlâk lâubaliliğini sürdürdükleri yolundaki suçlamaları harfiyyen ele alınmayacaktır. Bahis konusu törende, pekâlâ "grup evlenmesi" vaki olmuş olabilir ki bu, eski maderşahî dönemin kalıntısı olmalıdır. "Mum söndü", bütün orthodox takımının hasımlarına attığı bir çamur oluyor[1].

Konumuz itibariyle çok önemli bulduğumuz bu hareket üzerinde biraz daha yayılıp bu kez bir başka uzmanın, W. Madelung'un yazdıklarına[2] göz atacağız.

İslâmî kaynaklarda Khurramiyya (veya Khurramdiniyya), geç V. yy'da Mazdak tarafından kurulmuş ve bundan itibaren ve de bazı aşırı, Şiî doktrinlerin etkisinde gelişmiş çeşitli İranî, anti-Arap tarikatlara izafe ediliyor. Al-Nadim, haklı olarak Khurramiyya, ve aynı zamanda Muhammira adının başlarda genel olarak Mazdak hareketini ifade ettiğini, bunun bir kolu olmadığını yazıyor.

Her ne kadar erken İslâmî kaynaklar Mazdakî hareketini zikretmiyorlarsa da, bu mezhebin sâliklerinin İran'ın birçok bölgesinin, ağırlığı Cibâl eyaletinde olmak üzere, kırsal kesimine dağıldıkları kesinlikle biliniyor.

Mazdakî Khurramiyya üzerine en güçlü rüzgâr Ebû Müslim'in kişiliğinden esmişti. O, Abbasî hainliği-vefasızlığının kurbanı olarak Arap hükümranlığına karşı İranî bilincinin simgesi olmuştu. Gerçekten Arap'tan nefret o raddeye varmıştı ki "ne şîr-i şütür, ne didar-ı Arap= ne devenin sütü, ne Arapın yüzü" deyimi günümüze kadar çıkmıştır.

---

[1] J. Laurent.— *op. cit.*, s. 358-361.

[2] W. Madelung.— Khurramiyya. *in* EI.

Sağlığında Ebû Müslim'in *dava*'sına çok sayıda Mazdakîyi kazandığı kesindir. Bu hususlarda "Siyasetnâme"nin yazdıklarını aşağıda dercedeceğiz.

Ebû Müslim'in ölümünden yaklaşık yirmi yıl kadar sonra, yine onun eski *dava*'sının üyesi yukardaki al-Mukanna hareketi vaki oluyor. Adamları, beyaz giyimli (Arabi "al-Mubayyida", Farisî "sapid-camegân") Sogd köylüleri ve Türk aşiretlerinden oluşuyordu.

Bîrûnî, genel ifadelerle al-Mukanna'nın kendi muakıplarına "Mazdak'ın getirdiklerinin herşeyi" önerdiğini yazıyor.

Dönelim J. Laurent'ın söylediklerine. Bâbek'in yaşam öyküsü, hareketinin sosyal içeriği dışında, burada önemli olmuyor.

Bâbek doktrini çeşitli mahreçli fikirlerin bir karışımı oluyor; ancak hangi ölçüde seleflerinden, Mazdakî've sairlerinden, aldığı, buna ne kadar kendisi özgün olarak kattığını söylemek mümkün olamıyor. Ancak bu fikirler, hiç şüphesiz, ona Ebû Müslim ve al-Mukanna yandaşlarını kazandırma olanağını vermişti. Khurramîlerin dinî, ahlâkî ve sosyal düşünceleri ne olursa olsun, Abbasî yetkesine karşı hareketlerinin Azerbaycan, Cibal ve hattâ Armeniyye-'de, esas itibariyle Khurramî olmayan, ancak çeşitli nedenlerden gayrimemnun ve tatmin olmamışlardan oluşmuş birçok insanı etrafına toplamış olduğu bir gerçektir. Bâbek'in yandaşları ya da ona yardım etmiş olanlar arasında Kürtler vardı. Bunlar, Arapları fetihler sırasında çok uğraştırmışlardı.

Suriyeli Mikael Khurramîlere "Ḳurdânâye" diyor[1].

Hurremîlere yukarda anlattığımız "çamur atılması", yüzyılımızın ilk yarısına kadar devam etmiş. İbn el-Esîr, bunların mahremi, yakın akraba ile zina uyguladıklarını söylemekle yetinmişti. E.A. Belaev, (*"Les Arabes, l'Islam et le Califat arabe dans le haut Moyen-Age,"* Moscou 1965), Hurremîlerde kadınların ortaklığı efsanesinin, Müslüman dünya görüşünün çarpıtıcı aynasında bir yansıma olarak doğmuş olabileceğini düşünüyor; bu dünya görüşünün yanısıra Hurremîlerde kadının serbest durumu da buna yardımcı olmuş olmalı. Tarlada ve evde çalışan kadınlar ne peçe, ne de hareketlerine mani olacak elbise giyiyorlar, kapatılmamışlar, erkeklerle aynı sofrada (daha doğrusu aynı kilim üzerinde) yemek yiyorlar, hattâ nişanlı ve kocalarını seçme hakkına sahipler, gerektiğinde savaşlara bile iştirak ediyorlardı. Bütün bunlar, diyor E.A. Balaev, Müslümanlara bir töredışılık-ahlâksızlık ve hattâ sefahat gibi görünmekteydi. İşte bu hoşgörüsüzlük ve kadının kulluk zemini üzerinde Hurremîlerde "kadınların ortaklığı" zırva düşüncesi doğmuştur[2].

---

[1] J. Laurent.— *op. cit.*, s. 361-2.

[2] *ibd.*, s. 364 *infra* 11.

Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ölm. 429/1037), "El-Fark beyne'l-fırak" ("Mezhepler arasındaki farklar") adlı yapıtında, Hurremîlere yer veriyor, onlara fazlaca muhabbet ifade etmeden:

"Bir bütün olarak Hulûliyye, herbiri İslâm devletinin içinde olan onbir fırka idi. Hepsinin maksadı, Yaratıcı'nın Birliği hakkındaki görüşü bozmaya yönelmişti. Bu fırkalar, çoğunlukla Râfızîlerin Gulât'ındandır[1]... Hulûliyye'den ...el-Hallâc olarak bilinen el-Huseyn b. Mansûr'a mensup Hallâciyye denen ... bir topluluk ortaya çıktı. Bu Hulûliyye topluluklarını, haramların helâl kılınması ve farzların terkedilmesi konularında kendilerine katılan el-Hurremiyye'den bir topluluk takib etti..."[2]

"...el-Hurremiyye'den Ashabü'l-İbâha'nın anlatılması ve İslâm fırkaları topluluğunun dışına çıkışlarının açıklanması hakkındadır".

"Bunlar iki sınıftır: (1) Bir sınıf, haramları helâl sayan ve insanların malda ve kadında ortaklığını ileri süren Mazdekiyye gibi, İslâm'dan önce de mevcut olanlardı... İkinci sınıf; el-Hurremdîniyye'dir. İslâm döneminde ortaya çıkmışlardır. Bunlar Bâbekiyye ve Maziyâriyye olmak üzere iki fırkadır ve her ikisi de el-Muhammera olarak tanınırlar."

"1) Bâbekiyye:"

"Bunlardan el-Bâbekiyye, Bâbek el-Hurremî'ye uyanlardır. Bâbek Azerbaycan bölgesinde el-Bedeyn dağında ortaya çıkmış ve burada pek çok taraftar kazanmıştır. Bunlar, haramları helâl kılmışlar ve pek çok Müslümanı öldürmüşlerdir...".

"2) Mâziyâriyye:"

"...bunlar, Curcân'da el-Muhammera'nın görüşlerini ortaya atan Mâziyyâr'a uyanlardır".

"Bâbekiyye'nin kendi dağlarında, bir gece bayramları vardır. Orada şarap ve çalgıların etrafında toplanırlar ve erkekleri ile kadınları birbirine karışır. Lâmbaları ve yanan odunları söndüğü zaman da erkekler ve kadınlar, kimin gücü kime yetiyorsa öylece birbirlerine sahib olurlardı".

"Bâbekiyye, inanışlarının aslını, Cahiliyye devrinde kendi emîrleri olan Şervîn adlı birine nisbet ederler. İddialarına göre, onun babası Habeş'li, annesi de Fas krallarından birinin kızıdır. Onlar, Şervîn'in Muhammed ve öteki nebîlerden de üstün olduğunu ileri sürerler. Kendi dağlarında Müslümanlar için içlerinde Müslümanların ezan okudukları mescidler yapmışlardır. Çocuklarına Kur'an öğretmişlerdir; fakat gizli de olsa ve namaz kılarlar, ne de Rama-

---

[1] Bunlar hakkında ilerde uzun izahat verilecektir.

[2] Ebû Mansûr el-Bağdadî .— Merhepler arasındaki farklar (El-fark beyne'l fırak), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İst. 1979, s. 234.

zan ayında oruç tutarlar. Ayrıca kâfirlere karşı cihad edilmesine de inanmazlar"[1].

Bağdâdî'nin bizce önemli bir cümlesini zikredip onu şimdilik terkedeceğiz: "...Hurremiyye ile Bâtıniyye yek-vücud olmuşlardı..."[2]

Büyük Selçuklu sultanı Melikşah'ın ünlü veziri Nizamülmülk (doğ. 1017/18), anısını yaşatan "Siyasetname"sinde elbette bu hareketlerden bahsedecekti. Kendisi Şafiü'l mezheb olmasına karşın koyu Sünnî bir siyaseti devlet prensibi edinmiş bir sultana hizmet etmekteydi. Bu itibarla onun da bahis konusu olayları fazla sıcak bakmayacağı doğaldı. Kitabının uzun 45. faslı, "Müzdek'ın hurucu ve mezhebi ve Nuşirevan'ın anı ihlâk etmesi hakkında" olup buradan bazı alıntılarla yetineceğiz.

"Cihanda iptida mezheb-i muattalayı (battal olmuş) neşreden kimse zemini Acem'den zuhur eyledi. Buna Mubid Mubidan itlâk olunur idi. İsmi Müzdek Bamdad idi. Mezbur, Nuşirevan-ı Âdil'in pederi Kubad bin Firûz'un ahd-i saltanatında Gebr (Zürdüştî) mezhebini iptal ile cihanda kötü bir yol açmak istedi. Sebebi şu oldu ki işbu Müzdek ilm-i nücuma iyice vâkıf olup yıldızların harekâtından o asırda bir âdem zuhur edeceğini ve yeni bir din tesisi ile Gebr ve Cehud (Yahudi) ve tersaların (Hıristiyanların) mezheplerini iptal eyleyeceğini ve mûcizat ile ve zor ile kendi dinini halka kabul ettirip kıyamete kadar dini beka bulacağını istidlâl etti. Bu âdemin kendisi olacağı ümidine düştü...".

"...Halk gördü ki padişah anın mezhebine sâliktir; uzaktan yakından anın davetini kabul eyledi ve Müzdek «mal insanlar arasında müşterektir. Zira: insanlar Allah'ın ibadı (kulları) ve Âdem'in evlâdıdır. Her biri ihtiyacına göre yekdiğerinin malını harc ve sarfetmeli ve hiçkimse esbab-ı maişetten mahrum ve âciz kalmamalıdır; malca mütesavi olmalıdır» dediğinde, herkes emvalini, hal-i iştirake koydu".

"Vaktaki Kubad bu yolda daha ziyade ilerledi ve ibaha-i emvale razı oldu; Müzdek «kadınlarınız emvaliniz gibidir. Kadınları da yekdiğerinizin malı biliniz. Tâ ki hiç kimse dünya lezzat ve şehevatından bînasib kalmasın ve murad kapısı bütün halka açık bulunsun» dedi.

"Binaberin halk ve bilhassa avam-ı nas, ibade-i emval ve nisvan sebebiyle, anın mezhebine daha ziyade rağbet eyledi. Öyle âyin vazetti ki bir kimse yirmi kişiyi hanesine mihman olarak götürür ve ekmek, et, şarab ve meze ve mutrib tedarik eder ve âkibet cümlesi birer birer anın karısı ile mücamaat eyler ve bu, berveçhile ayıp addolunmaz idi. Âdet şöyle idi ki: bir kimse bir kadın ile birleşmek üzere içeriye girer ise, külâhını evin kapısı önüne koyar

[1] *ibd.*, s. 244-5
[2]

idi. Diğer kimse rağbet eder ve külâhı evin kapısı önünde görür ise, geri döner, ve o çıkıncaya kadar tevakkuf eder idi"[1].

Evet, Nizamülmülk, bütün bunları gözleriyle görmüşcesine, her haneyi, birer geneleve çevirmekte sakınca görmüyor... Nasıl görsün ki bütün bunların "İslâm âlemi için büyük bir tehlike" olduğunun bilincindeydi...

Koyu bir Sünnî ve anti-komünist olarak bilinen tarihçi Osman Turan, İA'de yazdığı "Bâbek" makalesini şöyle bitiriyor: "...Bunların (Hurremîlerin) İslâmî alemler taşımaları, merkezî idareye karşı zayıf bulundukları zaman akidelerini gizli tutmalarının bir neticesidir. Bu türlü hareket, bilâhare, İran'da zuhureden diğer rafızî mezheblerin de şiarı olmuştur. Muahhar metinler, İran'da çıkan bütün dinî hareketler gibi, *bu hareketi de alevîlik adı altında zikrederler*[2] ki, kelimenin sonraki geniş manası düşünülürse, bununla ne kastedildiği anlaşılır"...

Bunlara şimdilik bir şey eklemiyoruz.

Mazdak V., Bâbek IX. yy'da faaliyet göstermişlerdi yani Nizamülmülk'ün Siyasetname'yi kaleme almasından sırasıyla yaklaşık yedi ve üç yüzyıl önce. Mezkûr vezirin, eserinde en uzun bahsi, (XLV. fasılda "Müzdek'in hurucu ve mezhebi ve Nuşiravan'ın anı ihlâk etmesi hakkında") buna tahsis etmekle kalmayıp bundan sonra vaki olan "ehli İslâm aleyhine fitneler"i irdelemesi gerçekten dikkate değer. Keyfiyeti biz ancak şöyle izah edebiliyoruz: *aradan yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen bu hareketlerin doktrinlerinin halklar beyninde iyice yer edip halkların bir kurtuluş gününü bekler halde bulunmaları* Selçuklu "polis"ince saptanmış olmalı ki bizim vezir adetâ telâşa kapılıyor. Hikâye ettiği olaylarda hep "halk buna kandı" gibi ifadeler kullanıyor, yani halkın aldatılmış olduğunu ima etmek istiyor. O ise ki "...mezheb, birtakım siyasî, içtimaî, iktisadî olayların tesirlerinin mezheb kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezahürüdür. Mezhebi doğuran tarihî, coğrafî, siyasî, içtimaî ve iktisadî şartları tam olarak tanımadan, görüşleri ve davranışları sıhhatli bir şekilde temellendirmek, dolayısıyla da değerlendirebilmek ve o insanları anlayabilmek hemen de mümkün değildir. *Şu bir gerçektir ki, şahısların veya toplulukların fikir ve görüşleri, içtimaî, tarihî, siyasî çevreden tecrid edilemez*[3]..."[4].

---

[1] Nizamülmülk.— Siyasetname. Terc. Mehemmed Şerif Çavdaroğlu. Ist. (t.y.) İ.Ü. Hukuk Fak. İdare hukuku enstitüsü yay. I., s. 203-5.

[2] Tarafımızdan belirtildi.

[3] Tarafımızdan belirtildi.

[4] Bağdâdî'nin kitabına çevirici Ethem Ruhi Fığlalı'nın önsözünde (s. XVIII).

"İslâm düşmanı" olan sair "bedmezheblere" ilerde yine dönmek üzere geçelim şimdi "Manihaist" damgasını yemiş yukarda sözünü etmiş olduğumuz bir başka Hıristiyan tarikatına.

*
* *

Tondraklar

Paulician-Paflikyan hareketinin doğurduğu söylenen Tondrak tarikatı, adını Doğu Anadolu'da, Van Aladağı (Van Gölü'nün Kuzey'inde, Erciş'te) nın dibinde, Tondrak köyünden almış[1]. Tarikatın kurucusu Simbat, daha Doğu'da, Ermenistan'daki Zarehavan köyünden olup Tondrak'a göçmüş ve heresy'sini buradan yaymış.

İşin kesin tarihi bilinmiyor. Kimi bilginlere göre IX. yy'ın ilk yarısında, kimilerine göre ikinci yarısında, başkalarına göre de X. yy'ın başlarında ortaya çıkmış. Ermeni kilisesinin Tondraklara tepkilerinin ayrıntılarına girmiyoruz. Onbeş yirmi Katolikos bunlara lânet yağdırmış, birçok general ve yargıcın bunları kılıçtan geçirmelerinin yanısıra. Nasıl olmasın ki bunlar "200 yıldan fazla bir süreden beri bütün ülkeyi ifsad ettiler ve şehvet ve iffetsizliklerinin ateş mezbahını yükselttiler" diyordu Grigor Magistros.

Simbat, doğduğu Zarehavan köyünden Tondrak'a, Kaysî emiri topraklarına sığınmıştı. Doğum yeri kısmen Bagratî ülkesinde bulunmakla, Ermeni Kilisesi'ne karşı yürütülecek heretic faaliyetler için emin bir zemin değildi; o ise ki Müslüman emirinin topraklarında Simbat, muhaliflerinin saldırılarına karşı nispeten emniyette olabilirdi. Ancak Narekli Girgor'un tanıklığından, bu sığınmanın yeni tarikat kurucusuna pahalıya oturduğunu görüyoruz. Eğer bir gerçek Ermeni ilinde tarikatçı mücadelenin hedefi feodal aristokrasi idiyse, Kaysilerin topraklarında işbu sınıf mücadelesi, ayrılmaz şekilde, yabancı fâtihe karşı yürütülen kurtuluş mücadelesine bağlı bulunurdu. Gerçekten emir Ebü'l-vard'ın idaresi o bölge halkına iki kat yüklü idi şöyle ki o sadece bir sömürücü değil, aynı zamanda bir yabancı fâtihti. Bu itibarla onun Zarehavanlı Simbat hareketini kana boğmuş olması bir rastlantı olamazdı.

Bu aynı çizgiyi Paulicianlarda da gözlemiştik. Bunlar doğruca Bizans toprağında olduklarında, sadece idareci sınıfa karşı savaşmışlardı; o ise ki sınır nahiyelerinde hareket, kurtuluş için bir Arap karşıtı renge bürünmüştü. Daha sonra, X. yy'da, Tondrakî hareket daha büyük bir hız kazandığında, Arıneniyye'nin Arap emirliklerinin bunların faaliyetlerine bir kez daha ülkelerine açtıklarını biliyoruz.

---

[1] Tendürek dağı. Van Gölü'nün Kuzey-Doğu'sunda. Doğubeyazıt ile Çaldıran ovaları arasında olup işbu "Tondrak" tan hâtıra kalmıştır.

Bu Zarehavanlı Simbat hakkında kaynaklarda çok az şey bulunuyor. Bu koşullar altında onu ancak hasımlarının yazılarından çıkarabiliyoruz ki bunlara ne denli güvenilebileceği tartışılır. Gerçekten bu kişilerin yazıları hep kaçamaklı olup onun öğretileri ve ideolojisi kesinlikle sansür edilmiş. Nitekim, Tondraklara iki bahis ayırmış olan Aristakes Lastiverc şunları yazıyor: "Bunların pis ahkâm ve âyinlerine gelince bunları yazmaya kalkışmayı hayasızlık addederiz şöyle ki bunlar çok iğrenç olup hiçbiri kulaktan duyduklarımızı yalanlayacak gibi değildir ve bu çok sayıda günahı yazmak dinleyicilerde şehvet uyandırır ve hattâ onları bunları yapmaya sevkeder"...

Bu doktrinlerin ne oldukları elbette irdelenecektir. Bu babdan olmak üzere tarihçi Grigor Magistros'un yazdıklarına bakalım. Ona göre Simbat, zamanının bütün tarikatçı hareketlerini tek bir ideolojik birim içinde massetmeye çabalamaktadır.

"Bu tarikat sadece iki üç kaynağı ileri sürmeyip heretic olmuş olan ne varsa hepsini, fal, el falı, büyü, afsun ve sihrî sanatları, sadakatsızlıkları, habis zehirleri, heresy'lerinin tek içkisinin içine katmıştı, bu Allah'ın düşmanı, yasak çiğneyicisi, şeytanî meczub, onlara yasalarını veren Simbat'a uyarak...". Grigor tarikatı "bir insan ömrü içinde akla gelebilecek bütün kötülüklerin toplamı" olarak tanımlıyor.

Tondrak hareketi tetkiklerinde bugüne kadar bu, eski tarikatçı hareketlerin (Manihaism, Messalian, Borborit ve Paulician) bir uzantısı olarak görülüp böyle takdim edilmiştir; bu görüşün esası düşünce benzerlikleri olmuş. Bu, düşüncelerin başka düşüncelerle yorumlandığı zaman mümkündür, sanki tarih bir entelektüel deney tübünde yer alıyormuş gibi. Ancak, sadece bir grubun başka bir gruba doktrin benzerliği temelinde bağlantısını tetkik etmek yeterli olmaz; bağlantıyı her hareketin somut tarihî durumu ve çevre bağlamında görmek esastır.

Bu hususta, zamanında Armeniyye'nin komşu ülkelerinde Hıristiyan dışı hareketlerin bir anlamlı tetkiki ve bunların Armeniyye Tondraklarıyla muhtemel bağlantı araştırmaları yapılmamış. Keza, Tondrak hareketinin, komşu ülkelerde, İran ve Bizans'ta, Hurremîlerin ve Paulicianların dinî-sosyolojik isyanlarının yer aldığı bir zamanda başlamış olduğuna yeterli dikkat sarfedilmemiş; Zarehavanlı Simbat'ın bunları bilmemesi mümkün değildi. Aynı şekilde Tondrak tarikatı halktan büyük destek görecekti; tüm ülkeye yayılıp iki asır boyunca ciddî rahatsızlıklar yaratacaktı; bu, aynı zamanda, *bir ölçüde köylünün ve kentlerin fakir sınıflarının feodal senyörler ve müreffeh kilise kademelerine karşı bir halk başkaldırması idi.*

Tondrakların Hurremîler ve Paulicianlarla aralarındaki birçok doktrin ve ideoloji temelinde bağlantısının doğruca devamlılık teselsülü ile değil, benzer hareketlere yol açmış politik-sosyal-ekonomik koşulların bazı hallerde sadece

iç ideolojik bağlantı dışında, ama keza dış ilişkilerin yeralması ile izah edilecektir. Aşağıda anlatacağımız Arap emiri Ebülvard'ın Simbat'a saldırısı bir münferit olay olmayıp, mahallînin ötesinde bir anlam taşır.

Ebû Müslim ve onun ölümünden sonra al-Mukanna (Peçeli Peygamber) ve de Bâbek hareketlerinin Horasan'da yarattıkları bir nevi İranî rönesans, Armeniyye'de çok önemli sonuç yaratmıştı. X. yy'ın başlarında büyük bir İranî hareket Hazer illerinden gelmişti. Gitan ve Deylem halklarının başlarında bulunan yeni bir idareci takım Arapları İran'da tuttukları son yerlerden çıkarmışlar ve bu yeni gücün çevresinde başka küçük prensliklerden bir halka meydana gelmişti. Bu durumda bile Araplar, Bağratî prenslerin (806-1045) aracılığı ile Armeniyye'nin bir dolaylı denetimi sistemini uyguluyorlardı ve bu politika, Dvin ve Erdebil'den geçen ve çok önemli bir rol oynayan imparatorluk ve ticarî yolların yönetimi tarafından koşullandırılmıştı. Müslümanlarla Bizanslıların doğruca mübadelesini müşkülâta uğratan bunlar arasındaki savaşlar döneminde bile Bagratî krallığı Irak ile Karadeniz arasında münakalede bir aracı olmuştu. Sâc Afşin kral Simbat'a (890-913) onun Bizans imparatorluğu ile ikiyüzlülüğü hususunda serzenişte bulunduğunda, Ermeni kralı bu tutumunun Araplara sağladığı maddî çıkarlara dikkatini çekmişti. Ama bu özerk bölgenin Doğu'sunda Araplar Azerbaycan'da doğrudan denetim sistemini muhafaza etmişlerdi.

İslâm kaynakları "en tehlikeli hareket" olgusuna ancak dolaylı olarak ima etmişlerdi; bunu Movses Daskhuranc, Bâbek'in faaliyetlerini korkunç şekilde bütün ayrıntılarıyla tasvir etmiş. Bâbek, uzun süreliği (816-837), liderliği ve tesanüdü ile kendini belirten bu dinî ve sosyal harekete yeni bir güç katmıştı. Yandaşları başlıca köylüler olup bunları büyük mülklerin parçalanıp toprak dağıtımı vaaz ve uygulamasıyla kazanmıştı. Savunduğu prensipler sosyalist olmanın yanısıra din hususunda nispeten de hoşgörülü idi.

Bu hareketlerde ulusal ve sosyal alt akımların varlığı da emniyetle farzedilebilir: İranlının, aşağı gördüğü Arabın boyunduruğuna tahammülü olmadığı biliniyor.

Bâbek'i yakalamayı başaran Afşin, Mecusî (Manihaist?) eğilimi iddiasıyla idam edilecekti. Bâbek'in idamı Hurremî hareketini nihayete erdirmemişti. Arap fâtihlerle mahallî halklar, özellikle Ermeniler arasında politik, sosyal ve ulusal birçok önemli sorun kalmıştı. Bir Mehdi'nin mesihî kavramı ile yukardaki olayların vukuunun, Tondrak hareketinin başlaması ve Zarehavanlı Simbat'ın ortaya çıkışıyla aynı zamanlara rastlaması manidardır. Tondrak hareketinin yukardaki olaylarla doğruca bağlantısı hususunda önemli bilgiler bulunuyor.

Narekli Grigor'a göre Simbat Arap emiri Alpvard tarafından İsâ olduğunu iddia ettiği gerekçesiyle öldürülmüştü. Armeniyye'de Tondrak hareketi sadece Ermeni kilisesinde yenilikler arayan bir isyan değildi. Böyle olmuş olsaydı

yani kendini dinî reformlara hasretmiş ve bunlardan sosyo-ekonomik sonuçlar çıkartmamış olsaydı, o denli korkuya ve yandaşlarının uğradıkları sonraki zulümlere sebep kalmazdı. O ise ki Tondraklar bu kaçınılmaz sonuçları çıkartmışlardı ve feodal aristokrasiye, aşağı sınıflara uygulanan belirgin adaletsizlikler ve baskıya karşı sert bir mücadeleye girişmişlerdi; bunun için de köylüden destek almışlardı. İşte işin bu boyutu, sivil ve dinî yetkeleri, "kâfir" egemenler de dahil, bunlara zulmetmeye sevketmişti.

Simbat, "ben İsâ'yım" demişti, Arap emiri de sözüm ona buna kızmıştı. "Kurtarıcı", "Mesih", "Peygamber", "Paraclete", "Mehdi" unvanlarıyla ifade edilen işbu mesihî kavram, bütün Doğu tarikatlarında-mezheblerinde müşterek bir vecheye sahipti ve kökenleri Gnostisismde aranacaktı. Birçok eski dinin temelinde, sonunda bir "Halâskâr"ın ortaya çıkacağına, dünyayı kötülüğün boyunduruğundan kurtaracağına, bütün adaletsizliklere bir son vereceğine ve *bütün insanlar arasında eşitliği tesis edeceğine* dair kesin inanç yatıyordu. İşte heresy'lerin başını çekenler, kitlelerdeki bu inançtan yararlanıp kendilerini "Halâskâr", "Mesih", "Mehdi", "Mükemmel peygamber" olduklarını ilân etmişlerdi.

Grigor Magistros'un bir mektubu bu hususlarda önemli bir kanıt koyuyor ortaya. Bunda, heretic Simbad'ın kötü ve yanlış öğretisini, Mjusik tesmiye ettiği bir İranlı tabib ve müneccinden aldığı beyan ediliyor. Bu adamın kim olduğu kesinlikle saptanamamıştır. Kimine göre de bu kişi İranlı değil, Ermenidir[1].

Mezkûr Grigor Magistros, İmparator IX. Konstantin (1042-1055) zamanında Vaspurakan ve Taron'un Ermeni kökenli valisi olup o tarihlerde gelişkin bulunan Tondrakları noktalamakla meşguldü. Anlattığına göre bu Simbat dönemi içinde Armeniyye'nin gelmiş geçmiş ontiç Katolikos'unun herbiri bunları lânetlemişmiş. 987 yılına doğru bir çok büyük Ermeni azizinin Tondrakî eğiliminde bulunduğuna dair bir genel kanı vardı ve hattâ, diyanetkâr mezkûr Narekli Grigor bile bu şüphe altındaydı. O da, kendini kurtarmak için bu tür heterodoxluğu ihbar etmişti. Biraz sonra, 1005 yılına doğru, Hark (Erzurum'la Tendürek arasında) Piskoposu Yakub işbu heretic'lere katıldığından hapsedilmişti. Kaçıp Konstantinopolis'e gelmiş. Ama Rumlar onu istememişler. Tendürük'e dönmüş, bu kez Tondrakîler de onu çok şiddetli bulmuşlar. Yalnızlık içinde ölmüş.

Tondrakları XII. yy'da hâlâ gelişkin olarak görüyoruz Şöyle ki 1123'de ölen Taronlu Pavlos ile 1165 ilâ 1173'de Katolikos olan Klaj'lı Nerses bunların aleyhinde yazılar yazmışlar.

---

[1] Vrej Nersessian.— *op. cit.*, s. 37-46.

Grigor Magistros için Paulician ve Tondrakî adları birbirlerinin yerine konabilir. Doğu İmparatorluğu'nun deneyimli bir memuru olarak Paulicianların her yanını ve akidelerinin Tondraklarınkilerine ne denli yakın olduklarını bilmiş olmalıydı. Hiç şüphesiz Suriye Katolikosluğunda Paulicianlar vardı; bu itibarla Grigor Tondrak heresy'sinin Pauliciandan ne fazla ne de eksik bir şey olmadığına karar verdiğinde, Katolikos'un artık işi kavrayacağına ve onun kanatları altına sığınmak isteyen Tondrakların yüze gülücülüğüne aldanmayacağını umuyordu. Gerçi ne liderlerinin adları, ne de mekânları, çağdaşları Paulicianlarınkilerini tutuyordu. Ama her hal ü kârda Grigor Magistros bu iki tarikat doktrininin benzerliğini kaydetmekte haklıydı. Tondraklar da, Mani'yi lânetlemelerine rağmen Paulicianlar gibi aynı İki Prensip'e inanıyor, Kilise ve onun yukarda gördüğümüz bütün törelerine karşı aynı cepheyi alıyorlardı.

Tondraklar XIX. yy'da hâlâ mevcuttular. O zamanda Gerçeğin Anahtarı diye bilinen bir dua kitabı bunlarca kullanılmaktaydı ki bu, 1782 tarihli bir yazma nüshada hâlâ baki idi. Bunun dili çok eski olup herhalde IX. yy'dan öncesine aitti. Bunda Ermeni yazarların bildirdikleri doktrinler bulunmakla birlikte burada ayrıntılarına girmediğimiz doktrin değişiklikleri de bulunuyor. Heretic Kiliseler de, orthodox kiliseler gibi, imanlarında yüzyıllar boyunca katı tutum içinde olmuyorlar. Grigor Magistros zamanında Tondrakların bir bölümünün Adopsiyonist olmuş olması mümkündü.

Paulicianlarla Tondraklar arasında bir müşterek ata bulunamıyor. İlk Paulician Mananalili Konstantin heresy'sini Samsat'ta, ilk Tondrak Simbat ise bir İranlı tabibden öğrenmişti. Bu iki kilise arasında bilinen temas noktası, her ikisine de Albania'dan[1] iltihakların oluşudur. Otzunlu Yohan, Abania ikonoklastlarının kendi zamanından önce Paulicianlarla birleştiklerini söylüyor. Grigor Magistros da her Albania Kilisesi'nin, her Ermeni Kilisesi gibi, Tondrakları itham ettiğini beyan ediyor.

Albania, Armeniyye'nin Kuzey-Doğu'sunda bulunup burada dar vadi, Hazer ovasına genişliyor. Doğu'ya doğru bakıyor. İranî düşünceler burada kolaylıkla gidip gelebilirdi. Muzaffer İslâm Zerdüştîliği İran yaylasından sürdüğünde, eski din bu uzakça bölgelere kaçacaktı. Albania, yüzyıllar boyunca ince akımlar halinde gelen birçok İranlı düalisti içine çekmiş olmalıydı; bunların torunları da herhangi bir düalist kiliseye gönüllü üye olacaklardı.

---

[1] Doğu Kafkaslar'da bir eyaletin eski adı olup burası Kura Irmağı vadisi ile bu Irmak ve İberia'dan Hazer Denizi'ne uzanan Kafkas sıradağları arasındaki alandan ibarettir. Halikarnaslı Dionysius'a göre adını, halkının İtalya'da Alba'dan buraya hicret etmiş olmasından almış. Bunlar güneşe ve özellikle aya tapıyorlarmış. Roma bunları gevşek bir tabiiyet altına almış. Hadrian zamanında toprakları Alan istilâsına uğramış ve daha sonra Sâsânî idaresine geçmiş. Ve nihayet Hazarlar bunları Armeniyye'ye sürmüşler (Encyclopaedia Britannica, 1953, mad. "Albania").

Tondraklar ve Paulicianlar, Marcionit kiliseden çok şey almış olmalılar. IX. yy'ın Doğu patrikleri de Paulicianları Montanistlerle bir tutmuşlar, her ikisi de aşırı İkonoklast olarak. Kimi de Messalianları daha yakın görmüş[1].

Aslında bunların hepsinin yadsınamaz bir müşterek tarafları var: bunlar, halk tabakalarının, köylünün isyan hareketi olmuşlar; cemaat idareci azınlığa başkaldırmış. İşin dinî yanı, eninde sonunda bahane oluyor... Hıristiyanlık, bu mezheb-tarikatların ilk Hıristiyan "müşterek-komünistik" yaşamını yeniden tesis etme arzusu şeklinde işe karışıyor. Kilise, toplumunun tüm üst yapısına hâkim olduğundan, Ortaçağlar'da sınıf mücadelelerinin ideolojik ifadeleri başat olarak dinî şekiller alacaktı.

*
* *

Bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır: Yukarda anlattığımız bütün heretic hareketler Doğu, hattâ Anadolu kökenlidir ve Mani adı, tarihin işbu bütün bölümünün "deprem merkezi"nde bulunuyor.

Hattâ XVI. yy'dan sonra bile birçok pagan unsur Gürcistan'da yaşamını sürdürüyordu. Helenism ve Zerdüştîlik çoktan unutulmuştu ama halk kendini çok daha eski geleneklere yeniden bağlamıştı. Ay Tanrı kültü, *Tetri Giorgi* ya da "Beyaz Georges" olarak bilinen St. Georges'un[2] evrensel dinî saygısında yaşıyor. Münbitlik ve yeniden doğma Gürcü Shrovetide festivali tamamen pagan esinli olup orgiastik tören ve karnavalları tazammun ediyor; bunlarda cinsî ilişki fiilinin taklidi yapılıyor ve eski phallus ritusları yıldan yıla, kendilerini sürdürüyorlar.

Hıristiyanlık, Transkafkasya halklarının İranlılar, Arap ve Türkler tarafından tamamen eritilmelerine engel olmuştu. Ermeni ve Gürcü Kilise'lerinin eski tarihi birçok ilginç hususu sergiliyor. Hıristiyanlığı Armeniyye'ye ithal etmiş olan Aziz Aydınlatıcı Grigor bir Parthtı, Arşakîlerin kraliyet ailesi gibi. Bir asır boyunca Ermeni Kilisesi'nde öncelik, Ahd-i Atik'teki İbranî peygamberlerdeki kaideye uygun olarak, Aziz Grigor'un ailesinde kalmış, sık sık babadan oğula geçmiş.

Ermeniler, Kalkedon Konsili'nin kararlarında (451), Doğu Hıristiyanlığının bağımsız Kilise'lerine Bizans sezaro-papismi icbar etmek amacı gördüklerinden bunlara boyun eğmeyi reddetmişler ve bu tutum muhtemelen, başpiskopos Kirion'un idaresinde Bizans orthodoxluğu sürüsü içinde yeniden yerini (607) alan Gürcülerden kopmaya götürmüştü.

---

[1] Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 47-61.

[2] İlerde bu kültün halen Anadolu'da "Curcis Nebi" adıyla devam ettiğini göreceğiz.

M-C. Lieu, daha önce kaydetmiş olduğumuz gibi, özellikle Asya'da dinlerin birbirlerini etkilemiş olduklarını vurgulamıştı. Onu teyiden İngiliz tarihçisi James Bryce, Transkafkasya'da bir seyahatında kaydettiği bir olguyu zikredelim. Eçmidzin hisar-manastırından birkaç yüz adım ötesinde Vagarshabad Ermeni köyünün kilise çanında, Tibet dilinde Buddhik *ôm ôm hrum* düsturu bulunuyormuş. O ise ki, Ermeni tarihçilerine göre bu köyün nüfusu 20.000 olup kral Tiridat, Aziz Grigor'un elinden vaftiz olduğunda burada hüküm sürüyormuş[1].

Tondraklara ait birçok ayrıntıyı Erivan'dan gelmiş Ermeni kaynaklarından elde ettik[2].

Bunlara dalmadan önce Küçük Asya yarımadasının bir ethnik mozaik manzarası arzettiğini, Greko-Roman kültürden az etkilenmiş yerli halkın tarımsal topluluklar halinde yaşadıklarını, bunların yanında imtiyazlı unsurların, kent sakinlerinin bulunduğunu ve bu sonuncuların komşu tarımsal topluluklarla daima ihtilâf halinde olduklarını hatırlatalım. Roma'nın Küçük Asya'ya yerleşmesi kadar eski olan bu çelişkiler, yarımadada Hıristiyanlığın bürünmüş olduğu çeşitli şekillerin kökeninde yatar. Yerli unsur yeni dine çabuk iltihak etmişti ama buna, mistik esinli eski inançların rengini katmıştı. Çoğu kez tam ifadesini bulmamış dogmatik farklara rağmen kilise hiyerarşisine itaatsizlikte birleşmiş mezkûr tarikatlar böylece doğup kök salmışlardı. Mahkûm edilmiş, kıyıma uğramış, ama hiçbir zaman tamamen sökülüp atılamamış bu tarikatlar, halkın nasipsiz unsurunun, toprağı işleyenin içten dileklerini yönlendirmişlerdi; bunların eylemleri bazen, Devlet'in güvenliğini değilse bile, resmî Kilise'nin varlığını tehdit etmişti[3].

Daha önce de gördüğümüz gibi ikonoklast ihtilâf, konumuza yabancı değildir. Gerçekten, kutsal ikonaların kültü, özellikle Justinian'dan sonra, Bizans diyanetkârlığının başlıca ifadesi olmuştu. Öbür yandan, Kilise'nin içinde bile Hıristiyanlığın, doğruca ruhanî bir din olması itibariyle, ikona kültünü yasaklaması gerektiğini ileri süren muhalifler vardı. Bu muhalefet özellikle İmparatorluk'un Doğu illerinde belirgin olup buraları zaten çoktanberi dinî kaynaşmanın beşiği idiler: Monofizitliğin önemli artıkları buralarda tutunuyor, her türlü

---

[1] James Bryce.— Transcaucasia and Ararat. Being notes of a vacation tour in the Autumn of 1876. London 1896, s. 326-7.

[2] Venedik'te San Lazzaro manastırında P. Sahag Gemgemyan'a talebimiz üzerine göndermek lûtfunda bulunduğu Ermeni felsefesi tarihi üzerindeki eserden Tondraklara ait bölümün fotokopisi ve Erivan'dan getirtmek olanağını bulduğumuz başka eser adları için müteşekkiriz. Sırası geldikçe bunların adları zikredilecektir. Bütün bu kısmî fotokopiler. Bay Yervant Gobelyan tarafından Ermeniceden Türkçeye çevrilmiştir.

[3] Hélène Ahrweiler.— L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIe-IXe siècles. *in* Hélène Ahrweiler.— Etudes sur les structures administratives et sociales de Byzance. Variorum Reprints, London 1971, IX, s. 2-5.

kilise kültüne düşman Paulicianlar işlerini sağlamca ileri götürüyorlardı. Ama ikona kuşkusunu dürtükleyen asıl Müslüman dünyasıyla temas olmuştu; bu kuşku, aslında, külün altında alev alev yanıyordu. Özet olarak, İmparatorluk'un Doğu eyaletlerinde ikonoklast tartışmayı, saf ruhiyat arayışında olan Hıristiyan imanı ile ikonoklast tarikat doktrinlerinin, İsâ'nın kişiliğiyle ilgili eski heresy'lerin prensiplerinin, ve Judaism ve özellikle İslâm gibi Hıristiyan olmayan dinlerin karşılıklı etkilerinin ortaya çıkardığı söylenebilir. Doğu'da askerî tehdit karşılanacaktı[1].

Gerçekten, "Arap istilâları ve ikonoklast kavgaların uzun dönemi sırasında iki birbirine ters akım Bizans'ın sosyal ve ekonomik politikasını belirler. Bunların herbiri bu zamanda çeşitli sosyal tabakaları ayıran zıt eğilimlerin bir yüzünü ifade eder: her ikisi de, kriz dönemi geçtikten sonra ülkenin sosyal yaşamında izlerini bırakacaklardır. Biri, muhafazakâr olup ekonomik eliti (güzideleri), kentlerin varlıklı unsurunu tutan ikonacı imparatorlar tarafından temsil ediliyor; öbürü, reformcu, ve istilâların ağır şekilde ezdiği kırsal kitlelerin temsil ettikleri nasipsiz unsuru tutan ikonoklast (ikona düşmanı) imparatorlar tarafından dahil ediliyor..."[2].

Keza, "ikonoklast imparatorların Küçük Asya politikalarının bir başka özelliğinin bunların yapıcılığı olması: bu yapıcılığın Küçük Asya'yı (Ankryra-Ankara, Nicea-İznik) yeğlemesi, o ise ki ikonacı imparatorların. Orthodox'luk geleneklerine sadık kalmış Avrupa'yı önde tutmuş olmaları"nın göz önünde bulundurulması önemli oluyor[3].

Tondrak hareketinin başlangıcının tarihlenmesi, eski ve yeni Ermeni yazarları arasında hayli tartışmaya neden olmuş ve nihayet 830 yıllarında, belki de biraz önce, Katolikos Hovhannes IV Ovayetsi ve kendine bir malikâne biçmiş olan Arap vali Abü'l Bard'ın hükümranlıkları zamanında yer almış olduğu sonucuna varılmış. Bu heresy'nin etkisi o denli büyük olmuş ki X. yy'ın başından itibaren küçük ve zayıf tarikat örgütlenmelerini kendi içinde eritmiş veya bunların yok olmalarını sağlamış.

Malûm Krikor (Grigor) Magistros ve bazı başka tarihçiler, bunlar hakkında, hep söylediğimiz gibi, fazla iltifatkâr olmayan bilgiler veriyorlar, bunlara göre tarikat o denli yayılıp güçlenmişti ki Kilise korkuya kapılmış; Paflikyanlara karşı mücadelesiyle ün yapmış feylosof Katolikos Hovhan Otsnetsi, işin içine giriyor. Başka adıyla "Baba Hovhannes, Ermenilerin güdücüsü" bu aynı "feylosof", tarikatın kurucusu Simbat Zarehavantsi'nin kişiliğini aşağılayıp onun propagandasını nasıl yürüttüğünü ve buna karşı alınması gereken

[1] George Ostrogorsky.— History of the Byzantine State, Oxford 1968, s. 160-1.
[2] Hélène Ahrweiler.— *op. cit.*, s. 24.
[3] *ibd.*, s. 27 ve *infra* 5.

önlemleri gösteriyor. Bütün bunlar o dönemde Tondrakların, Paulicianların bir "hortlaması" olarak görüldüğünü ifade ediyor[1]. Ve daha birçok kilise mensubu yazar, sadece "lânetli Simbat"tan söz ediyor. Ama kimse doktrini hakkında tek söz söylemiyor: bunu yapmak bir nevi "günaha iştirak" olurdu...

Magistros Krikor Narekatsi (Narekli Grigor) heretic'lerin bir ateşli karşıtı olarak, Tondrakların prensiplerini ondört başlık altında özetliyor[2]:

1. Kilise kademelenmesinin reddi.
2. "Komünyon" (Kudas âyininde şarapla ekmek yeme) u bir "dinî eylem" olarak değil, Zarehavantsi'nin öğretisinde olduğu gibi, bir "sosyal yemek" olarak görmek.
3. Vaftizin, yani su ve ruhtan itibaren yaratılışın reddi. Su ancak "yıkayabilir"...
4. Pazar gününün reddi. Haftanın günleri arasında fark olamaz; bayramların hiçbir anlamı yoktur.
5. Secdeye gelme veya diz çökme gereksizdir.
6. Vaftiz kurnası, bunun rituali gereksizdir.
7. İsâ'nın kendisinin ölümsüzlüğünü teminat altına alacak olan "Komünyon", reddediliyor.
8. İsâ'nın bir "kadına bakmayı" yasaklamış olmasına rağmen Mıdzghines'lere (Messalianlara) özgü bir cinsî kavram.
9. Bir Tanrı'yı kişileştirebileceği için haçın aşağılanması.
10. Bunlar "insana tapma"yı yasaklıyorlar; o ise ki bu, putperestikten beterdir; keyfiyet, bunların İsâ'yı adî bir insan olarak kabul etmelerinden ileri geliyor.
11. Hiçbir tören ve kademesi olmayan, "Şeytanî" bir ruhanî yönetimi öğretiyorlar.
12. İsâ'nın, anası için yaptığı gibi, dinî evlenmenin reddi. Bu müesseseye (dinî evlenme) karşı, sevginin (aşkın), gerçekte, ancak bir iç birleşme arzusu olabileceğini ileri sürüyorlar. Bu, bir Tanrı emri olup Mesih tarafından dahi kabul edilmiştir. Zira Tanrı sadece sevgi olup O'nun emri, Kilise yoluyla değil, sevgiyle yaklaşmadır.
13. (Kiliselere) ilk meyve ve hasatların takdimi ve genel olarak bütün sunular reddediliyor.
14. Bunlar, tıpkı İsâ'nın halkı aldattığını iddia eden sahte peygamberler gibi O'nun önderleri olarak görme küstahlığındadırlar[3].

---

[1] E. G. Ter-Minasyan.— Ortaçağ'da tarikatların kökenlerinin ve gelişmesinin tarihinden (Ermenice), Erivan 1968. s. 149.

[2] *ibd.*, s. 154.

[3] *ibd.*, s. 153-5.

Görüldüğü üzere, sadece müesses nizama ters düşen fikirlerden söz ediliyor ve kat'iyyen bunların prensip ve sosyo-ekonomik hedefleri bahis konusu olmuyor. "Manihaistler, Mıdzghini (Messalian) ve Paulicianlar adı altında Armeniyye'de yaşamaya devam eden tarikatlar, müesses feodal düzen ve bunun koşullarına «ihtilâlci muhalefetleri»nde kendilerini belirgin kılmak için Tondraklar adı altında IX. ilâ XI. yy'larda gösterilmişler"[1]. Tarikat, varolduğu 200 yıldan fazla bir süre içinde Ermeni Kilisesi Katolikosları tarafından onbeş kezden fazla lânetlenmiş[2]. Magistros Krikor Naregatsi (Narekli)'ye göre kral Ashot Bagratuni, feodallaşmış Arap emiri Abü'l-Bard ve kilise yetkeleri işbu heretiklere karşı acımasız bir mücadelede birleşmişlerdi. Bildiğimiz gibi Sinbat, "kendini İsâ diye göstermesine ifrit olmuş" emirin kılıcıyla yaşamını yitirecekti.

İsâ'da sadece bir "peygamber" gören Müslüman emiri bu denli şiddetli harekete iten saik ne idi? Bunun nedeni, bu kez sosyal olan başka bir temel düşüncede aranacaktı. Gerçekten Tondraklar, Magistros'un ifadesine göre, İsâ'nın sürüsünden sorumsuzca uzaklaşmışlar ve "ruhanî reislerden, kraldan, prenslerden, ve az çok bütün insanlardan" alarga durmuşlar; bütün müesses kanun ve kaideleri reddetmişler. Bunlar "Erkekle kadın arasında eşitliği öğütleyip aileler arasında her türlü eşitsizliği kabul etmemişler". Sadece cinsiyetler arasında değil, bütün sınıflar ve toplumun bütün üyeleri arasında bir eşitlik hüküm sürmeliymiş; herşeyin üstünde *topraklar ve gayrimenkul mallara müteallik hakların eşitliği* gözönünde bulundurulacakmış. Böylece de toprak mülkiyetinde eşitsizliği kabul edip zenginlerle fakirlerin varlığını bir tanrısal irade olarak gören Kilise'ye karşı çıkıyorlardı[3].

Tanrı'yı insana, gökyüzünü yeryüzüne yakınlaştırarak Tondraklar uhrevî hayatı ve ruhun ölümsüzlüğünü, tanrısal mücazat ve mükâfatı inkâr ediyorlar. Necat ancak bu dünyadadır, hakkaniyetli, eşitçi ve âdil bir sosyal nizamın tesisiyle uhrevî Devlet burada kurulacaktır. Ve bu tehlikeli fikirleri yaymakla yetinmeyip sadece din adamlarına değil, sivil idareye de karşı ihtilâlci faaliyete girişmişlerdir.

Bu, fazla gerçekçilik oluyordu. Dolayısıyla Kilise ile Malazgird'in "gasıp" emiri, her ikisi de derebeyleşmiş olarak, laik yetkelerle birleşip bunlarla mücadele etmek üzere seferber olmuşlar.

Tondrak hareketi, köylü ayaklanmasının ne ilki, ne de teki olmuştu. Dinî kisve altında başlayarak zamanla yayılmış ve köylünün feodal kesime karşı bir

---

[1] Ashot Hovhannisyan.— Ermeni hürriyet düşüncesi tarihinin safhaları. C.I (Ermenice). Erivan 1957. s. 336-7.

[2] *ibd.*, s. 338.

[3] *ibd.*, s. 349-50.

güçlü hareketi haline gelmiş. Bittabi uzaktan uzağa, "Osmanlı" müesses nizamına karşı Müslüman Anadolu'nun bütün halk çalkantılarını hatırlatıyor.

Bu halk çalkantılarının ilki, daha önce kendilerinden söz ettiğimiz Borboritlerinki olmuştu. Resmî Kilise'nin mutad tâbiriyle bu "çamurlu putperestler"[1] Kilise ile mücadelelerinde, Hıristiyanlığın söküp atamadığı birçok pagan inanç, âdet, gelenek ve göreneğe sırtlarını dayıyorlardı. Her tarikat, Kilise ile kavgasında, bunlardan faydalanmayı ihmal etmiyordu.

Daha sonra Mıdzghines (Messalian)larınkinin takibedeceği bu hareketin sosyal içeriği, hiç şüphesiz feodal sınıf ve Kilise tarafından halkın aşırı ölçüde sömürülmesine karşı bir tepki oluyordu. Kitle, sınıf bilincinden yoksun olduğundan, hareketi gerçekleştirmek için doğal olarak dinî kavgadan faydalanacaktı[2].

Paulicianism Armeniyye'de çok sayıda yandaş bulmuştu; o ise ki Tondrak çalkantısı doğruca Ermeni kökenliydi. Bâbek'in silâhlı isyanı da Armeniyye sınırlarında vaki olmuştu. Tondrakların, teknik olduğu kadar da ideolojik olan bu denemeden geniş ölçüde faydalanmış olmaları muhtemeldir[3].

İmparatorluğun Doğu sınırlarında Selçuklu harekâtının başlamasına kadar Bizans politikası, mahallin Ermeni halkını Anadolu'nun içlerine nakletmek şeklinde olmuştu. Ama, Türk akın'arıyla koşullar değişecekti ve merkezî yetkenin artık yerli halkı, kendine bağlamakta çıkarı olacaktı. Ermeni prensi Krikor Magistros hem Türkmen dürtüsünü göğüslemek, hem de Tondrak hareketini bastırıp yok etmekle görevliydi ki bu sonuncu işi, boş zamanlarında, haşarı müstevlilerin, örneğin 1050 ile 1054 arasında olduğu gibi, kısa süre için geri çekildikleri zaman yerine getirmekten geri kalmıyordu.

Bu heretic hareket gerçekten mezkûr tasfiye tarihlerine kadar sürmüş olup yayılması, Tondrakların da faal olarak yer aldıkları X. yy köylü ayaklanmalarından geniş ölçüde yardım görmüştü[4]. Bir önceki yüzyıl, Arap hükümranlığının gevşemesi ve bir Ermeni feodalitesinin teessüsüne tanık olmuştu. Öbür yandan ikonoklast akım, mantığı ön plana çıkarmış ve bunun yandaşları, putperestlikle itham edilmiş olarak Helenik felsefesinin bir yeniden doğuşunu teşvik etmişti. Sokrates, Eflâtûn, Aristoteles, Epikurus, Öklides, "bet cinler" olacaklardı... Ama bunlar, feodal dünyanın elinde değerli bir âlet olan dinî bağnazlıkla mücadeleye yarıyorlardı. Tondraklar, Epikurus'un prensip ve düşüncelerini tamamen benimsemişlerdi.

---

[1] Biraz argo, biraz istiareli (metaphoric) "çamurlaşmak" fiilinin "saldırgan olmak" demek olduğunu kaydetmek ilginç olabilir.

[2] S. B. Boghosyan.— Armeniyye'de köylülerin kölcleştirilmeleri ve köylü hareketleri (IX.-XI.yy). Erivan 1956. s. 347-53 (Ermenice).

[3] *ibd.*, s. 364-5.

[4] *ibd.*, s. 380-1.

Tondrak hareketinin düşünce farklarını içerdiğini ve "sol" ve "sağ" kanatların var olmuş olduğunu kaydetmek ilginç olabilir. Bunlardan ilkinin başında Simbat Zarehavantsi, sağdakinde de Hagop Harklı bulunuyordu. Maalesef müellif bu hususta hiçbir tamamlayıcı bilgi vermiyor, sadece bu sonuncusunun, Kilise'nin varlığını reddetmeden, bunda temelli reformları öngördüğünü zikrediyor. İşbu "mevcut nizamının reformcusu", "devrimci-ihtilâlci" Simbat önünde, hiç başarı sağlayamamıştı[1].

Tondraklarda tanrısallık telâkkii bazı hususlarda Pythagorascılarınkine yaklaşıyor ve insanoğlunun tanrısallaşmasını hatırlatıyor: insanoğlu ile Tanrı arasında hiç de büyük mesafe yoktur. Narekli (Narekatsi) Magistros, bir yerde, Simbat'a "modern Pythagoras" diyor. Gerçekten, bu heretic'ler, aslında yoldaşları, koruyucuları olup da cemaatin kaidelerinden sapması durumunda azledebildikleri şeflerini tanrılaştırıyorlardı. Epikurus'la mutabık olarak, ruhun bir maddî tabiata sahip olduğunu ve bedenin ölümüyle yok olduğunu iddia ediyorlar şu farkla ki, Epikurus ölümsüzlüğü reddederken bunu bir materyalist yaklaşımla yapıyor; o ise ki aynı şeyi, Tanrı telâkiini inkâr etmeyen Tondraklar için söylemek mümkün değildir. Bunların yandaşlarının birine göre Tanrı vardır, heryerde ve herşeydedir ki bu açık bir pantheismden başka bir şey olmuyor; ama atheisme da yanaşılmıyor[2].

İslâm mistiki üzerinde bazı bilgileri olan bir kişinin "Enelhak!"ı hatırlamaması mümkün olmaz...

Küçük Asya'da kalmış olan Paulicianların tarihi karanlıkta kalıyor gibi. 1097'de Haçlılar, Antakya yakınında, Ermenilerin savundukları bir kale, Castra Publicatiorum'u, buluyorlar; bir başkasına da, Trablusşam civarında, 1099'da rastlıyorlar. Keza Haç'a karşı savaşan Kâfirler safında Paulician kıtaları zikrediliyor. Daha sonra Batı terminolojisine ithal edilen "Publicani" tâbiri, bir yüzyıl içinde, düalist heresy'leri ifade etmek için çok sık kullanılan bir ad oluyor.

Başka Paulicianlar da, Armeniyye yaylalarında XIV. yy sonunda hâlâ rastlanan aynı aileden Tondraklara iltihak etmiş olabilirler.

Bu Tondraklar hikâyesini, Ermeni Sovyet Ansiklopedisi'nin yazdıklarıyla[3] bitireceğiz.

Tondrak-Töndürek/Tondraks.— Tarihî Armeniyye'de ünlü bir kasaba, Turuberan (Muş yöresi) eyaletinde Abahuniler bölgesi. IX.-XI yy'larda sosyal hareketleriyle anılmakta olup Tondraklılar hareketinin ilk merkezi olmuştur.

---

[1] H. K. (G.) Kapriyelyan.— Ermeni felsefesi tarihi. Erivan 1976, s. 127-9, 133 (Ermenice).

[2] *ibd.*, s. 130-1.

[3] C. IV. Yerevan (Erivan) 1978 (Ermenice). Bize bu makaleyi sağlayıp tercüme etmek lûtfunda bulunan merhum Kevork Pamukçiyan Bey'in anısına teşekkürlerimizle.

Bu nedenle hareket aynı zamanda bölgenin adı ile anılmış. Töndürek, rahip Lukas İnciciyan'ın tarih kitabında XIX. yy'ın başlarında "Tondras" adı ile anılmış.

Tondrak (Töndürek) hareketi, IX-XI. yy Armeniyye'sinde bir tarikat-sosyal hareketi olmuş. Kurucusu Simbat Zarehavantsi (Zarehavanlı Simpat) olup IX. yy'ın 30-40'lı (bazılarına göre de 70-78'li) yıllarında Armeniyye'nin bazı yörelerinde tarikat propagandası yaptıktan sonra Tondrak (Töndürek) kasabasında örgütlenerek bu bölgeyi tarikatının merkezi haline getirmiş. Daha sonra da, örgütünü genişletmek amacıyla eski tarikatların ilkelerini de inceleyerek onlardan bir sentez yapıp özgün bir doktrin yaratma çabalarını sürdürmüş. Zamanla, derebeylik yönetimi ile köylüler ve yoksul yurttaşların sömürülmesi ve ezilmesi nedeniyle hareket kısa sürede bölgede yayılmaya ve güçlenmeye başlamış ve sonunda feodalisme karşı mücadele örgütü halini almış. Ulusal bağımsızlık hareketi olarak da nitelendirildiğinden, sadece Kilise çevrelerini değil, zengin arazi ve mülk sahiplerini ve etkin kişileri de kendisine düşman etmiş.

Simbat'ın Malazgirt emiri Abü'l-Berd'in elinden feci sonunu biliyoruz. Ölümünden sonra (yakl. 850) Tondraklılar hareketi gücünü giderek kaybeder olmuşsa da X. yy'ın başlarında Armeniyye'nin merkezî bölümünde ve Kuzey-Doğu kesimlerindeki kasabalarda örgüt yeniden canlanmaya ve güçlenmeye başlamış. Özellikle feodal düzene karşı uyanan köylü hareketlerini düzenleyip destekleyerek uzak kasabalara kadar adı ve etkisini yaymış, yeni yandaşlarla safları pekişmiş. Bu arada, eski müridlerinden bazılarıyla başka tarikat mensupları ve gruplar da Tondraklılara katılmış ki bunların arasında özellikle "Bavlikyan"lar (Paulician) iltihak etmiş. Bu arada, ayaklanmalar da birbirlerini takibetmiş, bağımsızlık hareketleri özellikle Sünik (906-930) ve Ararat bölgesinde (915- 920), çok etkin ve yaygın halk ayaklanması şeklini almış.

Bu manzumeden olarak Tsurabert ve Damelek köyleri halkı, hareketi Datev manastırına yönelterek mücadelelerini sürdürmüşler, manastıra saldırıp başrahibi öldürmüşler, buradaki "kutsal yağ"ı da yerlere dökmüşler. Ama bölgeledeki egemen güçlerin askeri yetişip hareketi bastırmış, köylüleri sindirmiş. Bunun sonucu olarak da Tondraklılar Hareketi bir süre etkisini kaybetmiş, ancak X. yy'ın ikinci yarısında başını kaldırabilmiş. Hark ve Mananaghi[1] bölgelerinde, Gaşe, Aghüso, Tulayl köylerinde; Hınıs, Ani ve sair yöre köylerinde ve kentlerde örgütlenerek etkin faaliyetler sergilemeye başlamış. X. yy'ın sonlarında ve XI. yy'ın ilk yarısında[2] Tondraklılar Hareketi gücünün ve etki-

---

[1] Burası, daha önce sözünü etmiş olduğumuz Mananali olabilir mi?

[2] Yani ilk Türkmen yurt arama akımlarının başladığı çağ.

sinin doruğuna ulaşmış. Buna, daha X. yy'ın 30'lu yıllarında başlayan ekonomik ve sosyal yaşamdaki olumsuz gelişmelerin de büyük etkisi olmuş: sınıf mücadeleleri kızışmış, Tondraklıların bunlara katkısı özellikle kendini göstermiş. En faal mücadeleler Hark ve Mananaghi bölgeleri cemaatlarınca yürütülmüş. Hark'ta, başlarında Piskopos Hagop Harkatsi (Harkalı) olmak üzere Tondraklılar birçok yüksek rütbeli din adamını görevlerinden alarak bazı dinî törenleri ve gelenekleri uygulamalarını engellemişler. Ermeni Katolikosu Sarkis I Sevantsi (Sevanlı) (992-1019) bunlara karşı amansız bir mücadele başlatmış, bulundukları yerlerden bunları sürmüş, Hagop'u da hapse atarak yüzünü tilki damgasıyla damgalamış. Mananaghideki Gaşe ve Aghüso köyleri cemaatları, Rahip Guntzig önderliğinde ve bölgenin kadınlarından Hıranuş, Gamara, Akhni ve Prens Vırver'in[1] de yardımlarıyla kiliseleri tahrip etmişler, ruhanîleri ibadethanelerden kovmuşlar, 1005 yılında da (bazı kaynaklara göre 1011'de) 1 Nisan'da Pazbaghpyur kasabasının ibadethanesini yıkmışlar. Bunlara karşılık olarak da Mananaghi Piskoposu, Gaşe ile Aghüso'yu yerle bir ettirmiş, tarikatın militanlarından altısını tutuklatarak Cerm kasabasına götürmüş ve orada bunları halkın önünde yargılayarak yüzlerine tilki damgası vurdurmuş. Piskoposa bu eylemlerinde Bizanslı yargıç Yeghia (Elia) yardımcı olmuş. Aynı günlerde Şirak'ta da Tondraklı militan Nerses tutuklanıp idam edilmiş.

XI. yy'ın 30'lu yıllarında Bizanslılar Armeniyye'ye açık bir işgalci siyaset uygular olmuş. Bu nedenle Tondraklı Hareketi yeniden canlanıp bu kez bir ulusal bağımsızlık mücadelesine dönüşmüş. Bizanslı feodallarla Ermeni mülk sahipleri bunlara karşı ortak bir cephe kurmuşlar. Armeniyye'nin Güney eyaletlerindeki ve Kuzey Mesopotamya'daki genel vali, ünlü feodal Krikor Magistros Bahlavuni'nin askerî birlikleriyle 1050-1053 yıllarında yaptırdığı baskınlarla Tondrak (Tendürek), Gaşe, Tulayl, Hınıs ve bölgenin sair yerleşim alanlarını tahrip ederek göçe zorlamış. Kilise, feodal güçler ve Bizans ve sair yabancı güçlerin elbirliğiyle yürüttükleri baskılara bir de başlayan Selçuklu akınları eklenince, Tondraklılar için XI. yy'ın ikinci yarısında çok olumsuz koşullar meydana gelmiş ve Hareket güç kaybeder olmuş ve sonunda silinmiş. Kalan mensuplar da bölgeyi zamanla terkedip Kuzey Mesopotamya'ya sığınmışlar.

Ama daha sonra Hareket yeniden canlanacak, kitlesel bir köylü mücadelesi başlatacak ve diğer bazı sosyal hareketlerle birleşerek aralarına orta tabakadan sivil halkı, hattâ sonra küçük derecedeki din adamlarını ve ikinci, üçüncü derecedeki arazi sahiplerini de alarak güçlü bir örgüt oluşturacaktır. Çevrede bu-

[1] Bu heretic prens Mananali'li Vırver. doktrinini. XI. yy'ın başında bir Albanialı keşişten alınış. (Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 59).

lunan bazı küçük tarikat mensupları da bunlara katılacaktır. Ve örgüt, bunların herbirinin izini taşıyacaktır. Nitekim küçük din adamları ile mütevazı arazi sahipleri Hareket'ten daha toleranslı davranmasından yana olup (dinî alanda yüksek rütbelerin kaldırılması, âyin ve törenlerin belli ölçüde sadeleştirilmesi vs.) işin liderliğine soyunmuşlarsa da kitleler bunları tümden reddetmiş, haçı kabul etmemiş ve kiliselere girmek istememiş. "Görünmez ve elle tutulmaz bir Tanrı"nın varlığı ve ibadetine inanmakla birlikte, peygamber olarak kabul edilen İsâ'nın Tanrılığı reddedilmiş, o, insan olarak görülmüş. Ruhun ölümsüzlüğü ve ölüm ötesi yaşam reddedilmiş. Keza ilâhî takdir ve ceza kabul edilmemiş, yeryüzünde yapılmış olanlar için gökyüzünde ödüllendirilme ya da cezalandırılmanın anlamsızlık ve mantıksızlığı ileri sürülmüş.

Ruhlar ölümsüz olmadığına ve ölümötesi yaşam bulunmadığına göre, insan ile Tanrı arasında aracı rolünü yerine getirmek üzere görünür ve elle tutulur haç ile Kilise'nin, ruhanîlerin, aziz resimlerinin (ikonaların), dinî âyin ve törenlerin hiçbir anlamı kalmamaktadır ve bunların tümü ortadan kaldırılmalıdır. Hiç kimsenin hiç kimseyi lânetlemeye veya aforoz etmeye hakkı yoktur. İnsanoğlunun tek bir yaşamı vardır: yeryüzündeki yaşam. Dolayısıyla *"gökyüzü cenneti"ni yeryüzünde insanlar için yaratmak gerektir.* Bunun için baskı, şiddet, haksızlık ortadan kalkacak, âdil bir yaşam düzeni kurulacaktır. İnsanlar özgür olarak yaşamalı, tepkilerini gösterebilmeli ve gereğinde müdahale edebilmeli. Düzeni olumsuz yönde etkileyenlerden bazılarının din adamları ve sosyal yönetim sistemleri olması hasebiyle, *sınıflar arasında fark yaratan veya varolan farklılıkları sürdürenlerin eylemlerine ve uygulamalarına izin verilmemeli. Tüm insanlar eşittirler, herkes eşit haklara sahiptir.*

Görüldüğü gibi Tondraklılar Hareketi, ideolojik bakımdan gerçek bir devrim getirmiş.

Armeniakon Theması'nın öykülerinden bazılarını aktardık. Ama bu Thema ile işimiz bitmiş olmayacak.

*

* *

Bogomiller

Balkanlar'a atlamanın zamanı geldi gibi. Manihaism ve Marcionism dışında, Armeniyye ve Küçük Asya'da Paulician tarikatı üzerinde bazı etkilerinin, ve doktrinlerinin Balkan Yeni-Manihaizmi'nin gelişmesinde doğruca ve kalıcı bir izinin bulunduğu melhuz olan, özellikle düalist bir başka hareketin hesaba katılması gerekir. Daha önceden bildiğimiz Messalian adı, "dua edenler" demek olan bir Suryanî sözcükten türemiş olmalı. Bunların başlıca doktrinleri, her insanın doğuşundan itibaren bir cine sahip olduğu, bunun vaftizle değil, sadece dua ile sökülüp atılabileceği merkezindedir. Sürekli duanın etki-

sinin, kişiyi Ruh'un bir bağışına kavuşturacağına inanıyorlar; bu bağış, her türlü ihtirastan arınmış ruhta (birçok Müslüman tarikatte olduğu gibi) keşfe müzahir (yardımcı) ve nebevî (peygamberî) bir halet yaratıyor. Bu halet içinde ruh, sıçramalar, rakslar ve mağlûb cinin sembolik çığnenmesiyle tezahür eden bir kutsal coşkuya tutulur. Bu yüzden Messalianlar *ἐνθουσιασταί* (coşku, vecd halindekiler) ve *χορευταί* (horon oynayıcılar) diye adlandırılmışlardı. Ancak bu halet, sadece, saflığa erişmiş olanlara muhsustu. Cin, bir daha geri gelmemek üzere kovulmuştu; bu andan itibaren günah, düşünülemez oluyordu; bu itibarla zühd ve dua artık kalkmıştır. Bu, "seçilmişler"in, örneğin Mevlevî Çelebiler'in gibi, her türlü cinsî sefahet ve aşırılıklarının başlangıcında yatacaktır.

Bu vesileyle "horon"un Orta ve Doğu Karadeniz kıyılarında oynandığını, bunun bir değişik şekli olan "deli horon"un oynandığı yerde üç yıl boyunca ot bitmediğinin iddia edildiğini zikredelim.

Zühdî uygulamalar ve özellikle *mutlak fakirlik* (daha sonra Bogomilism mensuplarınca da ele alınacak el işlerinin reddi) ve bir dilenci yaşamı vurgulanmaktadır.

Paulicianların tedricen Bulgaristan'a girmeleri ve dolayısıyla da heretic doktrinlerinin yayılması birçok antiklerikal (Kilise karşıtı) hareketin yolunu döşemişti ki bunlardan en önemli ve tehlikelisi Bogomil heresy'si olmuştu.

Bütün heresy'lere olduğu gibi buna karşı da fazla mültefit olmayan XIX. yy Fransız Ansiklopedisi şunları yazıyor: Bu heretikler kendilerini Bogomil olarak iki kasılmış oyuncak sözcükten, Tanrı demek olan *bog* ile, "bize yardım ediniz, bize acıyınız" manasına *milotii*'den tesmiye ediyorlar. Bunlar XII. yy'da, Alexis Kommenus'un zamanında Konstantinopolis'te meydana çıkıyorlar ve kendilerine şef olarak bir Bulgar tabib olan Basil'i tanıyorlar. Bogomillerin doktrini Paulicianlar, Andienler[1] ve anthropomorphitlerin doktrinlerinin, kendilerine göre değişik biçim ve ilâvelerle, bir garip karması imiş. Bağışlanmaz hataları arasında Tanrı'nın İsâ'dan önce Sathanael adlı bir başka oğlunun olduğunu, bunun, isyan ettiğinden suç ortağı meleklerle birlikte gökyüzünden kovulduğunu, gelip yeryüzüne yerleştiklerini, Sina dağında almış olduğu avamiri yazdırmak suretiyle Musa'yı aldattığını, gaspettiği gücünü yok etmek üzere gönderilen İsâ Mesih'in onu cehennem uçurumlarına attığını öğretiyorlarmış. İşbu iğrenç düşlerinin sonucu olarak basübadelmevti (öldükten

[1] Adlarını şefleri Ande veya Andi'den alan IV. yy heretic'leri. Bu kişi Mesopotamya'da doğmuş, burada vaaz vermeye başlamış ve yanlış düşünceleri yüzünden İskitler ülkesine sığınmış, oradan Gothlara geçmiş; bu sonuncu yerde bazı yandaşlar bulmuş, bazı piskoposları nasbetmiş ve Kilise ile barışmadan ölmüş. "Yanlış düşünceleri" arasında Tanrı'nın insan şeklinde (anthropomorphe); karanlıklar, su ve ateşin ebedî olduğunu... öğretiyormuş.

sonra dirilmeyi) inkâr ediyorlar, Ahd-ı Atik'i, encharistie'yi (Katoliklerce, İsâ'nın etini ve kanını temsil etmek üzere ekmek ve şarapla yapılan kutsallama âyini) reddediyorlar, vaftizi tamamen faydasız görüyorlar, kiliseleri yasaklıyorlarmış...

Güney Slav dünyasının bu en büyük heretic mezhep kurucusu (papaz) Theophil *Bogomil*, Bulgar kralı Petro (927-969) nun çağdaşı oluyor. Hayatı hakkında fazla bir şey bilinmiyor. Hattâ tarihîliği bile bazılarınca şüpheli görülüyor. Ancak papaz Kosmas'ın *Heretic'lere karşı kitap*'ı (972'ye doğru) ile XIII. yy ürünü *"Kral Boris'in Sinod kararları"*nda bu husus teyidediliyor. İlk metin, "Allah'ın hiç sevmediği bir herifçioğlu papaz Bogomil", öbürü de bir "çok iğrenç papaz Bogomil"den söz ediyor. Faaliyet merkezinin Makedonya olmuş olması çok makuldu.

Bogomil, vaazlarına Petro'nun saltanatının başında, belki de biraz daha önce başlamıştı. Öğrettiği doktrin, Kosmas'a göre "bir Paulicianism ile Manihaism", Sinod kararları'na göre de "Paulicianism ile Messalianism karışımı"[1].

Bizans'ın kolonizasyon politikası, amacı bakımından tam bir başarısızlık sergilemişti. Bir askerî güç olarak Trakya'nın Suriyeli ve Ermeni garnizonları, Bizans'ın onlardan beklediğini hiçbir suretle yerine getirmemişlerdi, şöyle ki bunlar, Bulgar ordularının Trakya'nın kalbine akınlarına ve Konstantinopolis'in surlarına kadar varmalarına engel olamamışlardı. Bunun ötesinde, bir Orthodox dünya ile temas sonucu heretic doktrinlerini terk etmenin uzağında bu kolonistler, özellikle Paulicianlar, açıkça yandaş toplayıp heresy'lerini Trakya'ya yaymadan hiç de geri kalmamışlardı. Ancak bir bakımdan, Bulgaristan'ın amaçlanan zayıflamasına yardımcı olmuşlardı ancak bu, Bizans imparatorlarının hiç öngörüp ve hattâ arzu etmedikleri bir şekilde olmuştu: yukarda söylediğimiz gibi bunların etkisiyle Bizans Kilisesi'nin asırlarca başına derd olacak birçok anti-klerikal hareket, ve bu arada en önemli ve tehlikeli Bogomil heresy'si için yol açılacaktı.

Bu Paulician misyonerlerinin Bulgaristan'daki kaderi ne olmuştu? Bunun yanıtını verebilmek için, tam bu çağda bu ülkenin dinî, ethnik ve sosyal durumunu bilmek gerekir.

İki farklı ırkî unsurun, Bulgar ve Slav unsurlarının ittifakı Bulgar ulusunun temelini teşkil etmişti. Bunlardan ilki, herne kadar sayıca azınlıkta idiyse de, Slavlara kendi örf, âdet ve örgütlenme şekillerini dayatmıştı[2]. Slav unsur başta bir tâbi ırk durumuna düşmüştü. Bulgar devleti askerî ve aristokratikti: merkezî ve mahallî yetke boyarlara (Devlet yönetiminde yüksek zümre. Bunlar

---

[1] Kalman Sass.— Bogomil. Theophile (le prêtre). *in* Dictionnaire des religions.

[2] Tıpkı yüzyıllar sonra hüyük sayı azınlığındaki Türkmen'in kalabalık (heretic) Hıristiyan toplumuna yapacağı gibi.

ordu ve sivil yönetimde yüksek konumları ellerinde tutuyorlardı ve muhtemelen de büyük toprak sahipleriydiler) bırakılmış, en üst yetke Âli Han'ınki idi. Bulgaristan'da Slavların artan önemi, sadece ırkî massedilme sürecine bağlı olmayıp daha çok Han'lardan aldıkları sık destekten kaynaklanıyordu. Bu sonuncular, Bulgar boyarlarının, ve de Bizantium'un aşırı gücünü dengelenmesi için onlara dayanmak gereğini duyuyorlardı; kaldı ki Bizans, Slavları, Balkanlar'daki egemenliğini artırmak için en uygun ortam olarak görüyordu. Han'lar için boyarlarla Bizans, az çok aynı geleneksel düşman durumundaydı[1].

Hıristiyanlık Bulgaristan'a Paulicianismle aa çok aynı şekil ve zamanlarda girmişti. Omurtag (815-31) zamanında ülkede yayılmakta idi. Ancak Bulgaristan'da büyük bir kesim bu durumu ciddî endişeyle karşılıyordu. Birçok Bulgar için Hıristiyanlık bir yabancı ve düşman güç olan Bizans hükümranlığı ile eşanlamlıydı. Omurtag'ın kendisi dahi, herhalde politik nedenlerle, Hıristiyanlara zulmetmeye başlayacaktı. Dört piskopos, Hadrianopolis (Edirne) başpiskoposu Manuel dahil, öldürülecekti. Anlatıldığına göre Omurtag, tebaası olan Hıristiyanlara Büyük Perhiz günü et yemeyi emretmiş; dine bağlılığı dolayısıyla bu emre itaat etmeyenler tutuklanıp idam edilmişmiş.

IX. yy Bulgaristan'ında Hıristiyanlığa mukavemet Bizans muhalifi siyasî fırkaya münhasır değildi. Hiç şüphesiz kitlelerde geleneksel pagan inançlar adına yeni dine inatçı bir muhalefet vardı. Bu inançların tabiatı Bulgaristan'da Paulicianismin tetkiki için önemlice bir konu olmaktadır şöyle ki yeni bir dinin taşıyıcıları olarak Paulician misyonerler doğal olarak Bulgar kitlelerinde mevcut pagan dinle sıkı temas halinde olacaklardı. Bunun ötesinde Paulician davetinin ülkedeki başarısı, geniş ölçüde, paganismin kitleleri tatmin etme ve onları eski geleneklerinin sınırları içinde tutabilme kabiliyetine bağlıydı.

Bizanslı tarihçi Prokopius (doğ. 590), VI. yy'da Balkanlar'ı istilâ eden Slavların dinini betimliyor: Tek, en yüksek, şimşekin yaratıcısı ve herşeyin Efendisi bir Tanrı'ya tapıyorlar, aynı zamanda da dere ve orman ruhlarını tazim edip bunlara, kehanet karşılığı kurbanlar sunuyorlar. Her hal ü kârda, Bulgarların ayrıntılarına girmediğimiz pagan kültü, ülkenin dinî ve kültürel gelişmesini sağlayacak güçten yoksundu.

Paulicianlar ise çok daha üstün bir kültürel düzeyde olup hiç şüphesiz bir ölçüde Bulgar halkının hocalığı rolünü üstenebilecek durumdaydılar. Üstünlükleri geniş ölçüde, öğretilerinin, bütün düalismiyle birlikte, Hıristiyanlıktan istiare edilmiş birçok öğe içermesindeydi. Ahd-ı Cedid'e verdikleri önem itibariyle birçok durumda Paulicianların pagan Bulgarlara ilk olarak İncil'i getirmiş olduklarını düşünebiliyoruz.

---

[1] Dmitri Obolensky.— The Bogomils. A study in Balkan neo-Manichaeism. Middlesex 1972, s 62-3.

XIX. yy'da geliştirilip de bazen günümüzde de ileri sürülen bir kurama göre pagan Slavların inançları da düalist olup dolayısıyla Bulgaristan'daki düalist tarikatların, özellikle Paulicianların öğretilerine tekabül ediyordu. Paulicianların Bulgaristan'da elde ettikleri başlangıç müsait durum, öğretilerine Devlet'in karşı koymamış olmasıydı. Bizans topraklarında açık çağrı düşünülemezdi, ama Han'lar din konusunda iyice hoşgörülü gibiydiler. Hıristiyanlığa karşı koymaları bunun, onların nazarında, Bizans emperyalismini temsil etmesindendi; Paulicianlar ise, yine yabancı olmalarına rağmen böyle bir tehlike arzetmiyorlardı.

Öbür yandan Paulicianların ünlü âsi Slav Thomas'ın ordularının bir bölümünü oluşturduklarını biliyoruz; Thomas, Konstantinopolis'i ele geçirme girişiminde (820-3) başarısız olunca başkente karşı kara harekâtını Trakya'dan idare etmişti. Bizanslı tarihçi Josiph Genesios'a (X. yy) göre bu Paulicianlar büyük ihtimalle Ermeni idiler. Thomas'ın kendisi dahi, herne kadar Slav olduğu sanılıyor idiyse, gerçekte Ermeni asıllı olmalıydı[1].

Eninde sonunda Hıristiyanlık Bulgaristan'a yerleşecek, Çar Boris 864'te, birçok boyarı ile birlikte vaftiz olacak, vaftiz babaları da İmparator Mikael olacaktı. Ama bu iş çok hızlı olmuştu ve bu nedenle de yeni yerleşmiş Orthodox Bulgar Kilisesi için bir tehlike kaynağı idi. Vaftiz birçok Bulgara zorla kabul ettirilmiş ve bunlar ancak ismen Hıristiyan olmuşlardı. Bunun ötesinde bütün sosyal sınıflar içinde Orthodox Hıristiyanlığın birçok düşmanı vardı ve bunlar faal ya da pasif surette yeni kanunun ithal ve zorunlu kılınmasına mukavemet ediyorlardı: hâlâ büyük çoğunluğu oluşturan ve eski gelenek ve inançlarının tahrip edilmesini hazmedemeyen pagan kitleleri; anti-Orthodox öğretilerini faal olarak yayan Paulicianlar; eski imtiyaz ve Devlet içindeki hâkim konumlarını tehdid eden Hıristiyanlığa endişeyle bakan ve bunda irsi düşman Bizans istilâsını gören boyarlar.

Vaftiz sırasında Bulgaristan'da mevcut olan bütün bu âmiller, çeşitli anlarda ülkenin iç yaşamını yüzyıllar boyunca etkileyecek ve burasını, bütün Ortaçağ tarihinin çoğunda birçok anti-Orthodox hareketin savaş alanı haline getirecekti[2].

870'de Tephrice (Divriği) Paulicianlarının Bulgaristan'a misyoner göndermeyi planladıklarına kendisinden daha önce söz etmiş olduğumuz Sicilyalı Piyer (Peter-Petro) tanıklık ediyor. Bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini bilemiyorsak da Ermeni Paulicianların bu ülkedeki dindaşlarına hasedle bakışları, bunlarla temasta olmuş olduklarını kuvvetle telkin ediyor.

---

[1] *ibd.*, s. 65, 66 ve *infra* I. 68 ve *infra* I. 69 ve J. Laurent.— *op. cit.*, s. 248 ve 266-7, *infra* 147.
[2] Dmitri Obolensky.— *op. cit.*, s. 71-4.

Bulgaristan'ın Hıristiyanlaşması ve Doğu ile Batı Kiliseleri arasındaki mücadeleler sırasında, yani IX. yy'ın üçüncü çeyreğinde, Paulician heresy'nin büyük ve tehlikeli bir güç olduğu kesin oluyor. Üstelik de bunun öğreticileri Trakya'daki Ermeni kolonilerinden ve yine doğruca Küçük Asya'dan geliyordu.

Bu sonunculardan birçoğunun Ermeni tacirlerle birlikte gelmiş olması muhtemeldir. IX. yy'da Bulgaristan'da bunlardan çok sayıda bulunuyordu. Grek ve Bulgar tacirlerinin yanısıra Ermeniler, Bizantium ile bu ülke arasında, özellikle Otuz Yıllık Barış (816-846) sırasındaki canlı ticarette nakliyeci olarak çalışıyorlardı. Bir yandan merkezî ve Kuzey Avrupa, öbür yandan da Bizantium arasındaki ticarette Bulgaristan'ın başlıca merkez olduğu unutulmayacaktır. Bu ülkeden geçen ticaret yolu boyunca Ermeni tacirler Transilvanya tuzunu Moravia'ya ve Konstantinopolis ve Küçük Asya'nın endüstri ürünlerini Orta Avrupa'ya taşıyorlardı. Kendileriyle birlikte Paulician ya da Monofizit imanlarını da götürüyorlardı. Bunların hareketliliği bunları İmparatorluk'la Bulgaristan arasında faydalı aracı kılmıştı. Özellikle Selânik'te bunlardan çok sayıda bulunuyor ve buradan Makedonya'ya kolaylıkla nüfuz edebiliyorlardı. Makedonya'da Ermeni koloniler X. ilâ XIV. yy'larda saptanıyor.

Ve buralarda Yahudi ve Müslüman etkileri...

Boris'in vaftizi paganism üzerine ancak yüzeysel bir rüzgâr estirmişti. Çağlar boyu yerleşmiş gelenekler, idarecinin ruhanî ve politik fiiliyle sökülüp atılamazdı. Pagan inanç ve âdetlerinin 864 olaylarından sonra yaşamaya devam ettiği ayan oluyor.

Bu durum karşısında eski ve yeni yaşam tarzı, baştaki kaçınılmaz çatışmadan sonra tedricen birleşip çeşitli şekil ve farklı zamanlarda bütün Slav ve bittabi Hıristiyan ülkelerinde mübhem bir hal yaratacaktı. Rus kilise adamları bunu "ikili iman" tesmiye etmişlerdi. Kilise, zorunlu olarak, tavizlerde bulunup birçok pagan inanç ve âdetini içine sindirecekti[1].

Evet çok şey Küçük Asya'dan Trakya, Bulgaristan, Makedonya'ya taşınmıştı. Buralarda Şeytan'ın, Tanrı'nın büyük oğlu olduğu inancı da yayılmıştı. Bunun bir Paulician doktrini olduğuna dair elde belge bulunmuyor. Ancak X. yy'ın ikinci yarısından itibaren bu, çok sık Bogomillere izafe edilir oluyor.

Ama herşeyin üstünde Bulgaristan'da heresy, esas itibariyle bir dinî olgudan başka, işbu asırda belirgin bir sosyal görünüme bürünüyor. Yavaş yavaş yüksek ruhban sınıfı, çok sayıda imtiyaza sahip olup çıkarları Devlet'inkilerine ortak metropolitler, piskoposlar ile sosyal konumu, X. yy'ın ortalarında

---

[1] *ibd.*, s. 81-6.

hür köylülerinkinden fazla farklı olmayan küçük kilise adamları arasında bir uçurum beliriyor.

Ekonomik koşullar hiç şüphesiz heresy'nin "gübre"si oluyordu. Yaygın sefaletin dışında toprakların küçük köylünün elinden bir imtiyazlı azınlığa kayması, heretic propagandanın eline mükemmel koz veriyordu. İşbu sosyal eşitsizliğin bu şekline Bogomillerin karşı olduklarına dair çok tanıklık bulunuyor. Bunlar halkın, zalimlerine karşı müdafii olarak ortaya çıkmışlardı.

Bu arada Güney ve Güney-Batı Bulgaristan'da şaşırtıcı ölçüde manastır tesis ediliyor. Bunlardan Makedonya'da, özellikle Ohri, Üsküp ve Selânik'te çok sayıda bulunuyor. Bu aynı Makedonya eyaletinin Balkanlar'da Bogomilismin ilk merkezi olması anlamlı oluyor.

Manastırlar, binbir sefalet nedeni dışında Macar, Peçenek ve Rus istilâlarının yarattığı alabildiğine olumsuz koşullara karşı, bu dünyanın kötülüklerinden kaçmak için tek emin sığınak oluyorlar. Kaldı ki manastırlar bu istilâlar sırasında heretic'lere kolay bir av olabilecek evsiz barksız başıboşlar sayısını artırmıştı.

Bizans âdet ve kurumlarının ithali Çar Petro, amcası Naib Sursubul ve Bizantium'a şirin görünerek unvan ve konum kazanmış bir boyarlar kesiminin doğruca işbirliği ile sağlanmıştı. Ama halk arasında işbu yabancı etkiye güçlü bir muhalefet ve Grek'e karşı şiddetli bir nefret hüküm sürüyordu.

Ve çok sayıda başkaldırma.

Bu dönem içinde Bizans baskısına karşı mukavemet, Paulician ve Bogomillere düşmüştü[1].

*

* *

Sâsânî krallarının kendilerini "tanrıların tabiatında, güneşle ayın kardeşi" olarak görüp *Bag*, "tanrı" tesmiye ettiklerini hatırlıyoruz. Zerdüşt, İran polytheismine büyük darbe indirmiş, biri dışında bütün tanrıları atıp bunları, geri kalanların vahdetinde eritmişti. Ahmenîlerin dininde "tanrı" demek olan sözcük bulunuyordu. Bu, eski Persçe (Ahmenî) de *baga* sözcüğü ile ifade ediliyordu; Hind Gâthâ'larında bulunmayan bu ifadeyi, Avesta'nın gerisi biliyor ve içinde Ay ve Ahura Mazda'ya teşmil edilmiş bulunan iki bölümden sarf-ı nazar edilirse, sadece Mithra'ya uygulanıyor. *Zeus Bagaios* ve yine bir Hind-İran sözcüğü olan *bagu*, "tanrı", *baga*'nın bir Hind-Avrupa sözcüğü olduğunu ortaya koyuyor[2].

---

[1] *ibd.*, s. 95-109.

[2] J. Duchesne-Guillemin.— Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité. Paris 1953. s. 24-5, 62.

"Orthodox Çar Petro'nun zamanında Bulgaristan ülkesinde Bogomil (Tanrı'nın sevdiği) adlı bir papaz yaşıyordu, onu aslında Tanrı sevmiyordu (*Bogu ve mil*) ve o, Bulgaristan ülkesine heresy'yi eken ilk kişiydi". Yüzyılın sonundan önce yazılmış papaz Kosmos'a ait bu sözler, işbu Ortaçağlar'ın en büyük halk heresy yayıcısı hakkında bildiklerimizden ibaret oluyor.

Her hal ü kârda Bogomil heresy'si 950'lerde yolu tutmuş olmalıydı, Doğu'da Babek hareketine koşut olarak. Bu yıl cıvarında Bulgar Çarıça'sı Maria-Irena'nın amcası Konstantinopolis Patriki Theophilaktes, damat Çar Petro'dan iki endişeli mektup alıyor. Bunlarda kral, ülkesinde ortaya çıkmış yeni bir dinî, ama antiklerikal hareketi anlatıyor ve bununla nasıl başedilmesi gerektiğini soruyor. Herne kadar theolojiden çok atcılıkla ilgili idiyse de Patrik işe bakıp bunun Paulicianismin bir yeniden canlanması olduğuna karar veriyor. Yanıtında ârazı iyi bildiğini ve bunların Orthodoxy'ye geri çağrılmalarının gerektiğini yazıyor. Ama hareketi alışılagelmiş bir heresy olarak izah etmesine rağmen bunun Bulgaristan'da yeni ortaya çıkışına açıkça şaşıyor ve bundan etkileniyor.

Bu yanıt mektubu 954'ten önce yazılmış. Bu yıl Patrik attan düşüp ağır yaralanıyor ve iki yıl sonra da ölüyor. Yeni dinden bahseden ikinci kişi, bizim yukardaki kızgın Orthodox Bulgar papazı Kosmas oluyor ki bildiğimiz risalesini 977'den sonra belki 990 cıvarında kaleme alıyor; bunda Kosmas Bogomil'in heresy'sini ortaya dökmenin yanısıra böyle bir heresy'nin yeşermesine olanak sağlayan Orthodox Kilisesi'nin tembellik ve lüksüne yükleniyor. Ona göre bu heresy yeni bir icad olup onunla ilk kez tanışıyor. Dolayısıyla saldırısı Bizans'ın Paulicianlara saldırılarına benziyorsa bu, daha öncekileri nümune almış olmasından değil, Bogomillerin kendilerinin gerçekten Paulicianlara benzemelerinden ileri geliyor; ve Theophylaktes'in faraziyesi doğrulanmış oluyor.

Bogomiltsvo'nun (Bogomil'in itikadı) siyasî temeli *Slav köylünün Bulgar ya da Grekleşmiş-Bizanslılaşmış ağababalarına karşı tepkisi* oluyordu. Bu, bir reddedici-menfi, bozguncu tepkiydi; ama hiç şüphesiz Petro ve oğullarının dönemlerinde Bulgaristan'ın inhitatına yardımcı olmuştu. Kosmas'ın yazdığı zamanda Bogomiller kalabalık haldeydiler. Kısa süre önce İmparator Yohan Tzimises, Philippopolis (Filibe) civarındaki Slav nahiyelere büyük Paulician tehçirini uygulamıştı. Bu az çok yakın kişilerin gelişi Bogomilleri güçlendirmiş olmalıydı ki Kosmas'ın telaşı böyle izah edilebilir. Ancak, Çar Samuel zamanında Bulgaristan eski şanına kavuşup Bizantium'u tehdid eder hale geldiğinde, Bogomiller hakkında birşey bilinmez oluyor. Şüpheli bir efsaneye göre büyük Çar'ın kızı ve erkek kardeşinin Bogomil olduklarını ifade ediyor. Hattâ oğlu Yohan Uladislav da gizlice, bu tarikata girmişmiş. Ama gerçek Bo-

gomil kan dökmekten kaçınır. Bu itibarla eski Bulgaristan'ın son muharip prensinin bunlardan olması muhtemel görünmez.

Prof. Adontz'a göre Çar Samuel Ermeni kökenliymiş. Eğer Ermeni Paulicianlardan idiyse bu, ailesinde muhariplikle heresy'yi mezcetmiş demektir[1].

Genel kaide olarak doktrinin tarihi, yakın Doğu Gnostik akımlarından tevarüs edilmiş düalismle ümitsizce mümkün olduğu kadar tam olarak uygulanması aranan bir Hıristiyanlık arasında kâh gizli, kâh aşikâr karşılaştırmalarla belirgin oluyor. Bir hareketin ilerleyip genişlemesi, programının büyük ölçüde kabulü sadece dış etkiler, ve de mensuplarının ateşli misyoner çabasıyla izah edilemez: zemin elverişli, insanlar izlenim alabilir olacaktır. Bu koşullar Bulgaristan ve Bosna'da, yine de farklı şekil ve derecelerde mevcut bulunuyordu[2].

Bogomillerin kosmolojik prensipleri arasında Baba ile iki oğlu bulunuyor. İlki süperkosmik bölgelerde, küçük oğul göklerde, Satanael adlı büyük oğul da bu dünyada hüküm sürüyor. Bu sonuncusunun adı "Tanrı'ya karşı gelen" manasında oluyor. Bazı gruplar her ikisini de, küçüğü sevgiden, büyüğü de korkudan tâzim ediyor: ne olur ne olmaz, cinler bu dünyada sınırsız güce sahiptirler.

Günümüzün Güney-Doğu Anadolu'sunda yaşamakta olan Yezidî tarikatını hatırlamamak mümkün değil[3]. Th. Menzel'e göre "Yezidî adı "muhtemelen bugünkü Farsça *îzed* (melek, ülûhiyet), Avesta dili *yazata*..., Pehlevî *yazd*, Sanskrit *yajata*... "dan gelir. Efsanede Yezidîlerin ataları arasında "Yezid" adından gelişen bir *ezdâ* meleği ile bir *yazdân*'ı buluyoruz[4]. İşin ucunun Hindistan'a dayandığını görüyoruz ki akla, Bogomillerin kan dökmekten kaçınmaları keyfiyetinin Buddha'nın uzak bir etkisi olmuş olabileceği geliyor...

Paulicianların Şeytan'ın Tanrı'nın büyük oğlu olduğunu iddia ettiklerine dair elde herhangi bir belge bulunmuyor. Bu doktrinin belirgin kökeni, X. yy-'ın ikinci yarısından itibaren sık sık Bogomillere atfedilmiş. Bu sonuncular, hiç şüphesiz şeytanın kötülük ortağı olan senyör-ağalara ve krala itaatsizliği öğütlüyorlar ve nihayet yeryüzünün bütün mallarını, bütün zenginliklerini reddediyorlar. Bu ideoloji, Orthodoxluğun bir savunucusunun dahi "heretic"lerin ruhban sınıfı ile iktidar temsilcilerine yöneltikleri yakınmaları inkâr edemeyeceği bir dönemde ortaya çıkmış. Yıkımların arasında kötülük ruhunun gücü düşüncesinin her geçen gün derinleşen bir sefalet içinde yaşayan halka ispat

---

[1] Steven Runciman.— *op. cit.* s. 67-8 ve *infra* 2.

[2] Kalman Sass.— Bogomiles (Les doctrines). *in* Dictionnaire des religions.

[3] Bunların ayrıntıları için bkz. Burhan Oğuz. C. II/1. s. 923-953.

[4] Th. Menzel.— Yazidî. *in* EI.

edilmesi gerekmiyordu. "Eğer bir iyi Tanrı varsa, kötülük nereden geliyor?" İşte papaz Bogomil ve yandaşlarının yanıt bulmayı diledikleri soru buydu[1].

Önemli bir iç hasım bulunmadığından tarikat Bosna'da gelişip tutunuyor; burada, parçalanmış toplumun bağrında tek bağ, dayanışarak mücadele edilen Macaristan krallığı oluyordu. Bogomilism, kendisine rağmen, bir vatanseverlik ideolojisine dönüşüyor. "Gerçek Hıristiyanlar" bir düzen kuracak ve bunda, sırasıyla aşağı ve yukarı ruhban sınıfına tekabül eden "eskiler" ve "ev sahipleri" veya "patronlar" ayrılacaktır; tepede ata, *ded,* bir Katolik ya da Orthodox piskoposa tekabül eden bir ulu kişi bulunuyor. Bu "sözde rahipler" bazen, politik yetkenin hizmetinde, Katolik veya Orthodox meslekdaşlarınkine benzer iş göreceklerdir. Bogomil kökenlerine saygılı olarak Bosna Kilisesi, öşür toplamıyor, mal ve toprağa sahip olmuyor; dolayısıyla bunun şefleri "feodallar" olmuyorlar[2].

Bizans'ta olduğu gibi Bulgaristan'da da koşullar, VIII. ve IX. yy'larda, feodalitenin gelişmesine müsaitti. Küçük köylülük aleyhine güçlü bir toprak sahibi sınıfın boy vermesi, tarımsal cemaatin mahvını hızlandırıyordu. Trakya'nın sahnesi olduğu ve sık sık vaki olan savaşlar, küçük halk kitlesinin omuzlarına hergün artan vergi yüklüyor, sefalete düşen halk bir koruyucu (*prostasia*) aramak zorunda kalıyordu. Aşırı ölçüde sert geçen bir kışı (927-8) takibeden korkunç bir kıtlık ile veba ve de birkaç kötü hasat "güçlü"lere az çok Bizans İmparatorluğu'nun her yerinde, aç halkın topraklarını olabildiğince aşağı fiyatla ya da basitçe besin maddesi karşılığında sahip olma olanağını vermişti.

Bu ekonomik koşullar hiç şüphesiz heretic propagandasının yayılmasına yardımcı oluyordu. *Prostasia*'nın gelişmesini hızlandıran yaygın sefalet, bir yandan heretic'lerin davetine uygun bir zemin sağlarken, öbür yandan da bir müterakki feodalitenin oluşmasını teşvik ediyordu, şöyle ki sonunda bütün kudret ve zenginlikler ve imtiyazlı azınlığın elinde toplanıyordu ve bu azınlık, kitleleri her türlü ekonomik geçim olanaklarından yoksun bırakma eğiliminde oluyordu. İşbu sosyal eşitsizlik şeklinin, kendilerini zalimlere karşı halkın savunucusu olarak ortaya koyan Bogomillerin kökten muhalefetiyle karşılaştığı muhakkaktı. Bunun ötesinde, bu çağda manastırcılık, heresy'nin gelişmesiyle bağlantısız değildi. Bogomilismle Bulgar manastırcılığının bazı vecheleri arasındaki ilişkiler, manastır idealine muhalif Paulicianlar tarafından değil, öğretilerini Orthodox manastırlarında yaymakla ün yapmış Messalianlar tarafından tesis edilmişti.

---

[1] Kalman Sass.— *op. cit.*
[2] *ibd.*

Öbür yandan, manastırlarda sığınak arayan keşişlerin sayıca artması bunların niteliklerinin aleyhinde olup X. yy Bulgaristan'ında heresy'nin kökeni manastır hayatının bozukluklarında aranacaktır. Papaz Kosmas, *Heretic'lere karşı vaaz*'ında (972 sonu) Bogomil heresy'si ile çağdaş manastırcılık arasında kesin bir bağlantı kuruyor. Bu dünyada yaşayanların necata eremeyecekleri ve mal varlıklarının, aile kaygılarının, bu dünya meşguliyetlerinin ve de sefaletin, kutsallığa aşılmaz engeller oldukları düşüncesine çullanıyor. Bu görüş, bu dünyanın suçlu bir teslimiyet olarak evliliğin reddinin eşiti oluyordu, şöyle ki Kosmas bunu "bir heretic düşünceden başka bir şey değil" diye suçluyordu[1]. Ruhban sınıfının birçok kesiminin zaafları heresy'ye karşı paganismi güçlendiriyordu. Bu sonuncusu hiçbir surette X. yy'da sönmüş değildi ve halk arasında bir "çif itikad" varlığını sürdürüyordu[2]. Gerçekten bazı Makedonyalı Slav hâlâ taş ve ağaçlara tapıyordu, günümüzde Anadolu'da olduğu gibi[3]. Bunda şaman inançlı müstevlilerin, ve bu arada korkunç Peçeneklerin etkisini mi göreceğiz? Döneceğiz ilerde konuya.

Herne kadar Kosmas heretic'lerin itirazlarının geçerliliğini kabul ediyorsa da bu geçerliliği tanımayı reddediyor, şöyle ki *hiçbir heretic'in bir papazı eleştirmeye hakkı yoktur zira heresy'nin kendisi günahların en büyüğüdür*[4]. "Hikmet-i hükûmet" düşüncesi belirgin oluyor.

Ethik (ahlâkî) ve ritual doktrin olarak Orthodoxluğa bu denli temelden muhalif bir öğretinin, ister istemez Bulgaristan'da sosyal yaşamın bütün kesimleri üzerinde önemli yankıları olacaktı. Özellikle, Kilise ile Devlet'in çıkarlarının bu denli iç içe olduğu bir zamanda, Orthodoxluğun reddi, hiç kaçınılmaz olarak sivil yasalara karşı bir başkaldırma ve çağdaş toplumun tümüne bir meydan okuma şeklinde telâkki edilecekti. Bu itibarla X. yy'dan itibaren Bogomiller, Devlet idaresinin dikkatini üzerinde toplamışlardı. Gerçekten Kosmas'ın suçlamalarından bazıları heresy'nin sosyal manasına parmak bastırıyordu: Bogomiller sivil itaatsizliği vaaz ediyorlardı. Söylediğine göre "adamlarına efendilerine itaat etmemeyi, zenginleri aşağılamayı, çardan nefret etmeyi, büyükleri gülünç duruma düşürmeyi, boyarları mahkûm etmeyi, Çar'a hizmet edenleri Tanrı nezdinde alçak telâkki etmeyi ve her serfe-ırgata senyörü-ağası için çalışmayı men etmeyi öğretiyorlar"dı. Bu sosyal anarşisme Kosmas, dünyevî yetkenin kutsallığını tanıyan Kilise'nin öğretisini karşı koyuyor: Çar'lar ve boyarlar, Tanrı tarafından yerleştirilmişlerdir.

---

[1] Dmitri Obolensky.— *op. cit.*, s. 96-105.

[2] *ibd.*, s. 110.

[3] Bu hususta bkz. C. II/1, s. 582-92, 602-12, 616-26; 478-92.

[4] D. Obolensky.— *op. cit.*, s. 119-120. Tarafımızdan belirtildi.

Kosmas'ın suçlamalarında sosyal anarşismin payı abartılmış olup Bogomillerin Ortaçağ'ın Slav komünistleri gibi görülmemesinin gerekmesine rağmen bunların sosyal eşitlik doktrinleri, manevî fakirlik ve ahlâkî saflık arayışlarından istidlâl ediliyor ve bu dünyanın güçlülerine karşı mücadeleleri, İyilik'le Kötülük arasındaki kosmik mücadelenin sosyal düzeye oturtulması gibiydi. Ama Bogomilismin, sadece bu anlamda, çoğu kez güçlünün zayıfa zulmüne dayanan Bizans feodalisminin Bulgaristan'da gelişmesine karşı koymuş olduğu söylenebilir. Ama o, esas itibariyle bir sosyal ve hiçbir surette bir politik hareket olmamış. Bogomiller herşeyin üstünde dinî vaizler olarak kalmışlar, sivil işlere ilgisiz olmuşlar.

Elle çalışmanın onlarca mahkûm edilmesi, gönüllü fakirlikle birlikte, Kosmas'ın büyük sertlikle itham ettiği bir gezginci keşiş tipini ortaya çıkarmış ki bu, Bogomiller üzerindeki doğruca etkisi kesin olan Messalianlara özgü bir şeydi. Bogomilismde, "bazı Gnostik prensipler"in yanısıra bir "Buddhism serpintisi" de görenler var[1]. Pasif tutumları onları Paulician ve Tondraklardan kesin çizgilerle ayırıyordu.

Bir psikolojik âmil tarikatın boy atmasına özellikle uygun oluyordu. Bulgaristan'da sefalet ve ıstırapların yaygın olduğu bir zamanda halkın düşüncesi çok doğal olarak bu kötülüklerin kökeni sorununa dönük oluyordu: savaşlar, yıkımlar, vebalar, fakirin zengin tarafından ezilmesi nereden kaynaklanıyordu. Kilise, görünür görünmez herşeyin Tanrı tarafından yaratıldığını telkin ediyordu; ama, en Üstün İyilik olan Tanrı, ıstırap ve kötülüğün nasıl sebebi olabilirdi? Çoğunlukla cahil olan Orthodox papazlar, buna ikna edici yanıt vermekten âciz olup heretic'ler müdahale ediyorlardı: bütün felâketler bu dünyanın özündeydi zira bu sonuncusu Kötülük'ün yaratığı idi.

Bogomilismin beşiği ve daha sonra da kalesinin Makedonya olduğu sabittir şöyle ki bu bölge, az çok vahşi coğrafyasıyla Preslav'da oturan merkezî kilise erkânına buralara varmayı ve heresy'nin denetimini güçleştiriyordu. Bu tarikat üzerine Paulican etkisi, Trakya'daki bu heretic'lerin davetinden çok Makedonya'da, daha IX. yy'dan beri doğruca Armeniyye'den gelmiş misyonerler, tacir ve kolonistlerin varlığından ileri geliyordu. Coğrafî koşullar bu sonuncuların Makedonya'ya duhulünü kolaşlaştırıyordu. Gerçekten, Ortaçağ'da büyük Ermeni merkezi olan Selânik'ten Paulicianlar, Vardar'ın yukarısında, Niş'ten Belgrad'a giden eski ticaret yolunu, ya da Konstantinopolis'i Roma'ya bağlayan ünlü Roma yolu *Via Egnatia*'yı tutabilirlerdi; bu sonuncusu Selânik, Makedonya'nın Vodine, Bitolj ve Ohri ile Dyrrhachium (şimdiki Adriyatik üzerinde Durazzo) kentlerinden geçiyordu[2].

---

[1] *ibd.*, s. 136-8. ve 139 *infra* 1.
[2] *ibd.*, s. 151-3.

Ve nihayet Bogomilismin Makedonya'daki konumları hususunda önemli bir gerçeklik de çoğu hâlâ Bogomillerin Ortaçağ'da bilindikleri birçok adın kökenlerini içeren yer adları oluyor. Bunların içinde en yaygını *babun* kökü oluyor ki bu, Bogomille eşanlamlıdır. Ünlü Hırvat bilgin G. Danıçiç "kocakarı"yı ifade eden *baba* sözcüğünü bundan türetiyor. Ona göre, tarikat mensupları, çoğu kez bâtıl inançlar ve sihre, yani "kocakarı masalları"na bağlı inançlarından ötürü *Babuna* tesmiye edilirlermiş. Merkezî Makedonya'da Babuna dağı ile Vardar'ın bir kolu olan Babuna çayı adlarını muhtemelen Babuni ya da Bogomillerden alıyorlardı ki bu sonuncular bu bölgelerde Ortaçağ'da sık geçiyordu.

Makedonya'da Bogomillere verilen bir başka isim de, kökeni meçhul *Kudugeri* oluyor. Bu kök halen iki Makedonya köyünün adında muhafaza ediliyor.

Ve nihayet Bogomiller, Bulgarca (ve Türkçe) "torba"dan *Torbeshi* tesmiye ediliyorlar; bu ad, omuzlarında sözüm ona içine İncil'i ve aldıkları sadakaları koydukları bir torbanın asılı olmasından geliyormuş, *Torbeshi*. Küçük Asya-'nın bazı bölgelerinde Bogomilleri ifade etmek üzere kullanılan *φουνδαγιτ-αήται* adının tam Slav karşılığı oluyor. Günümüzde *Torbeshi* adı yine tamamen ethnolojik anlamda olmak üzere, Orta Makedonya'nın Müslüman Bulgarları *Pomak*'lara veriliyor.

Babun, Bogomil, Kudugeri ve *Torbeshi* köklerinin Orta, Kuzey ve Doğu Bulgaristan'da bulunmaması anlamlıdır. Buna karşılık bu bölgelerde belli sayıda yer adı "Ermeni" ve "Paulician" köklerinden türemiş. Bu keyfiyet, Bogomilismin merkezinin Makedonya olup Paulicianların başlıca Trakya ve Doğu Bulgaristan'da yaşadıklarının bir ek kanıtı oluyor[1].

Yukarda mezkûr sefalet ve baskı koşulları altında Bulgar halkının, kendi dünyevî Kilise'leri ve Helenleşmiş hükûmetlerinden yeterli destek bulmadığından, Paulician ve Bogomil tarikatcıları arasında korunmayı aramaları doğaldı. Gerçekten bu sonuncular Greklerin ve Bizans Kilisesi büyüklerinin politik ve ekonomik sömürüsüne tutarlı şekilde karşı koyuyorlardı. Paulicianlar İmparatorluk'un geleneksel düşmanlarıydı. Halkçı ve demokratik eğilimleri dolayısıyla halkla sıkı temas halinde bulunan Bogomiller özellikle, Bizans tarafından en çok zulüm gören Bulgar köylüsünü baştan çıkarıyorlardı. Köylü, Greklere faal muhalefete itilmiş olarak ya da sadece hayasız bir sömürüye karşı korunmayı arayarak Bogomilismde, nev'-i beşer'in kardeşlik ve eşitliği doktrinleriyle bu dünyanın kötülüklerinin üstesinden gelebilecek, dinî ve aynı zamanda Slav olan tek gücü görüyordu.

---

[1] *ibd.*, s. 164-7.

Küçük Asya'nın Kuzey-Batı'sı themalarına, özellikle Opsikion ve Bithynia'ya doğru Balkanlar'ın bir Slav Bogomilleri akınına işaret etmek önemli oluyor. Gerçekten heretic Yohan Tzurillas İzmir (Smyrna) cıvarında ve daha birçok başka yerde üç yıl süreyle vaaz vermiş ve birçok tilmiz kazanmıştı. Bu bölgeler Trakya ve Makedonya'dan nakledilmiş Slavlarca meskûn olmuş olmalıydı. 688'de Justinian II bunlardan 80.000'ini Opsikion Theması'na (İzmir-Manisa bölgeleri) nakletmişti. Bunlardan 30.000 kadarı İmparator tarafından seferber edilmiş ve Araplara karşı savaşta cepheye sürülmüş; ancak bunlar cengin ortasında kaçıp Arapların tarafına geçmişler. Bu müthiş hakaretin intikamı olarak Opsikion'da geri kalmış Slavlar bir korkunç katliama tâbi tutulmuşlar[1].

Opsikion Theması'nda bu heretic'ler, yukarda Yunancasını verdiğimiz gibi, Phundagiagitae adıyla biliniyorlardı; o ise ki Cibyrrhaeot Theması'nda (Antalya körfezi) Bogomil adı kullanılıyordu. Gerçekten heresy, Küçük Asya'nın bütün Batı'sına nüfuz etmişti.

Phundagiagitae adı genellikle *ρούδα*, kendisi dahi, sırt çantası (heybe) demek olan Latin "funda"nın bir Grek şeklinden türemiş. Heretic'ler, yaşamak için dilenmeye zorlayan fakirlik hayatlarından bu adı almış olmalılar[2].

Rituallarına gelince, bunların dua toplantıları şöyle betimleniyor: "Cemaatin başkan üyesi ayağa kalkıyor ve «Baba'ya, Oğul'a ve Ruhü'l Kuds'a tapınalım» diyor ve buna cemaat «münasiptir ve doğrudur (amenna)» diye yanıt veriyor. Bunun üzerine, öğretildiği şekliye secdeye kapanarak ve başı, meczublar gibi yukardan aşağıya sallayarak Tanrı'nın Duası'nı okuyorlar...". Bu davranış, Messalianların "kutsal titremeli sayıklama"larının belirgin bir anısı oluyor. Bu Bogomil ritualini XIII. yy Fransız Cathar'larınkiyle kıyaslamak ilginçtir. Kıyaslama birçok benzerlik noktasını açığa çıkarır[3].

Paulicianların, Bizansla mücadelerinde Peçeneklerle ittifak etmeleri nadir olaylar değil. Bunlar arasındaki sık temaslar, evlilik ilişkileri dahil, Peçenekler arasında düalist doktrinlerin bir yayılması olanağını telkin ediyor. Bu sonuncularla Bogomiller arasındaki temas olasılıkları sorunsal olarak kalıyor. şöyle ki doğruca kanıtlama olanakları bulunmuyor; Bogomilism o zamanlarda henüz Tuna kolonilerine nüfuz etmediyse bile, bu Asyalıların Makedonya ve Trakya'daki akınları sırasında bu heretic'lere rastlamış olmaları olasıdır.

Buna karşılık Bogomilism, XI. yy'da Konstantinopolis'in kendisine dühul etmeyi başarmıştı. Daha sonra Hippodrom'da diri diri yakılacak olan bü-

---

[1] A. A. Vasiliev.— *op. cit.*, T.1, s. 288-9 ve L. Musset.— Les invasions. Le second assault contre l'Europe chrétienne, Paris 1971, s. 94.

[2] D. Obolensky.— *op. cit.*, s. 172-7.

[3] *ibd.*, s. 182-3.

yük şefleri Basil burada birkaç yıl süreyle öğretide bulunmuştu. Tevkif edildiği sırada oniki "havari" ile çevriliydi. Sembolik oniki sayısı sadece İsâ'nın Havarî'lerinin değil, aynı zamanda Mani'nin oniki tilmizinin de anısı oluyor. Daha da ilginç olan husus, işbu heresy'nin Bizans'ın aristokrat aileleri arasında çok sayıda yandaş bulmuş olmasıdır[1]: Bu keyfiyet, okumuş çevrelerin Messalian kökenli bazı eğilimlerle hergün artan temaslardan ileri gelmiş olmalı[2].

Yine önemli bir husus: Ahd-i Atik'in dünyanın hâliki ile özdeşleştirilmiş, kararsız ve hiddetli Tanrı'sı ile İncil'in sevecen ve rahim Tanrı'sı arasındaki temel çelişkiyi Bogomiller Paulicianlardan istiare etmişlerdi. Bu çelişki hiç şüphesiz genel olarak düalismin büyük ölçüde belirticisidir ve Gnostisismde ve özellikle Marcion'un öğretilerinde mevcuttur[3].

Bütün zulüm ve baskılarla Basil'in yargılanması ve işkencesinin tevlidettiği bıkkınlık ve korkuya rağmen Bogomilismi Kappadokya'da olgun halde görüyoruz. *Küçük Asya müteakip yüzyıllarda bir Bogomilism merkezi olarak kalacaktır*[4].

Bu heresy'nin XIII. yy'da Bulgaristan'da yepyeni ortaya çıkması, tüm Güney Avrupa'da, Karadeniz'den Pyrenne'lere kadar düalist doktrinin yayılmasına tekabül ediyor. Bu konuda ünlü ethnolog Hâmit Zübeyr Koşay tarafından toplanmış, Altay kökenli olabilen çok sayıda Bask dili sözcüklerine[5] dikkati çekmekle yetineceğiz. Fikir işportacılarının "torba"larında yeni yurtlarına dikecekleri birkaç sözcük bulunmaz mı?...

Geldik daha önce irdelemiş olduğumuz hesychasm hareketine. Gördüğümüz gibi hesychasm, Doğu Orthodox manastırcılığın mistik (tasavvufî) eğilimine uygulanan bir genel tâbir oluyor. Bu manastırcılığın (monasticism) ereği, derunî dua yoluyla Tanrı'nın saf seyri ve O'nunla birleşme idi, ilerde ayrıntılarıyla irdeleyeceğimiz birçok Müslüman-Türk heterodox tarikatlarda olduğu gibi. Doktrin Bizans İmparatorluğu'nu XIV. yy'da derinden sarsmıştı. Hesychastlar, daha Doğu manastırcılığının ilk günlerinden itibaren İsâ'nın adını durmadan yakarmak şekliyle istiğrakı uygulayan (İslâmî *zikr*'ın Hıristiyan şekli) iç dünyasına dalmış keşişlerdi. Yavaş yavaş *hesychasm* bir hem ruhî, hem de fiziyolojik istiğrak yöntemi oluyor ki bu, en mükemmel şeklini Athos Dağı'nın keşişlerinde buluyor: bunlar, tam bir bedenî ve fikrî hareket-

---

[1] Tıpkı Osmanlı dönemindeki "Hubbumesihî"ler gibi... Bunları anlatacağız.

[2] D. Obolensky.— *op. cit.*, s. 200-2.

[3] *ibd.*, s. 209.

[4] *ibd.*, s. 222. Tarafımızdan belirtildi.

[5] Hâmit Zübeyir Koşay.— Türk dili ile ilgili prehistorik izler. *in* Hâmit Zübeyir Koşay.— Makaleler ve incelemeler. Ank. 1974, s. 304-7.

sizlikle, gözleri göbeklerine dikilmiş olarak (Hind mistisisminde olduğu gibi) Tanrı ile dolaysız birleşmeye eriştiklerini iddia ediyorlardı ve bu birlik, İsâ'yı Thabor Dağı'nda sarmış olan ışığa müşabih bir ışıkla hissedilir hale geliyordu.

Hesychastların derunî duaya atfettikleri büyük önem, hasımları tarafından kolaylıkla, Messalianların insan içinde yaşayan ifriti tek kovabilecek dua görüşüne tekabül eder gibi telâkki edilebilirdi. Keza hesychastlar, en etkin manevî ilerleme yolunun "İsâ Duası"nın sürekli tekrarı ("Peygamber İsâ Mesih, Tanrı-'nın Oğlu, ben günahkâra mağfiret eyle"— "Şefaat ya Muhammed!" gibi bir şey...) olduğunu öğretiyorlardı. Bogomiller, Peygamber'inki dışında bütün dualaların "mırıldanma" olduğunu savunuyorlardı. Yandaşlar ve hasımlar sonunda anlaşacaklardı: Messalian ve Bogomiller, Hesychasm merkezleri de olan manastırlardan çok sayıda tilmiz edineceklerdi ve XIV. yy'da Bogomil heresy-'si, hesychasmın kalesi Athos Dağı'na yayılacaktı.

Osmanlıların Bulgaristan'da görünmeleri heretik öğretinin yayılmasını ancak hızlandırabilirdi. Sadece hesychasm, Bizans'ta olduğu gibi, bir manevî yeniden doğuşu teşvik etmişti. Birçok halde manevî rehberden yoksun halk, büyük bir zihnî ve maddî istikrar içinde yaşıyordu ve bunda şüpheçilikle usçuluk (rasyonalism) bir aşırı saflık (kanıcılık) ve herhangi bir öğretiyi kabul etmede içtenlikle karışıyordu ve aşırı bir zühd ile çok ileri bir ahlâksızlık yanyana mevcuttu. Bu koşullar altında Bogomilismin XIV. yy'da baş kaldırmış olması şaşırtıcı olmuyordu[1].

Bu asırda, oradan oraya başıboş dolaşan, evlilik bağlarının çözülmesini vaaz eden, çıplak dolaşmaya ve gemlenmeyecek bir birarada olmaya ikna ettiği bir bölük erkek ve kadını etrafına toplamış Theodosius adında bir çılgın keşişe rastlıyoruz. Bu Theodosius'un tutumu, ahlâkî sıkılığı Messalianismin etkisiyle geniş ölçüde kaybolmuş XIV. yy Bogomillerine atfedilene benzemektedir. Bu itibarla burada, esasta bir Messalian niteliği olan bir zühd ile töredışılığın bir karışımı bahis konusu oluyor (tıpkı bunun Müslüman türdeşi İbahiye gibi).

Bogomilismin bütün tarihi boyunca mevcut olmuş olan bir başka özgül belirginliği, değişkenlik ve koşullara oportünist uyarlanma kabiliyetinden ileri gelen bağdaştırmacı tabiatı oluyordu. Dinlerine davet faaliyetine devam edebilme veya zulümleri atlatabilmek üzere Bogomiller, öbür dinlerle veya lâdinî harekelerle bağlaşmak ve hattâ en büyük düşmanları, Orthodox Kilisesi ile uygunluğa girmekten haya etmezlerdi. Bu seçmeci (ecletic) eğilim zamanla daha belirgin hale geldi ve XIII. yy'dan itibaren Bogomolismı daha sık paganism,

[1] D. Obolensky.— *op. cit.*, s. 258.

sihir, halk bâtıl inançları (*superstitio*) ve Messalianlarınki ile Yahudilerinki gibi başka tarikatların öğretileri ile müzdeviç oluyor. Hal böyle olunca, herhangi bir heterodoxiyi Bogomilism diye damgalama Orthodox itiyadı, kısmen haklı duruma geliyor. Tarikatın XIV. yy'da bu sürekli artan inhitatı, Tirnovo'nun Yıldırım Bayezid tarafından zaptı (17 Temmuz 1393) ve ikinci Bulgar İmparatorluğu'nun Türk egemenliğine geçmesi sırasında, bunun görünürde erimesini ve Bogomillerin ebediyen Bulgar sahnesinden silinmelerini geniş ölçüde izah eder. Bogomillerin Türklere karşı tam tutumları bilinmiyor, ancak Bosna Patarenleriyle benzeyişlerinden bunların Katolik hükümdarlarına karşı Türkleri açıkça tutmuş olup Bosna'nın fethinden (1463) sonra ihtida etmiş oldukları istidlâl edilebilir. Bulgar Bogomillerinin de, dinî hususlarda Hıristiyanlardan çok daha fazla hoşgörülü olan ve ayrıca, fethedilmiş Slav ülkelerinde öncellikle köylü sınıfının sevgisini kazanmaya çalışan Türkleri tutmuş olmaları çok muhtemeldir. Bazı Bulgar Bogomilinin de İslâm'a geldiği kabul edilebilir[1].

Filibe Paulicianları Katolikliğe geçmişler; Bogomil *Torbeshi*'ler ise Bulgaristan'ın Müslüman Pomakları olacaklardır. Vaktiyle Makedonya'dan gelmiş *Kudugeri*'lerin uzak tilmizleri "Patarin"lerin çoğunluğu da ihtida edecekler ve uzun süre Sultan'a en iyi Yeniçeri'leri sağlayacaklardır[2].

Divertimento

Pomaklar hakkında Osmanlı döneminden kalma bir hikâyeyi anlatmadan geçemeyeceğiz.

Pomak'ın biri mahkemeye düşmüş. Tanık olacak arkadaşı Bulgar Yuvan'la birlikte kadının önünde dikilmiş. Kadı, Pomak'ın adını sormuş. Her haliyle Müslümana benzemeyen Pomak'ın verdiği İslâmî addan şüphelenen kadı, aniden "İslâm'ın farzı kaç?" diye sormuş.

Bu işlerden tümden habersiz Pomak yavaşça arkadaşına dönerek Bulgarca "kalko bre Yuvan? (kaç be Yuvan?) diye sormuş.

Yuvan dudağını bükmüş.

"Neznam ama ya çetir, ya petir (bilmem ama ya dört ya beş)" !... Yuvan'da hiç değilse işin mertebesi fikri varmış...

*

* *

İlâhiyat konusunda Hıristiyan düalismi ile Manihaism iki farklı ve ayrı din oluyor. Ama Ortaçağ'ın sıradan kilise adamı için, Batı'da olduğu gibi Doğu'da da bütün düalistler Manihaistti. Heresy'ler, tıpkı uygarlıklar gibi, Doğu'dan Batı'ya uzanma kabiliyetindeydiler. Gnostik tohum, ne Armeniyye, ne de

---

[1] *ibd.*, s. 260-6.

[2] Kalman Sass.— *op. cit.*,

Bulgaristan'da, ama Balkan Yarımadası'nın Batı ülkelerinde ve daha da Batı-'da, Latin memleketlerde yeşerecekti. Gerçekten, XII. yy'ın sonunda Bogomilismin en büyük merkezleri Bosna'da, Lombardiya ve Fransa'da idi; ama bu keyfiyet, heresy'nin çıkış yerindeki cephesini muhafaza etmesine engel değildi; ve Balkan Yarımadası, Batı heretic'lerce bile, onun yuvası olarak görülüyordu. XII. yy boyunca Konstantinopolis ve Bulgaristan kiliseleri ilk heretic topluluklar arasında sayılıyordu; ama yine de İmparatorluğun başkenti Hıristiyan dünyasının en büyük kentiyde ve heresy'nin olduğu yerde bunun avı da olacaktı, özellikle ilâhiyata aşina imparatorlar tarafından.

Konstantinopolis'in politik inhitatı ile heretic Kilise'sinin itibarı da yok olacak ve heresy'nin ağırlık merkezi Batı'ya kayacaktı. Kentin 1204'de Latinlerin eline geçmesinden sonra dinî ayrılıkçılar Roma Kilisesi'nin uzak despotluğuna çatarak seslerini daha iyi yükseltiyorlardı. Grek İmparatorluk eski yerine oturmasından sonra başkentte Bogomillerden artık söz edilmez oluyor.

O ise ki hareketin esas beşiği olan Bulgaristan'da bu heresy çok daha uzun ve gürültülü bir tarihe sahip olmuştu. 1186'da Asen kardeşler yurtlarını Bizans İmparatorluğu'nun boyunduruğundan kurtarmış ve kendi İkinci İmparatorluk'-larını kurmuşlardı. İşbu milliyetçi yeniden doğuşun Bogomillerin tam desteğine sahip olmuş olmaları muhtemeldir. İlk Asen'ler bunlara karşı hoşgörülü olmuşlar. Ama sülâle bunların milliyetçiliğinin tadına varamayacak kadar çok savaşçıydı. Öbür yandan, heresy'ye karşı sert önlemler öneren Roma ile flört ediyordu. Ve hükûmetin harekete geçmesi gecikmedi. Ancak bu yabancı kışkırtma bastırma işinin başarısızlığına âmil oluyor ve bunun elabaşısı olan Çar Boris birkaç yıl sonra öldürülüyor: Bogomiller bu işin dışında değillerdi. Halefi Jan Asen II, tarikatın gücünü kavrıyor ve heretikler Bulgaristan'da tam bir hoşgörü ve himayeye mazhar oluyorlar. Kral bunun mükâfatını görüyor; idaresi altında ülkenin büyüklüğünde hiç şüphesiz bu politikanın dahli vardı.

Bu hükümdarın saltanatından bir asır sonra tarikat çöküşe geçiyor ve XIV. yy'ın ortasında yeniden belirgin hale geldiğinde artık heresy'nin inhisarını elinde tutmuyordu. Hesychast tartışma bütün şiddetiyle hüküm sürüyordu ve sözde ayrılıkçılar için bir çıkış sağlıyordu. Bir Yahudi Çariçe tarafından desteklenen Yahudi eğilimli tarikatlar ortaya çıkıyor. Bunların gelişmesi, Bizans'ın heretic geleneklerinin artan etkisine bağlanıyor.

XIV. yy'ın başında Bogomiller heyecan verici bir zafer elde ediyorlar:

Söylediğimiz gibi Athos Dağı'na bile dühûl ediyorlar. Bunun öyküsü hayli ilginç: Selânikli çok dindar bir hatun, İren, kente geldiklerinde Athos Dağı keşişlerini barındıran bir nevi otel işletiyormuş. Heresy'ye intisab etmiş ve misyoner becerisi sayesinde ziyaretçi keşişleri baştan çıkarmayı başarmış; bu sonuncular onu, Dağ'a döndüklerinde, beraberlerinde götürüyorlarmış. Kilise yetkilileri, şiddetle harekete geçip elebaşlarından "Çıplak ayak" lakaplı

ikisini, Lazar ile Kiril'i oradan sürmüşler. Bunlar Bulgar başkenti Tirnovo'ya gelip burada kendi öz tarikatlarını kurmuşlar. Lazar, Sukut'tan önceki mutlu günlere geri gelmek için çıplaklığa meyletmiş.

Aynı anda bir üçüncü tarikat ortaya çıkıyordu; bunun önderi gezginci bir vaiz olup o da çıplaklığı tahrik ediyor gibiydi; ancak mesajının esası insanları günaha teşvik etmek olup böylece pişmanlığın bağışlanmasından faydalanılacaktı. Aslında bütün bunlarda yeni birşey yoktu. Bu doktrin türlerinin hepsi eski Gnostik geleneklerde mevcuttu.

XV. yy'ın başında Makedonya'da hâlâ Bogomillere (*Kudugeriler*) rastlanıyordu; ancak bunların sayısı küçük bir cemaatı aşmıyordu. Bulgaristan'da bunlardan söz edildiği duyulmuyordu; ülkenin göz önünde tutulmasının gerekti çok daha heyecanlı sorunları vardı: Osmanlı Türkleri Çanakkale'yi geçmişlerdi (1308)!...

Bildiğimiz bütün tarihî serüvenler süresinde Bogomiller Bulgaristan sahnesinden yok oluyorlar ve yeni efendilere karşı milliyetçiliğin korunması rolünü Orthodox Kilisesi sırtlanıyor. Ama bu, Bogomil hareketinin Batı'ya doğru, ve bu arada Bulgaristan'la komşu Sırbistan'da yayılmasına engel olmayacaktı; o kadar ki politik nedenlerle Doğu'da Orthodox Kilisesi'nin savunucusu kesilmiş olan Büyük Zhupan, Stefan Nemanya, ağır önlemler alma gereğini duyacaktı.

Ama Sırplar savaşçı bir ırktandırlar. Bunların Bogomilleri bile pasif mukavemet politikasını atıp ve belli sayıda soylunun idaresinde silâha sarılmışlar, buna Stefan aynı şekilde yanıt vermiş ve kısa bir sefer ona heresy'yi ezmek için yetmiş. Ancak XIV. yy'ın ortasında, Stefan Dushan zamanında *Babun* doktrini adı altında Bogomiltsvo'dan söz edildiği duyulacaktır. Yeni hükümdar, büyük yasasına Bogomil veya Babun heresy'si için özel cezalar ithal ediyor: para cezası, kamçılanması, yüze damga vurma, sürgün... Böyle hareket etmekte Dushan'ın düştündükleri vardı: tarikatın hâlâ süründüğü Makedonya ve bu anda bu heretic'lerin merkezi Bosna üzerinde emelleri vardı. Hükümdarın ölümünden sonra Sırp İmparatorluğu'nun daralması, sorunu yeni kralları için çözecekti.

1168'de, mezkûr Stefan Nemanya, Bizans İmparatoru Manuel'in desteğine sahip olarak Sırbistan tahtına oturacak, Hersek'inki de kardeşi Miroslav tarafından işgal edilecekti. Az çok aynı zamanlarda Kulin adlı biri, Manuel'in metbuiyeti altında Bosna tahtına sahip olmuş, ve bu sonuncusunun ölümünden sonra burada Ban (Hırvat sancak beylerinin unvanı) olarak hüküm sürmüştü.

Miroslav Kulin'in kızkardeşini alıyor ve iki kayınbirader Orthodox ve Katolik Kilise büyükleri için bir endişe verici politika başlatıyorlar. Her iki hükümdarın dinî sorunları aynı idi. Tebaaları iki inanca ayrılmış kişilerden oluşuyordu ve yakın zamana kadar Bosna ile Hersek'e Macaristan kralları ve Bi-

zans İmparatorları göz dikmişlerdi. Katolik ve Ortlıodox kiliselerinin herbiri kendi kuzularını destekliyordu ve herne kadar Bizans hızla batmakta ise de yerini, mahallî Orthodox savunucu olarak fazlasıyla Stefan Nemanya'nın Sırbistan'ı dolduruyordu. Milliyetçi bir hükümdar için her iki Kilise de şüpheli idi. Artan heresy'ye bir destek Kulin için sıkıntılarının en iyi çözümü gibi görünüyordu; Miroslav da istemeye istemeye, onun izinden gidecekti.

XII. yy'ın sonuna doğru bu sonuncusu ölünce karısı, artık açıkça heretic olan kardeşinin sarayına sığınıyor. Sırp gücünün artışı zamanına rastlayan Macar gücünün artması Kulin'i Bogomil politikasında kararlı kılmış ve nihayet Ban, karısı ve kızkardeşi, akrabalarından birçok başka kişi ile tebaadan onbin can Bogomil imanına intisaplarını açıkça itiraf etmişlerdi.

Bosna'da Bogomiltsvo'nun ortaya çıkışı kaçınılmaz surette komşu ülkelerindeki mensuplarını cesaretlendirecekti. İşbu endişe verici durum hakkında Papa'nın aldığı raporlarda heretic'ler mutad olarak *Patarina* olarak geçiyor ki bu İtalyanca sözcük muhtemelen fincan, tas, maşrapa karşılığı Latin *Patera*'dan türemiştir[1]. Bogomiller işbu adla Batı'da tanınıyorlardı[2].

Patarinlerin, Türk fethine kadar daha sonraki tarihi üzerine yayılmayacağız. Bu olayın arifesinde Bosna iki muharip din ve bir üçüncü fırka, Katolikliğe karşı cephe almış "ayrılıkçı" Orthodox Slavlarınkine bölünmüştü.

Bu denli bölünmüş bir Bosna Türk ilerliyişine karşı koyamazdı ve Fatih, stratejik acıdan çok önemli Bobavats müstahkem kalesini zaptetmekte fazla zahmet çekmemişti. Bunun müdafii Radak, ister istemez patarinliğe geçmiş olup Katolik kraldan nefret ediyordu. Hersek de, yirmi yıl sonra, aynı akibete düçar olacaktı; ve XV. yy'ın sonunda Bosna, bir Türk-Müslüman eyaletiydi. Bunda, içerde cari büyük sosyal dengesizlik karşısında şaşılacak birşey yoktu: XIV ve XV-yy'larda, Dubrovnik ve sair pazarlarında satılan kölelere "*Paterin*" veya "*inançsız*"lar deniyordu ki bu, insanlık dışı bir ticaretin bahanesiydi... ve genellikle patarin köleler Boşnak köylüler olarak mütalâa edilebilirler.

"Bir kıyaslamayı denemiş olmak için, Bizans'ta heresy gerçekte bütün sosyal sınıflara sirayet etmiş olup bu, toplum sadece tarımsal kaldığı sürece, XIV. yy'a kadar Bosna'da da cari olmuştu...".

"Yine Bosna'da heresy, toplumun büyükleri arasından müntesip bulmuştu, Konstantinopolis'te olduğu gibi. Buna karşılık Bulgaristan'da bu iş kırsal ve kentsel toplumun aşağı tabakalarında sınırlanmıştı".

---

[1] Vergilius'un kahramanları (Aenaes-Eneid) şarabı ağzı geniş ve kulpsuz bir kadeh olan *patera* ile içiyorlardı (Aenaes 725). Günümüzde *patır*, Afyon'da maşrapadır. A. Tietze *patır*'ı, bardak demek olan ποτήρι'ye bağlıyor. (A. Tietze.— Griechische Lehnwörter im anatolischen Türkisch. *in* Oriens VIII/2. 1955. Ayrıca bkz. B. Oğuz, C.I. s. 731).

[2] Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 94-103.

"Bulgaristan'da Bogomil heresy'si etrafında toplanma, yeterince açık olarak sosyo-ekonomik konudan kaynaklanıyordu. ... Bosna'ya gelince, tarihî olayların cereyan tarzı, (Macaristan'a karşı) vatanseverliğin, Patarin'lerin duygusal yaşamında bir kat'î âmil olmuş olduğunu gösteriyor...".

"Her ülkede heresy, dolayısıyla, özel farklar arzetmiş ve sosyo-ekonomik âmiller herzaman önemli rol oynamakta tek olmamışlardır"[1].

Gerçekten J. L. Biget'nin *Les Cathares, mise à mort d'une légende* (Cathare'ler, bir efsanenin öldürülmesi) adlı ve L'HISTOIRE 94, nov. 1986'da yayınlanmış makalesinin tanıtma yazısında Michel Roguebert şunları yazıyor[2];

"...J. L. Biget bir şahane tahlilde «elit»leri, kent aristokrasisi ile kırsal kesim şövalyeliğini, mahkûm edilmiş dine bağlanmaya götüren güdülenmelere yanaşıyor. Sorun elbette çapraşıktır zira birinin ve öbürünün çıkarları çatışkı halindedir: «*kentsel hürriyetlerin her gelişmesi, şövalyeliğin gücünün bir gerilemesi demektir*». Ama biri de, öbürü de, tıkanmış bir toplumla karşı karşıyadırlar. Kentsel aristokrasinin, özellikle «yeni zenginlerin»kinin gelişmesi ancak insanın para ile bir yeni ilişki temeli üzerinde olabilir. O ise ki «*catharisme*, diye yazıyor Biget, *ticaret, murabaha ve necat arasındaki tüm karşıtlığı ifna ediyor...Catharisme kentsel güzidelerin başlıca sorunlarına tatmin edici bir yanıt veriyor ve aynı zamanda bunların beklentilerini, ilerilik olarak da, yanıtlıyor*». Sadece ekonomik güdülenme düzeyinde değil, kişisel ruhaniyyet düzeyinde de bunu, geleneksel dinin kapalı ve icbar edici yapılarının menzillerini alan yeni bir dinî toplumculluk tesis ederek yapıyor".

*
* *

Evet, Osmanlı'nın Trakya'da, beraberindeki "tımar" sistemiyle birlikte hızlı ilerlemesi, askerî üstünlüğünün dışında, nasipsiz, topraksız kitlenin müstevliyle çoğu kez basit duygusallığı geçen kanının kaynaşması sayesinde vaki olmuş olmalıydı.

*
* *

Ve Bazı Ayrıntı ve Sonuçlar

330 yılı civarında Gangra (Çankırı) Konsil'i, vaktiyle İskenderiyeli Arius tilmizi ve Armeniyye ve Küçük Asya'da târik-i dünya (dünyadan el etek çeken-

[1] Georgi Şemkov. — L'arrière-plan socio-économique des mouvements Bogomile en Bulgarie et Byzance et Patarin en Bosnie. *in* HERESIS 4. juin 1985.

[2] HERESIS 7. juin 1985.

ler-dünyayı terkedenler) manastırcılığının müessisi Sebastleia (Sevas)le Eustathius'un öğretilerini mahkûm ediyordu. Bunlar arasında çok belirgin biçimde Manihaist olanlar için, pazar günleri oruç tutma ile zahidlerin, Aziz-Veli olarak ilk meyveleri almak hakkı vardı ki bu sonuncular mutad olarak kiliselere verilmiş olmalıydı. Bu itibarla Manihaismle Hıristiyan manastırcılık arasında bir muhtemel bağ görülüyor[1].

Sırası gelmişken, 50'li yıllarda Güney-Doğu Anadolu'da ilk meyvelerin daima bölgenin şeyhine takdim edildiğine tanık olmuş olduğumuzu kaydedelim.

Gerçek imanın muhafızları olarak Paulicianlar "Hıristiyan" adını münhasıran kendilerine hasrediyorlar, Orthodoxlar "Romalı" oluyorlardı. Bunlar belirgin şekilde keşişlerden tiksiniyorlardı[2] tıpkı Bektaşi *dede*'sinin imama karşı duyguları gibi...

Heretic'ler, ister Paulician ister Bogomil, Orthodox geleneklerinin çoğunu reddederek prensip itibariyle Kilise'nin esas desteği olan ruhban sınıflandırmasına, rütbe silsilesine düşmandılar. Özellikle Paulicianlar Kilise telâkkilerini kendi öz cemaatlarına uyguluyorlar: cemaat "yaşlılar-eskiler ("dedeler") tarafından idare ediliyor ve bunlar hiçbir rütbe orununa sahip değillerdi. Bogomiller ise papazlıkla lâdinî sivillik arasında hiçbir fark gözetmezlerdi. Bu keyfiyet, Papaz Kosmos'un şikâyet ettiği papazlığa karşıtlıkla birlikte, ilk Bogomil cemaatlarının tam bir demokratik örgütlenmesinden başkasını düşünmeyi imkânsız kılıyor. Muhtemelen X. yy Bogomilleri, öğretim önceliğini ellerinde tutan önder ya da eskilere sahiptiler.

Mani'nin kendisi hiç şüphesiz bir bağdaştırmacı idi ve gerisinde Judeo-Hıristiyan ağırlıklı bir birikim vardı. IV. yy'da Transkafkasya'da bir efsanevî misyoner, Mar Ammo, tarafından başlatılmış olan vaaz Orta Asya'ya varmış, İran, Parthlı, Sogd, Türk dillerinde yazılı izler bırakmış, ama aynı zamanda Çinlilerce de öğrenilmişti. Bu konuda son ve en fevkalâde keşif, Fukien'de Ch'uan-chou kentinin 30 mil kadar Güney'inde bir bina olup burada, Mani'nin Buddha şeklinde bir heykeli bulunuyor. Heykelin tarihi 1339 olup ayrıca 1445 tarihli bir de kitabe ele geçiyor. Bundan ve daha başka birçok keşiften Manihaismin her kılığa girebilecek tabiatı beliriyor : bu din, Orta Asya'da rastlar rastlamaz Buddhismden istiare ediyor ki bu sonuncusu Çin'de, hiç farksız, Buddhism ve Taoism şekillerine bürünüyor.

Bulgaristan'da Paulicianlarla Bogomiller arasındaki fark, dilleri ile örf ve adetlerindeydi. Bu fark özellikle değişik sosyal koşullardan kaynaklanıyordu.

---

[1] Dimitri Obolensky. — *op. cit.*, s. 22-23.

[2] *ibd.* s. 41-2.

Paulicianlar daima dövüşken bir cemaat olmuş ve korunma kaygısıyla birbirlerine çok sıkı sarılmış halde yaşam sürdürmüşler. Onların yaşamaya devamını, askerî becerileri sağlamıştı. Bu koşullarda esas doktrinlerini herzaman uygulamaya koyamıyorlardı: kendilerini savunmaları lâzımdı. Bogomiller ise başka bir konumdaydılar. Bunlar merkezîleştirilmiş bir bütün teşkil etmiyorlar, bir büyük imparatorluğun köylerine dağılmış haldeydiler. Ellerindeki tek imkân, sadece bir pasif mukavemetti. Yine Paulicianlar, Bizans kosmopolitlerine karşı mücadele eden milliyetçilerken Bogomiller,başlarda milliyetçi, Bulgar veya Greko-Bulgar senyörleriyle mücadele eden Slav köylülerdi. Ama bu mücadele açıkça sınıf mücadelesi, toprak ağasına karşı köylülerinki, Slav olmayanların Bulgarlara karşı mücadelesi idi; ve askerlik sanatında zayıfın iyi tâbiyesi (taktiki) bir düşmanca faaliyet değil, bir pasif mukavemettir[1].

Bogomillerin ahlâkî çetinliklerinin muhalifleri Orthodox'larda uyandırdığı tehlike havası, papaz Kosmos'un hicvî şekilde çizdiği görünümünde belirgin oluyor: "görünürde bu heretic'ler kuzu gibi sevimli, mütevazi ve sessiz, ve sahte oruçtan yüzleri solgundurlar. Boş yere konuşmazlar, büyük kahkaha atmazlar, hiç hava atmazlar. Kendilerini gizlerler ve dış görünüşte Orthodox Hıristiyanlardan tefrik edilmemek için ne lâzımsa yaparlar... Halk, bunların alçak gönüllülüklerini görerek bunları Orthodox ve onlara necat yolunu göstermeye kâdir sanır; onlara yaklaşırlar ve ruhun nasıl halâs bulacağını sorarlar. Bir kuzuyu yakalamak isteyen kurt gibi, önce gözlerini yere indirirler, içlerini çekerler ve alçak gönüllülükle cevap verirler... Nerede basit ve okumamış bir adam görürlerse, öğretilerinin zehirlerini ekerler, geleneklere ve kutsal Kilise'nin nizamlarına küfrederler"[2].

Azçok bu aynı ifadelerle Osmanlı Sunnî imamı, alaylı bir dille Bosna veya Bulgaristan'ın Müslüman Melâmîlerini betimleyecektir... Döneceğiz konuya.

Türk fethinden sonra bazı Bulgar Bogomilleri de İslâm'a gelmiş olmalı, öbürleri ise Orthodoxluğu kabul ettiler. Bu son davranış korkudan olsa gerek şöyle ki Türk idaresinde tanınan haklardan sadece Hıristiyan dini faydalanıyordu[3].

Orthodox Arnavutluk doğruca Ohri başpiskoposluğuna bağlıydı. Orthodox Kilise'sinin koruyucuları olarak Osmanlılar, hatta daha 1453'de Konstantinopolis Patrikliklığinin tesisinden önce bile, Orthodoxluğu Katolikliğe karşı kayırıyorlardı. Bunla birlikte siyasî nedenlerle Bâbıâlî bu sonuncusuna hoşgörülü davranıyordu.

---

[1] Steven Runciman. — *op. cit.*. . 88.

[2] Dimitri Obolensky. — The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453. London 1971, s. 124.

[3] *ibd.* s. 265-6.

İlk ihtida edenlar Arnavut feodal senyörler olmuşlardı; iktaları ellerinden alınmamış ve bunlardan Osmanlı *timar*'ı şeklinde faydalanmaya devam ediyorlardı. Gerçi *timar* elde etmek için ihtida elzem şart değildi. Bütün XV. yy boyunca Hıristiyanlara da verilmişti[1].

Balkanlar'ın fethi sırasında Osmanlılar, ülkeyi iyi bilen Bogomillerden, özellikle Macarlara karşı, mümkün olduğu kadar faydalanmışlardı[2].

Tondraklardan bugün ancak belli belirsiz bir anı, Van Gölü'nün Kuzey-'indeki Tendürek Dağı kalmış. Buralı Ermeniler şifahî gelenekle "eskiden burada çok kanlı muharebelerin olduğu"nu biliyorlar. Analar sadece bu kadarını aktarmışlar.

*
* *

Anadolu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa bölümünün İslâmlaşması (ve Türkleşmesi) sırasında *heretik tarikatların-mezheplerin işbu yeni dinin heterodox tarafını benimsemiş olmaları aşikâr bir olaydır.* Bunun sebepleri nelerdi? Bu kitabın bundan sonraki bölümü bunu açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır.

*
* *

Bu ihtidaın müşevvikleri ve öncülerinin, elebaşılarının İslâm'ını betimlemekle başlayacağız. Bu müşevvik ve öncüler, Asya mahreçli Türkî ethnilerdi. Bunların herbiri, Arap fethinin etkisiyle İslâm'ı kabul ederken bunu kendi işine geldiği gibi yorumlamıştı. "En gelişmiş kültür ve dinlerin ve dünyanın o güne kadar bildiği en mütekâmil kurumlarının boy verdiğini görmüş olan halkları İslâm'ın derinlemesine fethetmiş olduğunu kabul etmekte geleneksel olarak güçlük çekiyoruz. Ancak süreç elbette, çift olmuş olmalıydı: bu halklar İslâm'ı kabul ettilerse, *bu İslâm'ı kendi İslâm'ları yaptılar*[3], ve gerçekleştirilen sentez, o güne kadar denenmiş olanlardan en çok tutarlısı olmuş. Bu sentez, çok iyi bilindiği gibi sadece din üzerinde değil, bireysel ve sosyal yaşamın tümü üzerinde kesin ve fârik bir anlam taşıyor. O kadar ki sosyal tarihçinin önündeki sorun sadece... İslâm'ın gelişmesini teşvik edebilmiş ekonomik ve sosyal koşulların araştırılması olmayıp daha bütünüyle, bu İslâm'ın

---

[1] Halil İnalcık. — Arnavutluk, *in* EI.
[2] J. Kresmarik. — Bosna-Harsek (tarih), *in* IA.
[3] Tarafımızdan belirtildi.

ilgili halklar tarafından kabul edilip uyarlanmasının sosyal olarak nelerden ibaret olduğunu anlamaktır..."[1].

Biz yukarda nice örnekleriyle her dinî seçimin bir ekonomik-politik anlamdan ayrılamaz olduğunu göstermiştik. O ise ki bu bağlantı İslâm toprağında daha da çarpıcıdır. Cahen, altının çizilmesi önemli olan birini anlatıyor: "Manihaist-Mazdakî bir gelenek içinde yerlerini almış doktrinler, yani şimdiden, Sâsânîler devrinde Zerdüştîliğe sosyal olarak muhalif olmuş olanlar... İslâm, ilkel Arap erkine rağmen, bir evrensel din olarak hissedilmiş, dolayısıyla da ethnik ve sosyal muhalefetler ancak ona karşı sallanan dinî bayraklar altında güne çıkabilir. Bu itibarla İslâm'ın sinesinde, ona karşı değil, edilmiş olan telâkkilerin ayrılıklarıyla politik ve sosyal muhalefetler kendilerine doktrin libasını biçerler"[2].

Ünlü İslâm tarihçisini dinlemeyi sürdürelim: "En önemli Karmatî grubu hiç şüphesiz ... etkisini Irak sınırlarından Suriye ve Acem Körfezi'ninkilere uzatmış ve sonunda Bahreyn adasında kendine bir Devlet çekirdeği tesis etmiş olanıydı. Orada kendine bir toplumsal örgütlenme şekli tesis etmiş, bunda mallar, köleler dahil, eşit olarak tevzi ediliyordu... Irak'ın kırsal halkı arasından çok yardımcı bulunmuş olması varit görünmektedir... İşbu özlemlerle alınmış toplumsal şekil... İslâm öncesi İran'da, ya da Avrupa Hıristiyanlığında daha birçok Ortaçağ tarikat-mezhebinin programına uymaktadır. Hissî olarak bu, gerçekleştirilecek bir terakki bilincinden daha çok kaybolmuş ilkel safiyete dönüş arzusuna tekabül ediyor..."[3], tıpkı Anadolu heresy'lerinde olduğu gibi...

Birçok kez İran unsurunun, tacir, zanaatkâr, idareci olarak Çin, Asya ve Orta-Doğu uluslarının büyük kültürel ilişkisi içindeki önemli rolünü ve Ortaçağ'ın büyük fikir karışımında uygarlıklar arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgulamıştık[4]. İranlı, düalist Zerdüştî, Manihaist, Mazdakî... geçmişinin anılarından hiçbir şey taşımamış mıydı, sağa sola?...

Taşımıştı, hem de öylesine ki!

İranî düalism, İslâm alanına Senevîye adıyla taşınmıştı. Bunda yaratıcı iki esas olarak telâkki edilen ve ikisi de aynı derecede ebedî sayılan nûr ile zulmet akîdesi vardı. Ama böyle bir mektep veya mezhebe İslâm'da rastlanmıyor. Bu tâbir sadece, zümreleşmelere delâlet ettiği oranda Müslüman olmayan

---

[1] Claude Cahen. — Histoire économico-sociale et islamologie. Le problème préjudiciel de l'adaptation entre les autochtones et l'Islam. *in* Claude Cahen. — Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale. Damas 1977, s. 173-4.

[2] La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses. *in ibd.*, s. 190-1.

[3] *ibd.*, s. 198-9.

[4] Bkz. C. II/2, 1988. *passim.*

üç kişi ve yandaşları için kullanılıyor: İbn Daysan, Mani ve Mazdak[1]. Ama herşeye rağmen, İslâm'da dogmatik mücadeleler sırasında, özellikle kelâm ilmi babında hasımlardan herbiri diğerini senevîlikle itham etmiş olmaları (tıpkı bütün Hıristiyan heretic'lerin Manihaist damgası yedikleri gibi), bu kavramın yerleşmekte olduğunu gösteriyor ki bunu, çeşitli Müslüman tarikatlarda açık seçik göreceğiz.

İslâm akîdesini Senevîliğe doğru kaydırma hareketi, Abbasîler dönemi başlarında endişe yaratan İbn Mukaffa meydana çıktığı zaman görülüyor. Kaldı ki bu hareket, Farsların kitle halinde İslâmiyeti kabul etmeleriyle büyük ölçüde başarıya ulaşıyor. IX./III. yy'da birçok müfrit Şiî bununla suçlanıyor. Nisbetini bir *sanavîya* zümresinden alan râfizî Ebû Şakir al-Daysanî, bugün hüküm verebildiğimiz kadarıyla, Tanrı'ya cismanî bir mahiyet atfettiğinden, tam sanavî olmamakla birlikte, bu damgayı yiyor. Gerçekten Abû Şakir'de ayırıcı özelliği cisimleri siyah unsur ile beyaz unsurdan çıkarmış olan Deysancılık (Bardaisan'ın doktrini) kesin olarak görülebiliyor. Râfizîlere karşı mücadelede Müslümanlar bir hasmı bir fırkaya yerleştirmek itiyadında olmuşlar. Sanavîya fırkasına yerleştirilmiş Abû İsâ el-Varrak, râfizîlere dair yazdığı eseriyle iyi tanınıyor ve aslen Zerdüştî olduğundan, İslâmiyeti kabul ettikten sonra, yazılarıyla *sanavîya* mensuplarını desteklediği ileri sürülüyor. İbn al-Râvandî, mûtezile fırkasının birçok reisini *sanavî* olmakla suçluyor. Aslında orthodox çevrelerden (ehl-i Sünnet) bu fırka, Mani yandaşları ve Daysanîler aleyhine çok sayıda yazı çıkmış olması[2], düalist düşüncenin İslâm dünyasında ne denli yaygın olduğunun delili oluyor ki bunu, aşağıda, başka kaynaklardan da kanıtlayacağız. Şimdilik Strothmann'ı okumaya devam edelim.

İbn al-Revandî, Cahiz'in "cisimlerin tabiatları icabı hareket ettiklerini" ve "Allah'ın onları yok edemeyeceğini" doğrulamasını, vahdaniyetçiliği tehlikeye düşürmek olarak görüyor. Özellikle Cahiz'in hocası İbrahim al-Nazzam'ı, bu kişi sanavîya aleyhine kitap yazmış olmasına rağmen, tereddütsüzce bir Mani yandaşı ve bir düalist Daysanî olmakla suçluyordu şöyle ki bunu, al-Nazzam-'ın sadece iyilik (*hayr*) ile kötülüğü değil, aynı zamanda unsurlarda hafiflik ile ağırlığı da mutlak zıtlar olarak telâkki etmesine dayandırıyordu.

İslâm vahdaniyetçi bir din olduğundan senevîlik bizatihî Allah telâkkisinin bir inkârını temsil ediyor ki bu, tekfîr olmak için karşı tarafa fazlasıyla koz veriyor[3].

---

[1] R. Strothmann. — Senevîye, *in* IA.
[2] *ibd.*
[3] *ibd.*

Nazzam (ölm. 835-845 arası) hakkında Bağdadî de fazla iltifatkâr olmayıp *El-fark beyne'l-fırak*'ında ona ve daha genel olarak (bittabî yermek üzere) seneviyyeye hayli yer ayırmış. Yazdıklarından bazılarını aynen aktarıyoruz.

"Onlardan[1] en-Nazzâmiyye hakkında: Bunlar, en-Nazzam olarak tanınan Ebû İshak b. es-Seyyâr'a uyanlardır. Mûtezile, onun kanaatlarını kitleye çok yanlış sunmakta... Gençliğinde, Seneviyye ve delillerin eşitliğine inanan Semeniyye (Sophişt-şüpheci) toplulukları ile düşüp kalkmış[2]; büyüdükten sonra felsefecilerin aşırılarına karışmış; sonra da Hişâm b. el-Hakem er-Râfızî ile kaynaşmıştır. Hişâm ve felsefecilerin aşırılarından, bölünemeyen bir parçanın olamayacağı hakkındaki görüşünü almıştır. Sonra bu görüşüne, kendisinden önce kimsenin düşünmediği «taha» (sıcrama) görüşünü[3] dayamıştır. Seneviyye inanışına uyanlardan, adaletli davranan bir kişinin kötülük yapamayacağı ve yalan söyleyemeyeceği hakkındaki görüşünü aldı. Hişâm b. el-Hakem'den de renkler, tadlar, kokular ve seslerin cisim olduklarına dair görüşünü aldı ve bu bid'ate, cisimlerin aynı yerde birbirlerine girdikleri şeklindeki görüşünü ekledi. Böylece Seneviyye mezhebini, felsefecilerin bid'atlerini ve mülhidlerin şüphelerini İslâm dininde toplamış oldu. Ayrıca o, nübüvvete inanmayan Brahmanların görüşlerine hayranlık duymuş ise de, kılış korkusundan açığa vurmaya cesaret edemedi ve nazmı bakımından Kur'an'ın mucizeliğini inkâr etti. Yine ... Nebî'mizin mucizelerinden rivayet edilenleri, meselâ ayın yarılması, elindeki taşı Allah'ın tesbih etmesi ve parmaklarının arasından suyun akması gibi mucizeleri, selâm olsun Nebî'mizin nebîliğini inkâra gidebilmek için, inkâr etti. Sonra İslâm şeriatının fürû'una dair hükümleri hafife aldı..."[4].

"...bir şeyi yapabilme gücü, o şeyin zıddını da yapabilme gücünün bulunmasını gerektirir. Eğer en-Nazzâm «Yüce Allah zulme ve yalana muktedir değildir» derse, O'nun doğruluğu ve adalete de gücü yetmediğini söylemek zorundadır. Oysa O'nun adalete gücü yetmediği şeklindeki söz küfürdür...".

"Onun saçmalıklarından ikincisi şu görüşüdür: «İnsan ruhtur ve kesîf cisme girmiş latif bir cisimdir». Ayrıca bu konuda şu görüşü de vardı: «Ruh, bu cesede karışmış hayattır». Onun iddiasına göre, o, bu cesedde birbiri içine girmiş bir şekildedir ve üstelik o, ayrılmaksızın ve zıtlaşmaksızın bir tek cevherdir"[5].

---

[1] Mûtezile.

[2] Demek ki Basra'da bu 'topluluklar" varmış, yani Seneviyye akidesi sadece birkaç kişinin malı olmamış.

[3] Mütasyon olabilir mi?...

[4] el-Bağdâdî. — *op. cit.*, s. 116-7.

[5] *ibd.*, s. 119. Yani, anlaşıldığı kadar Nazzâm, ruhun varlığını, cesedinkine bağlıyor ve böylece her ikisi aynı zamanda, yani ceset öldüğünde, yok oluyor.

"Câfer b. Mübeşşir'e gelince... O, bu Ümmet'in fâsıkları içinde Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler, ve Zındıklarından daha kötü olanlarının bulunduğunu iddia etmiştir.... Böylece o, bir kâfir olmayan muvahhidi, kâfir bir Senevî'den (Dualist) daha kötü kılmış olmaktadır"[1].

"...İbn Hâbit ve Fadl el-Hadesî şu iddiada bulunmuşlardır: «Yaratılmışların iki Rabbi ve iki Yaratıcısı (Hhalik) vardır. Bunlardan biri kadîm olup, o Yüce Allah'tır. Diğeri yaratılmıştır ve o da İsâ bin Meryem'dir». Bu ikisinin iddialarına göre el-Mesih, doğum itibariyle değil, manevî yönden Allah'ın oğludur. Ayrıca onlar, yaratılmışları âhirette hesaba çekecek olanın el-Mesih olduğunu ... ileri sürmüşlerdir. «Âdem'i Kendi sûretinde yaratan O'dur». Bu, Yüce Allah'ın Âdem'i Kendi sûretinde yarattığına dair rivayetin tevilidir... Her ikisi (İbn Hâbit-Fadl el-Hadesî) dediler ki «el-Mesih, bir bedene büründü. Beden haline gelmeden önce akıl idi»".

"Abdülkaahir der ki: «Bu iki kâfir, iki yaratıcı bulunduğu şeklindeki iddialarında es-Seneviyye (Dualist) ve Mecûsîlere katılmışlardır. Onların görüşü, Seneviyye ve Mecûsîlerinkinden daha kötüdür...»..."[2].

"Tarihçiler, Bâtıniyye inanışının esaslarını koyanların Mecûsîlerin oğulları olduklarını ve onların seleflerinin dinlerine yatkınlık gösterdiklerini, ancak Müslümanların kılıçlarının korkusundan bunu açığa çıkarmaya cesaret edemediklerini söylerler... Bunlar Kur'an âyetlerini ve ... Nebî'nin sünnetlerini, kendi esaslarına uygun olarak yorumlarlardı".

"Bu hususun açıklanması şöyledir: Seneviyye (Dualist), Nûr (Aydınlık) ve Zulmet (Karanlık)'ın iki kadîm yapıcısı (Sâni') olduğunu ileri sürmüştür...".

"Onlar, ateşe tapma işini de açıkça ortaya koyamadılar. Onun için Müslümanlara şöyle diyerek hileli davrandılar. Mescidlerin hepsinde buhur yakmak ve her mescidde, ... en azından amber ve öd ağacı konacak bir buhurdanlık bulundurmak icabeder. el-Berâmika (Bermekîler), er-Reşîd'e süslü bir şekilde Kâbe'nin ortasında, üzerinde ebedî olarak öd ağacı yakılacak bir buhurdanlık koymasını söylemişlerdir. er-Reşîd, onların bunu Kâbe'de ateşe tapmak ve Kâbe'yi ateş evi kılmak için istediklerini anladı. er-Reşîd'in Bermekîleri yakalayışının sebeplerinden biri de budur".

"Bâtıniyye, dinin temel esaslarını, şirke dayalı bir şekilde tevil ettikten sonra, şeriat hükümlerini de şeriatın kaldırılmasıyla veya Mecûsîlerinkine benzer hükümlere büründürülmesiyle sonuçlanacak bir biçimde yorumlama hilesini kullandılar. Buna işaret eden şey, şeriatı kendi istekleri istikametinde tevil

---

[1] *ibd.*, s. 148.

[2] *ibd.*, s. 252-3.

etmiş olmalarıdır. Şöyle ki, kendilerine uyanlar için kız evlâdlar ve kızkardeşlerle evlenmeyi, şarap içmeyi ve bütün zevk verici şeyleri mübah kılmışlardır".

"Bu husus, şu olayla daha da pekiştirilmiş olmaktadır: Bahreyn ve el-Ahsâ'da, Süleyman b. el-Hasan el-Karmatî'den sonra ortaya çıkan bir oğlan, kendine uyan erkeklerin birbirleriyle cinsî münasebette (livata=sodomy) bulunmalarını bir nizam olarak koymuş ve hattâ kendisiyle cinsî münasebette bulunmak isteyen bir erkeği reddeden gencin öldürülmesini gerekli kılmıştır. Ayrıca ateşi eliyle söndüren birinin elinin kesilmesini ... emretmiştir. Bu genç İbn Ebû Zekeriyyâ et-Tâmî denen kimsedir ve 319/931 yılında ortaya çıkmıştır. Fitnesi, Yüce Allah'ın onun üstüne, onu yatağında boğazlayacak birini musallat edişine kadar sürmüştür"[1].

"Bâtıniyye mezhebinin gelişme kaydettiği topluluklar, birkaç sınıfa ayrılır:" "Bunlardan biri, Nabatîler, Kürtler ve Mecûsîlerin oğulları gibi, ilmî esaslar ve tartışma yollarını kavramakta görüşleri kıt olan geniş halk topluluklarıdır"[2].

"İkinci sınıf; Acemlerin Araplara üstün olduklarına inanan ve hükümranlığın yeniden İranlılara geçmesini temenni eden milliyetçiler (Şuûbiyye)dir".

"Üçüncü sınıf, Nebî aralarından çıktığı için Mudar'a kin besleyen Benû Rebîa'nın kıt akıllılarından ibarettir. Bu sebeptendir ki, Abdullah b. Hâzım es-Sulemî, Horasan'daki hutbesinde şöyle demiştir: «Doğrusu Rebîa, Nebî'sini Mudar'dan gönderdiği için, Allah'a daima kızmıştı»..."[3].

Bizim Bağatlı, orthodox ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkanları yerme gayreti içinde, yazdıklarının ne gibi istidlâllere yol açacağını galiba görememiş. Onu okuyalım:

"İbnu'r Ravendî, kitaplarından bizimde, Hişam'ın şöyle dediğini nakleder: «Allah ile hissedilebilen cisimler arasında bazı yönlerden benzerlikler vardır. Böyle olmasaydı, O'na delâlet etmezlerdi".

"el-Câhiz, kitaplarının birinde, Hişam'ın şöyle dediğini anlatır: «Gerçek şu ki, Yüce Allah, toprağın altındaki şeyleri, Kendisi'ne bağlı olan ve toprağın derinliklerine nüfuz eden bir şua ile bilir»...".

"Hişâm'ın, tevhid konusundaki sapıklığına ek olarak, Allah'ın sıfatları hakkında da sapıklığa düştüğü ve «Allah eşyayı ezelden bilir» şeklindeki fikrin muhal olduğu görüşüne dayandığı rivayet edilir"[4].

el-Bağdadî'nin Mazdak ve Bâbek'i bilmemesi mümkün değildi: "Bu kısmın (Dördüncü Kısım) bölümlerinden onbirincisi, el-Hurremiyye'den Asha-

---

[1] *ibd.*, s. 261-2.

[2] Tıpkı Osmanlı'nın "bî idrâk Türk"ü gibi

[3] el-Bağdadî. — *op. cit.*, s. 274.

[4] *ibd.* s. 61. Ravendî ile Cahiz'e döneceğiz.

bü'l-İbâha'nın anlatılması ve İslâm fırkaları topluluğunun dışına çıkışlarının açıklanması hakkındadır". (Bağdatlı'nın "İslâm fırkaları" dediği tarikatlar-mezhepler, hiç şüphesiz orthodox-Sünni fırkalardır).

"Bunlar iki sınıftır: Bir sınıf, haramları helâl sayan ve insanların malda ve kadında ortaklığını ileri süren Mazdekiyye gibi, İslâm'dan önce de mevcut olanlardı... İkinci sınıf, el-Hurremdîniyye'dir. İslâm döneminde ortaya çıkmışlardır. Bunlar Bâbekiyye ve Mâziyâriyye olmak üzere iki fırkadır ve her ikisi de el-Muhammera olarak tanınırlar".

Bundan sonra Bağdatlı bunları, bildiğimiz şekilde tafsil ediyor[1]. Kitabı çeviren Fığlalı önsözünde, bu tür eserlerin hep İslâm tarihinde *siyasî ve itikadî* gayelerle vücud bulmuş toplulukların görüşlerinin tedkikini esas aldıklarını yazıyor. Esasen biz daha başlarda Fığlalı'nın "...Mezhebi doğuran târihî, coğrafî, *siyasî, ictimaî ve iktisadî* şartlar..."dan söz ettiğini önemle vurgulamıştık.

Mezheb-tarikatı doğuran sebep ne olursa olsun bunların İslâm'ı, Arap İmparatorluğu idarecilerini telâşlandıracak ölçüde etkilemiş oldukları görülüyor. Aksi halde bunlarla bu denli uğraşıp doktrinlerini inceden inceye tedkik etmenin bir anlamı olamazdı.

Bağdatlı kitabında, zamanın "materyalist"leri Dehriye'yi Müslümanlıkla hiçbir surette ilişkili görmediği için ona bir bahis ayırmamış ama ondan sık söz etmiş, özellikle kötülük kıyaslaması yaptığında.

"Onlar: Hayat bu dünyada yaşadığımız hayattan ibarettir.Yaşarız ölürüz. Bizi ancak zaman *(al-dahr)* helâk eder, derler. Onların bu bapta bir bilgileri yoktur. Onlar ancak tahmin ederler" (Kur'an XLV/22). Böyle anlatıyor Kitâb, Dehriyeyi. Cenap Şahabettin de bir yerde, buna koşut gibi, "ne inkâr ettiğini bilmeyen dehriler ve neye inandığının farkına varmayan müminler..."in varlığından haklı olarak söz ediyor...

Müşrikler hakkında nâzil olan bu âyete dayanarak Dehriyeyi, "Allah'ın vücudunu ve dünyanın Allah tarafından ve yine Allah'ın lütf ve keremi ile yaratıldığını inkâr ile iktifa etmeyerek, dinlerin başlıca ahkâmını (ilâhî kanunları, âhireti ve ceza gününü) tamamen reddeder ve zaman ile maddenin ebediliğini ileri sürerek, dünyadaki hadiseleri ancak tabiat kanunlarına (veya feleklerin devrine) uymak sureti ile husûle geldiğini tâlim eden zümre..." olarak tanımlıyor, Goldziher, IA'de. Bunların itikatlarının en açık tarafı, zamanın başlangıcı olmadığı fikri oluyor. Önemle üzerinde durdukları bu nokta öbür bütün akidelerin temelini oluşturuyor. Kimine göre bunlar mâkulâtı (aklın uygun bulduğu, ancak akılla bilinir şeyleri) inkâr ile mahsûsata (gözle görülür şeylere — mâkulât karşıdı) değer veriyorlar. Kimi yerde de mâkulâtı kabul ettiklerini,

[1] *ibd.*, s. 244-5.

hattâ *dahrîya* tarifinde de bu mezhep erbabının Allah'ın varlığını kabul ettiklerini, fakat tıpta atomcular (cevher-i ferdciler) gibi, âlemin menşeini mekânda başıboş dolaşan atomların tesadüfî buluşmalarıyla izah ettiklerini görüyoruz. Bu itibarla *dahrîya* tâbirine "maddeci" veya "tabiatçı" manasını vermek yerinde olacak. Cahiz'e gelince, o mezkûr tâbirin en eski tarifini veriyor. O, "Kendi havası ve hevesini (*süflî arzusunu*) kendine mabut eden Allah'ın (*halini*) bilerek onun tarafından sapıklıkta bırakılan..." (Kur'an XLV/22) âyetine atfen dehrîliği lezzetiye (hedonism) mezhebini tervic eden dinsiz ve tabiiyeci bir fırka olarak görüp tanımlamasını şöyle bitiriyor: "*dahrî*, hayvanla insan arasında bir fark kabul etmez; nazarında hazlarına engel olan herşey kötüdür; onca herşey haz ve elem meselesinden ibarettir; kendisine faydalı olan şey, hattâ birinin ölümüne sebep olsa bile, iyidir. Dehrîlerin akîdeleri icabı olarak, halk arasında revaçta olan hurafeleri reddettikleri, meleklerin ve ifritlerin mevcudiyetine inanmadıkları, rüya tâbirini ve sihrin tesirini istihfaf ettikleri görülmektedir"[1].

Goldziher'in bu makalesini H. Ritter tamamlıyor, yine aynı yerde[2]. Müşriklerin bir âyetin nâzil olmasını intaceden mezkûr fikre cahiliye şairlerinde sık sık rastlanıyor. Onlar dehr'den şikâyet edip ona sövüyorlar ki bu sonuncu fiil, bazı hadîslerle de men ediliyor: "zamana sövmeyiniz, zira zaman Tanrı'dan başka birşey değildir"[3]. Bu yasağa rağmen, İslâmî şairlerde yine de bu fikir devam etmiş.

İranlı şairler *dahr* yerine *falak*'tan şikâyet ederler. Böyle telâkkiler ancak Tanrı inancının zayıfladığı dönemlerde görülebilir. Öbür yandan, *firak-i dinîya* hakkında yazılan Arapça kitaplarda, *dahriya* fırkasından bahsedildiğinde, Arap müşriklerinin dehrîliği değil, felsefî bir fikir sistemine sahip bir fırka kastedilir. Bu fırka Tanrı'yı münkirdir ve sistemi, bütün hadiselerin *zaman, dahr* veya *falak* tarafından meydana getirildiği inancı üzerine kurulmuştur. Zamanın sınırsız olduğu ve bütün varlıkların zaman tarafından sürekli bir hareket ve değişmeye tâbi tutulduğu iddiası, bu akîdenin en niteleyici tarafı sayılır. Böylece de, *kadîm, hâdis* ve yaratış gibi kavramlara da yer kalmıyor. Bazı uzmanlara göre bu akîde, İslâm'ın ilk dönemlerindeki kimyager, tabiblerin ve başka deyimle eski çağların son dönemlerinin felsefesi oluyor. Mamafih bu akîde İran kökenli de olabilir şöyle ki Hasan el-Navbahtî gibi eski bir müellif, *dahrîya*'yı, İran asıllı oldukları bilinen Hurramdinîya, Mazdakîya ve Zindikîya ile birlikte zikrediyor.

Bu noktada Christensen'e kulak vereceğiz.

---

[1] J. Goldziher. — Dehriye, *in* İA.

[2] H. Ritter. — Dehriye, *in ibd.*

[3] "Dehr", aslında, "zaman" olmanın dışında "cihan", "devir", "dünya" karşılığı da oluyor. "Bağ-ı dehrin hem hazanın hem baharın görmüşüz. Biz neş'atın da gamın da rüzigârın görmüştüz" (Nabi).

Sâsânîler döneminde revaçta olan Zurvan doktrini, Mazdeismin eski ruhu için öldürücü bir zehir olan kaderciliği tevlidetmişti. İlk tanrı Zurvan, Ohrmazd ve Ahriman'ın babası, sadece namütenahi zaman olmayıp aynı zamanda kaderdirde. Bununla birlikte insanoğlunun çabası da tamamen faydasız olmuyor, şöyle ki bu çaba, ruhanî varlıktaki, yani öbür dünyadaki teraziye atılacaktır. Ama kadercilik orada duruyor ve o, inanmazlığa götürüyor. Sâsânî sonrası döneme ait bir metinde "*dahrî*ler denilenlerin tanrıların olmadığına dair iddialarının hatasına gelince, bunların din hususunda hiçbir sıkıntıları yoktur ve hayratta bulunma zahmetinden bağışıktırlar... Bunlar ne hayratın mükâfatı, ne günahların cezası, ne cennet, ne cehennemin bulunmadığını iddia ederler; onlar için herşey tamamen maddî olup ruh mevcut değildir."

Buradaki serbest düşünenleri ifade eden *dahrî* adından bir uzman, Sâsânîler döneminin bir mezhebinin bahis konusu olmadığı sonucuna varıyor şöyle ki *dahrî*, Arap *dahr*, "zaman, felek", kelimesinden iştikak ediyor. Bu düşünce doğru gibi görünüyor ve Christensen, *dahrî*'nin basitçe bir ilk *zurvânigh*'in karşılığı olup uzmanın zikrettiği metinde müellif, çağdaşı ve zurvancı fikirlerden en son sonuçları istidlâl etmiş olan bir materyalist felsefeye çatıyor. Zurvanism, Sâsânîler döneminde bu denli ileri gitmiş miydi?...[1]

Yukarda ifade ettiğimiz gibi bizim Arap din tarihçisi, Dehriyeyi hep bir şer kıyaslama birimi (vahid-i kıyasî) olarak kullanıyor: "Allah sizi mes'ud eylesin, bilin ki, Bâtıniyye'nin Müslümanların fırkalarına verdiği zarar Yahudilerin, Hıristiyanlar ve Mecûsîlerin verdikleri zarardan daha büyüktür. Hayır, hayır; Dehriyye'nin ve kâfirlerin öteki kollarının sebep olduğu zararlardan daha büyüktür..."[2].

Bağdadî, ilerde üzerinde uzunca duracağımız Bâtıniyye'yi batırmak için onu hep Dehriyyeye benzetiyor: "Abdülkaahir der ki: Bana göre, Batıniyye'nin dini hakkında en doğru husus, onların, âlemin kıdemine inanan ve yaratılışın arzu ettiği herşeyi mübah görme eğiliminden dolayı bütünüyle şeriatı ve peygamberleri inkâr eden Maddeci (Dehrî) zındıklar olduklarıdır...

"O (Ubeydullah b. el-Huseyn) bu yazısında, âhiret (meâd) ve ceza inanışını ibtal etmiş ve yine bunda, cenneti dünya nimetleri, azabı da şeriate uyanların namaz, oruç, hac ve cihadle meşgul olmaları şeklinde anlatmıştır. Yine bu mektupta şöyle söylemiştir: «Doğrusu şeriata uyanlar, bilmedikleri bir Tanrı'ya ibadet ediyorlar[3] ve cisminden değil, ancak isminden birşeyler bekliyorlar». Yine orada demiştir ki: «Dehrîlere ikram et; çünkü onlar bizden, biz de onlar-

---

[1] A. Christensen, *op. cit.*, s. 435-6 ve *infra* 4.

[2] el-Bağdadî. — *op. cit.*, s. 258.

[3] Cenab'ın dediği gibi...

danız». Bu noktada Bâtıniyye ile Dehriyye arasındaki yakınlığın doğruluğunu görürüz..."[1].

"Sonra o (el-Kayravânî), mektubunun sonunda şöyle diyor: «Akıllı olduğunu iddia eden; fakat sonra güzel bir kızkardeşi veya kızı varken, onu güzelliğinden dolayı kendisine eş (zevce) olarak almayıp şahsına haram kılarak yabancı birine nikâhlayan kimsenin acaibliğindan daha başka şaşılacak birşey olur mu? Eğer bu cahilin aklı olsaydı, kızkardeşi veya kızı üzerinde, bir yabancıdan daha çok hak sahibi olduğunu bilirdi[2]. Bu işin gerçek yönü ancak şudur. Efendileri (Hz. Muhammed), onlara iyi ve güzel şeyleri haram kılmış ve onları, akıl erdirilemeyen bir Gâib'le korkutmuştur. İleri sürdüklerine göre bu Allah'tır. O, onlara kabirden diriliş, hesab, cennet ve cehennem gibi hiçbir zaman görmeyecekleri şeylerin varlığından söz etmiştir. Öyle ki böylece onları kısa sürede köleleştirmiş ve hayatı süresince kendine vefatından sonra da soyuna hizmetçi kılmıştır... Onun onlarla olan işi peşindi; ama onların onunla olan işleri ise, geri bırakılmıştı. O onların hayatlarını ve mallarını, hiç gerçekleşmeyecek bir gelecek hayatı bekleme karşılığında hemen ortaya koymalarını istedi..."[3].

Bağdatlı (ölm. 1037)'nın yaşadığı çağda demek ki böyle düşünenler varmış!...

Şimdi bir de Arap maliyesi açısından tarihçimizin yazdıklarına bakalım: "Bütün bu putlara, insanlara, meleklere, yıldızlara ve ateşe tapanlar hakkındaki hüküm, kestiklerinin ve Müslümanların onların kadınlarıyla evlenmelerinin haram olmasıdır. Ancak, *onlardan cizye kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilâf ettiler*[4]. eş-Şafiî onlardan cizyenin kabul edilemeyeceğini; bunun ancak Kitâb Ehli'nden veya Kitâb'a benzer birşeye sahip olanlardan kabul edilmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Mâlik ve Ebû Hanîfe ise, bunların cizyelerinin kabul edilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak Mâlik, bunların arasındaki Kureyş'lileri istisna ederken, Ebû Hanîfe, bütün Arapları bu hükmün dışında bırakmıştır"[5].

Selçuklu ve Osmanlı'nın Hanefî mezhebinden olduklarını akılda tutalım.

Yine ilerde üzerinde duracağımız Mütezile'nin kelâmcılarından olan Sümâme (ölm. 828) hakkında İbn Murtaza, Mütezile ileri gelenlerinden Bişr b. Mu'tamir'in tilmizi olup, ilim ve edebde zamanında benzeri bulunmadığını söylerken al-Dhahabî, Sümame'yi zayıf seciyeli ve dine karşı müstehzi bir kişi

---

[1] el-Bağdadî. — *op. cit.*, s. 268-9.

[2] Bu sözler tamamen İranî (Zerdüştî-Manihaist) inanç ve âdetleri yansıtmıyor mu?...

[3] el-Bağdâdî. — *op. cit.*, s. 271.

[4] Tarafımızdan belirtildi.

[5] el-Bağdadî. — *op. cit.*, s. 330.

olarak niteliyor. Kuvvetli bir kelâmcı olduğu anlaşılan Sümâma, halife al-Mamûn'un itizali benimsemesinde önemli rol oynamış, sarayda kazandığı nüfuz ve itibarla bu inancın yayılmasını sağlamış. Halifenin Muaviye'ye lânet okutmasında onun etkisi bulunduğu muhahkak görülüyor[1].

Bu Sümâme de Bağdatlı'nın şimşeklerini üzerine çekenlerden biri oluyor: "O, bütün Ümmet'in tekfîr ettiği şu iki bid'atı ile Mu'tezile'nin öteki seleflerinden ayrılmıştır:

"Bunlardan biri, onun, Bilgi Ashâbının (Ashâbu'l-Maârif), bilginin (maârif) zarurî olduğu şeklindeki iddialara katılmasıdır. İleri sürdüğüne göre, Allah'ın Kendini bilmeye zorlamadığı kimse, mârifetle (bilgi) buyurulmadığı gibi, küfürden de yasaklanmamıştır...".

Evet, Sümâme'ye göre "lâzım olan irfan imiş".... Devam edelim.

"Tarihçiler. Sümâme'nin zayıflığı ve deliliği hakkında pek garip şeyler naklederler:"

"Bunlar biri, Abdullah b. Muslim b. Kuteybe'nin «Muhtelifü'l Hadîs» adlı kitabında söylediği şeylerdir: O, bu kitabında Sümâme b. Eşres'in, bir Cuma günü, namazın vaktini geçirmelerinden korkarak acele ile camiye giden insanlar gördüğünü ve yanındaki arkadaşına «şu eşeklere ve öküzlere bak!» dediğini, sonra da Allah'ın salat ve selâm ona olsun Allah'ın Resûlü'nü kastederek, «şu Arap insanları ne hale soktu?» sözlerini eklediğini söyler".

Sümâme'nin hayatı hakkında hiçbir sahih bilgi yoksa da "şu Arap" ifadesinden onun Arap kökenli olmadığı ihtimali akla geliyor.

"el-Câhiz'in «Kitâbü'l Madâhık» adlı kitabında naklettiğine göre, el-Me'mûn bir gün atla dolaşırken Sümâme'yi çamura batmış sarhoş bir durumda görünce, ona «Sümâme!» diye seslenir. O da «Vallahi benim» cevabını verince, «Utanmıyor musun?» der. O, «Hayır, vallahi» der. el-Me'mûn da, «Allah sana lânet etsin!» deyince, «olsun, olsun...» cevabını verir".

"Yine el-Cahiz'in naklettiğine göre Sümâme'nin kölesi, bir gün, Sümâme'ye «kalk namaz kıl» der. Ama o, bilerek ihmal eder. Bunun üzerine kölesi, «vakit daraldı, onun için kalk namazını kıl, sonra dinlen!» der. O ise «eğer başımdan çekilip gidersen dinleneceğim!» cevabını verir"[2].

Gözümüzü bir an için doğruca, yine "Müslüman" Asya'ya çevirelim. "...Sâmânî hükümdarlarını (875-999) terennüm eden İran şairleri, Müslümanlık bakımından hiç de yakışmayan fikirleri ortaya atıyorlardı. Bir zamanlar pek meşhur olup sonradan unutulan Semerkandlı şair Rûdakî: «Gönül mecûsî kudsiyetinin cazibesine kapılırken, yüzü Kâbe'ye döndürmenin manası yok-

---

[1] Yaşar Kutluay. — Sümâme. *in* IA.
[2] el-Bağdadî. — *op. cit.*, s. 152-3.

tur. Bütün dinler için umumî olan *Allah'ı sevmek* ile kanaat lâzımdır. Allah'ın, senin muhabbetini kabul eder, ama namazını kabul etmez!» diyor. "...şair Dakikî, açıktan açığa, şarab ve sevgilisinin dudaklarını herşeyden üstün gördüğünü söyleyerek Zerdüşt akidelerine bağlılığını açıkça anlatıyor"[1].

İnsan aklı, herzaman ve heryerde tebarüz ediyor. İbni Haldun, Marx'ı okumadan aynı temel sistemi kurmuştu. "...el-Câhız'ın saçmalıklarından biri. yaratıldıktan sonra cisimlerin yok olmasının imkânsızlığı hakkında görüşüdür..."[2]. Lavoisier (XVIII. yy sonu) "hiçbir şey yaratılmaz, hiçbir şey kaybolmaz" demişti. Câhız'ın ilk tümceye dili varmamış..., yüzyıllar öncesinde.

*
* *

Geçici olarak Müslüman Asya'yı terketmeden önce bu topraklardaki bir temel akîdeye de değineceğiz şöyle ki bu, orthodox ehl-i sünnetin sürekli şimseklerini çekmiş: tenâsuh, yani ruhların bedenden bedene geçtiği inancı. Bu bağlamda da hulûl, tenâsuha inananlarca bir ruhun bir güzel cisme girmesi, hulûliyye de, Tanrı'nın cisimleşmesi, yani ölümlü cisimlere geçmesi inancında bulunma oluyor. Bağdadî'de işbu ashabu'l tenâsuha şiddetle çatmak üzere kitabında buna uzunca bir bahis ayırmış. Bundan bazı kısımları aktarıyoruz.

"Bu kısmın ... bölümlerinden onikincisi, ehlu'l ehvâ'dan[3] Ashâbu't- tenâsuh'un anlatılması ve İslâm fırkalarının dışına çıkışlarının açıklanması hakkındadır".

"Tenâsuha inananlar birkaç sınıftır. Bir sınıf feylosoflardan, bir başka sınıf da Sumeniyye'den ibarettir. Bu iki sınıf da İslâm'ın doğuşundan önce idi. İki ayrı sınıf da İslâm döneminde doğmuştur. Biri Kaderiyye'den; diğeri de Rafızîlerin Gulât'ındandır".

"Sumeniyye'den tenâsuha inananlar, âlemin kıdemini (başlangıcı olmayacak kadar eskiliğini) ileri sürmüşlerdir ... ve beş duyunun aracılığı dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia etmişlerdir. Onların birçoğu meâd (âhiret hayatı) ve ölümden sonra dirilmeyi inkâr etmişlerdir. Onlardan bir fırka, ruhların muhtelif şekillerde tenâsuhüne inanmış ve insan ruhunun bir köpeğe, köpeğin ruhunun da bir insana geçmesini caiz görmüşlerdir...".

"İslâm Devleti'nde tenâsuha inananlara gelince, bunlar Beyâniyye, Cemâhiyye, Hattâbiyye, hulûle inanan Rafızîlerden Râvendiyye'dir. Bunların hepsi de, iddialarına göre, Allah'ın ruhunun imamlara geçtiğini söylemişlerdir. Bu

---

[1] Fuat Köprülü - W. Barthold. — İslâm medeniyeti tarihi. İst. 1940. s. 84-5.

[2] el-Bağdadî. — *op. cit.*. s. 155.

[3] ehl-i kıbleden olup itikatları ehl-i sünnetinkine uymayan bazı mezhep fırkaları.

sapıklığı ilk söyleyen, Râfıza'dan Sebeiyye'dir; çünkü onlar *Ali'nin Allah'ın ruhu ona geçtiği zaman ilâh olduğunu iddia etmişlerdir*"[1].

"...Aynı iddiayı Hattâbiyye, Ebû'l Hattâb hakkında, Râvendiyye'den bir topluluk da, Abbasî Devleti'nin kumandanı Ebû Müslim hakkında yapmışlardır. Bunlar insanların ruhlarının değil, Allah'ın ruhunun tenâsühünü söylüyorlar..."[2].

Bizim Bağdatlı'nın "kâfir"i o kadar çok ki, bunların hepsinin burada tafsili yersiz olur.

"İslâm Devleti'nde..." ifadesinden, daha öncekilerin Arap hegemonyası dışında olan ülkelerin insanları oldukları anlaşılıyor ki bunlar Asya'nın bağımsız ya da yarı-bağımsız ülkelerinin halkı olmalıdırlar.

Buraya kadar asıl İslâm öncesi heresy'leri irdeledikse de bazı "bedmezhepler"i de bu araya sokmak zorunda kaldık. Bundan böyle doğruca İslâm alanındaki başlıca "heresy"leri ele alacağız. Fakat işin en önemli yanı, bıkmadan ileri süreceğimiz kültürel alışveriştir. Bu alışveriş, mesafe tanımıyor. Çin'den Roma'ya, ve Roma ile Atlantik sahiline yayılıyor. Bütün dinler ve dinî hareketler, bir ölçüde, birbirlerini etkiliyorlar. Selçuklu Türkleri, hiç şüphesiz, edebî bir gelenekleri ve yazıları olmaması dolayısıyla, Arap ve Fars uygarlığının etkisine kolayca girmişlerdi. Reşid-üd-Dîn'in etkisiyle Türkler, kendilerinin, yani Oğuz Türklerinin efsanevî dedesi olan Oğuz Han hakkındaki rivayetleri edebî bir şekle sokmuşlardı. Eserini XV. yy'da yazan Küçük Asya Türk tarihçilerinden biri, kendisinin Oğuz Han'a dair hikâyesine, *Reşîd-üd-Dîn tarihi*'nde Cengiz Han'a nisbet edilen hikmetli sözleri nakletmiş, fakat Cengiz Han adı yerine, hiç çekinmeksizin, Oğuz Han adını koymuştu. Millî rivayetleri edebî şekilde işlemekte Fars edebiyatının etkisi tartışma götürmez: *Oğuznâme* sözü bunun kanıtı oluyor, şöyle ki "nâme", Farsçada yazı ve kitap manasındadır. Türkler Türkistan'da ve Küçük Asya'da kendileri için yeni bir edebî dil meydana getireceklerdi. Küçük Asya'da daha Emevîler zamanında şehid olmuş Arap kahramanı Seyyid Battal hakkındaki rivayet alınarak o, bir Türk savaşçısı şekline sokulmuş. Ve daha niceleri[3].

Bu denli etkileşim edebiyat alanına münhasır mı kalacaktı? Elbette ki hayır. Arkasında mutlak surette bir sosyo-ekonomik neden bulunan dinî hadiselerin de birbirlerini etkilemeleri, beraberinde sosyo-ekonomik ve sair alanlarda kuvvetli bir etkileşimi sürükleyecekti. XIII. yy'da Moğol saldırısından önce Rey ve İsfahan kent ve nahiyelerinde görülen ayaklanmalarda, Şiîler ile Sünnî-

---

[1] Tarafımızdan belirtildi.

[2] el-Bağdadî. — *op. cit.*, s. 246-251.

[3] M. Fuat Köprülü - W. Barthold. — *op. cit.*, s. 122-3.

ler arasındaki mücadeleden başka, Sünnîlerin iki şubesi olan Hanefîler ve Şafiîler arasında da mücadele sürüp gidiyordu.

Şiîler tarafında köy halkının çoğunluğu, Hanefîler tarafında kent halkının çoğunluğu, Şafiîler tarafında kentlilerin küçük bir bölümü bulunuyordu. Ama Rey'de Şafiîler bütün hasımlarına galebe çalmışlardı. Burada, *din perdesi altında, esasında köy ile kent, aristokrasi (toprak ağalığı - ticaret erbabı) ile kentteki demokrasi arasındaki sosyal mücadele devam etmiş olmalıydı*[1].

Bu bağlamda yine Köprülü'ye kulak vermeyi sürdürelim. "...Anadolu'da Türk istilâsından beri asırlarca süren ve bilhassa Hicrî VII. asırdan başlayarak dörtyüz sene bütün şiddetiyle devam eden dinî[2] hareketleri lâyikiyle anlayabilmek ve ilmî bir surette tahlil ve teşrihe muvaffak olmak için onları münferit ve müstakil hadiseler gibi değil, uzun ve mütemadi bir silsilenin birbirine merbut halkaları şeklinde yani «deymumet-continuité»lerini muhafaza ederek mütalâa etmelidir. Bunun için ise Selçukî istilâsından beri Anadolu'da, ve onunla pek sıkı alâkadar olan İran, Irak, Suriye havalisinde, tekevvün eden dinî hareketleri, teşekkül ve taammüm eden tarikat zümreleri, meselâ «Kalenderîler, Haydarîler, Babaîler, Ahiler, Mevlevîler, Bektaşîler, Halvetîler, Nimetullahîler, Nurbahşîler» gibi büyük teşkilâtları etrafıyle ve birbiriyle olan münasebetlerini gözden kaçırmayarak tedkik etmek lâzımdır. Meselâ menşe'ini Horasan'daki «Melâmetiyye» zümresinden alarak Mısır, Suriye, Hind, Afgan, İran, Anadolu ve Rumeli sahalarında asırlarca hükümran olan ve sonraki birçok tarikatların teşekkülünde methaldar bulunan Kalenderiyye cereyanının tekâmül-ü tarihîyesi anlaşılmadan, Anadolu tarih-i diniyesine ait tedkikatta bulunmak imkânsızdır..."[3].

Biz de bundan böyle bu önerilere olabildiğince uymaya çalışacağız. Bunlara ayrıca İsmailî hareketini de ekleyeceğiz şöyle ki bu da karşımıza bir tür "halk hareketi" olarak çıkacaktır.

*

* *

---

1 *ibd.*, . 104.

2 ve bittabi içtimaî ve iktisadî hareketleri.

3 Fuat Köprülü. — Bektaşiliğin menşe'leri. Küçük Asya'da İslâm Batınîliğinin tekâmül-ü tarihîyesi hakkında bir tecrübe. *in* Türk Yurdu, C. II/8. Mayıs 1341.

İSLÂMÎ "HERESY"LER

Başlarda söylediğimiz gibi "heresy" doğruca bir Hıristiyan kavram olup bunun karşılığında İslâmî bir terim bulunmuyor. Bu nedenle başlıktaki "heresy"yi tırnak içine aldık.

ŞİA

"Şia", Peygamber'in ölümünden sonra Ali'nin meşrû halife olarak kabul edilmesini hareket noktası addeden birbirinden çok farklı İslâmî mezheplerin büyük bir zümresi için kullanılan müşterek ad oluyor.

İslâmiyet, bilindiği gibi, hem dinî, hem de siyasî bir müessese olmuş olması itibariyle buna uygun olarak, Müslüman cemaatinin birbirinden ayrı kısmî zümreler kabinde gelişmesi, siyasî durumla dinî inançların birbirlerine karşı nisbetlerinin değişik olabilme imkânlarının bir sonucu oluyor. Bu anlamda üç esas yön birbirinden tefrik ediliyor. Orta yön Sünnîlerinki oluyor. Bunların "imâmetin Kureyşlilere" ait olduğu iddialarında sadece, Devlet'in ilk kurulduğu yüzyıllarda Mekkeli aileler tarafından idare edilmiş olmasının tasdik ve teyidi yatıyor. Din temeline dayalı Devlet'i temsil eden hükümdarların gerçek dinî şahsiyetler olmaları gerektiği şeklindeki iddia, Sünnîleri, daha baştan "hulâfâ-i râşidîn"i tarihî olamayacak şekilde kutsallaştırmaları sonucunu doğurmuştu. Bundan başka egemenlikleri altında ibadetin serbest olduğu, nizam ve asayişin mevcut olması halinde daha az kıymetli halifelere ve hattâ yabancı sultanlara itaatin dinî bir vecibe olduğunu isbat edecek düsturlar türetilmişti. İşin samimiyetine inanılmadığını, Sünnî çevrelerden bile, dünyevî hükümdarlara karşı temkinli bir tavır takınılması hususunda, sadece dindar çevrelerden yükselmeyen uyarı sesleri gösteriyor. Böylece Sünnî tarafta açık bir kuramdan çok, bir dinî ülkü ile siyasî gerçeği birbiriyle uyuşturmak deneyinin bulunmasına karşın, İslâm'ın öbür iki fırkasında iki temel kuram meydana gelmiş. Bunlardan biri, idare işini din işinden tamamen ayıran[1], öbürü de her ikisini birbirine karıştıran kuramlar olmuş. Birincisi, daha önceden hazırlanmış olarak, ilk iç savaşta Haricîler[2] ile geniş bir çevrenin önüne çıkmış olup bunlar halifenin kökeni sorununu, onun "hattâ bir Habeş köle" bile olabileceğini kabul eden bir kayıtsızlıkla telâkki etmişler. Öbür taraftan ise Şiîler, imamet sorununa da bir dinî değer vermişler.

---

[1] Bunun günümüzdeki "lâiklik" prensipi ile karıştırılmaması gerekir.

[2] Aşağıda kısaca anlatılacak.

İslâm'da imametin "Peygamber ailesi" olmak sıfatiyle sadece Ali evlatlarına munhasır olması hususunda duyulan iştiyak, giderilmemiş bir hasret olarak kalmıştır.

Şiîlik kudret ve cevvaliyeti, gelişebilmek bakımından politik alanda karşılaştığı aşırı mukavemet dolayısıyla, ağırlık merkezini daha çok dinî alana kaydırmış. Münferit bir Haricî tarafından öldürülen Ali'nin kanından çok, devlet kuvvetlerinin kılıç darbeleri altında can veren Hüseyin'in kanı, Şiîlik sorununun temelini oluşturmuş. Bu suretle Şia'da, Hicret'ten sonra Peygamber'in hayatını dünyevî mutluluğun doruğuna çıkaran ve sakin bir ölümle sona erdiren dönüm noktasından beri kaybolmuş bulunan din için ıztırap çekme ("passion") unsuru yeniden dine ithal edilmiş. Bu ıztırap çekme düşüncesine sarılış Şia'yı öylesine derinden sarmıştır ki, bunlar, sıhhati meşkûk menkıbevî rivayetleriyle, hemen hiçbir tarihî rol oynamamış olan Ali evlâdının hayatını bile, çoğunlukla halifenin emriyle zehirletilmek, yani şehid edilmek suretiyle sona erdirirler.

Aslında dünyevî kalabilen ve Sünnîlere en yakın olan Zeydîlerde de kuvvetli dünyevî kalmış olan bu ıztırap çekme ruhiyatının. ekseriyetçe tümüyle dinîleştirilmesi, buna çoğunlukla ıztırap çekme unsuruyla birleşen başka bir dinî tasavvurun, *ilâhî unsurun insan içinde tecellîsi* tasavvurunun eklenmesinden doğmuş. Bu düşünce Peygamber'e yabancı olmamıştı: örneğin İsâ, Kur'an'a göre (III/45) bir *kelimat min Allah* idi. Bu görüş açısından Şia'nın esas unsuru olarak, Allah ile Kur'an'da vahyedilenlere iman, Allah'ın bizzat överek yarattığı imam'a, uhrevî saadete götüren rehberlerin tanrısal cevherinden (özünden) bir parçasının taşıyıcısı olarak inanma keyfiyeti ekleniyor. Böyle bir cevheri kâmil imam öldüğünde, müminler onunla cennette buluşma ümidiyle teselli bulmayıp bu ölüm "rücû", göçüş ve döniiş ("parousie")e inanma yoluyla etkisiz kılınır; imam da böylece bir mehdi olur. Bununla birlikte bazılarınca onun fanî unsuru feda edilir; bunlar, ruhun bir kimseden diğerine geçişi (tenâsüh) inancına uygun bir tarzda onun tanrısal özünü, kendisine halef olan imama aktarırlar. Burada ıztırap ("passion") ve tecellî ("epiphanie")[1] düşüncelerinin birbirlerini karşılıklı takviye eden etkisi, aslında gizlenmiş olan mehdi Muhammed b. al-Hanafiya örneğinin belirttiği gibi, tecellî fikrinden çıkan dönüş ("parousie")ü beklemenin mevcut olabileceğini gösteriyor.

Şia'nın bu dinî düşüncelerinin İslâm içinde 11/632 yılından ne kadar önceye ait oldukları bilinmiyor. Ali döneminde ise bunlar artık kuvvetli akîdeler olarak beliriyorlar. Artık Ali'ye muhabbet, dinî bir hal alacaktır."Tanrı'yı ve cenneti, Ali'ye duyduğum sevgi yoluyla anıyorum" gibi sözler sık işitilecektir.

---

[1] Bu hususta bkz. B. Oğuz, C. II/1, s. 75-77.

Abbasî döneminde uğranılmış hayal kırıklığı, bu muhabbeti daha da pekiştirmiş. Şia ilâhiyatının ifade şekli yine hadîs olup *Şiîler, malûm olan Sunnîlerden çok daha büyük ölçüde "Sünnî" görünüyorlar*: Ali Harun'dur; Ali, Allah ve Muhammed tarafından tayin edilen *vasî*'dir. *Mevlâ* odur; Peygamber ailesi Nuh'un gemisidir...

Şia içinde üç esas şekil tefrik edilir: Sünnîlere en yakın olan Zeydîler, Allah'ın imamın şahsında tecellîsini, tamamiyle akliyeci bir manada, sadece ilâhî "hidayet" ile sınırlayarak, ilâhî bir kısmî nurun mucizevî şekilde belki bir Ali-oğlunun şahsına akışını reddederler; imamların şehid olmaları bunlarca, daha çok siyasî anlamda, nihayet insanoğlunun kılıcı ve Tanrı'nın yardımıyla Ali-oğullarının hâkimiyeti hedefine ulaşmak için sürekli tekerrür eden deneyler olarak telâkki ediliyor. Buna tam zıt olan cenahta tecellî, yaradılışta mevcut olan, kesin bir *hulûl*'a dönüşüyor; imamın beşerî yanı tamamen massedilir o kadar ki onun yanında artık Tanrı'nın bile yeri yoktur. Gulat[1] adı altında, Şia'nın itibarını zedeleyen, İslâm'ın dışına çıkan olarak bu yönün mümessilleriyle Zeydîler ve ortanın temsilcileri olan İmamîler şiddetle çatışırlar. Bu sonuncular için imam, bir insan olarak kalmakla birlikte, içinde kısmî bir *hulûl* yoluyla ilâhî bir nur cevheri taşır.

Şianın bütün öyküsü, kolları ve bunların alt uzantılarının ayrıntıları konumuz dışında kalıyor. Bu öykü içinde, Mesopotamya, Arabistan, Asya kökenli birçok ünlü sâlikin adı geçiyor. Ama eninde sonunda Şia'nın merkezi, Safevîler döneminden (907/1502) itibaren İran oluyor. Şâh İsmail'i ayrıca ele alacağız.

İmamın şefaatine gereksinme duymayan ve kendi içlerinden Allah'ı inançla seven ve O'nunla ruhî vahdete erişebileceği düşüncesine sahip, seçkin imamların vücudunda Tanrı'nın tecessüdü inanışına şiddetle karşı çıkan sufîlerle Şianın ilişkisi, bittabî fazla yakın olmayacaktı. Şia, feylosoflardan da pek fazla hoşlanmaz...

Zaten sufîlerle feylosoflar çoğu kez tedahül etmezler mi?...[2].

*

* *

"Hasan'la Hüseyin'i almış dizine
Kuzularım size olsun elvedâ"

---

[1] Aşağıda irdelenecek.

[2] R. Strothmann. — Şî'a, *in* I A.

"Helâlim Âişe kızım Fâtıma
Ehl-i beyt'im size olsun elvedâ"

"Çağırın Bilâl'i hem selâ versin
Ali Yusun Fazlı suyumu kosun"

"Ebû Bekir dursun namazım kılsın
Ashâblarım size olsun elvedâ"

...

diye Peygamber'in dünya'ya veda'ını "Mevlid-i Şerif"inde nazmetmiş olan Sünnî Süleyman Çelebi[1] (ölm. 1422), Yıldırım Bayezid'in imamı olarak da Ali ve ailesini ön plâna çıkarmaktan kendini alamıyor, Gazalî'nin öğretisine rağmen...

Varlığın temelindeki değişkenliği kimse yadsıyamıyor, Dionysos-Epikurus düşünce dünyası içinde yer alan "yaşamak mutlu olmak içindir" görüşü, nice orthodox Sünnî kişi tarafından benimsenmiş:

"Vâ'ızâ çok böyle zemmetmek olur mı bâdeyi
Her ne denli zahm (yara) olursa dilde merhemdür hele"...

Bunu söyleyen bir Şeyhülislâm Yahyâ!... Devam edelim

"Medrese içre müderris virdügi min dersden
Yeg dürür mey-hânede bir câm virmek bir güzel"...

Evet, Fuzûli için de, meyhanede güzelin sunduğu bir kadeh içki, medresede müderrisin verdiği bin dersten üstündür. Kaldı ki harabad, içkiyi gece gündüz kınayan zahidin çokça reddetmediği yerdir:

"Mey-hânelere küp düşer iken yine sûfî
Mescidde varub bâde-i hamrâyı kınarlar (Necâtî)[2]

İster füzelâdan olsun, ister esâfîl-i nâstan, Türkiye halkının kültürü heterodox akımlara daima açık olmuştur. Hem de nasıl?:

Bırakalım sözünü buraya dek çok ettiğimiz ve bundan böyle de çok edeceğimiz heterodox tarikatları, Bektaşîleri, Kalenderîleri..., "yüreği dağ olmuş"[3] Anadolu'nun bunca topraksız insanı, toprağından olmuş sipahi, reâyâsı, yüzünü "Şiat Ali"ye çevirmemiş miydi?

Bu vesileyle bir önemli konuya değinmek yerinde olacaktır.

---

[1] Süleyman Çelebi. — Yaşayan Mevlid-i Şerif. Doğan Kardeş yay. Ist. 1964. s. 52.

[2] Mine Mengi. — Divan Şiirinde rindlik, Ank. 1985. s. 17-28.

[3] Bkz. I. Mélikoff. — Le problème Kızılbaş. *in* TURCICA VI. 1975 ve B. Oğuz. — C. I. s. 887 ve dev.

Şiî-İmamî İslâm anlayışına uygun olarak derlenmiş *hadîs* mecmuası, Şiî Şeriat ve ilâhiyatının olduğu gibi *ulûm-i akliyye*'nin (entelektüel bilimlerin) birçok alanının da gelişmesi ve bunun zühd ve manevî yaşam üzerindeki etkisi açısından büyük önemi haizdir. Şiî hadîs mecmuası, Peygamber'in Şiîlerce kabul edilmiş bütün sözleriyle birlikte, Ali'den Mehdî'ye kadar oniki İmam'ın geleneklerini içerir.

Ancak bu mecmuanın özelliği, Şiîlerce telâkki edilen İslâm'ın temelinin bir parçası olmasına rağmen bunun "terkibinin" iki asırdan fazla bir süreye uzanmasındadır. Sünnî İslâm'da hadis, Peygamber'in sözleriyle sınırlıdır ve buna başkasının hiçbir sözü karıştırılmaz. O ise ki Şiî dünyasında, her ne kadar *hadîsi'l-nebevî* ile *hadîsil-velâvî* arasında kesin tefrik yapılmışsa da, bunların hepsi aynı bir mecmuada toplanmıştır: Kutsal yıllar, genişlik kazanmıştır...

Bu görüş açısı, Şiîliğin İmam kavramından ileri gelmektedir. Şöyle ki *imam* tâbiri Arapça "önder"i ya da Sünnî siyasî teorisinde, doğruca halifeyi ifade etmektedir. O ise ki Şiîlikte kullanıldığı haliyle, tâbir, kendi içinde "*nûrü'l Muhammedî*"yi içeren kişiye ıtlâk olunur (mezkûr "nûr"da, Fatıma ve Ali yoluyla öbürlerine ve sonunda gayb'da olan İmam'a geçmiştir). Bu "nûr"un gereği İmam, "günahsız (*ma'sûm*)" telâkki edilir[1].

İbn Abbas'ın rivayetine göre Na'thal adlı bir Yahudi, Tanrı Elçisi'nin önüne dikilip "Ya Muhammed, sana gerçekten bir süreden beri kafamı kurcalayan bazı şeyler hakkında sormak istediklerim var. Bunlara bana yanıtlarsan, elinden İslâm'ı kabul edeceğim" diyor.

"Sor, ya Ebû Ummârah!"

"Ya Muhammed, bana Cenab-ı Hakk'ı tasvir et"...

Altıncı İmam Ebû Abdullah da aynı mealde bir olayı rivayet ediyor. Halife'nin Kufa'da minberden hitab ettiği bir gün adamın biri kalkıp "Ya Emirü'l Müminîn bize Cenab-ı Hakk'ı tasvir et de O'na sevgimiz (*hubb-muhabbetimiz*) ve O'nun hakkında *muârefe*'miz artsın" diyecek oluyor ki Halife hiddetten renk değiştiriyor...[2]

Şiî kaynakların bu iki rivayeti bu çevrelerde hâkim olan şüpheciliğin (scepticism) bir ifadesi oluyor. Öbür yandan Kelime-i Şahadet (Tanrı'nın vahdeti) ile Muhammed'in Tanrı elçisi olarak kabulü, sayısız sonucu beraberinde getiriyor şöyle ki onların talimatına harfiyyen uyulması gerekmektedir.

Hükûmet ve onun toplumdaki rolü hususunda İslâm'ın açık ve zımnî talimatının ilk ve en iyi şerhi, el-Aştar lâkablı Malik ibn el-Hâris'e, Mısır'a vali tayin edildiğinde, Ali'nin yazdığı talimat oluyor. Bunun konumuz itibariyle

---

[1] William C. Chittick (ed. and transl.). — A Shi'ite anthology. London 1980, s. 5-8. Hossein Nasr'ın "giriş"inden.

[2] *ibd.*, s. 26, 31.

önemli olan bir bölümünü özetleyelim. Bu talimat da Ali'nin *Nahçü'l belâga*'sının bir parçasını teşkil ediyor.

Bunun 3. bahsi "İnsan sınıflarına dair"dir. "Bil ki tebâa çeşitli sınıflardan olup bunların hiçbiri öbürleri olmadan yerine oturtulamaz ve hiçbiri öbürlerinden bağımsız değildir. Bunlar arasında şunlar vardır: (1) Tanrı'nın askerleri; (2) avam ve seçkinler için *küttab, kudadi'l adl* ve insaf ve hayr *ummâl*'i (*âmil*'ın çoğ.), (3) *cizye* ve arazi vergisi ödeyenler, ezcümle *ehl-i zımme* ve Müslümanlar; (4) tacirler ve sınaatkârlar ve (5) en aşağı sınıf, muhtac ve biçareler. Bunların herbiri için Tanrı bir nasib ayırmış ve her nasible mütenasip *fârize*'yi tayin etmiştir...".

"Şimdi askerler, Allah'ın izniyle, tebaanın dayanağı, idarecilerin ziyneti, dinin gücü ve emniyet aracıdırlar: Tebaanın onlardan başka güvenecek kimsesi yoktur ve buna karşılık da askerlerin Allah'ın onlar için tahsil ettiği toprak vergisinden başka güvenceleri yoktur, o vergi ki, düşmanlarına karşı savaşmak gücünü verip durumlarını düzelten ve ihtiyaçlarını karşılayan bir unsur olmaktadır. Bundan sonra bu iki sınıfın (askerler ve vergi mükellefleri), üçüncü sınıf, kudad, ummal ve küttab'dan başka dayanakları yoktur şöyle ki bunlar anlaşmalar tertiplerler, ürün toplarlar ve bunlara özel ve kamu işleri tevdi edilir. Ve bütün bunların tacir ve ehl- sınaattan başka... destekleri yoktur. Sonra en aşağı sınıf muhtaç ve biçareler, yardım ve muavenete hakları olanlar vardır. Allah'la her sınıf için bolluk vardır..."[1].

Çok eğleneceğiz, bütün bunlar üzerinde. Ancak şimdiden bir hususu vurgulayalım: Kur'an'da geçen bir tâbir olup İslâm devlet teşkilâtında, daha ilk başlardan itibaren yer almış olan *âmil*, genel olarak memur, vazife sahibini ifade etmiştir. Bu "vazife" askerî de olabiliyordu. Ama ağırlık, vergi tahsildarı manası üzerinde olmuştur. "*Amil* kelimesi, Farsçanın, devlet dili ve edebî dil olarak ehemmiyet kazandığı Şark memleketlerinde, *âmaldâr, kârdâr, kârdân, kârkunân* gibi, yine aynı manayı ifade eden Farisî şekiller almış ve tamamıyle *âmil*, yeni maliye memuru müradifi olarak, eski zamanlardan beri kullanılmıştır... Kırım hanlığında kullanıldığını Hacı Girey Han'ın 1453 tarihli bir yarlığında görüp anladığımız bu tâbir (*âmaldâr*), bu şekilde eski Osmanlı kroniklerinde de mevcuttur..."[2]. Ancak bu tâbire Osmanlının sonradan iltifat etmediği görülüyor.

Devam etmeden önce, yukarda sözü edilen bazı fırka ve kavramlara açıklık getirelim.

---

[1] *ibd.*, s. 71-2.

[2] M. Fuad Köprülü. — Âmil. *in* IA.

Haricîler

Bunların oluşturdukları fırka, İslâm'ın en eski fırkası oluyor. Ama ne askerî, ne de politik alanda gerçek bir birliğe sahip olamayan bir fırka olarak kalıyor. Akaid sistemleri de yekpare değil. Ancak hepsindeki müşterek nokta, İslâmiyet'teki bütün mezhep ihtilâflarının hareket noktasının hilâfet sorununa taallük etmesidir. Bu noktada Haricîler Şiîlerin meşrûiyeti davasına ve *mürcie* (imanı en başta sayan ve amele önem vermeyen) akîdesine muhalif durumdadırlar. Doğru yoldan çıkan imamı, sırf bundan dolayı, gayri meşrû ve mahlû (hal edilmiş) ilân etmek zorunluğunu (Haricîler, Alî'nin Muaviye ile tahkimi kabulünden sonra kendileri tarafından terkedilmesini bu esasa dayanarak meşrû sayıyorlardı) kabul ediyorlar; öbür yandan da, yukarda söylediğimiz gibi, ahlâk ve dince kusursuz, tam bir ehliyeti haiz her mümin, bir siyahî (örneğin Habeşî) de olsa, imam olabilir davasını güdüyorlardı ki bu, aslında bir halkçı görüşün ifadesi oluyordu.

Çok katı İslâmî prensiplere bağlı Haricîler gayri müslimlere, tezat gibi görünen müsamaha sahibiydiler. Bu fırkanın bazı kolları, kelime-i şahadeti, "...Muhammed Allah'ın bize değil, Araplara gönderdiği resûldür" şekline koyarak söyleyen Yahudi ve Hristiyanları Müslümanlarla eşit telâkki etmek derecesine kadar ileri gitmişlerdi. Araplarla *mavali*'nin[1] eşitliği eğilimi, Haricîlik kuramcılarından Yazid b. Abî Anîsa (Yazîdiya'nın kurucusu) tarafından o denli ileri götürülmüştü ki o, Tanrı'nın yeni bir Kur'an'ın İranlıların içinden bir peygambere vahyedeceğini ve o peygamberin, kendileri için, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet mertebesinde ilâhî olup Kur'an'da zikredilen Şâbi-'ûn dininden başka birşey olmayan yeni bir din kuracağını iddia ediyordu.

"Haricîlik başlangıçta bize tamamiyle bir halk hareketi olarak görünmesine rağmen, onu fikrî mahiyetten mahrum addetmekten çekinmelidir... birçok münevver zekâlar üzerinde cazip bir tesir icra etmiştir..."[2].

Hulûl

Hulûl, felsefî bir ıstılah olup *halla* ("çözmek-bir düğümü-, bir yere konmak ve bir yere ve mahalle yerleşmek")den müştaktır. Kelâm'a ait bir terim olarak, sözcüğün bir vücud (beden) ile onun mahalli veya cevher (öz) ile araz (görünmesi için bir asla, cevhere muhtaç nesne) arasındaki ilişkiyi ifade eden manaları, bu türeyişten ileri geliyor. *Hulûl* aynı zamanda: 1. ruh ile bedenin cevherî ittihadına *(hulûl al-rûh fi'l badan)*; 2. akl-ı faalin insan ile ittihadına *(hulûl al-akl al-faal fi'l-insan)* veya Tanrı'nın beşer ile *(hulûl allâhût fi'l-nâsût)* ittihadına (Hallac) da ıtlak olunur. Aristo'nun sûret (dış görünüş) ile heyûlâ

---

[1] Bu hususta bkz. B. Oğuz. C. II/2, *passim*.

[2] G. Levi Della Vida. — Haricîler. *in* İA ve EI.

(eski felsefede bütün cisimlerin ilk maddesi diye varsayılan madde. Kendisinin sefil ve sureti olmayan fakat her şekil ve sûret sahibi olanın muhtaç bulunduğu madde) akîdesi, Hıristiyanların *hulûl* telâkkileri gibi, ruhanî bir varlık ile onun sûreti arasında bir ittihad kabul ediyor. Bu akîde, az çok bütün kelâm âlimlerince *(mutakallimun)* reddediliyor. *Cüzlâyetecezza* (eski felsefenin bir cismin artık bölünemeyecek derecede varsaydığı en küçük bölümü) ya inananlar, *hulûl*'ü 1. anlamda kabul ediyorlar. Zira bunlara göre, gerek melek ve gerek cinlerin ruhları *latîf* cisimlerdir. 2. anlamda *hulûl* ise, zat-i bârîde (Tanrı'da), bir *tacazzî* (parçalara bölünme) yi gerektireceği ve *tenâsuh*'a yol açacağı için, bunlar nezdinde tümden reddedilecek şeydir.

Bu nedenle de gerek Sünnî, gerek Şiîler, *hulûl*'a inandıkları için aşağıdaki fırkaları Hıristiyanlarla bir tutuyorlar: 1. Müfrit Şiîler (Gulat)[1] ve bunların birçok kolu; 2. Sünnî Sûfîler. Bu sonuncuların kolları arasında Hallaç'ın mensubu bulunduğu Farisîye var. 3. Vahdetîler; bunlardan İttihadiye'nin *vahdet-i vücûd* akîdesine, Gazalî'ye taş çıkartacak derecede tutucu Sünnî İbn Teymiyye *hulûl-u mutlak* adını veriyor[2]. Bunlar tümüyle, "heretic"ler...

*

* *

Devam edelim Şia'yı irdelemeye.

Ortada bir İslamî ülkü var: dinî önderliğin özel bir görüşü oluyor bu ülkü. Saf ruhanî hareket, daima istisnaî kalmış ve beşer tarihinin çağında din, insanoğlu'nun toplum içindeki tüm yaşamına, bir o kadar da politikasına dahil olmuş. Hattâ, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, İsâ'nın saf dinî öğretisi bile siyasî içerikten yoksun değildir[3].

Bildiğimiz tarihî veriler itibariyle İslâm da, daha ilk doğuşundan itibaren, bir sosyo-politik hareket olmuş. Aynı şekilde Şiîlik de, fitrî tabiatı itibariyle, daima hem dinî, hem de siyasî bir veçheye sahip olmuş ve İslâm'ın dinî ve kurumsal gelişmesinin ilk üç ya da dört yüzyılı boyunca Müslümanlar arasındaki bütün dinî tartışmaların politik ve sosyal ilişkisi gözden kaçamaz. Bu itibarla, varlığının herhangi bir aşamasında, "siyasî" Şia'dan, "dinî Şia"yı tefrik etmek mümkün olamamaktadır.

Şia'nın tedkikinin hareket noktası, tarihî gereklilik nedeniyle, Peygamber'in önderliğinde Medine'de ortaya çıkan Müslüman cemaatinin tabiat ve ter-

---

1 Aşağıda Galiye (çoğ-Gulat) anlatılacak.

2 Louis Massignon. — Hulûl. *in* İA. Bazı tâbirlerin yanında parantez içindeki izahlar tarafımıza aittir. El'da G. C. Anawati, Massignon'un bu makalesine, bizi fazla ilgilendirmeyeceği için koymadığımız ilâveler yapmış.

3 W. Montgomery Watt. — Islamic political thought. The basic concepts. Edinburgh, 1968, s. 26-7.

kibi olacaktır. Bu cemaat, ne kültürel ve geleneksel temel, ne de sosyo-politik kurumlar bakımından yeknasak değildi. Bir yeni sistem içine farklı insan ya da grupların birleştirilmesi mutlâka, bunların derinlemesine kökleşmiş değer ve geleneklerinin tam ifnaını tazammun etmez. Bu itibarla Ümmet'in çeşitli mürekkip kısımlarının bazı değerleri, düşünceleri ve eğilimlerinin, yeni dinî nizamın belli veçhelerinde kendilerini yansıtmaları doğal olacaktı. Dolayısıyla, özellikle temel tabiatlı olmayan her sonucu, bir yeknasak yaklaşım yerine Ümmet'te yaklaşım ve görüş açısı çokluğunun bulunması beklenecekti. Çeşitli grupları birbirlerine bağlayan temel âmil Muhammed ve misyonunun kabulü olacaktı.

Peygamber'in Ashab'ından Ali'yi tutanlar arasında bazı Arapların eğilimi, böylece, Muhammed'in Medine'deki Ümmet'ini birlikte oluşturan çeşitli Arap kabileleri arasında daha önceden mevcut düşüncelerin bir doğal sonucu oluyordu. Bu Ümmet arasında, uzak diyarlardan gelmiş, Habeşî Bilâl ve Acem Selman (Farisî) gibi, kişiler de vardı. Çeşitli köken ve sosyo-kültürel arka-plânlı Arapların İslâm'ı, hiç değilse ilk aşamasında, kendi öz sosyal ve ahlâkî fikirlerine göre anlamış olduklarını farzetmek zorundayız.

Araplar arasında atalardan kalma soyluluk ve faziletli fiillerin, ünü ahfad tarafından muhafaza edilecek en güçlü ve sürekli saik olacaktı. İşte bu anlamda *sünnet* tâbiri, İslâm'dan çok öncesinde sık sık kullanılıyordu. İslâm'dan sonra *Sünnet* kurumu, eskiden olduğu gibi etkili kalmış, ancak içeriğinde kesin şekilde Peygamber *Sünnet'i* yer almış.

Arapların asalet ve şeref anlayışlarının ayrıntıları üzerinde durmuyoruz. Sadece bir ibadethanenin (harim), bir "ev"in (*beyt*) muhafızlığı ile *şeref* kavramlarının ayrılmazlığını belirtmekle yetiniyoruz. Bunun sonucu olarak da Arabistan'da rahiplik çoğu kez kabile önderliği, hattâ krallıkla mezcolmuştu. Hattâ daha da ileri giderek başlarda siyasî liderliğin bir dinî ve ruhbanî tabiata sahip olmuş olduğunu ifade edebiliriz. Politik önderliğin temelinin sadece ruhbanlık statüsü olmayıp bu statüye ruhban sınıfından olmayan birinin varması halinde, ona dinî işlevlerin de yüklendiği belirgin oluyor. Bunun sonucu olarak, kabile önderliği ile Tanrı'ya hizmet düşüncesi eşanlamlı oluyor. Kabileyi yönetenler haliyle kabile *beyt*'inin de muhafızları oluyorlar (*ehl-i beyt*).

Muhammed'in ortaya çıktığı zamanda ailesinin, her ne kadar o zaman ailenin maddî ve siyasî kaderi asgarî düzeyde idiyse de, Haşim'in eski rahiplik sülâlesinin şan ve hatırasını muhafaza etmiş olmalıydı. Muhammed işte bu ailevî arka-plân içinde Tanrı Resulü ve insanların zaman içinde bozup çarpıttığı İbrahim ile İsmail'in gerçek dinî *Sünnet*'inin düzelticisi olarak çıkmıştı[1].

[1] Bütün bunların ayrıntıları için bkz. B. Oğuz. — Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış. İst. 1992, s. 78 ve der.

Bu itibarla Peygamber öldüğünde, onun istihlâfı sorunu bunda hem siyasî hem de dinî liderliğin mezci olarak telâkki edilmişti. Bittabî çeşitli Arap kabileleri arasında bu hususlardan hangisinin ağır basacağı konusu farklı görüşlere yol açacaktı. Kimine göre işbu liderlik dinî olmaktan çok siyasî idi; kimine göre de bunun aksi idi. Ebû Bekir'i hemen kabul eden Müslümanların çoğunluğu işin sosyo-politik yanına ağırlık verip dinî prensip ve belli bir sülâlenin irsî kutsallığına büyük ölçüde yüz çevirmişti. Ömer'in İbn Abbas'a söylediği şu sözler bu varsayımı kuvvetle destekliyor: "Halk peygamberlikle halifeliğin Benî Haşim'de birleşmesini sevmedi". Ama aynı zamanda Ömer'le Ebû Bekir, Ümmet'in bir bölümünde tevarüs edilmiş kutsallık fikrinin öneminin pekâlâ farkındaydılar ve Ebû Bekir'in seçilmesinin şüpheye açık olması halinde Ümmet'in birliğinin ciddi şekilde tehlikeye gireceğini görmüşlerdi. Bununla birlikte, Benî Haşim'in irsî kutsallığında saklanan Kâbe rahipliğini hilâfetten ayırmayı gerekli görmüşlerdi.

Daha başkaları ise, özellikle Güney Arabistan kökenliler, Mekke'de önderliğin, rahiplik imtiyazlarıyla birlikte, Haşimî'lerden Abd Manâf klanınca tevarüs edilmiş olduğu düşüncesindeydiler. Gerçi Abdü'l Muttalib'in ölümünden sonra siyasî konularda Emevîyye klanı tarafından gölgelenmişlerdi. Ancak Muhammed'in Tanrı'nın Peygamber'i ve Arabistan'da en üst yetki olarak yükselmesi, Benî Haşim'i yeniden iktidara getirecekti. Bu itibarla Sahabe'den bazıları için tabiî halef seçimi, bir başka Haşimî olacaktı; ve Müslüman cemaatinin önderliğine bütün istihlâf sorunu, onların gözünde, büyük dinî anlamı haiz bir sorundu. Muhammed, İbrahim ve İsmail'in gerçek dininin yenileyicisi idi ve böylece de klanının irsî kutsallığı doruğa varmıştı.

Kur'an'ın bütün şarihleri, bunda geçen *Ehl-i beyt* tâbirinin Muhammed'in kızı Fatıma, amca oğlu ve damadı Ali ve iki sevgili torunu, Hasan ile Hüseyin'e taallük ettiğinde müttefiktirler. Yine Kur'an'da geçen *Ḳurbâ karuba* kökünden yakınlık; (Osmanlıca'da "akraba")nın da aynı kişileri kasdettiği kesindir. Ancak Sünnî şarihler bunlara Peygamber'in zevcelerini de eklerlerken Şiî yazarlar bunu yapmıyorlar.

Kur'an'da yüzden fazla Âyet'te, çeşitli peygamberlerin ailelerine Tanrı tarafından özel lûtuf ihsan edildiği ifade ediliyor. Bundan iki sonuç çıkartılabilir. Eğer Kur'an'ın, VII. yy Arabistan'ın kültürel çevresinde anlaşılabilecek ifadelerle ifşa edildiği beliti kabul edilecek olursa, Peygamber'in ailesinin kutsallığı düşüncesi o zamanlarda herkesçe kabul edildiği aşikâr olur. Ama bundan daha önemlisi, Kur'an'da işbu düşüncenin sürekli tekrarının bazı Müslümanlar arasında Muhammed'in ailesinin bir dinî imtiyaza sahip bulunduğu intibaını yaratmış olmasıdır.

Ne Ebû Bekir'in Benî Taym b. Murra kabilesi, ne de Ömer'in Benî Adî b. Kaab halkı herhangi bir dinî temel üzerinde fazla itibar sahibi olmuştu ve dola-

yısıyla dinî prensipe ağırlık verenler bunları Muhammed'in halefliğine aday olarak kabul edemezlerdi. Aday ancak Benî Haşim'den gelebilirdi ve bunların arasında Ali'nin kişiliği en sivrilmiş olanıydı. O da Haşim'in ahfadından ve Abdü'l Muttalib'in torunuydu, Muhammed gibi.

İşbu fıtrî kişisel nitelik ve faziletlerin Ali'ye, Peygamber'in aile efradı ve sahabe'si arasında tek ve üstün bir yer temin etmiş gibi olup ona, daha Peygamber'in hayatında özel bir tehalükle bağlı bir dost grubunu kazandırmıştı. Şia'nın, Şiîliğin daha Muhammed'in hayatında var olduğu iddiası buradan gelmiş olmalı. Kaldı ki Ali'nin hilafet için üstün nitelikleri, Peygamber'in hayatında vaki olmuş bir dizi olay tarafından ayrıca pekiştirilmiş, Muhammed de Ali'ye bir özel itibar göstermiş. Bunların ayrıntılarına girmiyoruz. Sadece Tabûk seferi sırasında Muhammed'in Ali'yi Medine'de vekili olarak bırakmış olduğunu ve bu vesile ile, sıhhatından şüphe edilmeyen bir hadîs'e göre de Ali'ye "Harûn Musâ'ya ne idiyse sen de bana osun, ancak benden sonra Peygamber gelmeyecek" dediğini, veda haccı dönüşünde Ghadîr Hum'da mola verip burada hacılara Ali'yi elinden tutarak onun yetke ve kişi olarak müminlerin kendilerinden de üstün olup olmadığını sorduğu, kalabalığın da "Böyledir, yâ Resûlallah!" diye hep bir ağızdan bağırdığını ve bunun üzerine "Ben kimin *mevlâ* (hâmi, efendi, önder, dost?)sı isem Ali'de onun *mevlâ*'sıdır" diye beyan etmiş olduğunu kaydetmekle yetiniyoruz.

Sünnîlerle Şiîler arasındaki ihtilâfın belkemiği hiçbir zaman ne bu mezkûr Ghadîr Hum olayının ne de Peygamber'in Ali lehine beyanının mevsukiyeti olmamış; asıl uyuşmazlık *mevlâ* sözcüğünün manasında odaklanmış. Şia, sözcüğü sarahaten önder, efendi ve hâmi manasında alıyor ve dolayısıyla bunun kesin şekilde Peygamber'in halefi olarak telâkki ediyor. Öbür yandan Sünnîler ise *mevlâ*'yı dost, yakın akraba, sırdaş anlamında yorumluyor ve Muhammed'in sadece müminlere Ali'ye itibar göstermelerini tenbih ettiğini iddia ediyorlar. Ayrıca Sünnîler, Peygamber'in Ali lehinde bu ifadeye gerek gördüğünü şöyle ki Ali'nin kumandasında yapılmış Yemen seferinde ganimetin Ali tarafından haşin ve fütursuz şekilde dağıtılmasından ötürü onun aleyhine mırıldanmalar olduğunu iddia ediyorlar. Yani damadı aleyhindeki olumsuz duyguları dağıtma lüzumunu duymuşmuş[1].

*

* *

Buraya kadar Şia'nın kavramsal temellerini irdeledik. Ancak İslâm içinde Şiî duygularının kökenlerini saptama girişiminde, işbu duyguların içinde tezahür ettiği olguları ayrıntılarıyla tedkik etme zorunluğu vardır. Bir halkın her

[1] S. Husain M. Jafri. — Origins and early development of Shi'a Islam. London 1979. . 1-23.

dalda, ister politik, kültürel veya anayasal olsun tarihi, kesintisiz bir devamlılık arzeder. Bir dinî gelenek içinde hiçbir dinî veya politik örgütlenme, ne de herhangi bir özel görüş açısı, onun ilk elle tutulur görünümüyle tam ilişkisi kurulmadan iyice anlaşılamaz. İşte bu bakımdan Sakîfa olayı, Şiî görüş açısının ortaya çıkmasıyla ayrılmaz şekilde bağlantılıdır.

Olaya adı verilen Sakîfa, Medine'de eski bir toplantı odası olup halk burada toplanıp önemli sorunların tartışıp çözerlermiş. Peygamber'in ölüm haberi gelir gelmez Medine halkı yeni önderlerini seçmek üzere burada toplanmış. Muhacirler (Muhacirûn)den bir grup burada cemaatin tek önderi olarak Ebû Bekir'in kabulü için Ansar'ı zorlamış. Sakîfa'nın bu toplantısında Ali'nin hilâfet iddiasını desteklemek üzere bazı sesler yükselmiş; böylece "Sakîfa", Müslümanlar arasında ilk parçalanmanın nev'e ait adı olarak kabul edilecektir.

Olay hakkındaki ilk ayrıntılı ve sistematik nakiller Hicrî II. yy'ın birinci yarısından sonrasına ve ilk iki Abbasî halifesinin zamanına ait olup artık o tarihlerde Şiî ve Sünnî gruplaşmalar Müslümanların kalbinde derin yer tutmuştu ve her iki fırka birbirini gerçek İslâm yolundan sapmakla suçluyordu. Böylece çok değişik ve birbirine ters kaynaklardan, bunların kendi görüşlerine uygun nakiller kalacaktı tarihe. Ancak bunların yakından tedkiki, Sakîfa olayının kaba hatlarıyla, hep aynı şekilde anlatılmış olduğu görülür. Bunların arasında bittabî, yazarın kişisel eğilimine göre ayrıntı farkları bulunacaktı.

Sakifa vak'asının en eski kapsamlı hikâyesini anlatan çalışma, Peygamber'in ilk etraflı biyografisinin (*Sîrat Rasûl Allâh*) müellifi Muhammed b. İshak b. Yasâr (85/104-151/168)inki oluyor. Eserin başlıca Peygamber'in yaşam öyküsüyle ilgili olması nedeniyle bunda Sakîfa olayı kısaca anlatılıyor. Bunun eserde yer almış olması olayın Peygamber'in defninden önce vaki olmuş olmasından ileri geliyor.

Kısa bir girişten son İbn Ishak, olayı tek bir hadîse bağlıyor. Bu da ikinci halife Ömer'in Medine camiinde Cuma vaazlarının biri oluyor. Ömer, dinî şekilciliğin uygulanmasında kesin disiplin sahibi olduğundan, vaazlarına Medine'de çok kişinin koşmuş olması ve şerh ve tefsirlerinin hem Muhacirûn, hem de Ansar arasında geniş bir tedavüle mazhar olmuş olması melhuzdur. Kaldı ki Ömer'in kendisi bu işte, en can alıcı anda en önemli rolü oynamış ve Ebû Bekîr'in seçiminin başlıca âmili olmuş kişiydi.

Bu hadîs'in *isnâd*'ı yani ravîler zinciri, kısa ve doğruca Medine'li bilgi verenler olmuştu[1]. Bu *isnâd* meyanında, ilerde kendisinden yine söz edeceğimiz, hadîs tarihinin ünlü simalarından Abdullah b. Mesud bulunuyor. O, ve yine

[1] *ibid.*, s. 27-30.

onun gibi üç tanesiyle birlikte, "bilginin dört denizi" ve de "Kureyş'in dört denizi" tesmiye ediliyorlar. İbn İshak, Ömer'in aşağıdaki söyleviyle başlıyor:

"Resûl vefat ettiğinde, Ansâr'ın klanı Benî Saida'nın büyük odasında Sa'd b. Ubâda etrafında toplanmış; Ali ile ez-Zubeyr ve Talha b. Ubeydullah Fatıma'nın evinde kendilerini öbürlerinden ayırmışlar, Muhacirûn'un geri kalanı da Ebû Bekir etrafında toplanmış... Derken biri gelip Ebû Bekir ve Ömer'e, Ansar'ın bu klanının Benî Saida'nın odasında (*Sakîfa*)[1] Sa'd'ın etrafında toplandığını söylüyor: «Eğer nâsın dizginini elinde tutmak istiyorsan, bu işi, öbürlerinin fiili ciddî boyuta gelmeden ele al". Bu sırada Resûl'un cesedi hâlâ evinde idi, defin tertipleri henüz itmam edilmemişti ve ailesi evin kapısını kilitlemişti. Ömer, Ebû Bekir'e «Ansar'ın bu kardeşlerimize gidip ne yaptıklarını görelim» dedi".

Bu arada birisi kalkıp "Ya emirü'l müminin, «Ömer ölseydi, filâncaya biat ederdim diyen birini sever miydin?» diye Ömer'e soracak oluyor. Hadîsler, ne bu soranın, ne de bu filâncanın kim olduğunu bildirmiyor. Sadece Balâzurî, bu kişinin Zübeyr olup onun selâm ve alkışlarla karşılamak istediği (filânca) kişinin Ali olduğunu kaydediyor. Ali adını duyan Ömer, aşağıdaki önemli ve ateşli konuşmayı yapıyor:

"Ömer (bunu işittiğinde) hiddetleniyor ve şöyle diyor «Allah razı olsun, bu gece kalkıp adamları, ellerinden iktidarı gaspetmek isteyenlere karşı uyaracağım». Ben (Abdürrahman) şöyle dedim: «Yapma bunu, Emirü'l müminin, zira festival ayak takımı ve halkın en aşağı sınıfını biraraya getiriyor; bunlar siz kalabalığın arasında dururken sizin hemen yakınınızda çoğunlukta olacaklardır. Kalacağınızdan ve bunların söylediklerinizi anlamadan ve bunları doğru yorumlamadan ötede beride tekrar edecekleri bir şey söylemenizden korkarım; bu itibarla Medine'ye gelene kadar bekleyiniz şöyle ki burası Sünnet'in yeridir ve fukahâ ve halkın soylularıyla özel olarak burada görüşebilirsiniz. İstediğinizi söyleyebilirsiniz, fukahâ (fakihler) da bunları anlayıp doğru tefsir edeceklerdir.» Bunun üzerine Ömer «Vallahi, Allah isterse, Medine'ye varır varmaz bunları yapacağım» diye yanıtlıyor...".

Hadîs'in gerisini vermiyoruz. Ancak Ömer'in kendi beyanından Ebû Bekir'in adaylığına, sadece Ansar'dan değil, aynı zamanda Ali ve yandaşları tarafından da ciddî muhalefet olduğu ayan oluyor[2].

---

[1] Osmanlıcada Arabî kökenli "sakf-Sakaf", "örtü, dam" anlamında olup "müsakkaf" dahi "tavanı, damı olan", çoğulu "müsakkafat", hukukî terim olarak "üstü örtülü yapılar"ı ifade ederdi. 40'lı yıllara kadar bina vergisinin adı, "musakkafat vergisi" idi. Anlaşıldığı kadarıyla Benî Saida, üstü örtülü büyükçe bir toplantı mekânına sahipti.

[2] S. Husain M. Jafri. — *op. cit.*, s. 41-44.

Olayların devamını Jafri'den dinlemeyi sürdürmeden önce bizim için son derece önemli bir hususa dikkati çekmek isteriz: Ömer'i ikaz edip sükûnete davet eden Abdurrahman, açık seçik olarak, *ayak takımı* ve *halkın en aşağı tabakası*'ndan korkulmasını ve desteğin Medine'nin fakihleri ile *soyluları*'nda aranmasının gerektiğini öğütlüyor. Böylece de bir sınıflar çelişkisinin varlığı, bir yandan Ali, öbür yandan da Ömer ile Ebû Bekir'in bu çelişkili sınıfların hangilerinde yer aldıkları aşikâr olmuş oluyor. Muhammed'in ölüm haberi yayılır yayılmaz Medine'nin Ansar'ı, hiç şüphesiz Mekkelilerin egemenliğinden korkarak ve belki de bunların niyetlerinden haberdar olarak Beni Saida Sakîfa-'sında, kendi aralarından bir önder seçmek üzere acele toplanıyor. Ömer, halkın Muhammed'in öldüğünü söylediğini duyunca duruyor ve hiddetle Peygamber'in ölemeyeceğini söyleyip halkı tekdir ediyor. Muhammed'in sadece bir süre için gözden kaybolduğunu iddia edip onun öldüğünü söyleyeni öldüreceği tehditini savuruyor. Medine varoşlarında bulunan Sunh'daki evinde bulunan Ebu Bekir bunun üzerine sahneye giriyor. Ömer'in atışmasını duyunca doğruca Muhammed'in evine gidiyor. Göçtüğünü görünce de geri gelip Ömer'in çevresini sarmış halka ölümü doğruluyor. Ömer'le Ebû Bekir Sakîfa-'ya geliyorlar ve burada Ebû Bekir Ansar'a şunları söylüyor: "...Kendiniz hakkındaki medhiyeleri tamamen hakkediyorsunuz. Ancak Araplar Kureyş kabilesi dışında yetke tanımayacaktır. Bunlar soy, kan ve yurt (yani merkezde yerleşmiş) olarak Arapların en iyisi ve soylusudurlar"... Konuşmasının sonunda "Peygamber, önderlerin Kureyş'ten olacağını söyledi. Bu itibarla Muhacir kardeşlerinizle Allah'ın bize bu lûtfuyla rekabete girişmeyiniz".

Bu arada bir idareci Ansar'dan, bir tane de Kureyş'ten olsun şeklinde bir uzlaşma teklifinde bulunan Ansar'dan birine Ömer şu yanıtı veriyor: "ne akıl almaz şey; bir kında iki kılıç olamaz. Vallahi Araplar, Peygamber'leri başkasından (yani bizlerden) iken sizin yetkenizi hiçbir zaman kabul etmeyeceklerdir".

Yine dikkate değer bir olay da Ömer, Ebû Bekir ve Ebû Ubayda birbirlerine "hilâfeti siz alın, hayır siz alın" diye teklif ve karşı teklifte bulunurlarken biri bu sonuncusunun üstüne atlayıp onu öldürüyor. Ömer, "...biriniz bunu bizim yaptığımızı söylüyor. Dedim ki «onu Allah öldürdü»" diye anlatıyor, konuşmasının sonunda. Yani "triumvira"dan birisi ortadan kaldırılmış...

Sakîfa toplantısını takibeden olaylara geçmeden önce Ebû Bekir'in seçilmesini mümkün kılan çapraşık durum ve eşsiz koşulları kısaca tedkik etmekte yarar vardır. Önce, Kureyş'liler ve özellikle Muhacirûn arasında kabile rekabetleri, önemsiz Benî Tayın b. Murra koluna mensup Ebû Bekir'in önderliğinin kabulünü kolaylaştırmış. Mekke'nin idareci kabileleri arasında göze batmayan yeri dolayısıyla Banû Tayın, Kureyş'in rakip kabilelerini kasıp kavuran yetke mücadelesi ve siyasî ihtilâflara hiçbir zaman dahil olmamış. İkinci

olarak Muhacirûn, bir Medine egemenliğinin kendilerini öz kabile rekabetleri ve öldürücü döğüşlerine daldırmasından korkuyordu. Üçüncü olarak Ansar'ın içinde Benî Avs ile Khazraj kabileleri arasında iyice kök salmış bir düşmanlık mevcuttu. Sa'd bin Ubâda Khazraj'ın önderiydi; dolayısıyla Benî Avs, bir rakip kabile reisinin arkasına düşmektense bir Kureyşli lidere boyun eğmeyi daha yararlı ve tahammül edilir olarak bulmuşlar. Ve Ansar içinde Ebû Bekir'e biat eden ilk kişi Benî Avs'ın şeflerinden biri olan Usayd b. Hudayr olmuştu. Benî Khazraj ise, Muhacirûn ile Benî Avs ittifakına karşı koyamayacak kadar zayıftı. Böylece de Medine'de Ebû Bekir, çoğunluğunun biatına mazhar olmuştu. Bu âmillere ek olarak, onun kişiliği de, ezcümle imsakı, itidali, ileri yaşı, Muhammed'le yakın işbirliği ve Peygamber'in misyonunun başından beri İslâm'a yaptığı hizmetler, bunda etkili olmuştu.

Kaynaklarda muhafaza edilen malzemeye göre Ebû Bekir'le Ömer'in çok öncesinden bir ittifak kurmuş oldukları aşikâr oluyor. Bunda muhtemelen üçüncü ortak olarak Ebû Ubayda da bulunuyordu ve bu üçünün, yeni filizlenen İslâmî asaletle eski Mekke aristokrasisine karşı oluşmuş siyasî grup içinde hayli ağırlığı ve etkisi bulunuyordu. Ve nihayet kaydedilmesi gereken bir husus da Ebû Bekir'in hilâfetinin tam anlamıyla cemaatin bir hür seçimi ile gerçekleşmemiş olduğudur. Karar doğruca Muhacirûn arasında bir özel grup tarafından alınıp aceleyle öbürlerine icbar edilmişti. Bunun başarısı sadece Medine'de mevcut hasas grup ihtilâfları sayesinde olmuştu. Ömer, "kâbul edilir ki bu acele bir iş olmuştu ama Allah bundan kötülüğü uzaklaştırdı" dememiş mi?

Aslında Ebû Bekir lehine Ömer ve Ebû Ubayda tarafından ileri sürülen meskûr deliller, Ebû Bekir'e karşı Ali lehine ileri sürülenlerle aynı tabiatta idi ve hiç şüphesiz Ali'nin talebine Ebû Bekir'inkinden çok daha büyük güç katıyordu. Hilâfette Ebû Bekir'in tek iddiası, Peygamber'in hastalığı sırasında namazdaki imamlığı idi ki bu, daha sonra bir theolojik renge bürünüyor ve buna dair hadîsler çoğu kez karışık ve mütezaddırlar.

Sakîfa'daki delil ve karşı deliller dikkate alındığında, Ebû Bekir'in seçimi koşulların yarattığı tesadüfe bağlanıyor.

Peygamber'in halefi olarak Ebû Bekir'in yetkesinin sağlamlaştırılma işi, Sakîfa toplantısından sonra tam olmaktan çok uzaktı. Ali'nin, Sakîfa'da alınan karardan bile haberi yoktu. Ancak, Ebû Bekir, Sakîfa'da biatı sağladıktan sonra yandaşlarıyla birlikte Peygamber'in camiine gitmesi ve orada toplananlar arasında bir gayritabiî gürültü ve kargaşalığın hasıl olmasıyla olan bitenleri öğreniyor. Bunun üzerine hem Ansar hem de Muhacirûndan kendi yandaşlarıyla Fatıma'nın evinde toplanıyorlar ve ne yapılması hususunu müzakere ediyorlar. Ali'nin iddia ve taleplerini ve de Sahabe'den belli bir grubda uyandırdığı saygıyı iyice bilen ve bunların bir tepkisinden korkan Ömer ile Ebû Bekir, bunları biat etmek üzere camiye çağırıyorlar. Berikiler gelmeyi reddediyorlar.

Ömer, ani darbe politikasıyla Ebû Bekir'e çok geç olmadan çabuk hareket etmeyi öğütlüyor. Her ikisi, bir silâhlı takımla birlikte Ali'nin evine yürüyorlar, evi çeviriyorlar ve Ali ile yandaşlarının seçilmiş halifeye biat etmemeleri halinde evi yakma tehditinde bulunuyorlar. Ali dışarı çıkıyor ve kendi iddia ve haklarını ileri sürüp Ebû Bekir ve Ömer'in taleplerini geri çevirerek karşı koymaya teşebbüs ediyor. Sahne aniden sertleşiyor, kılıçlar kınlarından çıkıyor ve Ömer ile hempaları bahçe kapısından içeri girmeye çabalıyorlar. Birden Fatıma önünde beliriyor ve bir aşırı hiddetli ve serzeniş dolu bir ruh haleti içinde bağırıyor: "Resulullah'ın cesedini bize bırakıp bize danışmadan ve haklarımıza saygı duymadan aranızda karar verdiniz. Vallahi diyorum, ya buradan hemen gidersiniz, ya da karmakarışık saçımla Allah'a sığınırım".

Bu, durumu daha da vahimleştiriyor ve Ebû Bekir'in takımı, Ali'nin biatını sağlayamadan evi terketmek zorunda kalıyor. Ali, artan baskı karşısında daha fazla dayanamayacaktı. Onun ne zaman Ebû Bekir'le barıştığına dair hadîsler tehalüf ediyor ve çok kez de mütezad oluyor. Bunların arasında en şayan-ı itimat olanına göre Ali, altı ay sonra vaki olacak Fatıma'nın ölümüne kadar ayrı kalıyor. Ve Ebû Bekir'e o güne kadar mukavemet etmiş Ansar ve Muhacirûn'dan olan kişiler de sonunda ona biat edeceklerdir. Bunların arasında, burada saymadığımız onüç önemli kişi de bulunuyor.

Bunların Ebû Bekir'e muhalefetleri veya onunla küskünlüklerinin ciddiyet derecesi saptanamıyor şöyle ki Şiî kaynaklar bunu aşırı derecede abartırken Sünnîlerinkiler de bilmezlikten geliyor veya mümkün olduğu kadar asgariye indiriyorlar. Bununla birlikte bu adamların ilk "Şiat Ali-Ali Partisi", ya da Şia'nın çekirdeğini oluşturdukları tarihen yadsınamaz. Keza hepsinin aynı derecede heyecanlı ve ateşli destekçi oldukları da iddia edilemiyor. Bunların bazıları gevşek yandaş olup Ali'nin bu mevkie en elyak kişi olduğunu kabul etmekle birlikte fazla kin duymadan Ebû Bekir'e biat ediyorlar. Anmâr, Mikdâd, Ebû Zarr ve Selman'ın[1] tutumları öbürlerininkinden farklı olmalıydı. Bu dört refîk bütün Şiîlerce ilk Şiat Ali'yi oluşturan "Dört Rükün" (*al-arkân al-erbâa*) olarak görülüyorlar. Bununla birlikte, Ali'nin Ebû Bekir'le uzlaşmaya girmesinden sonra muhalefet için bir sebeb kalmayacak ve bu ilk Şia'nın işbu eliti fiilen yok olacaktır. Ama bir fikir bir kez bulaştıktan sonra, yok olabilir mi? İslâmî düşüncenin gelişme tarihinde daha sonraki yıllar bu soruya bir yanıt sağlayacaklardır.[2]

*
* *

[1] Selman-ı Farisî.

[2] S. Husain M. Jafri. — *op. cit.*, s. 47-53.

Böylece Şia'nın ilk tezahürlerini özetlemiş olduk. Bunda Ebû Bekir'e destek olanlarla muhalifleri arasındaki ihtilâf başlıca, *mevcut koşullar altında lâzım olan nedir*'le *ne olmalıydı*nın mülâhazası etrafında odaklanmıştı. Birinci ilke kısa surede kudretli bir halifelik imparatorluğunun tesisi ile sonuçlanmıştı. İkinci *ne olmalıydı* ilkesi de cemaatin, küçük de olsa, bir grubunun İslâmî ülkü ve siyaseti hakkında kendi öz yorumunu geliştirmeye götürecekti.

Ali yandaşlarının başlangıçtaki yenilgisi ve Ali'nin, altı ay sonra, Ebû Bekir idaresini tanımasından sonra koşullar, Şiî eğilimlerinin açık ve faal tezahürlerinin çoğunun kaybolmasını sonuçlandıracak şekildeydi. Şia, *Şûrâ*'ya, yani Osman'ın seçimine kadar uykuya yatacaktı. Bununla birlikte hem Şiî hem de Sünnî belgeler bu dönemde iki farklı ve önemli alttan akan eğilimin varlığını gösteriyorlar. Önce, Ali'nin idareci yetkelere karşı pasif tavrı; ikinci olarak Ebû Bekir ile Ömer'in, *Benî Hâşim'i, özellikle Ali'yi liderlik imtiyazlı iddialarından söküp atma* gayretleri ki bu, yukarda zikrettiğimiz kendi yeni nizam anlayışlarına göre yürütülüyordu.

İslâm'ın davasında bütün teşebbüslerin en faal ve ateşli iştirakçisi ve Muhammed'in idaresindeki bütün savaşların ön cephesinde çarpışan bir büyük muharip iken Ali, birdenbire, az çok evinin dört duvarı arasında sakin bir hayat sürmeye dönmüştü. Bu belirgin tezat ciddî nedensiz olamazdı. Muhammed'i istihlâf etmek üzere en üstün nitelikleri haiz olduğuna dair kendi kesin inancına bakarak onun kendi haklarını elde etmek için döğüşeceği beklenirken o, eline birçok fırsat geçmesine, örneğin Ebû Sufyân'ın ona kuvvetli bir askerî destek teklifine rağmen, buna yanaşmıyor. Zira o, böyle bir davranışın henüz yavru İslâm'ın tahribine götüreceği görüşündeydi. Aynı zamanda, öbür yandan altı ay süreyle Ebû Bekir'i tanımayıp ona biat etmeyi reddetmişti. Ali'yi maneviyatını bozan Fatıma'nın ölümüne ek olarak onu mevcut nizamla durumunu uzlaştırmaya götüren sebep, yarımadada Arap kabileleri arasında ciddî bir irtidad (İslâm'dan dönme)ın fışkırması olmuştu. Ebû Bekir'in istihlâfı ile kabilelerin isyanının aynı zamana rastlaması Medine'de insanları ideolojik ve kişisel ihtilâfları unutup müşterek tehlikeye karşı birleşmeye zorlamıştı. İslâmî nizamın varlığına karşı bu denli ciddî dış tehdit Ebû Bekir'e büyük yarar sağlamıştı şöyle ki idaresine iç muhalefeti böylece ortadan kaldırma fırsatını bulmuştu. Hem Sünnî, hem de Şiî kaynaklar, Ali'nin İslâm'ın davasına aşkı, ona kendini vermesi, samimiyeti ve bölünmez sadakatını kişisel mülâhazalarının üstünde tutan bir tabiata sahip olduğunu teslim ediyorlar. Onüç yaşından itibaren kendini Peygamber'in misyonuna adamış bir kişinin, İslâm'a karşı böyle yaygın ve tehlikeli bir isyan karşısında, mevcut nizamla barışmaktan başka seçeneği olamazdı. Ve böyle yaptı. Ancak irtidad savaşlarına katılmadı ve geri çekilmiş tavrını korudu; Ebû Bekir de ondan, Medine dışında bir savaşa iştirakini istemedi.

Ebû Bekir ve Ömer'e karşı pasif ve geriçekilmiş tutumuna rağmen Ali, yeri geldikçe halifelere yardımcı olacaktı. İdareci halifelerle bu işbirliği, herhangi aklı başında bir muhalefet liderininki ile aynı çerçevede olması beklenirdi. Şöyle ki gerektiğinde hükûmetin hataları olarak gördüğü hususları düzeltme ve kendi görüş açısından farklı olan politikaları tenkid etme çabasından geri kalmayacaktı. Kısaca, Sünnî kaynaklara göre Ali, kendisine takaddüm eden halifelerin değerli bir danışmanı idi; Şiî kaynaklara göre ise Ali, imana kahramanca aşkı ve fedakârlık hissinin ondaki hakimiyeti altında olan kişiydi ve kişisel şikâyetlerini bir kenara bırakarak halifeleri İslâm'ın intiharı demek olacak hataları işlemekten korumuştu. İlk önemli Sünnî yazarların bile kaydettiklerine göre Ömer "Ali olmasaydı, Ömer mahvolmuştu" demişmiş.

Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Ali halifelerin divanına dahil edilmişti. *Kur'an* ve *Sünnet* hakkındaki mükemmel bilgisi itibariyle şer'î konularda mütalâasına müracaat edilmiş olmasına rağmen önerilerinin, *Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında bile bir idareci iktidar olmuş Ömer* tarafından kaale alındığı şüphelidir. Ali'nin dinî konulardaki fikirlerinin kabul görmemiş olduğu, kararlarının, daha sonraları gelişmiş olan Sünnî hukuk mekteplerinde nadiren yer almasından aşikâr olmaktadır; O ise ki Ömer'in kararlarında bunlara mutad olarak rastlanıyor. Öbür yandan da Ali, bütün Şiî fırkalarınca şer'î hukuk babında otorite olarak gösteriliyor. Ali, gününün politik gerçeğini kabul etmişti, kendisini hilâfet babında hepsinden elyak görmesine rağmen.

Ebû Bekir ve Ömer tarafından genel olarak Benî Hâşim'i, özel olarak da Ali'yi, *Ümmet*'in liderlik imtiyazlarından mahrum etme teşebbüslerinin bu yönde ilk ve en önemli adımını Ebû Bekir atacaktı: Fatıma, Fadak mülkünün babasına Hayber ganimetinden hisse olarak verildiğini söyleyerek burasını talebedince bu talep Ebû Bekir tarafından geri çevriliyor: Fadak bütün cemaata aittir ve Fatıma intifa hakkına sahip olmakla birlikte mülkiyet hakkına sahip olamaz.

Tevarüs konusu kısa zamanda Şia ile muhalifleri arasındaki ihtilâfta en çok tartışılan sorun oluyor. Ebû Bekir'in reddi aslında aile temeline dayanan hiçbir talebin mazur görülemeyeceği anlamında olmalıdır. Aksi halde iş, tehlikeli boyutlara varabilir...

Ebû Bekir'in hilâfeti iki yıldan biraz fazla sürüyor ve ölüm döşeğinde, çoktan beri onun arkasında idareci iktidar olan Ömer'i kesin olarak halef tayin ediyor. Ancak bu karar ne halkın güzideleriyle istişareye dayanıyor, ne de bu seçimden önce gözlenmiş genel olarak cemaatın düşüncesine uyuyordu. Doğruca Ebû Bekir'in kişisel ve keyfî kararıydı. Ve bütün bu Ömer'in tayini sürecinde Ali tamamen yok farzedilmişti. Peygamber'in Sahabe'sinden sadece iki kişi, Abdurrahman b. Avf ile Osman, Ebû Bekir tarafından istişare için seçilmiş ve bunlara Ömer'i tam destekleme görevi yüklenmişti. Bu, büyük ihti-

malle, bizzat Ömer'in, Benî Hâşim'in herhangi mümkün muhalefetini Kureyş koluna dayanarak bertaraf etme amacıyla telkini üzerine olmuştu. Gerçekten bu iki zatın herbiri, İslâm öncesinde Benî Hâşim'in ciddî rakibi olmuş olan kabilelere mensuptular ve *Müslüman cemaatinin en müreffeh çevrelerini temsil ediyorlardı.* Abdurrahman Osman'ın kayınbiraderi olarak birbirlerini desteklemeleri beklenecekti. Bu yolla Muhacirûn arasında en önemli siyasî unsurların destek ve etkisinden faydalanılarak Benî Hâşim ve yandaşlarının Ali lehine herhangi bir hareketinin önüne set çekilmiş oluyordu.

Ömer'in on yıllık hilâfeti sırasındaki şaşaalı İran ve Bizans illeri fütuhatı vaki olmuş ve bunlara Ali dışında Sahabe'nin en ileri gelenleri faal olarak iştirak etmişlerdi. Yine Ali Kudüs ve Suriye'nin tarihî tesliminde bulunmayacaktı; Ömer, Benî Hâşim'in Medine dışına çıkmasını kesinlikle önlemişti. Ayrıca, çok önemli bir husus da Medine Ansar'ının, liderlik işinde fikrini ifadeden tamamıyla menedilmiş olmasıydı. Ansar'dan kimsenin aday olmaması da gerekliydi.

Ömer'in bu yolda yaptığı düzenlemeler ve zor kullanmasının ayrıntılarına girmiyoruz.

Üçüncü halifenin seçiminde Abdurrahman b. Avs hilâfeti önce Ali'ye teklif ediyor ama bunun için iki şart ileri sürüyor: idareyi Kur'an ve Peygamber'in Sünneti'ne göre yürütecek ve, önceki iki halifenin tesis ettikleri hususlar yolunda yürüyecek. Ali bu ikinci şartı reddediyor. Osman, her ikisini aynen kabul edince halife ilân ediliyor.

Osman zayıf tabiatlı bir kişiydi. Aile ilişkileri ve kişisel dostluk dışında bu zaaf muhtemelen Abdurrahman b. Avs'ın onu tutmasının sebeplerinden biri olmuştu. Hilâfet makamına kendi öz talebinin sonuçsuz kalacağının farkında olan Abdurrahman, ona dayanacak ve çıkarlarına hizmet edecek bir halife oturtmak istemişti ki *bu çıkarlar, Kureyş aristokrasisi ile zenginlerininkilerdi. Fakir ve zahid Kûfeli sınıf (ruhhâd) a mensup olan Ali'nin işbu çıkarlarla hiçbir ilişkisi yoktu.* O, "ya altınla gümüş, benden başkasını iğva et (baştan çıkar)" diyordu. Bu tavırla tezat teşkil edecek şekilde Abdurrahman ile Osman'ı seçen (güdümlü) *Şûrâ*'nın öbür üyeleri hep müreffeh ve zengin kişiler olmuşlardı ve artık Bizans ve İran imparatorluklarının fethi ile önlerinde açılan hadsız yeni fırsatları büyük tehalükle arıyorlardı. Osman'ın hilâfeti bunlara bu fırsatı verecek, bunlar da birkaç yıl içinde muazzam servet edinip cemaatin en zengin kişileri olacaklardı. Osman'ın kendisi dahi bundan nasibini almıştı ve ölümünde miras olarak muazzam bir servet ve mal mülk bırakmıştı.

Bütün *Şûrâ* olayında en anlamlı nokta, ilk iki halife tarafından tesis edilmiş teamülleri Ali'nin tarihî reddinde yatıyor. Ali'nin bu uzlaşmaz beyanı, sonunda Şiî ve Sünnî unvanları altında iki farklı fıkıh mektebinin ortaya çıkmasına neden olan en önemli ve en eski kuramsal nokta oluyor. Bu mekteplerden

ilki İsnâ Aşarî, İsmailî ve Zeydî; öbürü de Hanefî, Mâlikî, Şafiî ve Hanbelî kollarına ayrılacaklardır.

Evet, Osman'ın seçimi geniş ölçüde ekonomik, sosyal ve kabilevî mülâhazalara, buna itiraz da büyük ölçüde dinî mülâhazalara dayanıyordu[1].

*

* *

Osman'ın hilâfetiyle (24/644) başlayan ve Ali'nin öldürülmesine (41/661) kadar süren onaltı yıllık dönem, İslâm'da Şiîliğin gelişmesi bakımından Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliklerine göre belirgin bir fark arzeder.

Bu dönem gerçekten bir dönüm noktasını ifade eder şöyle ki Şiî eğilimlerin daha seçkin ve aşikâr olmasını teşvik eden bir hava yaratmıştı. İkinci olarak, vaki olan olaylar, o güne kadar faal olmayan Şiî hareketine faal ve sert bir tabiat vermişti. Ve nihayet, hüküm süren koşullar ilk olarak *birçok siyasî, coğrafî ve ekonomik mülâhazaya* Şiî görünümünü katmıştı. Bu itibarla bu dönem içinde ilk Şiîlerin Ali'nin halefliği hususunda fikir izharı arzusu, Sahabe'nin dinî gayreti, kişisel nefretler, ekonomik çıkarlar, siyasî entrikalar ve *zenginlere karşı fakirin memnuniyetsizliğinin* mezcolduğu bir dönem olmuştu. Bu birbiri içinde erime Şiî hareket için yeni bir faaliyet çevresi sağlamakla kalmayıp etki alanını, özellikle Emevî aristokrasisi ve Suriye tahakkümünün temsilcisi Muaviye'ye karşı siyasî küskünlükleri için bir çıkış yolu arayanlara teşmil edecekti. Ali'yi, Irak'ın, Suriye egemenliğine karşı bağımsızlığının müdafii olarak gören bu gruplar onu desteklemişler ve o günlerde onun theokratik prensipe dayanan halifelik hakkına inanan dinî destekçileri ile aynı düşüncede olmuşlardı. Siyasî Şia'nın ortaya çıkışı hem etkisinin ve sayılarının artışı ve bundan böyle büyümesinin anî hızlanmasıyla belirgin oluyor.

Ebû Bekir'le Ömer, kendi kabilelerine İslâm cemaatinin idaresinde herhangi bir özel pay vermemişlerdi; aslında bu kabilelerin de fazla bir siyasî ağırlığı yoktu. Ama Osman'la bu böyle olmadı. Kabilesi, Muhammed'in zaferinden sonra Haşimîlerin arkasından elde etmiş olduğu siyasî öneme yeniden kavuşmayı bekliyordu. Osman seçildiğinde Emevîler bunu sadece onun kişisel başarısı değil, bütün kabile için bir zafer olarak görmüşlerdi. Halifenin kârdan onlara bir pay vermesini doğal addediyorlardı: taleplerini Osman kolayca geri çeviremezdi zira gücünün, etkin kabiledaşlarının iyi niyet ve desteğine muhtaç olduğunun bilincindeydi. Dolayısıyla taleplerini tatmin etmek için elinden gelen herşeyi yapmıştı. Ama halk, Halife'nin tüm cemaatın refahının artırılmasının yerine bunu kendi aile ve kabilesine yapmasını acıyla görüp hayal kırıklığına uğruyordu.

---

[1] *ibid.*, s. 58-76.

Osman'ın iktidara gelmesinden itibaren birkaç yıl içinde Emevîlerin, imparatorluğun bütün önemli eyaletlerini, ezcümle Kûfe, İran ve Orta Asya'yı kapsayıp Sind'e kadar uzanan vasi toprakların başkenti Basra, Suriye ve Mısır'ın valiliklerini kendilerine talebetmiş oldukları bir tarihî vakıadır. Bu Emevî valileri, buna karşılık, kendi kabiledaşlarının desteğine dayanmışlar ve bunları tatmin ederek hilâfet divanına hâkim kılmışlardı. Emevîler bütün iktidar ve çıkar noktalarını ellerine geçirmekle kalmamış, işbu iktidarlarını keyfî ve insafsızca kendileri ve hısım akrabaları lehine kullanmak rahatlığına da sahip olmuşlardı. Böylece de birçok Müslümanın memnuniyetsizliği ve nefretini üzerlerine çekmişlerdi. Osman'ın süt kardeşi Abdullah b. Abî Sarh, Mısır'ı idare ediyordu ve orada azami derecede nefret eden kişi olmuştu ki Peygamber, Mekke'nin fethi sırasında, öldürülmesini emretmişti. Osman'ın üvey kardeşi Velîd b. Ukba, Kufa'da daha da şiddetle halkın kinini celbetmişti... Osman onu geri çekmek zorunda kalmış ve yerine bir başka yakın akrabasını, Saîd b. al-Âs'ı tayin etmiş. Bu adam da, Kûfe'nin muteber kişilerini, onlara karşı takındığı keyfî tavırlarıyla çileden çıkartmış, ayrıca Kûfe'nin *Savad*'ını[1] "Kureyş'in Bağı" tehditiyle bunları endişelendirmiş. Bu gibi suiistimallerin tahrik ettiği Kûfe hafızlarından bir grup boşyere Saîd'in bu tutumuna itiraz etmişler. Doğru bir tahkikat yerine Osman, tahrikçilerin Suriye'ye, Muaviye'nin onların icabına bakması için, gönderilmelerini emretmiş.

Bu mümtaz hâfızlar sonradan Kûfe'de Şiî hareketin önderleri olarak karşımıza çıkacaklar. Bunlar Al-Jamal ve Sıffîn muharebelerinde Ali ordusunun ön cephesinde savaşmışlar ve Ali'nin katlinden sonra da Muaviye ile hiçbir zaman barışmamışlar. Aynı şekilde Mısır ve Basra hâfızlarından bir grup da Halife tarafından valilere verilen tam yetki ve bunların halka keyfî muamelelerini aynı şiddetle protesto etmişler. Hâfızlarla işbu çatışma, eyaletlerdeki dinî çevrelerde Osman'ın sevilmezliğine damgasını vurmuş[2].

Osman, birçok yakınını kazanç getirici mevkilere yerleştirmesinin dışında Peygamber'in Sahabe'sinden bazılarına sert muamele etmekten de çekinmemişti. Saltanatının son birkaç yılı içinde halkın büyük bölümü, Emevî aristokrasisini yüksek mansıplarda oturmuş, refah ve lüks içinde yüzer, işret ve sefahata dalmış ve gayrimeşrû olarak edindikleri serveti müsrifane şekilde sarfettiklerini görerek hiddetten köpürür olmuştu. Bundan hasıl olan ekonomik ve sosyal yapıda dengesizlik doğal olarak halkın çeşitli kesimlerinin

---

[1] Tarıma elverişli siyah toprak. Bkz. B. Oğuz.— C. II/2, s.

[2] Bizim "hâfız" adıyla verdiğimiz Kur'an okuyucuları, kaynaklarda *kurrâ* ("kıraa-okumak"tan) olarak geçiyor. Bu seçkin kişiler halk tarafından dinî konularda bilgin olarak kabul ediliyor ve halka Kur'an ve dinî ahkâm ve âyinleri tedris ediyorlardı. Dolayısıyla kitle nezdinde büyük itibara sahip olup halkın intelijensiası olarak kabul ediliyorlardı.

kıskançlığını mucip oluyor ve bir patlama için fazlasıyla malzeme sağlıyordu. Osman rejimi tenkitçilerinin önder sözcüsü Ebû Zarr, korkusuz ve zühd ve sade ve az yemenin uzlaşmaz bir yandaşı olarak *refalun birkaç kişinin elinde toplanmasına şiddetle karşı çıkıp toprakların cemaata dağıtılmasını talep ediyordu.* Ebû Zarr'ın Medine camiinde zenginlere karşı gürlemesinden hiç hoşlanmayan Osman, onu da Suriye'ye, Muaviye'nin eline gönderecekti. Ölümü, işkenceden olmuştu. Olay, eyaletlerde geniş ölçüde yayılmış. Osman ve zenginler sınıfına karşı, Ali'nin hilâfet talebi ile birlikte, bir kin yansıması yaratmıştı.

Bir adem-i memnuniyetin isyan haline dönüşebilmesi için iki şey esastır: toplum içinde saygınlık kazanmış olanların arasından çıkacak liderlikle, harekete geçmeyi örgütleyip tanzim etme gereği. Osman'ın son hilâfet yıllarında bu ön şartların ikisi de mevcut bulunuyordu.

Görünüşte farklı ama aynı amacı güden iki grup aynı anda çalışıyor, bilinçsiz de olsa birbirlerinin ereklerine hizmet ediyordu. Bunlardan biri, imparatorluğun ekonomik yapısındaki dengesizliğin çarptığı yukarda mezkûr eyalet unsurlarından ibaret olup öbürü de Ali'nin sadık yandaşlarından oluşuyordu. Ebû Zarr, Mikdâd... ve Ansar'dan birçok kişi tarafından sevkedilen bu sonuncu grup, birçok yeni etkin faal destekçiyi de saflarına katmışlardı. Bunlardan ikisi Kûfe'de çarmıha gerdirilecek (61/680), elleri, bacakları ve dilleri kesilip cesetleri asılacaktı.

Osman katledilecek ve Ali, az çok bütün çevrelerin isteğiyle sonunda hilâfet makamını kabul edecekti. Ancak, kesinlikle Peygamber'in Kur'an ve sünnet'ine göre idare edeceğini, adalet ve yasayı, herhangi bir eleştiri ve herhangi bir grubun çıkarlarına ters düşmeye aldırmaksızın, yerleştireceğini tasrih edecekti. O, doğuşu itibariyle, halifeler arasında kendinde istihlâfın sülâle ve theokratik prensiplerini birleştiren ilki olmuştu.

Osman'ın katli, Ömer'inki gibi bir kişisel sorunların halli için bir birey tarafından olmamıştı. Osman'ın öldürülmesi, *fakirin, memnuniyetsizin, bastırılmışın ve yoksun bırakılmış halkın bir eski aristokratik ailenin ekonomik, siyasî ve feodal hakimiyetine karşı bir kitle isyanının sonucuydu.* Daha çok dinî kafalı olanlar da Kur'an'ın öğrettiği İslâmî sosyo-ekonomik adalet ve eşitliği korumak üzere isyan etmişlerdi. Ali'nin asî *kurrâ* ile Halife arasında arabulucu rolü, bir yandan kendisinin işbu mukavemet hareketinin doğru ve haklı taleplere dayandığına (ve dolayısıyla Halife'den durumlarının ıslâhını istenmiş olduğuna) kani olduğunu; öbür yandan da Halife'yi azgın ayaktakımı güruhunun elinden kurtarmak için elinden geleni yaptığını gösteriyor. Mamafih öfke herhangi birinin denetiminin dışına taşmış, Osman da müfritler tarafından sonunda katledilmişti. Katiller de, kalabalığın şaşkınlığı arasında gözden kaybolmuşlardı. Ali kendini ümitsiz durumda bulmuştu. Gerçek katiller kaçmış ve

cezalandırmak için onları teşhis etmek mümkün değildi; işler öyle bir hal almıştı ki Ali'nin çevresindeki *kurrâ*dan birçoğu, işbu faciadan az çok katiller kadar sorumlu duruma düşmüştü. Ali sık sık "...Osman'ın katli *cahiliye* günlerinin bir fiilidir. Osman'ın kanı (yani intikamı) talebine bigâne değilim; ama şu anda katiller elimin altında değil. Onları ele geçirir geçirmez cezalandırmakta tereddüt etmeyeceğim" diye tekrarlıyordu. Yakın adamları Talha ile Zübeyr de bu noktada hemfikir olup "küstah ve düşüncesiz halk güzide ve makulleri bastırıp Osman'ı öldürdüler" diyorlardı. Ali boş yere soruna bir barışçı çözüm arayacaktı. Bir yandan Osman'ın ölümünü kınama, öbür yandan da *kurrâ*'nın haklı bulduğu taleplerini destekleme; bir yandan Halife'nin katillerini lânetleme, öbür yandan da bunların ortaklarıyla çevrili bulunmanın yarattığı paradoks, en cinfikirli ve kurnaz politacıya dahi meydan okuyacak mahiyetteydi; kaldı ki Ali'nin prensiplere bu denli bağlığı onun çoğu kez bir pratik siyasî yol bulmasına engel oluyordu.

Ali sonunda Ayşe'yi de, Talha ve Zübeyr'i de karşısında bulacak, bu sonuncular al-Camal (deve) muharebesinde maktul düşecek, Ayşe de esir alınıp Medine'ye getirilecekti.

Ve nihayet Muaviye ile, Ali'nin denediği bütün barışçı yollar çıkmaza girince, nihaî çatışma, Sıffûn muharebesi ve bunu takibeden ihtilâfın hakeme havalesi... Ali gücünü yitirmekteydi. Suriye'ye karşı bir nihaî mücadeleye hazırlanıyordu ki bir Haricî mutaassıb Kufa camiinde ona ucu zehirli hençerini saplayacaktı (661)[1].

*
* *

Bütün bunlardan kitabımızın ana konusu itibariyle kesin sonuçlar çıkıyor. Gerçekten son tahlilde Osman'ın intikamı, triumvirat (Talha, Zübeyr ve Ayşe) ve daha sonra da Muaviye için, *toplumun alt sınıfları ve Medine Ansar'ından bazılarının desteklediği ve Ali'nin de temsilcisi olduğu, İslâm'daki zahid grubunun idaresinin aşikâr tehlikesini* bertaraf etmek için kolay bir vesile olmuş olduğu anlaşılıyor. Böyle bir grubun ortaya çıkışı eski Mekke aristokasisi için bir gerçek tehdit oluyordu. Bu aristokrasi Muhammed'in zaferiyle bastırılmış ve Ebû Bekir'le Ömer tarafından sıkı denetim altında tutulmuştu. Emevî kabilesinin en zenginine mensup olan Osman iktidara gelince, kabilesinin ve Mekke'nin sair idareci ailelerin eski aristokratik ideali, iktidar ve aristokrasilerini yeniden tesis etme fırsatını bulmuştu. Kaderin bir cilvesi olarak İslâm tarafından birlik ve örgütlenme düşüncelerine verilmiş hız, kendini yeniden ayağa kaldırıp iktidarı tekrar ele geçirmek üzere bu grubun hizmetine verilecekti. Tri-

[1] Husain M. Jafri.— *op. cit.*, s. 80-94.

umvira'nın isyanı, Talha ile Zübeyr'in, çıkarlarını korumak için son mücadelelerini temsil eder. Ayşe sadece, arkasında kuvvetlerin birleştirilebileceği bir sembol olmuştu. Onu Ali'ye saldırtmak da zor olmamıştı zira o, hayatı boyunca Ali'den nefret etmişti. Bu itibarla Al-Camal muharebesinde triumvira, Osman'ın kanı için değil, doğruca kendi öz çıkarları için döğüşmüştü. Başarısızlıklarına rağmen Muaviye'nin yolunu açıp işini bir ölçüde kolaylaştırmışlardı.

Al-Camal muharebesindeki ihtilâf, Müslüman cemaatinde ciddî bir parçalanma yaratacaktı. Bundan böyle çeşitli gruplar özel adla anılacaklardır. Bu adların önemi dinî görünüşün, kişisel sadakatların, mahallî çıkarlar ve sosyopolitik mülâhazaların birbirlerini nasıl istilzam ettiklerini göstermesindedir. Ali'yi al-Camal ve daha sonra Sıffin muharebelerinde destekleyenler önce *ahl al'Irak* ve de *şîat Ali* veya *Alavîya* tesmiye edilmişler. Muhaliflerine de *Şiât Osman* veya *al-Osmanîya* denmiş. Bu karşıt fırkaları betimlemek üzere kullanılan bu genel tâbirlerin yanısıra daha kesin *Şiat Ahl al-Bayt (Şiat ehli-beyt)* ve *Şîat Âl Muhammed* gibileri, Ali'nin dinî olarak coşkulu müridleri tarafından kullanılır olmuş[1].

Özetleyecek olursak diyebiliriz ki son tahlilde *Şîat Ali*, halk tabakalarının, *Şîat Osman* da Mekke aristokrasisi ve zenginlerinin oluşturdukları fırkalardı.

*
* *

Ve artık Kûfe, Şiî hareketlerinin, emellerin, ümitlerin ve bazen de birleştirilmiş çabaların başlıca merkezi olacaktı. Şiî İslâm'ın ilk tarihini oluşturan bunca fırtınalı olay Kûfe içinde ve çevresinde vaki olacaktı.

Araplar İran'ın fethini sağlayan Kadisiye muharebesinden sonra, Ömer'in emriyle İran halkını kolayca denetleyebilmek için burada bir müstahkem karargâh kurmuşlar. al-Kûfe ("yuvarlak bir kum tepesi") adı verilen bu mevki ve ona nazaran daha eski olan Basra kenti Fırat'ın Batı'sında inşa edilmişti; zira bu akserî karargâhlarla hilâfet merkezi Medine arasında, doğal engeller yüzünden, bağlantı güçlüğünün önüne geçilmesi düşünülmüştü. Kûfe, Babil ve Madâin-Ctesiphon geçitini olduğu gibi Irak *Savâd*'ını da denetliyordu. Önemi, Arapların Doğu'daki fûtuhatıyla artıyordu. Buradaki askerî başbuğlar, aynı zamanda ilin mülkî âmiri ve halifenin vekili idi. Bazen Basra'nın idaresi de Kûfe'ninki ile birleştiriliyordu. Fâtihler kadar onlara boyun eğmiş İranlılar için de burasının önemi büyük olduğundan, nüfus hızla artmıştı. Çoğu İran kökenli tacirler, san'atkârlar ve sair meslek mensupları buraya gelip yerleşi-

[1] *ibd.*, s. 94-7.

yordu[1]. Özellikle bu İranlı unsurların, aşağıda özetleyeceğimiz ve Kûfe'de hiç eksik olmayan kargaşalarda büyük payının bulunmuş olması melhuzdur. Kaldı ki Arap unsur arasında başka yerlerle ülfet edemeyen ve Araplar arasında, bulanık dahi olsa, tek bir krallık geleneğine sahip Yemenlilerin bulunması da dikkate değer şöyle ki bu Yemenli yerleşmesi Kûfe'nin siyasî kaderini ve de uygarlığının rengini tayin edecekti. Horasanlı askerlerin burada konaklamalarıyla da Kûfe toponimi (yer adları) sinde bir İranlılaşmaya tanık olunuyor.

Kûfe'nin zevali aslında, devlet ve toplum ve gerçekten uygarlık olarak ilk İslâm'ın da bir genel krizine tekabül eder. Somut düzeyde 3./9. yy'da büyük İsmailî patlaması, Kûfe potasında oluşmuş olup Karmatî[2] şiddeti de tahrip edici bir öğe olacaktı. Bütün bunlar 334/945 de, Buveyhîlerin koruması sayesinde çok uzak olmayan Necef ya da Meşhed Ali'nin bir Şiî dindarlık merkezi olarak ortaya çıkmasını izah eder ki bu, 3./9. yy'dan beri Kûfe'nin özgül bir farik boyutu olmuştu. Şiî dinî sembolismi burada temerküz etmiş ama, ne olduysa, Şiî olgusuyla özdeşleştirilen uzak eski Arap Kûfe'si yok olmuş.

Herne kadar 1/7. yy'da Kûfe, İslâm için müstakbel anlamda birçok hususun rahmi olarak birinci derecede politik rol oynadıysa da, Bağdad'ın tesisi ve İslâm imparatorluğunun gün görmesi, siyasetler ve iktidar kavgaları onu kenara itecekti; ama buna karşılık kültürel faaliyetler burada gelişip yüksek bir düzeye erişecekti. (yakl. 150/750 ile 250/860 arasında). O halde karşımıza üç türlü Kûfe çıkıyor: bir politik Kûfe (150'ye kadar); bir kültürel Kûfe (150-250) ve doktriner Şiîsmin odak noktası haline gelen ideolojik Kûfe.

Kûfe'nin ilk zamanlarının siyasî faaliyetini noktalamış olan başlıca olgular şöyle özetlenir: Osman'a karşı isyana iştirak (34,5/654-5); iki büyük kanlı al-Camal ve Sıffîn muharebelerinde Ali'ye verilen destek (sırasıyla 36/656 ve 37/657); sinesinde Haricî hareketin ortaya çıkışı; bastırılan Hucr b. Ali al-Kindî'nin hareketi ile politik Şiîliğin başlangıcı (51-671). Bundan sonra Şiî yanlısı isyanlar birbirini takibediyor, hepsi de aynı şekilde tenkil ediliyor: Muslim b. Âkil vak'ası ve Kerbelâ'da katliam (679-80)... Ve nihayet Kûfe, Abbasî *dava*'sının arkasındaki müdir beyin oluyor ve yeni sülâlenin ilk halifesi, Kûfe cami-i kebirinde merasimle makamına oturtuluyor (132/749). Keza Kûfe çok sayıda Haricî tecavüzüne uğruyor.

Ayaklanma, ihtilâl hareketleri ve siyasî olayların çokluğu ile Kûfe müfsit, hareketli, haris bir kent olarak nam salıyor ve daha sonraki Şiî vicdanında, din şehidi olarak kalıyor.

---

[1] K.V. Zetterstéen.— Kûfa, *in* IA.

[2] İsmailîlerle Karmatîler aşağıda ayrıntılarıyla irdelenecek.

Ömer zamanında burada bir denge hüküm sürüyor ve Kûfe'deki ordular İran'ın fethi ile meşgul oluyorlar. Ama Osman'la iç ihtilâflar ortaya çıkıyor. Ali'nin buraya gelmesiyle Kûfe dört yıl boyunca, imparatorluk bölünmüş olduğundan, başkent olmamışsa bile, hilâfet makarrı ve başlıca karar merkezi olmuştu. Varlığının bu imtiyazlı döneminde Kûfe, müstakbel iddialarını ve aynı zamanda da Ali ve ailesine kalıcı bir sadakati türetecekti. Bununla birlikte bu sadakat, başından beri müttehid olmaktan uzaktı. Eşraf, yani kabilelerin geleneksel şefleri, genellikle Kadisiye muharebesine iştirak etmiş ve *şeref al-atâ*'ya dahil edilmiş olarak Ali'nin davasına fazla sıcak bakmıyorlardı ve genel olarak onları takibeden kitleler de bu tutum içinde olmuşlardı. Gerçekten Emevîler, onları fazla sevmeyen fakat onlarda bir nizam prensipi gören bu eşrafın destiği ile idare etmişlerdi. O sıralarda Şia da, bir yy kadar azınlıkta ve güçsüz durumda kalmıştı. Eşraf, Emevî rejiminin teminat altına aldığı, artan sosyal etkinliğinden memnundu. İşte bu nedenlerle Eşraf, her Şiî ayaklanması patladığında, iktidarın safında yer alıyordu. 61/680'de Hüseyin'in öldürülmesine de iştirak etmişlerdi.

Bütün 1./7. yy boyunca Eşraf'ın çoğunluğu Şiî hareketine hasım olmuşsa da imtiyazlarını tehdit etmiş olup isyanı bastırılmış al-Muhtar gibi bunlardan bazıları, buna faal olarak katılmıştı. Bundan sonra ise Şiî aktivismini halk unsurları destekleyecekti ki bunlar Araplar, ve özellikle Yemenliler ve daha kesin olarak da Hamdân'ın bazı kabileleri mensubu Yemenlilerden oluşuyordu; bunlara al-Muhtar'ın kullanmış olduğu yeni göçmen *mavâlî*'nin *ayak takımı-'ndan* kitleler de ekleniyordu. Yemenlilerin bu Şiî davasına sarılmaları muhtemelen Arap kentinde sosyal olduğu kadar kültürel olarak da kenara itilmiş olmalarından ileri geliyordu. Gerçekten Hamdân kabilelerinden çok sayıda fakir toplanmıştı ve Ehl-i Beyt'in hakları için çağrı, eski Yemen vicdanında yankı uyandırmış olmalıydı. Bu keyfiyet 1./7. yy'ın en önemli Şiî hareketi olan al-Muhtar isyanının (66-7/685-6) halkçı tabiatını izah eder. Bu hareket bir süre için iktidarı ele geçirerek başarılı olmuş, ama herşeyin üstünde ona bir mistik, bir dil, sloganlar ve bir doktrinin bazı öğelerini vererek Şiî vicdanını şekillendirmişti.

Abbasî sülâlesiyle bir entelektüelleşme ile Şiîliğin derinleşmesine tanık olunuyor; siyasî hareket aralıklı devam ediyor. Ama iman olarak Şiîlik zemin kazanmakta hiç durmuyor şöyle ki 3./9. yy'ın sonunca az çok kentin tek ideolojisi haline gelip müteakip yy'da bir kültürel ve dinî gelenek teşkil ediyor.

Kûfe, Şiî vicdanını İran dünyasına, özellikle Kum'a ihraç edebiliyor. Kum, gerçekten Şiî Kûfe'nin bir irtisamı (izdüşümü) oluyor, Belh, Merv ve Nişabur Basra'nınki olduğu gibi. Bu sonuncusu Horasan'ın fethi ile berikine tefevvuk ediyor. O da, Azerbaycan'la yetinmek zorunda kalıyor[1].

---

[1] Hichem Djait.— al-Kûfa. *in* EI.

Vurgulanması önemli olan bir husus da Kûfe'deki İranlılara, Arap hemşehrileri tarafından kentin sosyal sistemindeki eşit statü tanınmamış olmasıydı. Bunlara *mavâlî* (tek. *mavlâ*) denirdi ki bu, aşağı bir sosyal mevkii ifade ederdi. *Mavâlî* Kûfe'nin dinî, siyasî tarihinde, özellikle Şiî hareketlerde, önemli bir rol oynamış olduğuna göre, bunların üzerinde biraz duracağız. Herne kadar *mavâlî* tâbiri başlarda azad edilmiş köleyi ifade etmişse de Arap fethinden sonra bir çok Arap olmayan halklara teşmil edilmiş. Kûfe'de *mavâlî*, beş gruba ayrılabiliyor :

1. İslâm'ı kabul edip Arap ordularına iltahak eden Arap olmayan askerler. Bunlar çoğunlukla İranlı askerlerdi, Hamrâlar veya Deylemîler gibi: Kûfe valileri bunları polis kuvveti olarak kullanıyorlar ve Araplardan iyi muamele görüyorlardı. Çoğu durumda bir Arap kabilesiyle birleşiyorlar veya hâmileri olarak kendilerini bir Arap şefe bağlıyorlardı, hâmileri olarak Tamîm kabilesinin şefini kabul eden Deylemîlerin yaptıkları gibi.

2. Çoğunlukla İranlı olan, İslâm fütuhatı sırasında kent ve köyleri tahrip edilmiş köylüler. Bunlar tarımı arazilerini terkedip Kûfe'ye başka iş aramaya gelmişler. Sâsânî feodal sisteminin çökmesi ve Müslüman idarecilerin bunlara hürriyet bahşetmeleri sayesinde, bundan böyle kabil-i istifade olmaktan çıkmış topraklarını terketme olanağını bulmuşlar. Hal böyle olunca da idare vergi kaybına uğramaya başlamış ve hâlâ topraklarında kalanlarınkini artırma yoluna gidilmiş. Bu da bu köylülerin birçoğunu kaçırmış, bunlar da Kûfe'de daha kârlı iş bulmak için buraya gelmişler. Ancak bu köylüler, herhangi bir kabile grubuyla birleşmeyen bir *mavâlî* grubunu oluşturmuşlar. Bunlar doğruca, üzerlerinde büyük yetkisi olan ama buna karşılık bunların korunmasından sorumlu valiye bağlı kalmışlar. Bunlardan birinin kasıt olmadan adam öldürmesi halinde kan fidyesi hazineden ödenecekti.

3. Birçokları Kûfe'ye tacir veya sanaatkâr olarak gelmiş, İslâm'ı kabul etmiş geniş İranlı ve sair kişilerin oluşturdukları büyük gruplar. Toprakları Müslümanlarca fethedilmiş ama bunlar köleleştirilmemişlerdi. Kendi istekleriyle İslâm'a girmişler ve ekonomik koşullarını ıslah etmek amacıyla Kûfe'ye göç etmişler. Sayı olarak bunlar belki de bu kentin en kalabalık *mavâlî* grubunu teşkil etmişler; kentin ekonomik gelişmesiyle bunların sayısı gittikçe artar olmuş. Sadece idarî amaçlarla bağlandıkları kabilelerin bağımsız üyeleri olmuşlar.

4. Azad edilmiş köleler. Bunlar Arapların aldıkları savaş esirlerinden oluşan bir grup olup İslâm'ı kabul ederek hürriyetlerine kavuşmuşlar ancak kölesi bulundukları aileye bağlı kalmak zorunda olmuşlar. Tâbirin ilk ya da teknik anlamında bunlar gerçek *mavâlî* olmuşlar ve Kûfe'de sayıca hemen yukardakilerden sonra gelmişler.

5. Soylu ailelere mensup İranlı ve İslâm'ı kabul etmiş sairleri. Bunlar, aşağılayıcı gördükleri cizyeden bağışık tutulmuşlar ama *arazileri üzerinden haraç*[1] *ödemekle mükellef olmuşlar*. Kendi halklarının asilleri olmaları itibariyle bunlar Araplar tarafından sair *mavalî* gruplarından farklı muamele görmüş olmalıydılar. Ama herşeye rağmen statüleri *mavâlî*, yani ikinci sınıf yurttaş ve kabile içinde tâli olarak kalmış. Bununla birlikte birçok halde Kûfe'deki çıkarları Arap kabile reislerinkilerine uymuş.

Büyük sayıları ve güçlerine rağmen *mavâlî* daima ikinci sınıf yurttaş olarak kalmışlar, Araplar bunlara karşı sadece fatihleri oldukları fikrini idame etmekle kalmayıp üstün ırk davranışı içine girmişler. Bu keyfiyet, doğal olarak bunlarda hergün artan bir memnuniyetsizlik hissine götürmüş.

Bu nüfus dokusuna üç mülâhaza eklenecektir. Önce Kûfe, daha ilk başından itibaren Mekke, Medine ve hattâ Şam'ın olduğu gibi saf bir Arap kenti olmamıştı. Saniyen, ister Arap ister Acem olsun, ilk yerleşenler, çoğu durumda ailesiz olarak gelmiş ve bir hayli zaman için harekete hazır konmuş bir ordu gibi yaşamışlardır. Bunların militan tabiatlarının, sonunda sivil olarak yerleşmelerine ve de hem Arap hem de Acemlerden saflığını kaybetmiş sair grupların bunlara eklenmelerine rağmen baki kalmış olması doğal gibiydi. Bu ve daha başka âmiller bu insanların huzursuzluklarını, küskün ve çoğu kez serkeş davranışlarını izah ediyor. Ve nihayet hepsinden daha önemli olarak Kûfe'nin insanları çekecek ve etkisi altına alabilecek kendisine özgü bir geleneği yoktu. Yarımada'nın dışına büyük hamlesinden sonra Suriye, Mısır ve İran kentlerine göç eden Araplar, bu kentlerin mevcut geleneklerine çarpmışlar ve bunlar tarafından etkilenmişlerdi. Öbür yandan Kûfe, bir garnizon olarak, Arabistan çölü ile Hira krallığının eski Lahmid kenti arasında bir bakir ovada kurulmuştu ve burası İran'ın hükümranlığı ve kültürel etkisi altında bulunmuştu. Bu itibarla bu yeni kurulmuş kent kendi öz karakterini yaratıp geliştirmek zorunda kalmıştı. Bu iş hiç de kolay değildi şöyle ki buraya Kuzey ve Güney'in Arapları, Nizârîler ve Yemenliler, göçebeler ve yerleşikler, ünlü asil ailelerin *(buyûtât al-Arab)* eski aristokrasileri ile ayak takımı, her sınıftan İranlılar birlikte yaşamaya gelmişlerdi. Ancak, halkın çoğunluğunun gidişatına hâkim olan bir âmil vardı. Nüfus'un Arap öğesi arasında Güney'li Yemenliler, Kuzey'li Nizârîlerden daha kalabalıktılar. Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi Yemenliler, irsî kutsallıklar ve dolayısıyla irsî istihlâf ile rahip-kral eski ve derin köklenmiş geleneği sayesinde cemaatin Şiî liderlik ülküsü dediğimize, daha eğilimli olmuşlardı. Az çok eş dinî-politik liderlik geleneğine sahip İranlılar da bunların yanında yer alıyordu. *Böylece de Yemenlilerle İranlılar, birlikte nü-*

[1] Bunun ayrıntıları için bkz. C. II/2. s. 461-2, 963.

fusun üçte ikisini teşkil etmiş olarak, sitenin yönünü iyice Şiî eğilim ve düşünce havasına oturtmuşlardı.

Bununla birlikte Kûfe'de ilk ciddî gerilim su üstüne iki güç grubu arasında çıkar uyuşmazlığı ile çıkacaktı. Bu grupları nevzuhur "dinî veya İslâmî hiyerarşi" ile "geleneksel kabile aristokrasisi" olarak ifade edebiliriz. İlk grup, Kûfa'nın önderliğine talepleri ilk muhtedîlerden olmaları, İslâm davasına hizmetleri ve herşeyin üstünde Peygamber'in bunlara ibraz ettiği itibara dayanan Sahabe tarafından oluşturuluyordu. Bildiğimiz gibi Ömer Kûfe'yi İslâmî önceliği haiz olanlar eliyle idare etmeyi ve böylece kabile yetkesinin dibini oyup onu yok etmeyi istiyordu. Bu itibarla da *ridda*[1] liderler arasında herhangi birinin, ne kadar güçlü olursa olsun, kumanda mevkiine gelmesine müsaade etmemişti. Öbür grup ise iddiaları eski Arap geleneğine göre servetleri ve statüleri, güçleri ve idare ettikleri kabilelerin itibarına dayanan kabile liderlerinden meydana gelmişti. Bittabî bunların kolaylıkla, kabile yetkesi olmayıp herhangi bir idareci aileye mensup bulunmayanların hâkimiyet ve önderliğine uzun süre tahammül etmeleri mümkün değildi.

Ömer yaşadığı sürece kabile liderleri dişlerini fazla göstermemişlerdi. Onu istihlâf eden zayıf Osman ile (23/643) işler birden tersine dönecek ve uzun süre bastırılmış iktidar kavgası açığa çıkacaktır. Kûfe'ye vali olarak Osman'ın üvey kardeşi ve kendisi dahi bir aristokrat olan al-Valid'in tayini, kabile önderlerine hâkimiyetlerini yeniden kurmalarına büyük ölçüde yardımcı olmuştu. Hattâ artık *ridda* liderler bile tam güçle ortaya çıkıp eyaletlerde işlerin dümenini ellerine almışlardı. Mevcut nizamdan büyük ölçüde sapılmıştı. Yerlerinden edilmiş Kûfe'nin ileri gelenleri, ezcümle idareci *kurrâ*, al-Valid ve halefine, yine Mekke'nin bir başka aristokratı Said b. al-As'a en kuvvetli muhalifler arasında yer alıyorlardı. İşin sonunu biliyoruz: eski aristokrasinin kendisine hâkim olmasına müsaade eden Osman öldürülecekti...

Kûfe'de, kentin tarzı böylece, nüfusu iki gruba ayırmak suretiyle, belirlenmişti:

1. Güçlü ve etkili kabile ve klan liderleri ve bunların takımları, özellikle ilk gelenler. Bunlar genel olarak *aşraf al-kabail* olarak tanımlananlar;

2. Kabile ve klan liderliği bakımından daha az etkili olmakla birlikte, İslâmî takaddümleri dolayısıyla Ömer zamanında imtiyazlı bir konuma gelmiş olup da artık şimdi güçlerinden yoksun bırakılmış olanlar. Bunlar sonradan gelenlerin çoğunu, çok sayıda farklı bağlantılı ya da arka plânlı *kurrâ*'yı, dağınık klan gruplarını, hem ilk gelenler hem de sonradan yerleşenler arasından

[1] İslâm'dan dönmüş.

bir karmakarışık halk çoğunluğunu içeriyordu. Kentin İranlı unsuru, ya da *mavâlî* doğal olarak bu ikinci kategoriye dahil olacaktı.

Kûfe tarihinin bu üçüncü safhasının başlıca olayı Ali'nin hilâfeti olacaktı. (35/655). Ali bunu, daha önce de anlatıldığı gibi, başlıca Medine Ansar'ı ile illerden gelen asî birliklerin halk oyu ile elde etmişti. Kûfe'li kontenjan Ali'ye ilk biat eden olmuştu. En üst yetke olması için bu unsurların kahir desteği bittâbî sadece Osman'ın oniki yıllık idaresinde bütün iktidar konumları ile bunun çıkarlarını kendilerine tahsis etmiş olan, Emevî aristokrasisine değil ama aynı zamanda genel olarak Kureyş'e bir ciddî tehdit olmuştu. Bu nedenle de Ali'nin karşısında Suriye'de Emevîlerin yanısıra Mekke'de çoğu Sahabe ve Muhacirûn'dan olan ve, Emevî hükümranlığına karşı olmakla birlikte, aslında Muhacirûn maskesi altında Kureyş'in tam hâkimiyetinin taraftarı olan bir Kureyş grubu meydana çıkmıştı. Askerî güç şimdi, etkileri altında geniş toprakları olan iki rakip askerî kampa, Kûfe ve Basra'nınkilerine bölünmüşken Suriye'nin tümü Emevî denetimi altında bulunuyordu. Basra ile Kûfe arasındaki rekabetten faydalanarak Mekkeliler, buradan kabile desteğini seferber etmek üzere Basra'ya geçiyorlar. Ali'nin seçeneği kalmamıştı ve Irak'a gitmek üzere Medine'den ayrılıp ona eğilim göstermiş olan Kûfe'nin desteğine başvuracaktı. Ve bildiğimiz al-Camal muharebesi ve bozguna uğratılan Mekkeli-Basralı ittifakı...

Kûfe'de gücünü pekiştirmek amacıyla Ali saf bir İslâmî sosyo-politik sistem yerleştirecekti ki bu, Kûfe'de eski İslâmî liderliğin Osman zamanında ortaya çıkmış geleneksel kabile aristokrasisinin aleyhine olacağı anlamını taşıyordu.

Bu işte kabile reisleri zor bir durumda kalmışlardı. Ali'yi tutsalar, kabilevî güçleri kırılacak; Muaviye'ye yanaşsalar, onun zaferi, kendi güçlerinin bağlı olduğu Irak'ın bağımsızlığını ortadan kaldıracaktı. Ve Sıffîn, Haricîler ve Ali'nin katli...

Kûfe'de *aşrâf al-kabail*'in Ali'ye karşı küskün tavrının başlıca nedeni, *Ali'nin genel eşitlik politikası* olmuştu. Önce, maaşların dağıtımında eski ve yeni gelenler arasındaki fark ilga edilmiş, kıstas olarak sadece İslâmî öncelik değil, aynı zamanda İslâmî değer ve standardlara bağlanma keyfiyeti alınmıştı. Bütün bunlar Kûfe hazinesinden arslan payı olan kabile reislerine ciddî tehdit oluşturuyordu. Ali, Araplarla Arap olmayanlara maaş tahsisinde de eşitliğe gitmişti. Bu dahi *aşraf al-kabail*'e kırıcı geliyordu şöyle ki *mavâlî*, nasıl fâtihleriyle bir tutulabilirdi ?... Artık Osman zamanında elde edilenlerin hepsinin uçup gideceği ayan olmuştu.

Ali geride, Kûfe halkını çatışık çıkarlı iki gruba ayrılmış olarak bırakmıştı. Önce, bir sadık tilmizler grubu vardı ve bu kişiler Müslümanların idaresinin Ehl-Beyt'e mensup birinin elinde olması gereğine inanıyorlardı. Gerçi

buna bir miktar sosyo-ekonomik tabiatlı mülâhazalar da ekleniyor gibiydi ama bunlar yine de adalet ve dinî değerler düşüncesiyle birlikte gidiyordu ve bu sonuncular ancak tanrısal olarak esinlenmiş bir liderce sağlanabilirdi. Bununla birlikte bu kişiler arasında, sayıları az da olsa, dinî ve ruhanî mülâhazaların tek itici güç olduğuna inanmışlar vardı. Bunlar için ekonomik âmillerin Ali'ye bağlılıklarıyla bir ilgisi yoktu. Öbürlerince ise ekonomik âmiller en az din kadar önemliydi; bunların her ikisinin uygun bir terkibi ancak Ali'nin elinden olabilirdi. Ali'yi destekleyen her iki bölüğün, sorunun şu ya da bu vechesine ağırlık verilmiş olsa da, inancı aynı idi: *Müslüman cemaatının liderliği Peygamber ailesinin elinde olacaktı.*

İkinci olarak, kabile ve klan başbuğları ile çıkarları bu sonunculara bağlı olanların oluşturdukları grup vardı. Bunlar esas itibariyle politik konumları ve ekonomik imtiyazlarının muhafaza ve idamesiyle ilgiliydiler. Ve bu nedenlerle de Ali ile Muaviye arasmda ikili oynayıp durmuşlardı.

Bu çatışık çıkarlı iki gruba, başlıca Yemenlilerle Arap-olmayan *mevâlî*'den mürekkep Kûfe'nin büyük bir kitlesi vardı; bunlar kuramsal olarak Şiî liderlik ülküsüne eğilimli olmakla birlikte başlarına gelebilecek herhangi bir tehlike halinde kararsız kalabiliyordu. Bunlar da iki taraf arasında gelip gideceklerdi[1].

Özetle diyebiliriz ki Ali öldüğünde Kûfe'de üç geniş politik çizgi tefrik edilebiliyordu : Haricîler, Şia ve de ilk Emevî döneminde Irak'ta resmî iktidar düzeninin aracıları olan *aşrâf al-kabail.*

İlk Emevî döneminde bunlardan ilk ikisi hususunda özetle denebilir ki bunların muhalefeti doğruca merkezî yetkeye yönelik olmaktan çok, bu yetkenin kullanılmasında aracı olan kabile reislerinin yetkesine yönelikti. Bunların muhaleflerindeki fark, bu aşamada Haricîlerin esas itibariyle mürteci, Şiîlerin ise ihtilâlci olmalarındaydı. Birleştikleri husus, içinde geleneksel kabile reisliğinin yerinin bulunmadığı bir İslâmî sosyal nizamını savunmasını yapmalarıydı. Bittabî bu İslâmî sosyal nizamın alacağı şekil noktasında ise düşünceleri ayrılıyordu; Haricîler Ömer'in imtizamsız günlerine dönerken Şiâ Ali'nin eşitçi politikasını idealleştiriyor ve tedricen de yanılmaz iman kavramını[2] geliştiriyordu. Herbirinin oluşma aşamaları, mevcut kabile nizamına muhalefetleri tarafından koşullandırılmıştı. Havaric hususunda "dışarı çıkan ve eskiden kalma bir *şaraf (şeref)* sahibi olmadan kendi hesabına *şaraf* iktisabeden" tanımlaması yapılıyor. Bu geleneksel kabile dilinde *şaraf*, "reis olarak birbiri ardında üç atası olup kendisi dahi dördüncü reis olan" anlamına dayanıyor; kabi-

[1] S. Husain - M. Jafri.— *op. cit.*, s. 101-126.
[2] Papa gibi.

lenin *bayt-beyt*'ini o temsil ediyor. Bu ifadelerde havaric basitçe *şeref* talebeden ama geleneksel ölçüte göre kabile *şeref*'i olmayan insanlar manasında oluyor. Havariçin gerçekten talebettiği, "İslâmî" şeref ile Ömer zamanında Irak'a ilk gelenlere tevcih edilen imtiyazlar olup işte bu imtiyazların savunulması için hükûmet desteğindeki kabile liderleriyle çatışıyorlardı[1].

Kûfe tarihinin bundan fazlası konumuz dışında kalıyor.

*

* *

Hasan, halifelik hakkında vaz geçecekti. O, günün koşullarına göre, vefasız Iraklılarla baş edemeyecek kadar yumuşak tabiatlı bir barışseverdi. Müslüman kanının dökülmesine tahammül edemezdi.

Muaviye için liderlik sorunu hususunda karar, devletin çıkarı ve cemaatin lâdinî vechelerince verilecekti. O, Hasan'ın Peygamber'le olan yakınlığı dolayısıyla âli konumu ve İslâm içindeki üstün yerini inkâr etmemekle birlikte bunun cemaatin önderliği için ölçüt olmadığını iddia ediyordu. Muaviye'nin muhakemesine göre makam için nitelikler kişisel kuvvet ve kudret, siyasî işlerde ve idarede, imparatorluğun genişlemesinde beceri, Müslümanları savunabilme kabiliyeti ve tebaayı etkin olan idare edebilmekti.

Bu yolda Muaviye o güne kadar zımnî olarak kalmış olan şeyi açığa vuruyordu: *siyasî ve dinî prensiplerin ayrılması.* Bu, bundan böyle daimî olarak teessüs edecekti. Böylece Müslümanların çoğunluğu, sırası gelince, dinî liderliği cemaatin bütününe yükleyecekti. Bunun temsilcisi dinin muhafız, ve Peygamber'in *Kur'an* ile *Sünnet*'inin yorumcuları olan *ulemâ* olup devlet yetkesi bağlayıcı olarak kabul edilecekti. Bunlar *Sünnî* olarak bilineceklerdi. Öbür yandan Müslümanların bir azınlığı, dinî iştiyakları babında ancak *Ehl-Beyt*'ten birinin karismatik liderliğinde tatmin olabiliyor, bununla birlikte de bu azınlık devlet yetkesini kabul etme durumunda bulunuyordu. Bu grup *Şiâ* tesmiye edilmişti[2].

Ve Hasan zehirletilecek, Hüseyin de Kerbelâ'da şehid edilecekti.

*

* *

Kerbelâ vak'asının hasıl ettiği tepkileri ve bunların değişik yorumlarını, vak'anın yıldönümlerinde icra edilen tören şekilleri ve bunların tahlillerini aşağıda ayrıntılarıyla vereceğiz. Ama önce işin tarihî seyrini takibedelim. Bunda da çok muhtasar olacağız zira fazla ayrıntı ilgi alanımız dışına taşacaktır.

---

[1] Martin Hinds.— Kûfan political alignments and their background in the mid-seventh century A.D., *in* IJMES II/4. October 1971. s. 346-7.

[2] Jafri.— *op. cit.*, s. 137.

Hüseyin'in şehadeti büyük dinî anlamı olan bir vak'a olup Şiî hareketinin şekil ve tabiatına yeni bir biçim vermişti. Peygamber'in torununun bu fecî âkibeti dinî ve ahlâkî hislerde büyük kıpırdanma ve heyecanı mûcip olmuştu. Bunu özellikle Ehl-i Beyt'in Kûea'li takipçilerinde görüyoruz şöyle ki bunlar büyük bir hamiyetle Hüseyin'i, kendilerini idare etmek üzere Irak'a davet etmişlerdi: bunda Allah yolunu görmüşler. Ama Hüseyin davete icabet ettikten sonra kesin sonuç anında onun yanında durmamışlar veya duramamışlar. Ve hemen sonra da becériksizliklerinin, daha doğrusu zaaflarının facianın sebebi olmuş olduğunu farketmişler. Derin bir pişmanlık hissi, dinî vicdanlarını tahrik eder olmuş; ve ihmallerinin kefaretini vermek ve Allah'ın gufranını elde etmek üzere benzer şekilde fedakârlıklarda bulunmalarının gerektiğini düşünür olmuşlar. Ve gerçek pişmanlıklarını ancak Hüseyin'in kanının intikamını ararken kendilerini ölüme maruz bırakmakla ispat edileceklerine inanmışlar. Ve bunlar İslâm tarihinde *Tavvâbûn* (tövbekârlar) olarak kayda geçmiş. Bu hareket, Şiî İslâm'ın pekiştirilmesinde bir önemli ileri adım olacaktı.

Hareketin ayrıntılarına girmeyeceğiz. "Fedai"lerin çoğu nihaî çatışmada telef olacaklardır. Onlar *Şeyh aş-Şîa*'ya tevfik-i umur etmeye etrafı davet etmişlerdi. Bu kişi, "Sahabe'den, İslam'da önceliği haiz, gözünün pekliği ve diyaneti ile öğülen ve tedbirlilik ve ihtiyatı dolayısıyla güvenilebilir" Süleyman b. Surad idi.

Süleyman işi ele alıyor ve örgütlenmeye koyuluyor. Yezid'in beklenmedik ölümü (64/683) işleri kolaylaştırıyor: ortada bir yetke kargaşası bırakmıştı Yezid. Hüseyin'in kâtilleri başlıca *aşraf al-kabail* idi ve bunlar bunu ödemeliydiler.

Kerbelâ vak'asının getirmiş olduğu bir yeni boyut da *tavvâbûn*'da kan sihriyeti itibariyle Peygamber'in istihlâfı düşüncesinin, Ali'ninkine nazaran daha ağır basması olmuştu. Bunlar, Ali'nin Fatıma'dan başka bir Hanefî kadından olan oğlu ve Peygamber'in torunu olmayan Muhammed b. al-Hanafî-ya'yı tanımayacaklardı.

Tavvâbûn'un hareket hazırlığı aşamasında, yine Ehl-i Beyt'e meftun Al-Muhtar b. Abî Ubayda Kûfe'de ortaya çıkıyor. Misyonu, berikilerinki ile aynı, yani Hüseyin'in kanının intikamını almak olmakla birlikte daha örgütlenmiş bir askerî güçle politik yetkeye varmak hususunda Tavvâbûn'dan ayrılıyordu. Muhtar, Muhammed'i ileri sürüyor, öbürleri buna yanaşmıyorlardı. Bunlar için, Hüseyin'in tek kurtulmuş oğlu, daha sonra Zeynel Âbidîn (Âbidlerin ziyneti) olarak bilinmiş kişi ancak gerçek meşrû İmam olabilirdi.

Ve sonunda oldu da. Böyle başladı İmâmiyye'nin, Esna-i Âşârî (Oniki) İmam'ın öyküsü.

Tavvâbûn hareketinin tahlilinden bazı aşikâr sonuçlar çıkıyor: Önce, nihaî muharebede bunların hepsi Arapdı ve aralarında *mavâlî* yoktu. İlk olarak

Acem *mavâlî*'i faal iştirak için seferber eden Muhtar olmuştu ve böylece de Şiî harekete daha geniş bir "gelberi" vermişti[1].

Aslında Şîa'nın meşruiyet mücadelesinin temelinde doğruca, katıksız Peygamber soyunun (Ali'ninki bile değil) yattığı bir gerçektir. Ancak burada önemli çeşitli sorunlar çıkıyor ortaya: önce, meşruiyetçi Şiîlik'in ortaya çıkan Sünnî sentezine yutulmadan nasıl ayrı hüviyetini korumuş olduğudur; ikinci olarak da, doğruca Şiîliğin kendi içindeki ihtilâlci ve aşırı kollarınkinden kendi öz tabiatını muhafaza edebilmiş olmasıdır. Bu ikincisine mukavement, gerçekten daha zordu şöyle ki aşırı ve ihtilâlci fikirler çoğu zaman, ılımlılarınkinden çok daha gelberili olurlar.

Hüseyin yaşadığı sürece Şiîler birleşik olarak kalmışlardı. Ama onun anî ölümünü ve Zeynel Âbidîn'in şaşkın tavrı Şîa'yı şaşkınlık içinde bırakmış ve Ehl-i Beyt'in yandaşlarının önderliği havada kalmıştı.

Bu halet-i ruhiye içinde Şiîlerin çoğunluğu Zeynel Âbidin'i değil Muhammed b. al-Hanafiya'nın peşine düşeceklerdi. Son muharebeden sağ çıkan *Tavvâbûn* bile Muhtar tarafından İbn al-Hanafiya'nın yanına çekilecekti. Bunun nedeni ciddî idi. Kûfe'de Şiîler, özellikle bunların arasında *mavâlî*, kendilerini Suriyelilerin baskıcı idaresinden kurtaracak bir faal hareket istiyorlardı. Çıkış yolunu sadece Muhtar'ın bayrağı altında bulmuşlar ve İbn al-Hanafiya hakkında bu sonuncusunun yaydığı mesihî rolde bir ümit huzmesi görmüşlerdi: İbn al-Hanafiya Mehdî olacaktı, İmam değil.

Ve kısa zamanda onun Mehdîliği, Kûfe Şiîleri arasında günün emri olacak ve çeşitli dogma, efsane ve inançlarla süslenerek, yayılacaktı. Artık İbn al-Hanafiya, (sadece İmam değil) Mehdî-İmam olacak ve kısa bir süre için Hüseyin'in sülâlesinden olan İmamları gölgede bırakacaktı[2].

Hikâyeyi burada kesiyoruz.

*
* *

"İbn Ebî'l-Hâdîd, Hz. Ömer'in Resûlullah'ın vefatını anladığı halde, imamet konusunda bir fitne çıkmasından, Ansar'ın veya diğerlerinin hüküm ve hükûmeti ele geçirmelerinden ve ayrıca ridde (ridda) den korkarak Ebû Bekir gelinciye kadar böyle davrandığını söyler. Buradaki «diğerleri», adları verilmeyen Hâşim Oğullarının tamamı, Hz. Ali ile Ansar ve Sahabe'nin bir kısmıdır" diye anlatıyor Fığlalı, Peygamber'in vefatı olayını[3].

---

[1] *ibd.*, s. 222-233.

[2] *ibd.*, s. 228-246.

[3] Ethem Rûhi Fığlalı.— İmâmiyye Şiası. Ist. (t.y.), s. 32.

Eninde sonunda Ömer'in korktuğu şey vaki olacak, Ali hilâfeti ele geçirecek, Muaviye ve kurduğu sülâlenin önleme gayretine rağmen Şiîlik taazzuv edecekti.

Şiî-İmâmiyye için birinci derecede önemli olan imâmet konusunda Şîa'nın kesin doktrinini Fığlalı şöyle anlatıyor:

"İmân, usûl-i din'den olan imâmete inanmakla tamamlanabilir. İmâmiyye, Nübüvvet'in nasıl Allah'tan bir lûtuf olduğuna inanırsa, her asırda Peygamber'in vazifeleriyle vazifelenmiş, insanların hidayet ve irşadlarını üstlenmiş bir imam'ın mevcudiyetine de inanmaktadır. «Bu İmam, insanların din ve dünya işlerini tedvir etmek, aralarında zulmü, düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda Peygamber'in umumî velâyetini haizdir ve bu bakımdan İmâmet, nübüvvetin devamıdır. Peygamberleri göndermek nasıl bir lûtuf ise, Peygamber'den sonra O'nun yerine İmam nasbetmek de lûtuf'dur ve vücûd-ı zâtî ile Allahu Teâlâ'ya vacibdir; bu bakımından İmâmet, ancak Allahu Teâlâ'nın nassı ile yahud o İmamdan önceki İmamın onun imâmetini beyanıyla tahakkuk eder; insanların seçmesiyle, istemesiyle olmaz; insanlar dilediklerini İmam olarak tayin, yahud dilediklerini azl hakkına da sahip değillerdir»"[1].

Ve devam ediyor Fığlalı: "Nitekim Hz. Peygamber de, Allah'ın vahyi ile Hz. Ali'yi halife tayin etmiş ve bunu, O damadı olduğu için değil, ilâhî hükmün memuru ve ilâhî buyruğun icracısı olduğu için yapmıştı. Zaten O, halife tayin etmeseydi, risâlet vazifesini tamamlamış olmazdı"[2].

Kısaca Şîa, din ile devlet işini ayrılmaz şekilde, "takdir-i ilâhî" ile tayin edilmiş İmam'a yüklüyor, bu sonuncusunun seçiminde nass'a (halka) hiçbir "demokratik" hak tanımıyor. O ise ki, bir İmparatorluk peşine düşmüş olan Sünnî tarafın temsilcisi Muaviye, dünyevî işleri uhrevî işlerden ayırma düşüncesinde olmuştu. "İcmâ" da, Şîa'da İmâmiyye'nin bir şeyde ittifakı iken Ehl-i Sünnet'te bu, âlimlerin ittifakı oluyor[3].

Karşı tarafın, başta Şîa olmak üzere bütün muhalif fırkalar hakkındaki düşüncelerini, el-Bağdâdî şöyle ifade ediyor.

"Bize göre doğru olan görüş şudur: İslâm ümmeti, âlemin yaratılmış olduğunu, onu yaratanın birliği ve kıdemini, sıfatlarını, adeletini, hikmetini, O'nun herhangi bir şeye benzediğini reddetmeyi ve... Muhammed'in peygamberliğini ve onun risaletinin bütün insanları kapladığını, şeriatının sonsuzluğunu ve getirdiği şeylerin hepsinin doğruluğunu, Kur'an'ın şeriat hükümlerinin kaynağı ve Kâbe'nin namaz için yönelinmesi gerekli kıble olduğunu kabul

---

[1] Muhammed Rıza el-Muzaffer.— Şîa inançları (Akaidu'l Imamiyye), çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İst. 1978, s. 50-51'den nakleden Ethem Rühi Fığlalı, *op. cit.*, s. 209.

[2] *ibd.*, s. 209-210.

[3] *ibd.*, s. 226.

ve ikrar eden herkesi içine alır. Bütün bu hususları ikrar eden ve küfre götürebilecek olan herhangi bir bid'ata uymayan herkes *Sünnî*'dir, (Allah'ın Birliği'ne inanan) muvahhiddir".

"Eğer bu sözünü ettiğimiz meselelere, iğrenilecek bir bid'at eklerse, durumuna bakılır. Eğer o, Bâtıniyye veya Beyâniyye veya Muğîriyye veya bütün imamların tanrılıklarına, ya da bir kısım imamların ilâhlıklarına inanan Hattâbiyye'nin bid'adlarına veya *hulûl mezheplerine veya tenâsühe inananların* fırkalarına veya kızların kızları ve oğullarının kızları ile evlenmeyi uygun gören Hâricîlerin Meymûniyye mezhebine veya İbâdiyye'nin *«İslâm şeriatı âhir zamanda kaldırılacaktır»*[1] diyen Yezîdiyye mezhebine inanırsa veya Kur'an'ın haram kıldığını helâl sayarsa veya Kur'an'ın yorumlamaya (te'vil) ihtiyaç duyulmayacak bir kesinlikle helâl kıldığını haram sayarsa, İslâm Ümmeti'nden değildir..."

"Fakat onun bid'ati, Mûtezilenin veya Havaric'in veya Râfıza'nın İmâmiyye kolunun veya Zeydiyye'nin... bid'atları cinsinden bir bid'at ise, o kimse bazı bakımlardan İslâm Ümmeti'ndendir; onun Müslüman mezarlığına gömülmesine izin verilir ve Müslümanlarla birlikte savaştığı takdirde ganimet ve fey'den payını almasına ve mescidde namaz kılmasına engel olunmaz; ama bunlar dışındaki hükümlerde, İslâm Ümmeti'nden sayılmaz, yani ne cenaze namazı kılınır, ne de arkasında namaza durulur; ne kestiği helâl olur, ne de Sünnî olan bir kadınla evlenebilir; Sünnî bir erkeğin, onların inanışında olan bir kadınla evlenmesi de helâl olmaz"[2].

"Râfıza,... Ali devrinden sonra dört kısma ayrıldı: Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Gulât (Aşırılar). Zeydiyye, İmâmiyye ve Gulât[3], herbiri diğerlerini küfürle suçlamak suretiyle aralarında bölündüler. Bunlardan Gulât'ın bütün fırkaları, İslâm fırkalarının dışındadır. Zeydiyye ve İmâmiyye fırkaları ise, İslâm topluluğunun fırkalarından sayılır".

"...Bâtıniyye... Mecûsî fırkalarındandır...".

"Onlardan (Râfıza'dan) Keysâniyye pek çok fırkadan meydana gelmekle birlikte netice itibariyle iki fırka halinde özetlenebilir. Bunlardan biri, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmeyip sağ olduğunu iddia eder ve dönüşünü bekler. İddialarına göre o, Beklenen Mehdî (el-Mehdiyyu'l Muntazar) dir".

"Onlardan ikinci fırka, onun hayatta iken imam olduğunu, sonra öldüğünü, ölümünden sonra da imametin diğerlerine nakledildiğini kabul... ederler".

---

[1] İkisi de tarafımızdan belirtildi.

[2] el-Bağdâdî.— *op. cit.*, s. 16-7.

[3] "Gali" çoğulu olarak galeyan edenler, azgınlar, taşkınlar demek olup "Gulat Şia = azgın Şii takım"dır.

"Zeydiyye, Keysâniyye ve Gulât'tan ayrı olarak İmâmiyye'ye gelince: bunlar onbeş fırkadır...".

"Onların aşırıları (Gulât) ise, insanların tanrılıkların kabul ettiler. Şeriat'ın haram kıldığını helâl saydılar. Şeriat'ın farzlarının gerekliliğini kaldırdılar. Bunlardan, sözgelişi, Beyâriyye... Hulûliyye ve benzeri görüşleri savunanlar, İslâm'a nisbet edilseler bile, İslâm fırkalarından değildir...".

"Haricîlere gelince... Bunlardan Yezîdiyye, Yezîd b. Abi Uneyse'ye uyanlardır. «İslâm Şeriatı, âhir zamanda Acem'den gönderilecek bir peygamber tarafından ortadan kaldırılacaktır (nesh)» şeklindeki görüşlerinden dolayı, İslâm fırkalarından değildir. Aynı durum... Meymûniyye... için de söz konusudur. Bu da İslâm fırkalarından değildir; çünkü onlar, Mecûsîler gibi, kız evlâtların kızları ve oğulların kızları ile evlenmeyi mübah saydılar...".

Bütün bunlar, Acem'in Müslüman fâtihlerine vurduğu silinmez damgayı vurguluyor. Gerçekten "her ülke, İslâm'ı «kendi» İslâm'ı yapmıştı "...İnsanın aklına Semerkandlı şair Rûdakî'nin sözü geliyor: "Gönül mecûsî kudsiyetinin cazibesine kapılırken yüzü Kâbe'ye döndürmenin manası yoktur. Bütün dinler için umumî olan *Allah'ı sevmek* ile kanaat lâzımdır. Allah'ın, senin muhabbetini kabul eder, ama namazını kabul etmez"[1]...

Aynı bağlamda bir tarihî ve sosyal olguyu da zikretmeden geçmeyeceğiz:

"Eski İran'da mevcut müesseselerin taklid ve iktibası, İslâmiyetin şevketini yükseltecek bir vasıta gibi görüldü. Halifelerin Fars aslından olan vezir ve valileri kendilerini sağlam Müslüman ve halifenin sadık bendesi olarak telâkki ediyorlardı. *Şiîlik*, İranlılar arasında muvafık bir zemin buldu; lâkin burada da milliyetçilikten ziyade muhalefet iş gördü. Kum şehri, halkının ekserisi Arap olduğu halde, çoktanberi Şiîlik taassubunun merkezi bulunuyordu. Aristokratlar, maksada varmak için, muvakkaten halk ile bileştiler. Aristokratlar, Şiîliğin reislerinden Ebû Müslîm'in idaresi altında birleşerek son Emevî halifelerine karşı harb ettiler. Gayeye vardıktan sonra menfaatları ayrıldı. Ebû Müslim öldürüldü; ve taraftarları Abbasîlere karşı ayaklandılar. Aristokrasi mümessilleri, Bermekîler, Harhun al-Reşîd'in son yıllarındaki dinî ve siyasî aksülâmelin kurbanı oluncaya kadar, Abbasî halifeleri için çalışmakta devam ettiler. Harûn al-Reşîd'in oğulları Emin ile Me'mîn arasında olan mücadelerler de, yine aynı aksülâmelin doğurduğu karışıklık ile izah edilmektedir. Me'mun Şiîlik bayrağını kaldırdı. Lâkin Bağdad'a girerken Şiîlerin *yeşil* rengini bırakıp Abbasîlerin *kara* rengine büründü. Halifenin bu kararı, Arapların tesiriyle değil, belki Tahirî hanedanının reisi, Fars aşlından, Tahir'in tesiriyle olmuştur. Tahirîler, Bermekîler gibi, Arapların ve İslâm'ın hizmetinde bulunup Hazar Denizi'nin

[1] Fuat Köprülü - W. Barthold.— İslâm medeniyeti tarihi, s. 84.

cenubundaki İran ülkelerinin zabtına yardım etmişlerdir. Bu memleketler, Sâsânî devleti yıkıldıktan sonra da, istiklâllerini ve eski hayat şekillerin muhafazaya muvaffat olmuşlardı. Burada da halk, Zerdüşt dininden Şiîliğe geçti. *Bu hadise, feodal kuruluşun ve büyük toprak mülkiyetinin ortadan kalkması ile alâkadardır. Halifelik ve Ehl-i Sünnet ile mücadele, hakikatta, altında toprak meselesinin saklandığı bir şekilden ibaretti* ..."[1].

Bizim Rûdakî, *gök*'le *yer* için "insanların baba ve anası" demekle asıl mecûsîliğe özgü fikirleri ortaya döküyor (bunun arkasında da" *hieros gamos* – kutsal izdivaç" kavramı yatmıyor mu?).

Şair Dakikî de açıktan açığa, şarabı ve sevgilisinin dudaklarını herşeyden (bittabî Şeriat'tan da) üstün tutarak Zerdüşt akidelerine bağlılığını anlatıyor[2].

Devam edelim, fırkaları irdelemeye.

"Anlattığımız fırkaların tamamı, böylece yetmiş iki fırka eder. Onların yürmisi Ravâfız, yirmisi Havârıç, yirmisi Kaderiyye, onu Murcie...dir. Cehmiyye ve Kerrâmiye, böylece yetmiş iki fırka eder".

"Yetmişüçüncüsü fırka, Sünnet ve Cemaat ehlidir..."[3].

Keysâniyye, yukarda kendisinden birkaç kez söz edilmiş ve bir adı da Keysân olan el-Muhtar'a uyanlar oluyor[4].

İmâmiyye'den ... "el-Kâmiliyye hakkında: Bunlar Râfıza'dan Ebû Kâmil adıyla bilinen bir adama uyanlardır. O, Ali'ye bey'atı terkettikleri için Sahabe'nin küfre girmiş olduklarını; Ali'nin de onlarla savaşmadığından, kâfir olduğunu; onun, Sıffîn halkı ile savaşmasının gerekli oluşu gibi, onlarla da savaşmakla yükümlü bulunduğunu iddia ediyordu...".

"Makalât sahiplerinin Beşşar[5]dan naklettiklerine göre o (Beşşar), Sahabe ve Ali'yi tekfir hususundaki sapıklıklarına şu iki sapıklığı daha eklemiştir: Bunlardan birincisi, Râfıza'dan ric'at taraftarlarının inandığı gibi, kıyametten önce dünyaya geleceği hakkındaki görüşüdür. İkincisi de, İblis'in ateşi toprağa üstün tutuşunu tasvib etmesidir. Bu hususta Beşşar'ın bir şiirindeki şu görüşünü delil göstermişlerdir:"

"Toprak karanlıktır, ateş ise parlak
Ateş var olduğu içindir ki ateşe tapılmıştır"[6].

---

1 *ibd.*, s. 77-78. Son bölüm tarafımızdan belirtildi.

2 *ibd.*, s. 84-5.

3 el-Bağdâdî.— *op. cit.*, s. 22-6.

4 *ibd.*, s. 38.

5 İmâniyye'den kör bir şair (doğ. 95/713-4). Aslen Tabaristanlı. Abbasî halifelerini methetmiş. Halife el-Mutemid tarafından öldürülmüş (167/783-4). *ibd.*, s. 51.

6 *ibd.*, s. 51-2.

Kendisinden ilerde söz edeceğimiz "İbnu'r Ravendî (ölm. 245/859), kitaplarından birinde, Hişâm'ın[1] şöyle söylediğini nakleder: «Allah ile hissedilebilen cisimler arasında, bazı yönlerden benzerlikler vardır. Böyle olmasaydı, O'na delâlet etmezlerdi»[2].

Ünlü islâmolog Dozy, Şîa'nın doğuşu ve gelişmesi hakkında şu mütalâada bulunuyor: "Başlangıçta Haricîler de Ali'nin taraftarı idiler. Şiîler de böyle olmakla beraber iki fırkanın fikirleri çok çelişik idi. *Politikada Haricîlerin fikri kendilerini demokratlığa sevk ettiği halde Şiîlerin bencil fikri mutlakiyet idareye, en ezici istibdada götürüyordu*"[3].

"Herne kadar bu iki fırka çoğu zaman şahsî bir maksada ulaşmak için kendilerini kullanmaya gayret eden başkanların idareleri altında bulunuyor idiyse de Şiîler yine kalplerinin derinliklerinde bir İranî mezhebde idiler. Hürriyeti seven Arap ırkı ile esirâne itaata alışmış olan İran ırkı arasındaki fark işte burada olanca açıklığı ile ortaya çıktı. Peygamber'e bir halef intihabı prensipi İranlılar için işitilmemiş ve anlaşılmaz bir şeydi. Onlar devlet reisi için ancak veraset kaidesini tanıyorlardı. Madem ki Peygamber erkek evlât bırakmaksızın öldü, damadı Ali ona halef olmak ve hâkimiyet, ailesine miras kalmak icabeder fikrinde bulunuyorlardı. Buna dayanarak Ali'den evvelki halifeler... ve daha sonraki Emevî halifeleri onlar nazarında itaat edilmemesi lâzım gelen birer zorba idiler. Hükûmet ve Araplar hakkında hissettikleri kin onların bu fikrini kuvvetlendiriyordu. Ayrıca kendilerini idare edenlerin zenginliklerine haset etmekten de geri kalmıyorlardı. Bir de hükümdarlarını küçük kudrette ilâhların ahfadı olarak görmeye alışmış olduklarından bu puta tapma hürmetini Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin üzerine aktardılar. Ali soyundan gelen İmam'a tam itaat onların gözünde en önemli bir ödevdi. Bu vazife yerine getirildikten sonra diğer ödevler te'vil ve terk olunabilirdi. Onların nazarında İmam her şeydi. Hattâ bazılarınca İmam, insan suretinde görünen Allah idi. Ahlâksızlıkla birleşmiş esirâne bir itaat, sistemlerinin temelini teşkil ediyordu"[4].

Gerçekten Şiîlik siyasî bir temel üzerine kurulmuştu ve Acem'in Arab'a karşı hisleri, fazla muhabbetle dolu değildi.

Gâliye, Ali'ye sevgide aşırılıkla ona tanrılık isnat etmiş. Bunu oluşturanlar, aslında Yemenli bir Yahudi olup İsevîlik ve Mehdîlik akidelerinden hare-

---

[1] Hişâmiyye'nin kurucularından Hişâm b. el-Hakem er-Râfızî.

[2] el-Bağdâdî, s. 60-1.

[3] Tarafımızdan belirtildi.

[4] Dr. R. Dozy.— Tarih-i İslâmiyet. Abdullah Cevdet (Karlıdağ) tercümesi. 1908 Mısır baskısı I. s. 281 ve dev. Zikreden Neş'et Çağatay ve İbrahim Agâh Çubukçu.— İslâm mezhepleri tarihi I. Ank. 1965, s. 49-50.

ketle Arapları Ali'nin Allah olduğuna, öldükten sonra da tekrar geleceğine inandıran Abdullah b. Sebe'nin yakın dostları ve tilmizleri idiler. Bunların bir bölümü doğrudan doğruya Ali'nin tanrılığına, bir bölümü de Allah'ın ruhunun Ali'nin bedenine hulûl ettiğine inanıyordu. En önce ric'ata, yani bazı ölülerin kıyamet gününden evvel dünyaya geri geleceğine inanan da bu Abdullah b. Sebe olmuştu ki bundan kasdı, Muhammed'in geri geleceği idi. Bu düşünce epey yol alacak ve Hicrî III. yy'da (M. IX. yy ortası) bütün rafıza[1], tüm İmam'ların ric'atlarına inanmış durumda olacaktı[2]. Döneceğiz bu konuya.

İran-Asya alanında kalmayı sürdürelim.

Mübeyyeza

Abbasîlerce Ebû Müslim'in kalleşce öldürülmesinin intikamını almak üzere Horasan'ın Merv kentinde doğmuş el-Mukannâ adlı bir Türk boyacı, Horasan halkını etrafına toplayıp bir tarikat kuruyor. Araplar bunları Mübeyyeza, kendileri de "Beyazlar Tarikatı" tesmiye etmişlerdi.

el-Mukannâ tamamen Mazdak'ın düşüncelerini benimsemiş olarak herşeyde, kadınlar dahil, iştirak istiyordu. Mazdakism, İran'da yeniden canlanmıştı.

Toplumun tüm malı, umuma ait olacaktı. Ferdin varlığı bir değer ifade etmiyordu. Her türlü kudretin toplumda olduğu ve onun ruhu ise ancak ferdin gaye ve emeli olarak görülüyordu. İştirakçi fikirlere birçok meslek erbabı iltifat etmişti. O çağda İran, dihkan denilen büyüklü küçüklü bir nevi köy ağalarının elinde idi. Toprağın bir kısmına da Âmil adı verilen Arap zenginleri malikti. Kara halk tesmiye edilen köylüler ise, bildiğimiz gibi sefil ve her türlü haktan mahrum bulunuyordu.

Bu sosyal durum, iştirakçi fikirlerin taazzuvuna yardımcı oluyordu. İhtilâlcilerin hepsi beyaz giysiler içinde beyaz bayrak altında toplanıyorlardı ki bu renk hürriyete, nura ve yeni bir hayata simge olmuştu ve Abbasî hâkimiyetinin rengi olan siyahın tezadı oluyordu.

İşbu "beyaz"lara Araplar "zındik" diyorlardı. Bunların fikirleri son asırlara kadar Afganistan'ın Kuzey'inde ve Amu-derya taraflarında yaşamıştır.

Abbasî halifesi Mehdi zamanında (169/786) beyazlar İran'da zengin arazi sahiplerine ve Abbasî idaresine karşı bayrak açıyorlar ve "Ebû Müslim'in intikamı!" diye bağırıyorlar. Bu ihtilâlciler Türkmen aşiretlerinden oluşuyor. Asîler Mukannâ'nın kumandasında harekete geçip Irak'a doğru yol alıyorlar, zenginlerin mallarını aralarında paylaşıyorlar. Bunların üzerine giden Buhara

[1] N. Çağatay ve İbrahim A. Çubukçu.— *op. cit.*, s. 50-1.

[2] Rafıza, "terk" anlamında olan "rafz" den geliyor.

emîri ve halife kuvvetleri bunları kış kalesinde sarıyorlar fakat onlar teslim olmayıp tümü intihar ediyor.

İran malı olan Mazdakism, bildiğimiz gibi Babekçilik şeklinde devam ettikten sonra Irak'ta da Habisîler adıyla meydana çıkacaktı. Ortaçağ'da dinî bir çehreye bürünmüş sosyal ve ihtilâlci hareketler, Ön Asya'yı çalkalayacaktı. Döneceğiz bunların öyküsüne; ancak şimdiden, bu Habisîlerden kısaca söz edelim.

Harun Reşit döneminde Irak zenginlik içinde yüzüyor, ticaret gemileri Basra'dan Okyanuslara açılıyordu. Bunlarda çalışanların bir bölümünü zenci esirler oluşturuyordu. Çok kötü koşullar içinde çalışan, emeklerinin karşılığını alamayan ve adetâ boğaz tokluğuna iş gören bu aç ve sefil liman işçileri arasında Babekçiliğin yayılması doğaldı. Nihayet başlarına, Rey doğumlu Ali b. Mehmed geçirerek 867'de kanlı bir ihtalâl başlatıyorlar. Bu "Zenci Harbi" Spartaküs hareketinin bir benzeri oluyor ve onun gibi zenginlerin mallarını ellerine geçirerek aralarında pay ediyorlar. Harun Reşit'in sevkettiği ordular, tıpkı Spartaküs olayındaki gibi birkaç kez bozguna uğruyor. Ali b. Mehmed'e Araplar "Habîs" adını takıyorlar. O, Basra havalisinde hükûmet kurup adına para bile batırıyor. Bu Zenci Harbi onbeş yıl sürüyor ve nihayet sönüyor[1].

Bütün Sünnî müellifler ve bu arada Çağatay ve Çubukçu'nun eserlerinde Bâtinîliğin İslâm akîdesine çok büyük zarar ika ettiği vurgulanıyor. Bunlara göre Batınîler, muhkem âyetleri bile te'vil yoluyla uzak anlamlara sürükleme zihniyetini yerleştirmişler. Kurucuları Meymun b. Deysan ile Abdullah b. Meymun al-Kaddah (H. II. yy ikinci yarısı) aslen İranlı olup Arap egemenliğini hazmedemezlerdendiler. Eski İran uygarlık ve egemenliğinin yeniden kurulmasını düşlüyorladı. Bu düş kılıçla gerçekleşemeyeceğine göre "yeraltı"nda çalışmak gerekiyordu. Böyle de yaptılar, gizli bir dernek kurdular ki bu, sonradan "Bâtınîyye" tesmiye edilecekti.

Bunlar, geniş halk kitlelerini davaya çekebilmek için milliyetlerini gizleyip kendilerini Ali'nin kardeşi Ukeyl neslinden gibi göstererek halkın Ehl-i Beyt'e saygısını istismar etmişlerdi. Ama daha sonra da bundan vazgeçip Muhammed b. İsmail b. Cafer as-Sâdık'ın ahfadından geldiklerini ileri sürmüşlerdi. Dava gizlice yayılacaktı.

Bâtınîler iki kola ayrılmışlardı. Bunlardan bizi ilgilendiren biri, Cafer as-Sadık (ölm. 148/765)'tan sonra yedinci imam olarak oğlu İsmail'i (ölm. 142/759) tanımışlardı. Bu nedenle Bâtınîler İsmailiyye diye adlandırılmışlardı. Cafer as-Sadık hayatta iken oğlu İsmail ölmüştü. Bu nedenle bunların bir kısmı Cafer'in eski vasiyetinden vazgeçerek torunu Muhammed b. İsmaîl'i

[1] Enver Behnan Şapolyo.— Mezhepler ve tarikatlar tarihi. İst. 1964, s. 392-4.

imam tayin ettiği iddiasında olmuşlardı. Bunlar bazan Mübarekiyye diye de anılmışlar. Ancak bunlar dahi iki fırkaya ayrılacaklardı. Kimi Muhammed b. İsmail'in ölmediğini, gizlendiğini, birgün dünyaya yeni bir şeriatla dönüp adaleti yerine getireceğini savunuyor; kimi de onun öldüğünü kabul edip dünyanın onun neslinden gelen gizli ya da açık imamlardan hali kalmayacağını ileri sürüyordu. Asıl Bâtinîleri temsil eden fırkanın inancı bu sonuncu tez üzerindeydi.

Bu inanç, Şîa'nın Gulat kolundan olan Mübarekiyye ve Hattabiyye fırkalarının etkisiyle gelişmişti.

Böylece temeli atılan Bâtınîlik zaman ve zemine göre çeşitli adlar altında ortaya çıkacaktı: Ebû Müslimiyye, Hurremiyye, Babekiyye, Maziyariyye,... Haşhaşiyye, Sabbahiyye... Melâhide, Karamıta, Hurremdiniyye ve Mahammire. Aralarındaki bazı özellik farklarına rağmen hepsinin amacı bir ve yöntemi gizli idi. *Hepsi de Sünnî akîdeye karşıttı*[1].

"Bâtinîliğin İsmailiyye, yahut İsmailiyye'nin bir kolu olduğunu kabul etmek yanlıştır. Çünkü İsmailîlerden bu inancı benimseyenler olduğu gibi başka mezheplerden de benimseyenler vardır".

"Bâtınîliğin esasları : a) Metodsuz yorum (te'vil); b) Peygamber ve İmâm hakkında aşırı inanç (Gulüvv); c) Allah'ın bir kulda tecelli edeceğine inanmak; ç) Âhireti inkâr edip tenâsuhu kabul etmek; d) sonunda da bütün dinî emirlerin, nehiylerin, âlemin düzeni için konduğuna inanıp tam bir inkâra varmaktır..."[2].

"İran'a, gerek Sâsânîler ve gerek İslâm devrinde olsun, Yunan ilminden başka Hind ilmi de tesir etmişti. Bu tesir, kısmen Yunan vasıtasıyla ve kısmen de, zannedildiğine göre, doğrudan doğruya vukua gelmiştir..."[3].

Yunan ve Hind ilmi tesir edecekti de bunlardan hiç mi inanç rüzgârı esmeyecekti? Devam edelim Gölpınarlı'yı dinlemeye.

"Bâtinîlik, eski Hind-İran dinleriyle Sâbiîliğin ve Yunan felsefesinin İslâmîleşmesinden başka bir şey olmayan Hükemâ[4] mesleğinin katışımından meydana gelmiştir. Zerdüştîlikten önce İranlıların dini olan Mih-âbâd dininde, «Desâtîr» adlı kitaplarının uydurma olduğu bilinmekle beraber, yedi yıldıza büyük önem verildiğini, Sabiîlerin[5] de bu yıldızları ruhanîlerin cesetleri sayıp yeryüzünü tedbîr ettiklerine (yol tuttuklarına) inandıklarını, bütün varlığa mebde olarak Tanrı, akıl, nefis, mekân ve halâ'dan (boşluktan) ibaret beş cevher kabul ettiklerini, unsurları ana, kökleri baba telâkki edip insanın, unsurlar-

---

[1] N. Çağatay ve İ. A. Çubukçu.— *op. cit.*, s. 62-4.

[2] Abdülbâki Gölpınarlı.— (100 soruda) Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar, İst. 1969, s. 110.

[3] Fuat Köprülü ve W. Barthold.— *op. cit.*, s. 54.

[4] Feylosoflar, ulemâ dışındaki bilginler.

[5] Bunlar için bkz. B. Oğuz.— Türk ve Yahudi kültürleri.

dan meydana gelen cesede bürünmekle aslından ayrıldığını ve ancak, bu âlemde iyi huylara sahip olmak ve iyilik etmekle ruhanîler âlemine ulaşabileceklerini söylediklerini biliyoruz".

"«Resâilu İhvân'us-Safâ» ve «İhvân us-Safâ» adlı teşekkülden itibaren bu inançlarla yoğurulan Hükemâ mesleği, İslâm âlemini tepkisi altına almaya başlamıştı. İsmailîler, oldukça muğlâk Sokrat mantığına uydurulmakla beraber gene de hayalî bir inanış olan Hükemâ felsefesini hayatî bir sistem haline getirmişler, inançları, talim ve telkinle basit bir hale sokmuşlar"[1].

*

* *

Zenç Hareketi

Afrika'nın doğu kıyısı (özellikle Zengibar)nın siyahî kabilelerinden esir olarak getirilip Elcezîre (Mesopotamya'nın Kuzey uzantısı) ve Basra bölgelerinde çalıştırılan zencî kölelere Arap tarihçileri *Zenc* adını veriyorlar. Bunlar daha 75 (694)'te bir isyan girişiminde bulundukları gibi daha sonra onbeş yıl (255-270/868-883) süreyle aşağı Elcezîre'de, âdeta Spartaküs'ü hatırlatacak büyük bir isyan hareketine girişiyorlar. Bunlar, sosyal baş kaldırmalar olmaları itibariyle hareket önem arzediyor.

Halife Mu'tez, tahta geçişini kendilerine borçlu olduğu Türklerin nüfuzunu kırmak için bu zencîlerden yeni bir muhafız birliği meydana getirip Türklere karşı bir denge kurmak istemiş ama göreceğimiz gibi silâhı geri tepmiş[2].

Taberî'ye göre bu isyanlar aşağı Elcezîre'de Şatt al-Arab'ın topraklarını tarıma elverişli kılmakla görevli kanal işçileri ile zenginlerin tuzlalarında çalışan bu siyahî köleler tarafından çıkarılmış.

Ali ve Fatıma'nın soyundan geldiğini iddia ederek 256 (870) yılında ortaya çıkan ve Zencîlere hürriyet vaadi ile onları isyana sevkeden Ali b. Muhammed, nam-ı diğer *Sâhib al-Zanc* ve bazı kaynaklara göre *al-Habîs* (!...), bunları etrafında topluyor, Müslüman malları yağmalanmaya başlıyor. Kısa zamanda büyük güç kazanıp cıvara saldırılar başlatılıyor. Ali ve Fatıma soyundan geldiğini duyan bazı Alici toplulukları da al-Habîs'in arkasına takılıyor.

Bu büyük serüvenin ayrıntılarına girmiyoruz. Uzun süre başarıdan başarıya koşan bu insanların sonu, tıpkı Spartaküs'te olduğu gibi, hüsran ve katliam ile geliyor (883)[3]. Döneceğiz konuya.

---

[1] Abdülbaki Gölpınarlı.— *op. cit.*, s. 118-9.

[2] Bahriye Uçok.— İslâm tarihi. Emevîler-Abbasîler. Ank. 1979. s. 123-4.

[3] *ibd.*, ve Vahid Çabuk.— Zenc. *in* İA.

Ancak yedi sekiz yıl geçmeden halifelerin başına bundan çok daha tehlikeli Karmatî hareketi çökecekti.

*
* *

Karmatîler

Karmatî (çoğ. *Karamita*) adı, yukardaki Zenc kölelerin isyanından sonra, 264 (877)'ten itibaren aşağı Mesopotamya'da, esrara ıttılâ (sırları öğrenme) ile intisabedilen bir nevi *iştirakiye* esasına göre oluşan asî Arap ve Nabatî[1] topluluklarına veriliyordu. Bu gizli mezhep sâlikleri, özellikle kalabalık çiftçi ve işçi kitleleri arasında faal bir propaganda ile çok yandaş edinmişlerdi. Ahsâ'da Bağdat halifeliğinden bağımsız bir devlet kurmuşlar, Horasan, Suriye ve Yemen'de de sürekli hoşnutsuzluk merkezleri meydana getirmişlerdi.

Geniş anlamda ise *Karmat* tâbiri, IX.-XII.yy'lar arasında İslâm âlemini sarsan bir *eşitçilik* temeline dayanan geniş bir sosyal ıslâhat ve adalet hareketini ifade ediyor.

Karmatî isyanı, başkanları Hamdân Karmat tarafından Vâsit cıvarında başlatılıyor. 277/890'da Kûfe'nin Doğu'sunda, yandaşları için bir *dâr al-hicra* (müstahkem bir sığınak) tesis ediliyor. Bunların *müşterek kasasını,* fıtra (*zekât el-fitr*) melce mahallinden faydalanma resmi, gelirin 1/5'ini (*humus*) umumî yemeklere iştirak bedeli beslemekte olup *herkese ait malların müşterek kullanılması (ulfa)* da usûlden oluyordu. Müşterek yemeklerde "cennet ekmeği" yeniliyordu. al-Hallâc'ın bu olaylar ile çağdaş olan davası sırasında rastlanan ekmeğe ait bu ayrıntı, muhtemelen Vâsit'taki Mandeîler[2] arasında kullanılan kutsanmış ekmek ile ilgili olmalıdır[3].

Bütün Suriye'de olduğu gibi Arabistan'da da sürekli başarılar elde eden Karmatîler sonunda Ebu-Said Hasan'ı el-Ahsa'ya gönderiyorlar. O da burada 899'da Mümine'yi başkent yaparak bir devlet kuruyor. 930 yılında bunlar Bedevîlerin yardımıyla Mekke'yi ele geçirip Kâbe'deki Hacer-i Esved'i el-Ahsa'ya götürüyorlar. Hacer-i Esvet burada otuz yıl kalıyor.

Karmatîlerin el-Ahsa'da kurdukları lâik ve sosyalist cumhuriyet 150 yıl boyunca varlığını koruyabiliyor ve buradan yapılan sürekli akınlar gerek hac yollarında, gerekse Irak topraklarında güvenlik diye bir şey bırakmıyordu. Yönetim, beklenen İmâm'ın orada tahta çıkarılacağı zamanı beklerken, bir temsilciler meclisi *sâda,* birbirleriyle çok iyi anlaşan altı kral ile altı vezirin elinde olup bunlar kararları birlikte alıyorlardı. Hamdân Karmat sadece iki

---

[1] Bunlar hakkında Türk ve Yahudi kültürleri kitabımızda ayrıntılı bilgiler var. Bkz. Dizin.

[2] Bunlar için bkz. Türkiye halkının kültür kökenleri, II/1. s. 920-923.

[3] L. Massignon.— Karmatîler, *in* İA.

sivil nitelikte vergi ihdas etmişti (890). El-Ahsa'da halkın buğdayını bedava öğüten genel değirmenler kurulmuştur. Kimin namaz kılıp oruç tuttuğu aranmadığı gibi şehirde hiçbir cami bulunmuyordu. Mamafih İranlı bir zengin tüccar olan Ali ibn Muhammed ticaret için gelen yabancılar için bir cami yaptırmıştı.

Karmatîler Sünnilerin okuyamadıkları bir gizli alfabeye sahiptiler. Bilim bakımından Arapçanın, özellikle eski Yunan dilindeki terimleri kapsayacak bir biçime sokulmasını, siyasî bakımdan hilâfetin Ali ailesine ait olması, dinî bakımdan da sanki Kur'an'a dayanan ama bütün ırklara, din ve sınıflara uygulanabilecek simgesel bir akîdenin saptanmasını istemekteydiler. *Bu akîde, hoşgörü ve eşitliğe dayanıyordu.*

Karmatî hareketi bir yandan Abbasî devletini bazı ıslâhat hareketlerine zorlarken öbür yandan da Avrupa'ya geçip oralardaki esnaf örgütlerinin kurulmasını, Üniversitelerin gelişmesini ve muhtemelen de Mason localarını etkilemiş. Mezkûr *sâda*, 422/1030'da, Karmatîlerin askerî iktidarının zevalinden sonra da ayakta duruyordu; XVIII. yy'a kadar sınırlı yerel bir muhtariyete sahip bulunuyordu ki o dönemde yeni bir propaganda canlanmış ve yeni bir İsmailî sülâlesi (Makramîler) şeklini alacaktı.

Karmatîlik uzağa gitmeden, ilerde sözünü edeceğimiz *İhvân al-Safâ*'nın yapmayı denediği gibi, Yunan felsefesi "külliyatı" ile tümden birleştirmeden, birçok kafaları onu anlamaya hazırlamıştı. Phytagoras, Empedokles, Eflâtûn'u, hermetism üstadlarını onlara ilâhî peygamberler olarak göstermişti; sonuç olarak da sâliklerini bu yabancılardan eserleri Kur'an kadar serbestçe okumaya sevketmişti. Aynı müsaade, daha az bir derecede bazı İran kaynaklarını, ve çok daha sonra da, Hindû eserlerini okumak hususunda etkili olmuştu[1].

H. IV. yy'lın ilk on yıllarında (912-923) Karmatî hareketi, ideolojik vahdetini muhafaza etmiş gibi görünüyor ki bu ideoloji, müteakip onyılda büyük faaliyet patlamasını hazırlayacaktı. Bu süreç içinde Maverraünnehrli *dâî* al-Nafasî'nin "Kitâb al-mahsûl"ü önemli bir rol oynamıştı. Mezkûr Nafasî, İsmailî gnosis'e bir Nev-Eflâtûniyye kosmolojisini ithal edip Mehdi olarak geri gelecek olan Muhammed bin İsmail'in İmâmlığını yeniden teyidediyordu. Kitap, hiç şüphesiz, Karmatî çevrelerinde büyük kabul görmüştü. Taberistan, İsfahan, Azerbeycan ve Curcan'da dâî'ler, *dava*'yı yayıyorlardı ki bu, Karmatî ideolojisinin nerelere kadar yayıldığını gösterir. Nafasî de bu dâîlerden biri değil miydi?

Aslında Karmatî adı, İsmailiyyenin bir koluna veriliyordu ve Kûfe *Savâd*'ının Ismailî lideri Hamdân Karmat'ın yandaşları da bununla anılıyorlardı.

---

[1] *ibd.*, ve Bahriye Üçok.— *op. cit.*, s. 125-6.

Hamdân tarafından yöneltilen isyan da, doğruca, liderliğini tanımış olduğu zamanının genel İsmailî hareketinin bir parçası oluyordu. 286/899'da Hamdân'ın bu liderliğe isyanı ve müteakip kaybolmasından sonra, Karâmita tâbiri genelde isyana katılan ve binnetice Fatımî halifelerinin imâmlık iddialarını reddeden İsmailî grupları için kullanılıyordu.

Bahreyn'de Karmatîler 311/923'te Ebû Tahir'in önderliğinde Güney Irak'a, ortalığı yakıp yıkan akınlar tertipliyorlar, üstüste Basra ve Kûfe'yi yağma ediyorlar ve hac kervanlarını vuruyorlar. Bu günlerde Ebû Tahir, yakın gelecekte Mehdî'nin görüneceğini haber veriyor ve 316/928'de Jüpiter (Müşteri) ile Satürn (Zuhal)'ün birleşmelerini, İslâm çağının son bulup nihaî dinî çağın başlayacağına işaret olarak yorumluyordu. 313/925'de, Ebû Tahir'le muhabere de bulunan otuz kadar İsmailî *dâî* , Bağdad'da Barâlâ camii'nde tutuklanıyor. Üzerlerinde "Muhammed b. İsmail, İmâm, Mehdî, Allah'ın dostu" yazılı beyaz kireç mühürler çıkıyor.

Ramazan 319/ Eylül-Ekim 931'de Ebû Tahir idareyi genç bir İsfahanlı İranlıya, onda beklenen Mehdî'yi görerek devrediyor. Mamafih olaylar bu babda ters dönüyor. Bu devrin zamanı hiç şüphesiz Zerdüşt'ten sonra geçen 1500. yıla ayarlanmıştı ki Zerdüşt ve Camasp'a izafe edilen kehanete göre bu yıl Mobed'lerin yeniden iktidara geleceği yıl olacaktı. Bu genç İranlının bir Mobed ve İran krallarının ahfadından olduğu söyleniyordu. Memleketi olan İsfahan, müneccimler tarafından uzun süre önceden beri Arap hilâfetini devirecek bir İranlı sülâlenin yükselmesine bağlanmıştı.

Ebû Tahir, yaptığı seçimde yanıldığını iyice anlayacaktı şöyle ki İranlının Karmatîlere karşı tutumu, mezhebin dağılmasını mucip olacaktı.

Karmatîlerin Fatımîlere karşı hasmane tutumlarının öyküsü de konumuz dışında kalıyor. IV. yy'ın ortalarına doğru (yakl. 960) Basra'da bir grup kâtip ve bilim adam tarafından kaleme alınmış *İhvân al-Safâ* ansiklopedisi Fatımî olmayan İsmailîleri, Fatımîlerin ideolojik saldırısına karşı koymak üzere bir müşterek doktrin temeli üzerinde birleştirmek girişimi olarak görülecekti. Nev Efâtûnîyye kosmolojisini kabullenmekle birlikte yazarlar, daha önce *dâî*'ler arasında tartışma konusu olan noktalara temas etmemeye dikkat etmişler. Öğretileri, istikbalde şanlı yeniden gelişi haber verilen saklı yedinci İmâm'ın himayesine tevdi edilmiş. Özellikle bu sonuncusunun ahfadının "bu mevkiden düştüğü"nü ifade ederek Fatımîlerin hilâfet iddiaları boşa çıkarılmış.

Bahreyn'deki Karmatî devletinde dinî propaganda, herne kadar, müesses İslâmî toplumun haksızlık ve baskılarının yerine bir adalet ve eşitliği vaadetmişse de bir özgül sosyal program ortaya konmamış. Mülklerin müşterek sahipliğine dair bazı ilk denemeler kısa süreli olmuş. Tarihî âmillerle Karmatî tebaasının refahına yönelik yaklaşımlar birleşerek Bahreyn'de içindeki nizam ve

adalet, Karmatî olmayan İbn Havkal, el-Mukaddesî gibi gözlemcilerin büyük beğenisini kazanmış bir devletin kurulmasını sağlamış[1].

*
* *

Mürcie

Görünürde ikinci İç Savaş *(fitna)* ile gördüğümüz Muhtar'ın yönetiminde Muhammed b. el-Hanefiyye lehine isyanın bir sonucu olarak ortaya çıkmış Mürcie hareketinin başlıca tezi, Osman ile Ali'ye müteallik kararın Allah'a bırakılması ile ilk iki halife, Ebû Bekir ile Ömer'in tutumunun mutlak kabulü doğrultusunda oluyordu. Özellikle Kûfe ve Basra'da yayılan bu ilk hareket, Müslüman cemaatini, aşırı Şîa ile Haricîlerin Hulefa-i Raşidîn'i mahkûm etmelerini, aynı zamanda da Osman'ın aşırı yandaşlarını reddederek, birleştirmeyi amaçlıyordu. Herne kadar Emevî rejimi ile bir uyuşma aramışlarsa da bu rejime destekleri koşulsuz olmamış, buna karşı vaki isyanlara karışmışlardı. Doğu Horasan ve Maverraünnehr'deki faaliyetleri, Mürcie tarihinin ikinci aşaması olarak görülüyor. Tarikat özellikle, orada İslâm'a yeni gelmiş mahallî halklara eşitlik ve Emevî idaresinin bunlara bindirmeye devam ettiği *cizye*'nin ilgası mücadelesiyle bağlantılı idi. Doktrin açısından yeni muhtedîler lehine bu çaba, iman statüsünün sadece İslâm'a inanma beyanına (Kelime-i Şahadet) bağlı olup her türlü ameli, (namaz, oruç vs...) dışlayan Mürcie tezine dayanıyordu. Yani esas olan inan beyanı olup amel önemli değildi. Dolayısıyla bunun manası, Orta Asya'da muhtedî kitlesinden Müslüman olarak bir takım görevleri bilmedikleri bahanesiyle, hükûmet tarafından tam statünün reddedilemeyeceği idi. Amelin imandan çıkarılması yeni bir pratik anlama bürünecekti. Daha sonra da *irca*'ın en esaslı unsuru olarak görülecekti.

Yeni muhtedîler lehine 100/718-9'da başlayan Mürciî mücadelesinin ayrıntılarına girmiyoruz. 20.000 kadar muhtedînin maaşsız olarak orduda hizmet ettiği ve bir o kadar yeni muhtedîden cizye alındığı şikâyeti üzerine halife II. Ömer, Horasan'ın Arap valisine *kıble* yönünde namaz kılanlardan bu verginin alınmaması emrini veriyor. Ama bu emrin hükmü fazla uzun ömürlü olmuyor[2]. Anlaşıldığı kadar halifelerle valiler danışıklı döğüş oynuyorlar: ne de olsa işin içinde Arap maliyesinin altüst olması var...

Altı yıl sonra el-Hâris b. Surayj'ın yönetiminde büyük Mürcie isyanı patlak veriyor ve desteğini daha çok Cüzcân, Fâryâb, Talikân ve Belh'ten alıyor.

---

[1] W. Madelung.— Karmatî. *in* EI.

[2] Wilferd Madelung.—The early Murji'a in Khurâsân and Transoxiana and the spread of Hanafism, *in* Wilfred Madelung.— Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Variorum Reprints, London 1984, s. III/32-3.

Müslüman topraklarının dışına sürülen el-Hâris Türgeşlerin Kaganı ve sair kâfir şeflerle ittifak ediyor.

el-Hâris Kur'an ile Peygamber'in Sünnet'i adına ve hilâfete en elyak adayın seçimi için bir *şûrâ* temeline dayanarak reforma çağırıyor. Adaletin mesihî koruyuculuğu ile bağlantılı siyah bayrakları dalgalandırıyor. Onun ölümü 128/746) Horasan'ı, Ebû Müslim'in Abbasî ihtilâlini açığa vurmasından hemen önce şaşkınlık içinde bırakıyor.

*

* *

Bütün bu olayların derin sosyal içeriği orthodox Sünnî tarike sâlik hükûmetlerin ciğerine işlemiş olmalı ki, yüzyıllar sonrasında zamanın en ünlü devlet adamlarından Nizamülmülk, daha önce de gördüğümüz gibi, "Siyasetname"sinde bunları vurgulayarak anlatıyor:

"Bundan sonra Harunürreşid'in eyyam-ı hilâfetine kadar cihanda bu kavimden (Mazdak'ınkinden) bir kimse zuhur etmedi. Müzdek'in (Mazdak'ın) karısı Hurreme binti Kade iki kişi ile Medayin'den[1] firar etti. Rey kasabasına muvasalat ve halkı zevcinin mezhebine davet eyledi. Gebr'lerden (Zerdüştîlerden) bir kısım halk anın mezhebine girdi. Taraftarlarına Hurrem Din lâkabı konuldu. Bunlar huruc etmek ve mezhebi mezburu aşikâr eylemek için zaman ve fırsat kolladı. Vaktâ ki Ebu Cafer Elmansur[2] Bağdad'da şahibüdavet Ebû Müslim'i Hicret-i Nebeviyyenin yüz otuzuncu sâlinde katleyledi; Nişapur şehrinde o zaman Senbad namında mezhebine mensup bir reis var idi. Bunu Ebu Müslim ile hakkı sohbeti olup anın berkeşidesi bulunduğundan, Ebu Müslim'in katlinden sonra huruc etti. Nişapur'dan Rey'e geldi. Taberistan Gebr'lerini dâvet etti. Kûhistan ahalisinin ekseri Râfızî ve Müşebbehî ve Müzdekî olduğunu bilmesiyle, dâveti aşîkâr etmek istedi. Evvelemirde Mansur tarafından Rey valisi bulunan Ubeyde Hanifî nam kimseyi katl ve Ebu Müslim'in oraya koyduğu hazaini zapteyledi. Kuvvet bulunca, Ebu Müslim'in kanını dâvaya kıyam ve Ebu Müslim'in elçisi olduğunu beyan etti ve Irak ile Horasan «ahalisine Ebu Müslim katlolunmadı; lâkin Mansur anın katlini tasmim etti. O, Cenabı Hakkın nâmı azamet ittisamını yâd ile ak bir güvercin olup uçtu. Şimdi bakırdan bir kalede sakin ve Mehdi ve Müzdek ile hemneşîndir. Her üçü dışarı çıkacak; Ebu Müslim Mehdi'nin önünden gelecek ve veziri Müzdek olacaktı. Bu babda bana nâme geldi» dedi. Ravafız Mehdi'nin ismini ve Müzdek taraftarını da Müzdek'in namını işitince, bir çoğu toplandı. İş büyüdü; bir dereceye geldi ki yüz bin âdem anın etrafında müçtemi oldu. Ne zaman Gebr'ler ile hal-

[1] Medine çoğulu, şehirler; eski İran'ın Dicle civarında yedi kenti olup İslâm fetihleri sırasında başkenti teşkil ediyordu.

[2] Abbasî sülâlesinin ikinci halifesi.

vet etse, anlara «Ben Benû Sâsân kitaplarından birinde gördüm. Arap devleti sonunu buldu. Ben Kâbeyi tahrip etmedikçe azmimden geri dönmiyeceğim. Çünkü: Kâbe güneşin yerine ikame olunmuştur. Minelkadîm olduğu veçhile, biz yine güneşi kıble ittihaz edeceğiz» der idi. Hurrem Din'lere de «Müzdek Şiî idi. Ben size Şiîler ile hemdesti ittifak olmanızı ve Ebu Müslim'in kanını dâva etmenizi emrediyorum» diye idarei lisan eder idi. Bu üç güruhu da kendisine celb ve rapt etti ve Mansur'un bir çok seraskerlerini öldürdü; askerlerini kırdı. Mansur, yedi sene sonra Cumhur Acelî namında birini muharebeye memur etti. Cumhur Huzistan ve Pars asakirini cem' ile Isfahan'a geldi. Isfahan'da nefiri âm ile topladığı askeri de istishab ederek Rey'e gitti. Üç gün Senbad ile şedîden harb etti. Dördüncü gün Senbad Cumhur yedinde maktul oldu; taraftarları dağıldı. Herkes hanesine döndü. Hurrem Dinî ve Gebrî mezhepleri biribirine karıştı. Bunlar yekdiğeri ile hafiyyen akdi meclis eder oldu. Nihayet bu mezhebi ibaha her gün daha ziyade münteşir oldu. Cumhur, Senbad'ın katlinden sonra Rey'e gitti. Gebr'lerden bulduğunu katletti; mallarını garet eyledi. Kadın ve çocuklarını alıp esir olarak kullandı»[1].

Bundan sonra Nizamülmülk, "Kûhistan ve Irak ve Horasan'da Karmatîlerin ve Batınîlerin zuhuru hakkında" kitabının VII. faslında, buraya dercedilemeyecek kadar uzun ve ayrıntılı bilgiler veriyor[2]. Bu arada, herzamanki gibi, anlattıklarını şöyle bitiriyor: "Hurrem Dinan'ın kaide-mezhebleri şudur ki: haramı helâl bilirler. Selât ve savm ve hac ve zekât gibi her türlü zahmeti vücuddan kaldırırlar ve terk-i şeriatı tavsiye ederler. Hamrı (şarabı) ve halkın, kadın ve malını helâl addederler. Her türlü feraizden uzak bulunmayı savab sayarlar...".

Bir de hikâye anlatıyor, Nizamülmülk: "Bir gün (halife) Mu'tasım meclis-i şerabı tertip etti. Kadı Yahya bin Eksem[3] dahi hazır oldu. Mu'tasım meclisten kalktı; diğer odaya gitti. Bir müddet sonra çıkıp şarab içti. Üç defa hamama girip gusl eyledi. Dışarı çıktı. Namaz seccadesini isteyerek iki rek'at namaz kıldı. Yine meclis-i şeraba geldi. Kadı Yahya'ya «bu kıldığım namaz nedir biliyor musun?» dedi. «Hayır» dedikte «Huda-i azze ve celle hazretlerinin bana erzan buyurdukları (büyük Allah'ın bana lâyik gördüğü) nimetlerden bir nimetin şükrünü edâ için kıldım» dedi. Yahya «o ne nimettir ? Rey'i âliye muvafık ise beyan buyurulsun. Tâ biz de şâd olalım» dedi. Mu'tasım «bu saatte üç kızın bikrini izale ettim. Bu üç kızdan biri benim düşmanımın kerimesidir. Biri

---

[1] Siyasetname, s. 217-8.

[2] *ibd.*, s. 215-239.

[3] Arap evlâdından olup eazım-ı üdeba ve fukahadan (edip ve fakihlerin büyüklerinden) ve İmam Şafiî ashabından, çeşitli ilimlere sahip hazırcevap ve zarif bir Kadiül-Kuddat. (kadıların en büyüğü) imiş (Mütecimin İbn-i Hulkân'dan naklen notu).

Melik-i Rûm'un, ikincisi Babek'in ve üçüncüsü Mazyar Gebr'in duhteridir (kızıdır)» cevabını verdi"!...

Ünlü Şafiî vezirin Karmatî ve Batınîlere isnadettiği "ağır" suçları Şafii kadılar kadısı ile bizzat şeriatın bekçisi halife tarafından işlendiğini anlatarak nasıl bir tezada düştüğü aşikâr oluyor.

*
* *

Müşebbihe

Yine İslâmî "sapık"lardan biri de Allah'ın zatını insana teşbih edenlerle (benzetenlerle) O'nun sıfatlarını insanınkilerine teşbih eden Müşebbihe mezhebi de birçok fırkaya ayrılmış ki bunlar konumuz açısından bize önemli görünüyorlar. Bunların çoğu Şîa'nın Gulat kısmına dahil oluyorlar.

Sebeiyye: Ali'yi Allah'a benzetmişler (Ali de bunları yakmış).

Beyanniyye: Allah'ın nurdan yapıldığını ve uzuvlar bakımından insana benzediğini iddia etmişler.

Mugiriyye: Allah'ın uzuvları olduğunu ve bunların Arap harflerine benzediğini ileri sürmüşler.

al-Mansuriyye: Bu fırkanın kurucusu Ebû Mansûr al-İclî kendini Allah'a benzetmiş.

al-Hattâbiyye: Allah'ın ruhunun önce Cafer as-Sâdık'a, sonra da Ebü'l Hattâb al-Esedî'ye girdiğini ve imanların ilâh sayılacağını iddia etmişler.

Hulûliyye: Allah'ın imamlara hulûl ve imamlar şeklinde zuhur ettiğine inanmışlar[1].

Uzağa gitmeden, şimdiden günümüze ait bunlarla yakından ilgili bir nakilde bulunalım. Malik Aksel, "Türklerde dinî resimler" adlı önemli kitabında "önden çizilmiş resimler çoğunlukla (Arabî) harflerle yapılan resimlerdir ki, bu da karşılıklı kelimelerin gerekçesidir. Çifte harflerle çıkan şekillerde tenazurla birlikte insan yüzleri hem okunacak, hem de görülecektir..."

"Esterabadlı Fazl (Fazl-ı Hurufî) a göre insan yüzü «kelâm» biçiminde tecelli etmiş ve 28 harften meydana gelmiş...".

"Hurufîliğe göre kâinatın harflerden ibaret oluşu düşüncesi...".

"Bu inancın bir ucu Alevî nefeslerinde izlerine rastlanan tenasuha dayanır. Allah yarattığını bozmaz, kalıptan kalıba sokar"[2]. Devam edelim.

Hulmaniyye: Hulûl fırkalarından olup bunların haltları (karıştırdıkları) ikidir: Allah'ın güzel şahıslara hulûl ettiğine inanmışlar ve

[1] Neş'et Çağatay ve İbrahim Agâh Çubukçu.— *op. cit.*, s. 130-1.

[2] Malik Aksel.— Türklerde dinî resimler.— İst. 1967. s. 114-5.

dolayısıyla güzel bir kimse gördüklerinde ona secde etmişler (buna ilerde Anadolu'dan misal vereceğiz). Allah'a kurucu Ebû Hulmân gibi inananlar için haram ve günahın bulunmadığına ve Hulmanî olan bir kimsenin istediğini yapmasında sakınca olmadığına inanmışlar. Bunlar davalarını özellikle Dimeşk (Şam) yörelerinde yaymışlar.

Mukanniyye: Maverraünnehr'de faaliyet göstermiş olup reisleri Mukanna sihir, hesap ve geometri bilimine vâkıf bir kişiydi. Allah'ın kendi sûretinde göründüğünü ileri sürmüş, haramı helâl kılmış, namaz ve oruç gibi farzların gereksizliğini iddia etmiş. *Fitna*'sı, ondört yıl boyunca halife ordularını meşgul etmiş.

Azafira: İbn Ebî Azâfir (ölm. 322/933) in ilâh olduğuna inanmışların bu fırkası da hulûlünkiler arasında sayılıyor. İbn Ebî, kendinin ruhü'l kuds olduğunu iddia ediyormuş ve İslâm Şeriat'ını kaldırdığını ilân etmiş. Bittabi, devrin halifesi tarafından idam ettirilmiş[1].

" Surette eğer zerre isek maniḍe yokuz
Ruhü'l Kuds'un Meryem'e nefḥettiği ruhuz
Peymane-i hürşîd ile her subh ideriz iyş,
İsâ gibi peymane-i keş-i bezm-i sabuhüz
... " (Bağdatlı Ruhi - XVI. yy).

Bunlar Allah'ın insanlar gibi uzuvlara sahip olduğuna, O'nun bu dünyada görülüp insanları ziyaret edeceğine inanıyorlar ve bu inançlarını bazı müteşabih âyetleri tevil ederek bunlara dayandırıyorlar.

*
* *

Mûtezile

İslâm'ın bu çok önemli fırkası üzerinde, kapsamı itibariyle duracağız, ve konumuz dışındaki ayrıntılara dalmayacağız.

Şiîlik, gelişmesi sürecinde Mûteazıla ilâhiyatı ile o denli iç içe olmuştu ki çoğu eski ve günümüz tarihçisi bunları doğuştan akraba sanmıştı. O ise ki, yeni bulguların ışığında bunların birbirlerinden farklı kutuplar olduğunu ortaya çıkarmış. Sadece, Şiîler için ilgilerinin merkezinde bulunan İmâmiyye doktrini temelden uyuşmazlığın nedeni oluyordu. Aynı zamanda. Tanrı ve sıfatlarına dair özgün theolojik sorunlarda, insanın hür iradesi ve kader, bunların arasında doldurulmaz bir uçurum yaratıyordu. Gerçekten Mütaazıla bu hu-

[1] Neş'et Çağatay ve İ. A. Çubukçu.— *op. cit.*

susta kesin orthodox standardlar vaz edip bundan herhangi bir sapmayı çoktanrılıkla damgalıyordu. Bunlar anlaşamamışlar ve aralarında çok çekişmişlerdi[1].

Mûtezile, II./VIII.yy'ın yarısında Basra'da Vâsıl b. Atâ tarafından kurulan ve İslâm'da nazarî kelâm ilmini vaz'eden büyük ilâhiyat mektebinin adı oluyor. Mûtezile, *îtizal* akîdesini, yahut mektebin esas akîdesi olan iman ile şüphe arasında bir durumu ileri süren kimselerdi.

Nyberg[2] Mûtezilenin başlarda siyasî bir teşekkül olduğuna ve Şiî ve Haricî hareketleri gibi, aynı koşullar altında doğmuş bulunduğuna dair hayli açık belirtiler bulunduğunu ileri sürüyor: Peygamber'in birçok mûteber Sahâbe'si, zorunluluğa rağmen Ali'ye biat etmemişler veya istemeye istemeye biat etmişlerdi. Bunlardan Talha'nın öyküsünü biliyoruz; o, el-Zübeyr ile birlikte Ali'ye karşı açıkça başkaldırmış (Cemel olayı), öbürleri tarafsız kalmışlardı (Ali'den ayrılma = *îtizalû*).

Bununla birlikte Mûtezile ileri gelenlerinin Ali hakkındaki fikirleri tamamen başka bir temele dayanıyordu şöyle ki Vâsıl ile bütün Mûtezilenin Emevîlerin amansız düşmanları oldukları gibi Osman ile katillerine karşı hayli müteredditbir tavır takınmışlardı. Vâsıl ile birlikte bütün Mûtezile Ebû Bekir'in halifeleğini meşrû saymıştı. Üstünlüğün Ebû Bekir'de mi, Ömer'de mi yoksa Ali'de mi olduğuna dair karar veremiyor ama Osman'a göre Ali'nin elyak olduğunu kabul ediyordu. Nyberg'in kanaatine göre, Ali'ye karşı biraz karışık ve dolayısıyla müfrit Şiîlere karşı temkinli ve aynı zamanda da Emevîlere karşı açıkça hasmâne olan bu durum bir tek şekilde izah edilebilir: görünüşte birbirine benzemeyen hatlar müşterek bir merkezde birleşmektedir ki bu merkez Abbasî hareketi olmaktadır ve en az bir asır süreyle Mutaazılî ilâhiyat, Abbasî sarayının resmî doktrini halinde kalmıştır.

Ağır bir günah işlemiş bir Müslümanın mümin mi, kâfir mi, münafık mı sayılacağına dair münakaşalara girmiyoruz ancak kelâma dair tartışmaların arkasında siyasî sorunların saklı olduğu görülüyor: Emevîler genellikle kader kuramını savunmakta, o ise ki muhalif taraf irade-i cüz'iye kuramını, bütün kapsamıyla kabul ediyordu. Şam'da, Mûtezilenin büyükleri arasında yer alan Ceylân al-Dimaşkî, irade-i cüz'iye sorunu yüzünden halife Hişam tarafından öldürtülmüştü.

Daha ilk zamanlarda aşırı Şiîler, İslâmî olmayan birçok inancı benimsemişlerdi ki bunların arasında Manihaismden de hiç şüphesiz izler bulunuyordu; her halde, bazı irfâniye (gnostik) ve seneviyeye ait fikirler, bu Şiîler aracılı-

[1] Wilfred Madelung.— Imamism and Mu'tazilite Theology, *in* Le Shî'isme Imâmite, Colloque de Strasbourg (6-9 Mai 1968). P.U.F. Paris 1970, s. 13.

[2] H. S. Nyberg.— Mûtezile, *in* I.A.

ğıyla İslâm'a nüfuz etmişti. Kûfe'de çok güçlü olan bu eğilimler Basra'da da mevcut idi: *Samanî*, yani Buddhist olan bir Azdînin evinde Vâsıl ile Amr, seneviye (muhtemelen manihaist görüşler) akidelerini savunanlarla sık sık buluşuyorlardı.

Bunda kelâmın emrindeki felsefenin kökeni açıkça bilinmiyorsa da bunun genel niteliği ipucu veriyor: bu, eski dönemin ilk zamanlarındaki el-kimyâcıların, tabiplerin ve sairenin felsefesi, bütün Asya Helenlerince kabul edilmiş olduğu sanılan bilimsel esasların bir tür özeti, *summa*'sı oluyordu. Vâsıl ve arkadaşlarına Daysanîler (Bardaisan yandaşları) denmesi, bu felsefenin Mûtezileye hangi çevrelerden geçmiş olabileceğine dair ışık tutuyor. Genellikle bu tabiat felsefesini savunanlar İslâm geleneğinin *dahriya (dehriyye)* dediği fırkaya mensup kişiler olmalıdırlar. Mûtezile, aslında dehrîlerle şiddetle mücadele etmişti. Manihaisme de cephe almıştı ki bu, Manihaismin açık veya gizli yandaşlarına karşı Abbasîlerin yaptıkları zulümlerle ilgili olmalıydı (yani Manihaism, Abbasîler döneminde hiç de sönmüş değildi).

Mûtezilenin savunduğu tezler, başlarda Kaderiyye çevresinde cari olanla aynı idi: önceden saptanmış kader (alınyazısı)nın reddi, her bireyin, hiçbir surette Tanrı'nın işi olamayacak sapmaları hususunda mutlak sorumluluğunun teyidi.

D. Gimaret, Nyberg'in Mûtezilenin bir siyasî hareket olduğu görüşüne karşı çıkıyor ve bunun için de ilk Mûtezilenin Abbasî hareketini desteklemediği gibi bunlardan birçoğunun, Abbasî halifesi el-Mansûr'a karşı İbrahim bin Abdullah'ın ayaklanmasına iştirak ettiğini söylüyor[1]. Aşağıdaki görüşler ona aittir.

Mûtezilenin tarihi yaklaşık beş yüzyıla yayılıyor. Onun büyük çağı, hâlâ genel görüşte kabul edildiği gibi, ilk Abbasî asrına münhasır olmuyor. Ayrıntılarına girmeyeceğimiz birçok met ve cezir hareketi kaydediliyor. Gün oluyor doktrin, halifelerin teveccühünü kazanıp sadece başkente değil, İslâm dünyasının birçok bölgesine, özellikle İran'a yerleşiyor. Gün oluyor, halifeler bu teveccühü geri çekiyor. Ama buna rağmen, onu destekleyecek başka büyükler ya da etkin kişiler, başlıca Buveyhîler, bulunuyor. Yaklaşık III./IX.yy'ın son çeyreğinden V./XI.yy ortalarına, başka deyimle Selçukluların gelişine kadar olan süre Mûtezilenin "klasik" dönemi denilebilecek bir çağ oluyor.

Ama kısa sürede Mûtezile iki ayrı mektebe, "Basra" ile "Bağdad" mekteplerine bölünecekti (bu tâbirler zamanla doğruca itibarî bir anlam kazanıp coğrafî konumla bir ilişkisi olmayacaktır). Mezkûr iki dönem ele alındığında, toplam dört ilâhiyatçı grubun oluştuğu kaydediliyor.

---

[1] D. Gimaret.— Mu'tazila. *in* EI.

İlk dönemin en belirgin görünümü, insan ve doktrinlerin fevkalâde tenevvüü oluyor. Bunda sürekli ve mütecanis birlikler yerine seçkin bireyler, çoğu kez "renkli" kişi toplanmaları göze çarpıyor. Beşerî düzeyde hiçbir şey, hedonist al-Ma'mun'un bir nedimi ve kişisel dostu bir Sumamâ ile, zahid, Mûtezilenin "*rahibi*" lâkabı takılmış ve hükümdarların teveccühünü arayanları kâfir olarak damgalayan bir Ebû Musâ kadar farklı olamaz (her ikisi de aynı kişinin tilmizi). Doktrin düzeyinde de tehalüf daha az keskin değildi.

Bu genel manzara içinde, az çok garip konumlu kişiler de bulunuyor. Ebû Musâ ile tilmizleri iki Cafer tarafından vaazedilen zühd, bazı hallerde açık bir Sûfîlik'e dönüşüyor: *Sûfiyyat al-Mu'tazila*. Bunların arasında el-Nedim'in *Fihrist*'inde kaydettiği İsâ b. al-Haytham al-Sûfî (ölm. 245/860) bulunuyor ki bu zat sonunda "hezeyanlı oluyor". Bir de yine "hezeyan" ve "bid'ad" ile suçlanan Ebû Said el-Husrî kaydediliyor ki bunların ikisi de kimine göre, *zanadıka (zındıklar)* arasında gösteriliyorlar.

Selçukluların gelişi genelde, sebeple sonuç arasında herhangi gerçek bir ilişki bulunmasa da, ikinci dönemin sonunu, yani Mûtezilenin "altın çağı"nı damgalıyor. Buna rağmen o, tümden yok olmayacaktır.

İslâm'ın içinde, bildiğimiz gibi, Şiîler, Zeydîler ve İmâmîler vardı. Vaazlarda zımnen mevcut Mûtaazıla kesin olarak Tabaristan'ın Zeydî emirliğinin kurucusu al-Hasan b. Zeyd (ölm. 270/884) tarafından benimsenmiş, onun kardeşi ve halefi Muhammed kâtipleri olarak Mütaazıladan Abu'l Kasım al-Belhî ile bildiğimiz Ebû Müslim Horasanî'yi istihdam etmişti. Keza Yemen'in Zeydî krallığının kurucusu Yahya b. al-Hüseyin (ölm. 298/911) de Mûtezileyi kabullenmişti.

Ve nihayet, İslâm'ın dışında Mutaazıla düşüncesi, İslâm ülkelerinde yaşayan Yahudi ilâhiyatçılar üzerinde kesin etki yapacaktı. Bunların başında Karaitler[1] tarafından Mûtaazılî tezlerin kabulü geliyor (bunların ve Yemen Zeydîlerinin sayesinde birçok Mûtaazıla yazını elimize varabilmiş).

Mûtezileyi "rasyonalist" olarak telâkki etmek tamamen meşrû oluyor. Ancak bu tâbiri iyice yerine oturtmak gerekiyor.

Her türlü ifşadan müstakil olarak sadece aklın kullanılmasıyla bir sistemi ifade etmek anlamında açıkça rasyonalist olmuyorlar. İyice bilindiği gibi Mûtezile feylosof değil, ilâhiyatçılardı. Gerçek orthodoxluğu temsil babında İslâm'ın ebedî tartışmasıyla iç içe olmuşlardı. Sadece onlar Kur'an'ın ifşaını doğru yorumluyorlardı...

Ama gerçek anlamında Mûtaazıla rasyonalisttiler şöyle ki bazı bilgilere sadece insanın aklı ile, herhangi bir ifşa olmadan erişilebilir. Kesin olarak ilâhî-

[1] Bunlar için bkz. B. Oğuz.— Türk ve Yahudi kültürleri, *passim*.

yat alanında, muhakeme yoluyla Allah'ın bizce bilinebildiğini ve bunun sonucu olarak da şükrün gerekliliğinin idrâkinin mümkün olduğunu iddia ediyorlardı.

Rasyonalismin Mûtaazılaya münhasır olduğu alan, ahlâk (ethic) alanı oluyor. Onlara göre insan, yine sadece aklıyla, neyin ahlâken iyi ve neyin kötü olduğunu idrâk edebilir.

Mutazıla'nın ahlâkî (ethic) kuramı doğruca "rasyonalism" olarak adlandırılıyor. Şöyle ki beşerî ve tanrısal hareketlerin değerlerinin doğal insan aklıyla, yukarda söylediğimiz gibi bilinebileceğini, savunuyor. İş böyle olunca da, yani, bu doktrin ve kuramın ilgili bölümleri başlıca İran ve Byzantium'un İslâm öncesi dinî kültürlerinin önce gelen ahlâkî kuramı olduğuna göre de, ortaya önemli bu sorun çıkıyor: İslâm'da ilk sistematik ilâhiyatçı kelâmcılar olan Mutaazıla, ahlâkî doktrinleri için ne ölçüde bu kültürlere borçludurlar?

Bu soru, daha geniş bir başkasının, ezcümle bir bütün olarak sistematik ilâhiyatın (kelâmın) kökenlerinin nerelere indiği sorusunun bir kısmı oluyor. Bu hususta bilginlerin vardıkları sonuçları özetleyelim.

Belki de Maimonides[1], *Yolunu şaşırmışların rehberi* adlı eserinin bir ünlü bölümünde, herkesten önce ve iyi, modern görüşlerin havâsını aksettirmiş:

"Biliniz ki İslâm'ın adamlarının — hem Mutaazıla, hem de Aşhariyye-bu kavramlara müteallik bütün beyanlarının hepsi, felsefecilerin kanılarıyla uyuşmamak ve beyanlarını reddetmek isteyen Grek ve Suriyelilerin kitaplarından alınmış mukaddeme kaziyelerinde (premises) bulunan kanaatlara dayanmaktadır (daha sonra bu iki ulus Hıristiyan olmuştu)..."

"Bunun üstüne İslâm cemaati geldiğinde ve feylosofların kitapları ona intikal ettiğinde, feylosofların kitaplarına karşı tertiplenmiş cerhler de buna intikal etmişti. Böylece John Philoponus, İbn Adî ve sairlerinin kelâmını buldular ve bunu kendi amaçlarına kullandılar".

Herne kadar İslâmî kelâm için kaynak olarak Philoponus çok önemli idiyse de Maimonides hiç şüphesiz bütün kelâm beyyinelerinin mezkûr İslâm öncesi kaynaklardan türemiş olduğunu iddia ederken hiç şüphesiz mübalaga ediyordu. O, *mütekellimûn*'a karşı büyük bir nefret besliyordu ve kelâmın başlangıcından dört asırdan daha sonra yazmıştı ki o zamanlarda bunun hakkında bugünkü bilgilerimiz yoktu. Bunun dışında bir de kronolojik hatalar yapmıştı.

X. yy'ın eski bilginlerinin çoğu, Maimonides kadar ileri gitmemekle birlikte, ilk kelâm üzerinde Grek felsefesi ile Hıristiyan ilâhiyatının etkisini belirtiyorlar.

---

[1] Bu Endülüs'lü Yahudi bilgin-din adamı hak. bkz. Türk ve Yahudi kültürleri, *passim ve endeks.*

Bittabî Mutaazılanın ahlâkî kuramları ayrıntılarında bir yazardan ötekine değişiyor. Mamafih, bunda sabit olan başlıca beş nokta saptanıyor.

1. Değerler nesneldir. İyilik ve kötülük, âdil ve gayriâdil, gerçeğin betimsel nitelikleridir.

2. Tek bir Tanrı, tek tanrısal Hâlik vardır. O, bütün iyilik ve kötülükleri bilir. O, insanlar için sadece iyiliği istiyor ve bunu emrediyor, ama kötülük etmeye ve kendi emirlerine itaatsizliğe izin veriyor.

3. Birçok şey ve fiilin değerleri, insanlar tarafından akılla bilinir. Bu bilgi sadece hislerle değil, ilgili olgu hakkında bilgi edinildikten sonra akıl yoluyla gelir. İşbu rasyonalismin sonucu olarak herhangi bir ifşaya sahip olmamış kişi bir ölçüde sağlam bir ahlâkî muhakeme yapabilir.

4. İnsan, hareket etmeye ve de değerleri bilmeye muktedirdir ve böylece de âdil ve gayriâdil fiilerinden sorumludur.

5. Tanrı, dolayısıyla, ebedî bir öbür dünyada doğruları ödüllendirir ve kötüleri cezalandırır.

Bütün bunlar İslâm'da, başlardaki fikrî malzemeden yani Kur'an'da telkin edilen az vazıh düşüncelerden, hadîslerden ve/veya Hasan Basrî gibi ilk Müslüman bireysel düşünürlerden, ilk kelâm mektebinin aklına gelmişmi idi? Yoksa bunlar doğruca eski dinler veya felsefî kültürlerin biri veya daha çoğundan, herhangi eski bir İslâmî süzgeç olmadan mı gelmişlerdi ?

Burada da bir sorun kısa bir tartışmayı gerektiriyor.

Bu, tarifle ilgilidir. "İslâmî" diye, Mutaazıladan önce bir ilk Müslüman yoluyla gelmiş herhangi bir fikri tanımlamak keyfî olabilir şöyle ki Hasan Basrî ve hattâ seleflerî bile İslâm dışı fikirler almış olabilirler.

Bunlara başlıca muhalif görüşlerin iddia ve havası o denli İslâmî idi ki ilk bakışta Mutaazılanın İslâm dışı kökeni revaçta gibi görünüyor. Muhalif görüşler, kısa zamanda Sünnî ulemâ ve kelâmcılar arasında, Mâlik'ten Şâfiî'ye, İbn Hanbal'dan Asharî ve tilmizleri arasında başat bir durum iktisabeden geleneksel ahlâk kaideleri (ethics) idi. Bunlar Mutaazıla ile tek bir noktada, Tanrı'nın birliğinde uyuşuyorlardı. Gerisinde Tanrı'nın mutlak ve "keyfî" iradesi hâkimdi:

Daha fazla ayrıntıya girmeden Mutaazılanın kültürel temellerinin Babilonyalı, Hıristiyan, Zerdüştî veya Manihaist olan Iraklı veya İranlı olduklarını vurguluyacağız[1].

XIX. yy'ın başında bir Alman seyyahı, Ulrich Jasper Seetzen, bize bir Kahire kahvehanesinde dinlediği bazı fıkraları naklediyor (1807). Bu fıkraların kahramanı, yaratılışın usa yatkınlığı hususunda Tanrı ile kavga etme iti-

[1] George F. Hourani.— Islamic and non-islamic origins of mu'tazilite ethical rationalism, *in* IJMES VII/1, January 1976, s. 59-87.

yadında bir zat oluyor. Bu zat, kahvesini içmek üzere bahçesinde otururken rahatını kaçıran ve sıkılmadan kahvesini içen bir yabancı güruhun istilâsına uğruyor. Kim olduklarını sorduğunda kendilerini "Allah'ın kulları — *ibâdullah*" olarak tanıtıyorlar. Daha henüz yeni bir kahve pişirmişken, tanımadığı bir başka güruhun geldiğini görüyor. Deminki denemesinden sonra bunları derhal davet etmeyi münasip görüyor. Ama bunlar, öbürlerinin aksine, çok terbiyeli olup daveti kabul ettikten sonra gitmek için izin istiyorlar ve ona bir altın bırakıyorlar. Daha sonra bizim adam bunların Paşa'nın kulları olduğunu öğreniyor. O da Tanrı'ya dönüp "bir daha kullarını üzerime gönderecek olursan, bana daha terbiyelilerini gönder! Paşa, onları seçmesini daha iyi biliyor".

Bu olayın kahramanı H. III. yy'da yaşamış İbn al-Revandî veya Râvendî oluyor (Bunun, aşağıda kendisinden uzunca söz edeceğimiz ve M. XII. yy'da yaşamış Ravendî ile karıştırılmamasına dikkat edilecek). Ancak, bu fıkranın daha eski bir değişik biçimi bulunuyor. Bunda, İbn al-Râvendî, saray mensubu ve büyük şatafatla gezen bir kişiyi görüyor ve Allah'a dönüp onun bolluk içinde yaşadığından, o ise ki imanın gerçek müdafii kendisinin en korkunç yoksulluk çektiğinden şikâyet ediyor. Bu fıkrada da yine theodice (ilm-i ilâhî), yine Allah'la diyalog işin merkezinde oluyor.

Benzer fıkralar İran Şiî geleneğinde bulunuyor[1]. Bektaşî dedesininki de ülkemizde sık anlatılanlardandır: Hep olduğu gibi çok fakir, kırk yamalı bir hırkası olan Bektaşî Mısır'a gidiyor. Orada, altın işlemeli kaftanlar giyen bir takım insanlara rastlıyor ve kim olduklarını sorduğunda, "biz Mısır Hıdivi Mehmet Ali Paşa kullarıyız" yanıtını alınca ellerini göke kaldırıp Allah'a "Utan be! Bir Mehmet Ali Paşa kullarına bak bir de kendi kuluna!..." diyor.

Yazı hayatına Mûtezile akîdesiyle giren Revandî daha sonra bu mektebin dışına çıkıyor ve eski meslekdaşlarına cephe alıyor. Önce Şiî davasının müdafii ve bu mezhebin ilk kelâm âlimlerinden biri oluyor. Daha sonra rafızî Ebû İsâ al-Varrak'ın etkisi altında, serbest düşünceli bir mütefekkir olup İslâmiyete ve bütün semavî dinlere hücum ettiği eserlerini yazıyor. *Kitâb fazîhat al mu'tazila*'sında, Mûtezilî fikirlerindeki tenakuzları göstermekte ve bunları Mutaazılanın rafızîliğine atfetmektedir. *Kitâb al-dâmig*'inde Kur'an'ın çeşitli bölümlerine hücum ediyor. *Kitâb al-zumurruz*'unda da genellikle peygamberlik ve özellikle de Muhammed'in peygamberliği fikrini büyük şiddetle tenkid ediyor. Ona göre, dinî naslar (uyuklamalar), aklen kabule şâyân değildir ve binaenaleyh atılmalıdır. Peygamberlere atfedilen mucizeler uydurmalardan ibarettir. Kur'an ne vahyedilmiş bir kitaptır, ne de bir açıklık ve taklit edilemez bir güzelliğe sahiptir. Peygamberler gaipten haber verenler ve sihirbazlarla

[1] Josef van Ess.— Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme. Paris 1984, s. 2-3 ve *infra* 2.

mukayese edilebilir. Revandî, kendi dinsizliğini örtmek için, bütün bu iddiaları brahmanlara söyletmiş[1]. Herhalde kelleyi böyle kurtarmış olmalı.

Al-Revandî, yukardaki iki fıkrasında kapalı konuşarak söylediklerini, işin özüne irca olmuş bir şiirde açıkça dile getiriyor. Allah'ın buyrukları önceden kestirilemez ve bu, gönülleri bunalım içinde bırakıp yetişkin ve akıllı bir kişiyi zındık haline getirir "...O, bu dizelerle, kendi zındıklığının nedenlerini itiraf ediyor gibidir. Ve yine Allah'ın adaleti üzerine bir yazısında, «kullarını hasta edip sakat bırakan (yani Allah), onlara karşı davranışında Bilge (*hakîm*) olamaz...» diyor. Kaleminin altında kutsal birşey kalmıyor: «hastalığa karşı öldürmekten başka çare bilmeyen» diyor, "neden bir Kitâb'a ya da bir peygambere ihtiyacı var?...". Bir zındık bundan fazlasını söyler mi?

Ama o, herşeye rağmen iyi bir kelâmcı olmuştu. Çağdaşları arasında aynı köklü düşünceye sahip bir başka ilâhiyatçıyı, Muhammed b. Karrâm'ı tanıyoruz: "Allah'ın, daha sonra öldürülmelerini emredeceği yılanları, akrepleri ve fareleri yaratması neye yarar?" diye soruyor. Keza, "insanlar günaha girerler, o ise ki etini yedikleri yaratıkların, ineklerin, develerin, kuzu ve kuşların hiçbir günahı yoktur. O halde neden bunların etini mubah ilân ediyor?"...[2]

İbn al-Revandî H. 300 civarında, yaklaşık seksen yaşında ölmüş olmalı. O, yarım asra yakın bir süre Doğu'da bulunmuş olup Fârâbî'nin memleketi Türkistan'ı, *İhsâ al-ulûm*'unda *kelâm* bahsında yansıttığı Revandî ilâhiyatının merkezî fikirlerinden bazılarına bulaşmış olarak terketmiş olması mümkündür. Bizim "zındık", oralarda müspet bir ün salmış[3]. Onun üstünde daha fazla durmayıp Kerrâmiyye'yi kısaca anlattıktan sonra Al-Nazzâm'a geçip ondan da özetle söz edelim, Kerrâmiyye, Sûfî ve mutaasıb bir kişi olan Ebû Abdullah b. Kerrâm'ın (ölm. 255/808) kurduğu bir mezheptir. Bu kişi, sırtında bir post, başında bir küllâh taşır, yoksulluk içinde yaşar ve aza kanaat ederdi. Sicistan-'ın merkezi Zerenç halkındandı. Nişabur'da, Allah'ı tecsim etmesi (onu cisimlendirmesi) nedeniyle hapsedilmişti. Çıktığında Sicistan'a gitmiş, burada kendisine ait herşeyi sattıktan sonra yine Nişabur'a dönmüştü. Burada geçen 14 yılının yarısını hapishanede geçirmişti. Nişabur, Herat, Afşin ve Şurin civarında çok sayıda yandaş sağlamıştı. Buralardan yandaşlarıyla birlikte sürülünce Kudüs'e geliyorlar. Sadece burada 20.000 kadar Kerramî bulunuyordu. Semerkant'ta hangâhlar kurmuşlardı[4].

---

[1] P. Kraus.— Revandî, *in* IA.

[2] Josef van Ess.— *op. cit.*, s. 3-5.

[3] *ibd.*, s. 9.

[4] Neşet Çağatay ve İbrahim A. Çubukçu.— *op. cit.*, s. 125.

"Bugün, ona uyanların sapıklıkları öylesine çeşitlidir ki, onları dörtlerle, yedilerle sayıp bitiremeyiz; ancak binlerin ötesinde binlere kadar gitmemiz gerekir. Onun için biz bunların meşhurlarını tiksinti ile anlatacağız".

"Bunlardan biri şudur: İbn Kerrâm, kendine uyanları, mabûdunu tecsîm etmeye çağırdı. İddiasına göre, mabûdunun bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü vardır ki buradan arşı ile karşılaşır. Bu ise Seneviyye (Dualist)'nin görüşüne benzemektedir; çünkü onların «Nûr» dedikleri mabûdları, «Zulmet» ile karşılaştığı yönde son bulur..."[1].

Ve devam ediyor Bağdadlı, "sapıklıklar"ı saymaya...

Kerrâmiyye bizi beklenmedik şekilde İbn al-Revandî'nin düşüncesinin arka-planını aydınlatıyor. O zamanlar İslâm, Doğu'da, Irak'ta iktisabetmiş olduğu muzaffer niteliğine sahip değildi. Bağdad'da hâlâ Manihaistler bulunuyordu; bunların üçyüz cıvarında oldukları mukayyettir. Al-Muktadir'in zamanında, yani Revandî'nin ölümünden az sonra, Bağdadlı Manihaistler, hayatlarından korkarak Horasan'a göç ediyorlar. Burada durum farklıydı: misyoner güçleri henüz tamamen durmamıştı ve bir fikrî güven içinde tezahür ediyordu. Kaldı ki bölgede Manihaistler tek gayrimüslim unsur değillerdi: burada, faaliyetlerini devam ettiren Zerdüştîler, Isfahan'da olduğu gibi Yahudi cemaatları ve Nasturîler bulunuyordu; Buddhistler dahi, Revandî'nin zikrettiği "brahmanlar" sırf hayalî bir zatiyetin ötesindeydi. İbn Kerrâm ile tilmizleri bundan faydalanacaklardı: Müslümanların çoktanberi temerküz ettikleri kentleri terkedip kırsal kesimlerde muhtediler kazanmaya başladılar. Bunların zâhid tavırları ve fakirlik ülküleri, Manihaist ve Buddhistlerle muayyen bir benzerlik sergileyerek arzu edilen başarıyı sağlamış gibidir. Bunların imsaklarıyla ilâhiyat bilgilerinin iğfal edici birleşimi hasımlarında kıskançlık uyandırmıştı. Gerçekten bu yeni rekabet özellikle *ashâb al-hadîs*'e dokunmuştu. Bu sonuncular genellikle, dinî öğretiyi ticaretle, Kerramîlerin lânetledikleri *makâsib* (kâsib = iktisabeden, yani kazanan çoğulu) birleştiren kent burjuvazisi arasından çıkıyordu.

Artık cari ilâhiyat, al-Nazzâm'ınki idi.

Aslında onun Revandî ile fazla müşterek yanı bulunmuyordu. Hattâ çoğu kez karşıt bile idiler. Onun zâhidlerle hiç aynı yanı yoktu ve sûfîlerden nefret ediyordu şöyle ki sûfîlik onun nazarında tembellikti. "Tanrı yolunda ölmektense bir deve sırtında hayatını kazanarak ölmeyi" yeğliyordu. Ama bununla birlikte tacirlere karşı da fazla bir eğiliminin olmadığı tahmin edilebiliyor. Onun da hikâyesi uzun[2].

---

[1] al-Bağdağdî.— *op. cit.*, s. 192.

[2] Bkz. Josef van Ess.— *op. cit.*, s. 29 ve dev.

Ve Mutaazılî kuşakları gelip geçiyordu. Bunların arasında Al-Asamm ile pek öyle kabul edilmeyen Dirâr b. Amr vardı. Her ikisi de hayatlarının büyük bölümünü Basra'da geçirmişlerdi. Kent o zamanlar, hiç değilse *mavalî* arasında, az çok iki dilli idi ve kelâmcılar da genellikle *mavalî*'lerdi.

Al-Assam, haylı mütevazı bir ortamdan gelmiş olmalıydı. O, ideal bir cemaatin bir hükümdarsız olabileceği belitinden hareket ediyordu. Bu takdirde cemaat Kur'an kaidelerine uygun bir âdiller cemaati olacaktı. Kitâb'ın evrensel bilgisi, toplumu nizam altında tutmaya yeterli olacaktı. Tasavvur ettiği model, demokratik oluyordu. Ama al-Assam, siyasî gerçeğin farklı olduğunu görmüştü. Gerçi, diyordu, hükûmet (*al-imâma*) topluma elzem değildir; o, ne akıl, ne de Kitâb tarafından emrediliyor. Bununla birlikte o, insanların ahlâk bozukluğu, haksızlıklarına karşı bir pratik çare oluyor; gerçekte, Müslümanlar birisini, *imâm*'ları, halife olarak seçmeye herzaman kararlı değillerdir. Bu, ancak müşterek bir anlaşma (*icmâ*) ile gerçekleştirilebilir. Hiç şüphesiz imâmet hükümdara seçimi daha baştan tahmin etmek için yeterli meşrûiyet ya da kudsiyet mahiyetini atfetmiyordu. Ama bir kez olduktan sonra da, bu seçim, daha sonra daha efdal biri çıksa da, artık değiştirilmez oluyor. Dingincilik, Haricîlerin tâbiriyle *kuud* (oturma), dolayısıyla, peşinen onaylanmış oluyor; hükümdara karşı silâhlı mukavemete (*huruc*) ancak onun, iktidarı gayriâdil yollarla gasbetmiş olması ya da isyanın elebaşısının oybirliği ile onaylanması halinde müsaade ediliyor[1].

Üretilen bütün bu çapraşık düşünce sistemlerinin, son tahlilde sosyal çıkmazdan, katı muayyeniyetçiliğin telkin ettiği umutsuzluktan kurtulmanın yollarını aramak için üretildiğinde şüphe yok. Kimi bu muayyeniyetçiliğin (icabiye) mengenesinden sıyrılıp tam mukabil safta yer alıyor, kimi de bunları uzlaştırmayı deniyor, Dirâr'ın yaptığı gibi. Onun nazarında insan, aslında, öbürleri gibi bir cisim, "renk, tat, koku, güç vs" nin bir yığışımıdır. Şüphesiz Tanrı tarafından yaratılmıştır, ama ancak bir nevi rastlantı sonucu puzzle (münferit parçaların birbirlerine uydurularak biçim almış cisim) gibidir: onun ölümsüz ruhu yoktur. Dirâr, bir materyalist olarak kalacaktı[2].

Vâsıl b. Atâ (ölm. 131) ile Amr b. Ubeyd'den, Schiller ile Goethe ya da Marx ile Engels'den söz eder gibi bahsetmek mutad olmuştur; öyle hareketler vardır ki gelenek, efsanevî veya tarihî, olayın bütün vüs'atını tek bir kişinin izaha yeterli olmadığını hissetmiş gibi olur. Ama bizim Mutaazılîlerimizde iş garabetini koruyor. Görüldüğü kadarıyla İslâm'da buna koşut başka şey yok. Hicret'in ilk asrında dinî hareketler adsız, bireysel düşünürler tarafından hazır-

1 *ibd.*, s. 78-81.
2 *ibd.*, s. 91.

lanmış theolojik sistemlerden çok siyasî fırkalar olmuş: Şîa, Haricîler, Kaderîler, Murcie. Herne kadar bazı adları biliyorsak da hareket eden daha çok halk olmuş.

Öbür Mutaazılîlerin aksine Vâsıl Iraklı değildi; H. 80'e doğru Medine'de doğmuştu; ama Iraklılar misillû, Dirâr hariç, bir *mevlâ* idi. Kendi zamanında itibarı fazla olmamışsa da bir servet edinmeyi başarmıştı; ona daha sonra Basra'da rastladığımızda, onu bezzaz, dolayısıyla sosyal önyargıları Arap yarımadasında olduğu kadar güçlü olmayan bir kentte burjuvazinin bir mensubu olarak görüyoruz. Bununla birlikte mesleği söz götürmez bir saygıya sahip değildi. Etkisini küçültmek için ona "dokumacı" (*al-gazzal*) deniyordu; dokuma, Arap çevrelerinde daima aşağı meslekler arasında sayılıyordu.

Vâsıl yine Basra'da halk, belki de kabileler tarafından vali Abdullah b. Ömer b. Abdulaziz'e gönderilmiş bir heyete dahil oluyor. Muhtemelen burjuvazinin bir üyesi ya da hattâ, çevresinde toplanmaya başlamış bir tarikat örgütünün şefi olarak buraya girmiş ve Basra yakınında tasarlanmış bir kanalın bir an önce bitirilmesi için validen ricada bulunmuş olmalıydı. Bu, kenti için kaygılı ve *zühd* örneği bir burjuvanın talebi idi. Ama ihtilâlci davranıştan eser yoktu. Vâsıl, *hatîb* olarak iş görmüştü. O ise *hatîb* aynı zamanda kabilesinin *hâkim*'i oluyordu. Müteakip yıllar zühdî nutuklara elverişli değildi. Abdullah b. Ömer, Şiî Abdullah b. Muaviye ve Haricî Dahhâk b. Kays al-Şaybanî'nin isyanlarıyla uğraşıyordu ve bunların Basra'da değil de daha çok Kûfe ve Kuzey'de vaki olmalarına rağmen merkezî yetki hertarafta yıkılmıştı. Kentler, ve hattâ mahalleler kendi dokularını örgütlemek zorundaydılar. Bu durumda Vâsıl'ın kurduğu hareket etki kazanmış olmalıydı. Mutaazılîlerin Basra'da kendi camileri vardı; cemaat görünürde işbu siyasî istikrarsızlık döneminde birlik içinde yaşamış ve kabilelerüstü bir dayanışma çekirdiği sağlamıştı. Ancak sadece bir yerel çevre bahis konusu değildi. Vâsıl, her tarafa, Kûfe, Arap yarımadası, Horasan, Armeniyye ve hattâ Pencab ve Magrib'e özel görevliler (*duât*) salmıştı.

Bütün bunlar ilk bakışta bir ihtilâlcı girişim hissini vermiyor. *Duât*'ın tabiyesi yıkıcı değildi. Bunlar yalnız başlarına seyahat etmezlerdi; büyük kervanlara katılırlardı. Bunlar tacirler olup dinî emelleriyle ticarî çıkarlarını birleştirmeyi biliyorlardı. Bunlardan biri olan Osman al-Tavil, Ameniyye'de çok kişiyi ihtida ettirmiş ve aynı zamanda da burada gerçekleştirdikleri alışverişlerle muazzam paralar kazanmıştı. Evet, İslâm, tacirlerin dini olmuştu. Çok sayıda muhaddis bu sosyal tabakadan gelmişti ve müstakbel İsmâilîliğin propagandacıları da çoğu kez bu aynı sınıftan çıkmıştı. İster *talab al-ilm*, ister *dava* peşinde seyahat etmek çok paraya mutavakkıftı ve buna karar verildi-

ğinde fırsatın aynı zamanda dinî ve kazanç getiren amaçlarla kullanılması akıllıca bir iş oluyordu[1].

Vâsıl'ın, ayrıntılarına girmediğimiz "orta yol" doktrin kurgularından bir husus aşikâr oluyor: Vâsıl, Mutaazıla'nın tek kurucusudur; Amr b. Ubeyd uzun süre buna belli bir mesafe koyuyor ve ancak Hasan Basrî'nin ölümünden sonra ve Abbasîlerin iktidara gelmelerinden önce yeni harekete katılıyor[2].

*

* *

İsmâîlîler

Bu çok önemli konuda önce W. Barthold'a kulak vereceğiz[3].

"Selçukîler, İran'da *Sünnîliğin* tefevvukunu temin ettilerse de *Şiîliği* tamamıyla ortadan kaldıramadılar. XI. asırdan XII. asra kadar olan zaman, İran için pek şiddetli bir dinî mücadele dönemi olup bunun tafsilâtı henüz tamamıyla aydınlatılamamıştır. *İsmâîlîk* progagandası XI. asrın sonunda yeni bir istikamet aldı. İsmâîlîler, İran'ın her tarafında, hattâ Suriye'de bir haylı müstahkem mevkii ellerine geçirdiler. Bu vaziyet, bu hareketin yalnız millî bir mahiyette olmadığını göstermektedir. *Burada bilhassa sınıfî menfaatler rol oynamış olmalıdır*"[4].

"Şimdiki mücadele, IX. asırda olduğu gibi, toprak sahipleriyle toprağı işleyiciler arasında değil, müstahkem *şatolar* ile *şehirler* arasında devam ediyordu. İsmâîlîlerin istinatgâhları, şehir hayatının az terakki ettiği yerler, bilhassa Horasan'ın cenub-u garbîsinde Kûhistan (Dağ memleketi) ismi verilen yer olup İsmâîlîler elinde bulunan kalelerin üçte ikisi buradaydı. Bundan sonra *Kazvîn*'in şimalindeki dağlık mıntıka geliyordu ki, buradaki Alamut müstahkem kalesinde mezhebin reisi yaşıyordu. En şiddetli mücadeleler, büyük şehirleri ve kaleleri olan Fars vilâyetinde İsfahan etrafında cereyan etmiştir."

"İsmâîlîler, açıktan açığa mücadele ile iktifa etmeyip kendi düşmanlarını gizli bir surette ortadan kaldırmaktan da çekinmiyorlardı. Mezhebin, fevkalâde mutaassıp fedailerden mürekkep bir teşekkülü vardı ki bunlar, her kimi isterlerse muhakkak öldüreceklerine inanıyorlardı. Bu mutaassıpların cesur olmalarına *haşhaş* istimalinin de tesiri vardı. Fransız (ve İngilizce - B.O.) «katil» manasında olan *assasin* sözü, Arapça «haşhaş kullananlar» manasında olan *haşişiyyûn* sözünden bozmadır... İsmâîlîlerin şatolarında yalnız bir takım *gizli öldürme* teşebbüsleri hazırlanmıyor, medenî işlerle de uğraşılıyordu. Alamut

---

[1] *ibd.*, s. 99-106.

[2] *ibd.*, s. 115-6.

[3] Fuat Köprülü.— W. Barthold.— İslâm medeniyeti tarihi, s. 101-5.

[4] Tarafımızdan belirtildi.

kütüphanesi ve rasathanesi büyük bir şöhrete malikti. Bu şatodan birkaç âlim çıkmıştır ki, bunların sonradan, Moğollar devrinde İran'a büyük hizmetleri dokunmuştur. Felsefeye, hey'ete, riyaziyeye ve Şiî akîdelerine ait eserler yazmış olan Nasîr-üd-dîn Tûsî ile *Hemedan* şehrinden çıkmış bir Yahudi ailesine mensub büyük tarihçi Reşîd-üd-Dîn, bunlardandı".

"İsmâîlîler, herne kadar toplu bir sahaya malik değildilerse de, hesaba katılması lâzım gelen bir siyasî kuvvet teşkil ediyorlardı. Başlangıçta, Mısır Fâtımî halifeleriyle birlikte iş görmüşler ve propagandalarını da onların nâm ve hesabına yapmışlardı. XI. asrın sonunda Fâtımîlerle araları bozuldu; hattâ XII. asrın sonunda Türk sultanlarına karşı olan müşterek düşmanlık neticesinde *Sunnîliğin* reisi olan Abbasî halifeleriyle aralarında bir anlaşma bile hasıl oldu. XIII. asırda Moğol hücumundan önce *Rey* ve *İsfahan* şehirlerinde ve nahiyelerinde ortaya çıkan ihtilâllerde *İsmâîlî propagandasının* tesiri olup olmadığı henüz malûm değildir. Orada Şiîler ile Sünnîler arasında olan mücadeleden başka, Sünnîlerin iki şubesi olan Hanefîler ve Şafiîler arasında mücadele devam ediyordu. *Şiîler tarafında şehir halkının ekserisi, Şafiîler tarafında şehirlilerin küçük bir kısmı bulunuyordu. Lâkin Rey şehrinde Şafiîler bütün düşmanlarını yendiler. Burada, din perdesi altında, esasında köy ile şehir, aristokrasi ile şehirdeki demokrasi arasındaki içtimaî mücadele devam etmiş olsa gerektir*"[1].

"... bu devirde halk ve onun siyasî ve medenî rehberleri, *siyasî ve millî* fikirlerden epey uzak bulunuyorlardı. *Sınıf mücadelelerinden* başka, muhtelif şehir ve ülkelerin yalnız kendi hayat şartlarını iyileştirmeye çalıştıkları görülmektedir...".

Barthold'un bu genellenmesinden sonra gelelim şimdi İsmâîlî olayının bizi ilgilendiren ayrıntılarına.

İsmâîlîler, Şia'nın müfrit koluna (*gulât*) mensup bir fırka oluşturmuşlardı. Mûtedil Şiîlerle kesin ayrılık, Ali neslinden 6. İmâm Cafer el-Sadık'ın (ölm. 148/765) vefatından sonra vaki oluyor. İmâmın yandaşlarından bir grup, oğlu İsmâîl'in imamlığına sıkıcı bağlanıyorlarsa da bu sonuncusu, babasından önce ölünce, işler karışıyor. Yandaşlarından bir bölümü, İsmâîl'in ölmediğini ve Kâ'in veya Mehdî olarak yeniden ortaya çıkacağını iddia ediyor. Başka bir bölüm de İmâmları olarak İsmâîl'in oğlu Muhammed'i tanıyorlar. İşbu çekirdekten itibaren gelişmiş olan İsmâîlî hareketin III./IX. yy'ın ikinci yarısından önceki tarihi pek bilinmiyor. Ancak bundan sonradır ki hareket, İslâm dünyasının birçok bölgesinde yoğun bir misyonerlik çabasını sürdüren gizli bir ihtilâlci örgüt olarak beliriyor. Kûfe alanında propagandası, yaklaşık

[1] Tarafımızdan belirtildi.

264/877-8'den itibaren, bildiğimiz Karmatîlerin reisi Hamdân Karmat ve daha sonra ona yardım edecek olan kayınbiraderi Abdan tarafından yürütülüyor.

İsmâîl ve ahfadının çevresinde tasanüt, örgüt ve fikir olgunluğu bakımından ihtilâlci rakiplerini geride bırakacak bir fırka oluşmuştu. İlk râfızîlerin ahenksiz ve açıklıktan uzak kuramlarına karşın, birçok ilâhiyatçı, yukarda gördüğümüz gibi, yüksek felsefî seviyede bir dinî akîde vücuda getirmişti. Çok da önemli bir edebiyat yaratılmıştı. İktitafçı (Syncretist) olan İsmâîlî akîdesinde fikirlerin çoğu *Orta Doğu'nun daha eski dinlerinden ve özellikle yeni-Eflâtûncu felsefeden* gelmiş. Bu ithal fikirlerin çoğu bâtını tevil yolu ile gelmiş olup İsmâîlîye fırkasının kendisine özgü bir esas teşkil ediyor. Fırka, *bâtinî* deyiminin ortaya çıkmasına neden olmuş ve genellikle bu ad ile tanınmış. Akîdeye göre Kur'an ve bütün dinî ahkâmın iki manası vardır: biri harfî ve zahirî, öbürü sadece müritlerin bildiği, mecazî ve bâtinî mana. *Akl-ı küllî*'nin *nefs* üzerindeki etkisi ile dünya yaratıldıktan sonra beşer tarihi, herbiri bir *İmâm nâtık*, yani Peygamber ile başlayıp, birçok *İmâm Sâmit* (sesiz)'in birbirini takibettiği birtakım dönemlere ayrılır. Fırkanın zaafa uğradığı veya başarılı olduğu dönemlere tekabül etmek üzere *mestûr* (gizlenmiş), veya *zâhir* (belirgin) İmâmlardan oluşan dönemler olmuş. O zamanki dönemde Ali'nin İsmâîl yoluyla halefleri olan İmâmlar, ilâhî ilhama mâlik ve hatadan sâlim (*ma'sûm*) olup sâliklerinin kendilerine kayıtsız ve şartsız itaatini istiyorlar[1]. Fıkhın ibadetler ve muamelâtında İsmâîlîler, Şi'a-i isnâ aşerîyeden (oniki İmam) pek farklı olmuyorlar. Onlara özgü esaslardan biri, bayramların ve sair belli günlerin, hilâlin görünmesi yerine astronomi hesapları ile saptanması olmuş[2].

İsmâîlî etkisinde kalmış eserler arasında bu doktrin ile meşbû *Rasâil İhvân al-Safâ*'yı zikretmeden geçmeyeceğiz. X. yy ürünü bu din, felsefe ve bilim ansiklopedisi olarak ün yapmış bu eser, XVIII. yy Fransız Ansiklopedisi'nin Batı'daki etkisi ile kıyaslanabilecek bir etki yapmıştı. İran'da ve Orta Asya'da Nizârîler arasında yazıları hâlâ itibar gören Nâsır Husrev, İsmâîlî idi. *Müfrit Şîîlik, menşelerinden itibaren, memnun olmayan sınıfların mevcut nizama karşı isyanı ile yakından ilgili oluyordu ve İsmaîlîlik uzun süre, gerek sosyal, gerek kavmî bakımdan baskı gören sınıflarla gayri memnun aydınlar üzerinde çekici bir etki yapmıştı.*

İsmaîlîlerin şimdi zulüm ve istibdat ile dolu olan dünyayı adalet ve hakkaniyetle dolduracak olan *Mehdî* "vaadi" şeklinde ifade edilen mesîhâne idealismi, özellikle sayıları gittikçe artan gayri memnun kent işçi sınıfını cezbede-

---

[1] Yani İsmâîlî İmâmlar, Papa gibi, insanlara hiçbir demokratik hak tanımıyorlar.

[2] Bunda belli bir rasyonalismi mi göreceğiz?

rek, İsmâîlîliği, mevcut nizama karşı dinî olduğu kadar içtimaî bir tehlike haline getirmişti. Birçok kaynaklar, *bunların mülkte bir nevi iştirak fikrini yayıp uyguladıklarını* iddia ediyorlarsa da İsmaîlî kaynaklarında buna dair bir kayıta rastlanmıyor[1]. Öbür yandan, İsmâîlîlerin İslâmî esnaf ve fütüvvet teşkilâtının ilk gelişmesi ile ilgili olduklarına hükmetmek için kuvvetli nedenler bulunuyor.

Fâtımîler devleti sonunda, dinî ve manevî bir iktidara sahip olan İmâmın mutlak hükmü altında gayri askerî ve bürokratik bir idareden, ordunun son söze sahip olduğu ve halifenin askerî bir diktatörün elinde sadece bir oyuncak haline geldiği, askerî bir otokrasiye dönüşecek, İsmâîliler de Fâtımîlerden kopacaklardı. Bu olaylar Doğu'da İsmâîlîlerin fevkalâde faal bir dönemine rastlamıştı ve burada Hasan Sabbâh'ın idaresinde gerçek bir İsmâîlî kalkınması vaki oluyordu. Hasan İranlı idi[2].

İşin bundan sonraki, bizi ilgilendirecek ayrıntılarını aşağıda vereceğiz.

*

* *

"Tektanrılı dinlerin büyük ailesi içinde İslâm, şayan-ı dikkat şekilde, theolojik sorunlarla politik sorunları sıkıca, yapısal olarak bağlama özelliğini arzediyor. Tanrı üzerine, sıfatları üzerine, kehanet-peygamberlik ve saire üzerine tartışmalar, ailenin, cemaatin siyasî-dinî şefinin meşrûluğu üzerine, her müminin bu cemaatla meşrû şekilde bütünleşmesinin koşulları üzerine, çok sayıda geleneksel uygulamaların geçerliliği vs. üzerine birbirlerine ters düşen tercihleri beraberinde getirir. Bütün bunlardan işbu cemaatin bir en uygun yapısı güçlü, hür ve mutlu bir İslâm düşüncesinin muhassalası olacağı istidlâl edilebilirdi. Bu itibarla bu sorunlar etrafında, militan takımlar tarafından yayılan doktrinleriyle, İslâm'ın genel akîdesinin büyük hatları içinde bir yere oturacak özgün inançlarıyla sürekli theolojik-politik fırkalar kurulabilirdi".

"... Her ihtiras bir kuramla örtünür, her soyut kuramcı kendi nokta-i nazarını ve bilhassa bunun pratik sonuçlarını muzaffer kılmak için muhteris insanlar arar. Muhteris kuramcı veya kuramcı-muhteris ittifakı kendini, hareketin ilk inançlarının tek sadık ve meşrû tercümanı olduğunu iddia edip iktidardaki önderleri, sadakatsizlik ve ihanetle suçlar...".

"Böylece her mûtezil fırka, üyelerinin hareketini ilk inançlarının tek meşrû rivayeti olduğunu ilân ettiği bir özgü inanç sistemine maliktir. Dolayısıyla da öbür fırkalar sahtekâr ve haindirler...".

---

[1] Ama Karmatîlerle olan ilişkiler, bu iddialara ağırlık kazandırmıyor mu?

[2] Bernard Lewis.— İsmâîliler, *in* IA ve W. Madelung.— İsmâ'iliyya, *in* EI.

"... Mezhep, başka bir eğilimin denetlediği bir Devlet iktidarına saldırdığında hiç şüphesiz bu iktidara karşı bütün gayrimemnunları seferber etme, onlara tarikatın kuramını aşılayarak muhalefet isteklerini pekiştirmek... görevini yüklenir...".

"Mücadele ettiği Devlet gibi Devlet-karşıtı da, daha etkin olmak için, merkezîleşecek ve rütbe silsilesine ayrılacaktır. Onun gibi kurmay heyeti, bürokrasisi, mahallî alt bölünmeleri ve işlevsel şubeleri bulunacaktır..."

"Devlet-karşıtı Devlet'le savaş halindedir; bu onun varoluş nedenidir. Bu savaş, tartışmanın kabul edildiği toplumlarda sınırlı olabilir, sadece propaganda ve ihtidaya davetin barışçıl yöntemlerini kullanabilir. Bunlar yasaklanmışsa, yeraltına kaçar ve durum ona ciddî zafer ümitlerini temin ediyorsa, silâhlı mücadeleye kayar. Burada da birçok olanak vardır. Bunlardan, münhasıran veya başkalarıyla almaşık olarak uygulanabilen biri, terorism olmaktadır".

"... Hicrî III. yy'da (kabaca IX. Milâdî yy) İslâm İmparatorluğu'nun merkezî ülkelerinde, faal ve Araplar tarafından İslâm'a getirilmiş ülkelerin eski geleneklerinin vârisi bir ticaret burjuvazisi ile harekete getirilen toplumlarında, artık İslâm'ın basitliği ve imamcılığının (imâmiyye) tatmin etmediği, eserleri bir tercüme tarlası sayesinde erişilebilen ve eski İranî entelektüel geleneklerle karışan Helenik düşüncesinin cazibesine kapılmış bütün bir fikrî ortam gelişmişti. Bu ortamın adamları, mutlaka hâlik Tanrı'nın tektanrılı fikrini inkâr etmeden daha monist, daha muayyeniyetçi ve bütünüyle daha rasyonalist dünyanın telâkkileri tarafından cezbediliyorlardı. Bunlar hiç değilse, zamanın Müslüman din adamlarının mahkûm ettikleri, veya kerhen kabul ettikleri lâdinî bilimlere ilgi duyuyorlardı. Bu ortam, iktidardan ve onu tutan Sünnî ideolojik sentezden gayrimemnun olanların kitlesine kısmen dalıyordu. İktidardaki Sünnîlik herşeyden önce, Müslüman cemaatinin vahdetini sağlayan Şeriat'ı, onun zorunluluklarını, onu tanımlayan ve yargı görevini yapan ulemâ ve din adamlarına saygı gereğini (icabederse zorla) vurguluyordu...".

"İktidar ve toplumun memnun etmediği çoğu kişi, bir sabit süreç halinde, hâkim fikirlerin muhaliflerine yüzlerini çeviriyorlar ve bunlar tarafından cezbediliyorlardı. Şiîlik başlarda, tanrısallık dünyasında genellikle kabul edilmiş fikirleri bir mesele haline getirmeden bir siyasî muhalefet olarak bir karşı koyanlar ortamı arzediyordu. Ama her tür karşı koyanın işbu "parti"ye (şîat Ali) akması, önceleri çok basit dogmatikine bütün bir düşünceler dünyasını ithal etmişti ve bunlar, özerkliğine gerekli doktrinin asgari ölçüsünde kabullenilmişti ve bu ölçü az çok bu yeni kavram içeriğine uyarlanıyordu. Bu, bazen iç tefrika kaynağı olan tutarsızlıklar, çelişki ve yaklaşıklıklar olmadan vaki olmamıştı".

"Yavaş yavaş örgütlenen Şiî Devlet-karşıtı rahat bir muhalefete doğru gelişiyor, bünyesinde iktidarı, iktidarın desteği Sünnî ulemâ'ya koşut ve hasım bir ulemâ tabakasına teslim ediyordu. İmâmların silinmesi ve onikinciden

sonra ilân edilen gaybubet, mezhep içinde bu din adamlarının iktidarını pekiştiriyordu. Bu iktidara içerden muhalefet, oportünist pasiflikten kurtulmak, iktidarla ciddî bir mücadeleyi başlatmak ve açıkça ihtilâlci bir tavır almak için başka bir imâmlar serisinin meşrûluğunu ilân etmek gerekiyordu; bunlar da aynı Ali soyundan olarak meşrû olup başka bir yapının kefilleri olacaklardı. Son hadde, hırslı ve mücadeleyi başlatmakta sabırsız bir ihtilâlci şef için, kendisini, Ali'ye çıkan bir soy zinciri yaratarak İmâm ilân etmesi kalıyordu. Galiba Fatımîlerin atası böyle yapmıştı. Bu tür kopma, Lukacs'ın teşhis ettiği gibi, dönemin koşullarına uygun olarak sosyal-demokratların ortasında Lenin'in kesin başkalığı idi: İhtilâl gerçeğinin ilânı bahis konusudur".

"Şefe körü körüne itaat edilecektir. Bu keyfiyet, en azından, denebiliyorsa bir «bâtınî merkeziyet» türünü geliştirmeye yardımcı olmuş, bunda İmâm kendinde bütün kosmosu, nev-Eflâtûniyye kosmolojisinin bütün südur mekanismasını toplayan mikrokosmosla özdeşleştiriliyor. Böylece bir rasyonalismle bir mutlak kaderciliğin hayli garip buluşmasına varılıyor ki bu dahi pratik olarak hilkat (yaratılış) veya kişisel bir tanrının kaprisli istekçiliği (iradiyye) fikrinin zayıflamasına, irsî İmâmın yanılmazlığı ve kusursuzluğu kavramıyla birlikte, varıyor. Nizarî Şiîliğin bânisi Hasan Sabbah bu yönde çok ileri gidecekti...: mutlak, soyut, her türlü tarihten arınmış, saflaştırılmış firkayı, idealleştirilmiş hareketi, iktidara el koymak için saf seferberliği simgeleyen bir İmâm".

"...Terorist yöntemin sistem haline getirilmesi, güçlü bir kişiliğin, Hasan Sabbâh'ın işi olmuştu"[1].

Müslüman Devlet, tanrısal yasa (Şeriat) altında tesis ve idame ettirilen bir dinî örgüt olmaktadır. Bu toplumda dinî ile lâdinî arasında, ister yasa, yargı, ister yetki açısından olsun bir tefrik yapılamaz. Siyasî memnuniyetsizlik, kökleri sosyal olarak, bir dinî ifade bulur; dinî itizal bir politik tabiata bürünür. Bir Müslüman grubu, iktidardaki adamlara bir mukavemet arzettiklerinde, demeçleri bir ilâhiyat ve örgütleri de mezhep olur.

İhtida yoluyla İslâm'ın yaygınlaşması sonucunda Müslüman cemaata, Hıristiyan, Yahudi veya İranî geçmişleriyle birlikte ilk Müslüman Arapların bilmedikleri dinî davranışları getiren bir yeni mümin kitlesi dahil olmuştu. Bu yeni müminler, herne kadar Müslüman idiyseler de Arap ve asiller sınıfına mensup değillerdi; hâkim Arap aristokrasisinin bunlara tanıdığı aşağı statü, bunlarda bir haksızlık duygusu uyandırmış ve bunlar, müesses nizamın meşruluğunu sorgulayan hareketler için kolay aday kitlesi oluşturmuşlardı.

---

[1] Bernard Lewis.— Les assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval. Berger-Levrault, avril 1982, s. 7-34. Maxime Rodinson'un önsözü.

İlk zamanlarda Şîa'nın doktrin ve örgütlenmeleri hayli değişmeler kaydetmişti. Bütün bunların içinde bir sabite kaydediliyor, ezcümle azizlerin-velîlerin (İmâmlar ve *dâî*'ler) kültü; bunlara mucizevî güçler atfediliyor ve doktrinleri, Gnostisism, Manihaism ve çeşitli İranî ve Yahudi-Hıristiyan heresy'lerden türemiş mistik ve işrakî (Tanrı'dan esin alan - aydınlanan meczup) düşünceleri yansıtıyordu. Bunlara atfedilen inançlar arasında hulûl-tenasuh, İmâmların ve hattâ bazen *dâî*'lerin tanrılaştırılmaları ve hür düşünce, her türlü yasa ve zorunluğun terki (ibaha) zikredilir. Bazı bölgelerde, örneğin İran ve Suriye'nin bazı köylü ve göçebelerinde, Şiî öğretilerle mahallî ilkel kült ve inançların karşılıklı etkileşiminden hasıl olan ayrı yerel dinler bile ortaya çıkmıştı.

İsmâîl'in ölümünü takibeden bir buçuk yüzyıl süresince İsmâîlî İmâmlar gizlenmiş olarak kalmışlardı ve gerek bunların, gerekse *dâî*'lerinin faaliyet ve öğretileri hakkında bugün az şey biliniyor. IX. yy'ın ikinci yarısında Bağdad'ın Abbasî halifelerinin iktidarı aşikâr bir dağalma arzedip İslâm İmparatorluğu'nun sonunu ve Müslüman toplumunun parçalanmasını haber veriyordu. Artık yeni bir dönem başlamıştı. Eyaletlerde genellikle askerî yerel sülâleler gün ışığına çıkıyordu; bunlar çoğunlukla kısa süreli olacaklardı. Başkentte bile halifeler askerlerinin oyuncağı haline gelmişlerdi. Bir evrensel İslâmî toplum imanı sarsılmış ve insanlar başka yerlerde huzur ve teselli arar olmuşlardı. İşbu gayrimuayyen zamanlarda *Şîa*'nın İslâm cemaatinin yanlış yola sapmış olduğu ve doğru yola getirilmesinin gerektiği mealindeki mesajı, yeniden ilgi uyandırır olmuştu: Mezhebin iki kolu da, ezcümle isnâ-i aşere ve İsmâîlîyye, bu elverişli durumdan faydalanacaklardı. Birçok yerde isna-i aşere Şiîliğine mensup sülâleler meydana çıkmış ve 946'da, İran'ın Şiî sülâlesi Buveyhîler, Bağdad'ı alarak Sünnî İslâm'a son bir zillet tattıracaklardı. Halife de artık Şiî denetimi altına girecekti. Bu çağda esnâ-i aşere'nin İmâmı yoktu ve sonuncusu olan onikincisi yaklaşık yetmiş yıl önce kaybolmuştu. Kesin bir seçim zorunluğu karşısında Buveyhîler Ali soyundan başka talip tanımayıp Abbasîleri, kendi öz yetke ve himayelerinde ismen tutma kararını vermişlerdi; böylece de iyice solmuş Sünnî hilâfetini tamamen itibardan düşürmüşlerdi; aynı hızla, bir ikame çözümü olabilecek ılımlı Şiîliği de bertaraf etmişlerdi.

İnsanların bir başka yol aramaları için çok neden vardı. VIII. ve IX. yy'ların büyük sosyal değişiklikleri kimine zenginlik ve güç, kimine de zorluk ve hayal kırıklıkları getirmişti. Kırsal kesimde büyük mülkler, çoğu kez vergi imtiyazlarından faydalanarak iyice genişlemiş ve bunun sonucunda çiftçilerle küçük mülk sahipleri fakirleşmiş ve büyük ağaların boyunduruğu altına girmişlerdi; kentte ticaret ve sınaatın gelişmesi bir düz işçi sınıfını yaratmış ve köksüz ve fakir bir istikrarsız halkı çekiyordu. Büyük bir yoksunlaşma refahla dirsek dirseğe bulunuyordu. Sünnî (orthodox) imanın baskıcı meşrûiyeti, bunun sözcülerinin temkinli ifadeleri nasipsizlere çok zayıf bir rahatlama sağlıyor

ve en fakirlerin dinî iştiyaklarına çok az yer bırakıyordu. Buna bir de fikrî rahatsızlık ekleniyordu. Nice kaynaktan zenginleşmiş Müslüman düşünce ve öğretisi daha ince, daha çapraşık, daha mütenevvi hale geliyordu. Bir yandan İslâm'ın ifşaı, öbür yandan Helen bilim ve felsefesi, İranî düşünce ve tarihin katı gerçeklerinin çatışması, boğucu sorunlar çıkarıyordu. Çok kişi İslâm'ın geleneksel yanıtlarına itimatlarını yitirmiş ve âcilen yenilerinin bulunmasının gereğini hissediyordu. İslâmî büyük uzlaşma, ezcümle dinî, felsefî, siyasî, içtimaî "consensus", yıkılıyor gibiydi; İslâm'ı tahripten kurtarmak için,yeni bir âdil ve etkin vahdet ve yetki prensipi gerekiyordu.

İsmâîlîlerin büyük gücü, İmâm'ın idaresinde yeni bir dünya nizamı projesiyle bir prensip teklifi oluyordu. Coşkun ve gayrimemnunlara, *dâî*'lerin mesaj ve sevk ve idaresi rahatlama ve vaid getiriyordu. Feylosof ve ilâhiyatçılara, şair ve aydınlara, bir cazip sentez teklif ediyordu.

IX. yy'ın sonunda, İsmâîlîlerle kesin ilişkisi gayrimuayyen olan Karmatîler ortaya çıkacaktı[1]. Bunların öyküsünü biliyoruz.

Hasan Sabbâh, bu koşulların bir nevi ürünü olmuştu. Onun alabildiğine hareketli hayat hikâyesi, ana hatlarıyla konumuzun dışına taşıyor[2].

Hasan, Alamût'ta Nizârî İsmâîlîlerin ilk *dâî*'i oluyor (Nizârîler, zamanın İmâm'ı ve Fatımî halifesi al-Mustansîr'in Kahir'de ölümü üzerine askerî kumandan Bedr al-Cemalî meşrû halef Nizâr'ı kenara itip elinde oyuncak olabilecek kardeşi al-Musta'lî'yi tahta geçirdiğinde, Nizar yanlıları olarak harekete geçenlerdi). Diyardan diyara geçiyor ve yavaş yavaş dikkati İran'ı en uç Kuzey'ine, Gilân ve Mâzandarân Hazer Denizi illeri ve özellikle dağlık Deylem bölgesine çevriliyor. Bu sonuncu yer, İranlıların uzun süre yabancı ve tehlikeli olarak gördükleri güçlü, savaşçı ve hür insanlarca meskûndu. Ne İranlılar, ve bu arada Sâsânîler, ne de Araplar burasını silâh zoruyla ele geçirebilmişti. Daha sonra, Deylem İslâmlaşınca, buraya barışçı yolla nüfuz edilebilmişti.

Deylemliler, İslâm'a en geç gelenlerden olmuşlarsa da, bunda kişiliklerini ilk belirtenler arasında sayılıyorlar: politik kişilik, müstakil sülâlelerin ortaya çıkışıyla; dinî kişilik, heterodox inançların kabulü ile. Abbasî zulmünden kaçan Ali ahfadı, daha VIII. yy'ın sonundan itibaren buraya sığınmışlar ve burada destek bulmuşlardı; böylece de Deylem, Bağdad halifeleri ve sair Sünnî idarecilere karşı özerkliklerini kıskançlıkla koruyarak Şiîliğin bir fa‹al merkezi olmuştu. X. yy'da, Buveyhî hükûmeti zamanında Deylemliler İran ve Irak'ın büyük bölümüne bile etkilerini yaymayı başarmışlar ve bir zaman bizzat halifelerin muhafızları olmuşlar. Selçukluların gelişiyle imparatorlukta Deylemî ve

[1] Bernard Lewis.— *op. cit.*, s. 55-67.

[2] Bunun için bkz. *ibd.*, s. 75 ve dev. ve M.G.S. Hodgson.— Hasan-ı Sabbâh. *in* EI.

Şiî hükümranlık son bulacaktı. Ama Selçuklular Hasan'ı Alamut kalesinden sökmeyi başaramayacaklardı.

Hasan'ın, fikrî ve siyasî alanda ne denli bir yenilik getirdiği, ne denli basitçe Nizarîlerin kullandıkları yeni yolların başarılı bir örneği olduğu bilinmiyor. Daha sonraki Nizarîler arasında o, *dava cedîda*'nın, Mısır hükûmetinden kopma tarihinden başlayan reforma tabî tutulmuş İsmâîlî hareketin başlıca kişisi, Nizar'ın ölümünden sonra gözden kaybolmuş *İmâm*'ın *hucca (hüccet)*'i, yani yaşayan delili ve daha sonra Alamût'ta meydana çıkan *İmâm*'lar çizgisinin yetkili bağlantısı olarak görülmüş. Ona *Sayyid-nâ*, "efendimiz" denmiş. Yabancılar, tüm Nizarî hareketinin, ve özellikle *fedaî*'lerin örgütlendirilip eğitilmelerini ona atfediyorlar. Bu, kendilerini vakfetmiş katiller sonradan ayrı bir bölük teşkil etmiş olmalıdırlar.

Zamanla en başta vermiş olduğumuz Barthold'un İsmâîlîliğin ekonomik izahını Rus araştırıcılar yeniden ele alıp derinleştirmişler. Onlara göre İsmâîlîler içinde kendi yandaşlarının bulunduğu kentlerin kendilerine karşı değillerdi ancak buralarda bulunan bazı egemen unsurlara muhaliftiler: sivil ve askerî idareci ve ileri gelenleri, yeni feodal senyörler ve resmen teveccüh gören ilâhîyatçılar. Öbür yandan, eski asaletle İsmâîlîleri aynı düzeyde tutmak mümkün değildi. Bu sonuncular şatolarını tevarüs etmiyorlar, doğruca zaptediyorlardı. Faydalandıkları desteğe gelince bu, hâlâ toprağa sahip olanlardan çok bunu yeni sahiplerine, ezcümle, küçük soyluluk ve köylülük aleyhine olarak mal ve gelir sağlanmış mültezimler, memur ve subaylara terketmek zorunda kalanlardan geliyordu. Kimine göre İsmâîlîlik, büyük feodalların Sünnî İslâm'ın eşitçiliğine karşı imtiyazlarını korumak için tasarlanmış bir gerici ideolojiydi. Kimine göre de, yeni Selçukî nizamından ıstırap çekmiş çeşitli grupların, koşullara göre değişken yanıtı oluyordu; bu gruplar, kenara itilmiş eski idareci sınıfı olduğu kadar kentlerin gayrimemnun halkını içeriyordu. Yine kimine göre de İsmâîlîlik, sınaatkârlara, fakir kentlilere ve dağlık bölgelerin köylüsüne dayanan bir "halk" hareketiydi. Bu bağlamda, Hasan tarafında Bâsübadelmevt (öldükten sonra dirilme), "halk" güçlerinin bir zaferini temsil ediyordu; Şeriat'a uymaya devam edenlere karşı tehdidleri, İsmâîlî topraklarındaki İslâmî orthodoxluğa gizlice sadık kalıp sosyal eşitliğe düşman olan feodallara yönelikti.

Olayın bu ekonomik eğilimli kuramları, daha önceki ethnik izah girişimleri gibi, bir aşırı doğmatisme düçar olup bazı veçheler üzerinde ısrar ederken başkalarını ihmal etmeye götürmüş. O ise ki bunları millî âmillerden ve hattâ psikolojik ve sosyal nedenlerden ayırmak o kadar kolay değildir.

Ortaçağ İslâm'ının oluşturduğu muğlak toplumda çapraşık İsmâîlîlik olgusunun basit ve tek izahı mevcut değildir. İsmâîlî dini uzun bir dönem içinde ve vasî bölgelerde gelişmiş olup zaman ve zemine göre farklı anlamlar almış. İsmâîlî Devlet'ler kendi öz iç fark ve ihtilâfları olan prensliklerdi. İslâm İmpa-

ratorluğu'nun ekonomik ve sosyal nizamı, bir güzideler (elitler), topraklar, sosyal, ethnik ve dinî grupların oluşturdukları bir karışık ve hareketli bir yapı arzediyordu.

Tarihî başka inanç ve harekler gibi İsmâîlîlik de çok sayıda kaynaktan beslenmiş ve birçok ihtiyaca cevap vermiş. Bazılarına göre nefret edilen bir hükümranlığı vurmanın yolu olup eski nizamı yeniden tesis etmek ya da yenisini yaratmak bahis konusu olmuş. Başkaları için de Allah'ın yeryüzündeki tasavvurlarını gerçekleştirmenin tek şekli idi. Çeşitli idarecilerine göre bu, yabancı müdahaleye karşı mahallî istiklâli muhafaza etmeye matuf bir örgüt veya dünya imparatorluğuna doğru bir yol olmuştu; acı ve yeknasak yaşamlara haysiyet ve anlam veren bir vakıa, veya bir halâs ve tahrip incili, ataların gerçeklerine dönüş ve bir müstakbel işrak vaadı idi[1].

Konumuz itibariyle İsmâîlî hareketten kolay kopamayacağız, yeni ekleyeceklerimize vüzuh getirmek üzere bazı genellemeleri tekrarlayacağız.

İsmâîlî hareketinin yandaşlarından bazıları Tunus'ta bir devletçik kuruyorlar (yakl. 909); bunun idarecileri Fatımî sülâlesi olarak bilineceklerdir. Bu devletçik, 969'ta Mısır'ı fethedene kadar payidar oluyor. Kısa süre sonra da Kahire'yi kurup başkentlerini buraya naklediyorlar. Sünnî hilâfete düşman önceki Müslüman sülâlelerinin aksine, Fatımîler hilâfeti kendileri için talep ediyorlar ki bu, tüm Müslümanlar arasında belli bir başbuğluk ve üstünlük oluyor. Bu talep, Fatımîlerin anladıkları şekliyle, bütün Müslümanlar üzerinde hükümranlık iddiası oluyordu. Bunu desteklemek üzere Fatımîler, bütün İslâmî dünyaya ve özellikle hâlâ Bağdâd'ın Abbasî hilâfetini tanıyan bölgelere yeraltı propagandası yapmak üzere adamlar salıyorlar. Bu sonuncu bölgelerde büyük bir yeraltı ihtilâlci hareketi meydana getiriliyor. Burada bu hareketin üç safhası özellikle mütalâa edilecektir, ezcümle (*a*) 1090 cıvarında Hasan ibn-as-Sabbâh tarafından bir devletin kurulması, (*b*) Kıyamet (Kıyamâ) Çağı, 1164-1210, ve (*c*) Sünnîlerle barışma, 1210'dan 1250 cıvarına kadar.

İsmâîlî hareketinin önderi olarak Hasan, 1090'da Alamut kalesinin zaptı ile ortaya çıkmış oluyor. Bir yeraltı örgütünden açık ihtilâle dönüşümde, işin en üst düzey dizginlerini eline alıyor. İhtilâl, çok başarıdan başarıya ulaşmışsa da o zamanlarda Abbasî hilâfetinde egemen güç olan Selçuklu sultanlarının idaresini sarsamıyor. Ama yine de, 1256'da Alamut'un Moğollar tarafından zaptına kadar bir bağımsız rejim tesis edilmişti.

İranlı İsmâîlîler tarafından yeni açık ihtilâl politikasının benimsenmesi, o günkü duruma bağlı gibi görünüyor. Fatımî propagandası çeşitli bezgin ve gayrimemnun gruplara cazib geliyordu. Muhtemelen onlara, Fatımîlerin mev-

[1] Bernard Lewis.— *op. cit.*, s. 183-5.

cut idarecilere karşı zaferiyle, sıkıntılarından kurtuluşu vaadediyordu. Fâtimîlerin Doğu'ya doğru yayılma olanakları sürdüğü sürece bu bir ümit mesajı idi. Bunlar 1056-7'de Bağdad'ı bile birkaç aylığına işgal edebilmişlerdi. Mamafih, 1078'de Hasan'ın Kahire'yi ziyaret ettiği anlatıldığında Fatımî gücünün zevale yüz tuttuğu, onun artık Doğu'ya yayılma olanağının kalmadığı belirgin olmuştu.

Hasan ve ondan önceki İsmâîlîlerin üzerine ısrarla durdukları temel nokta, bilginin, özellikle Allah ve O'nun insanlara emrettiği hatt-ı hareket bilgisinin ancak yetkin ve yanılmaz bir muallimden edinilebildiği idi. Ancak bir yetkin öğreti, İmâm ya da onun yetkili elçisi tarafından "eğitilmiş" kişilerce de verilebilirdi. İşbu "muallim"lerde, gerçekten, bir hiyerarşi mevcuttu. Bu İmâm doktrininin mütemmimi olarak batınî yorum doktrini vardı. İslâm'ın vahyedilmiş Kitâb'larının hem bir zahirî, hem de bir batınî anlamı vardı ki bu sonuncusu ancak yanılmaz İmam'dan öğrenilebilirdi. Uygulamada İsmâîlîlerin batınî yorumları, Nev-Eflâtûniyyeye yakın şekilde işlenmiş bir felsefî sisteme dayanıyordu.

İhvanü's Safâ adıyla bilinen bir feylosof ve bilimsel yazarlar grubu, İsmâîlî davasına arka çıkmıştı. Bağdâdî İsmâîlî hareketi, haklı veya haksız olarak bu bilginlerin ifadelerine dayanarak Kitâb'larındaki fiilî bilginin İmâm'dan geldiğini iddia etmekle suçluyordu. O ise ki bu, çoğunlukla Grek felsefesi veya Arap bilgisinden geliyordu.

Bu iki yanılmaz İmâm ve batınî yorum kavramları bazı hususları tazammun ediyor. Önce Sünnî İslâm'ın fikrî önderliğine, yani ulemâya yönelik bir saldırı kaydediliyor. Akıl. düşünce ve bilgiçlik, gerçeğe bir yol olarak aşağılanmış ve bunların vardıkları sonuçlar en iyi şekliyle zahirin aşağı dünyasına ait olduğu ileri sürülmüş. Üstün batınî gerçek sadece İmâm'dan öğrenilebiliyor. Yani Sünnî bilgin-hukukçuların, ulemânın yerini İsmâîlî *dâî* ya da propagandacılar alacaktır.

İkinci olarak ulemâya saldırının yanısıra bir de fıkhın bazı veçhelerine bir saldırı vardı. Bağdâdî, Şeriat'ın batınî yorumundan bazı İslâm öncesi İranî uygulamaların, ezcümle şarap içilmesi ve kız ve kızkardeşlerle evlenmenin yeniden yaşama geçirilme çabasını istidlâl ediyor. Mamafih, İsmâîlî hareket, bütünüyle, Mecûsî yeniden doğuşun veya İran milliyetçiliğinin bir tezahürü olarak görülemiyor şöyle ki işin içinde daha başka vecheler de bulunuyor. Bağdâdî'nin görüşü en fazla, bazı bölgelerde hareketin mensuplarının işbu İranî uygulamaların ihyasını beklemeye teşvik edildiği manasında olabilir. Alamut'ta Şeriat 1164 alenen ilga edildiğinde, şarap resmî müsaade ile açıkça içilebilmiş olmalıydı ama yakın akraba ile evlilik yasasında bir değişiklik kaydedilmiyor. Başlıca yenilik, Şeriat'ın ritual emirleri hususunda olmuş gibidir:

günlük beş vakit namaz kesintiye uğruyor ve Sünnî Ramazan savmının (orucunun) ortasında bir festival tesis ediliyor.

Ancak İsmâîlîler, Şeriat'ı eleştirirken ibadet dışında yerine ikame edebilecekleri herhangi bir müspet seçeneğe sahip bulunmuyorlardı ve Selçuk mülkü boyutlarında bir devletin idaresinde nelerin bahis konusu olduğunun farkında değillerdi. İyi düşünülmüş bir felsefeye sahiptilerse de bunun içinde, mevcut idarecinin yerine bir İsmâîlî İmâm ikamesi dışında sosyal ve politik aksiyona esas olabilecek bir şey yoktu. İktidara geldikten sonra İmâm'ın hatt-ı hareketini yöneltecek bir program bulunmuyordu; esasen böyle bir program olamazdı şöyle ki İmâm'ın kendisi, politik ve sair tüm bilgileri haizdi. Fiilen o, bir dinî hale ile çevili bir sorumsuz otokrattan başka birşey olmuyordu. İran İsmâîlîlerinin arasında siyasî düşüncenin iflası, bunların başarılarını sınırlamıştı. Fatımîler bile, yaklaşık iki yüz yıl Mısır'ı idare etmiş olmalarına rağmen fârik bir siyasî düşünce geleneğini haiz değillerdi. Abbasîlere bir alternatif idareci takımı sağlamışlar ama bir alternatif sistem getirmemişlerdi. İranlı ortaklarına nasıl program ilham edebilirlerdi? Bu programsızlıkla İsmâîlîler muntazam ordu kurmak yerine katil yoluna başvurmuşlardı[1].

Hiç şüphesiz kılıcına dayanmış fâtihin delilinin değeri takdir edilecektir. Bununla birlikte Fatımî sülâlesi, kökenini gelişmesinden ayırarak mantıksızlıktan kaçamayacaktı. Mehdi Ubeydullah, çürümüş bir dünyanın harabeleri üzerinde, zamanların sonunu hazırlayan bir adalet ve mutluluk dünyası kuracak olan gökten gönderilmiş bir varlık olarak ilân edilmişti. O ise ki bunun ve haleflerinin idaresi, Abbasî halifelerinkinden sadece dış şekiller itibariyle farketmişti: Abbasî bürokrasisinin idaresi devam ediyordu. Özetle Fatımî halifesi, basitçe Abbasî halifesinin bir rakibi olmuş, halklar da bunu anlamış gibiydiler. Fatımî sülâlesinin kısa süreli zaferi onun manevî etkisinin mahvını kaydediyor ve İsmâîlî propagandası, varlık nedeni ve heyecanını kaybediyordu[2].

*

* *

Köklü âdetlerin bütünleşmesinin İslâm'da üç şekil ya da aşamada vaki olduğu söylenebilir. Önce, göçebe âdetlerinin bir yerleşik ekonomiye ayarlanması ve ekonomi değişiminden kaynaklanan ahenksizliğin bertaraf edilmesi. İkincisi, İslâm cemaati çok sayıda Arap olmayanı içerir olunca, bu yeni Müslümanların Arapdışı uygulamalarının bir ölçüde imtisası (temessülü). Üçüncüsü, cemaatin kabullendiği uygulamalarda, temel tasavvurla daha tutarlı kılınmak üzere, bazı değişikliklerin yapılması. Bu üç bütünleştirici faaliyetin

---

[1] W. Montgomery Watt.— Islam and the integration of society. London 1970. s. 67-72.

[2] Gaudefroy-Demombynes et Platonov.— Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades. Paris 1931. s. 438.

toplam sonucu, İslâm dünyasında geniş ölçüde bir yeknasalıklığa varılmış olmasıdır. Bittabi, birçok da farklılıklar olacaktır. Dolayısıyla İslâm'ın tek mi, birçok tane mi olduğu, bilgin'in kendi öz hissiyat ve ilgilerinin dahil olduğu ve bu babda vereceği herhangi bir yanıtın, dolayısıyla, ideolojiye bulaşmaya bağlı olacağı açıktır.

Bu noktada syncretism (bağdaştırmacılık) kavramı devreye giriyor. Bunda da ideolojik bir renk görülüyor şöyle ki bir yazar bir dinî hareketi bağdaştırmacı olarak adlandırdığında çoğu kez, bilimsel olarak nesnel bir ifade yerine onu öznel bir reddiye ile anlatıyor. Bütün yüksek dinler dış unsurları temessül etmişlerdir ama genelde bağdaştırmacı olarak anılmazlar. Başka deyimle, çeşitli kaynaklı unsurlarla karışmış her kültüre de bağdaştırmacı gözüyle bakılmıyor... En iyisi işin bu tarafına hiç dokunmamaktır.

Ahlâkî alanda İslâm'ın başlıca görevi, bir göçebe ekonomisinden bir ticarî ekonomiye değişmeden ileri gelmiş ahenksizliğin ortadan kaldırılması olmuş. Bu ahenksizlik derhal Mekke'nin zengin tüccarlarının bireyciliğinin sonucu olup bunlar, göçebe âdetlerini bir kenara itip sadece kendilerine servet biriktirmeyi amaçlamışlardı; o ise ki bir klan ya da ailenin idarecisi, bunun içindeki fakir ve bahtsıza da el uzatırdı. Bu itibarla Mekke döneminde Kur'an, ahlâkî alanda herhangi bir yenilik getirmekle ilgilenmemiş, sadece refahtan kereme (cömertliğe) gidilmesi ve fakirle ihtiyaç içinde olana yardım görevlerini tasdik etmekle yetinmiştir.

Hattâ Hicret'ten sonra bile, saf ahlâkî alanda değişmeler fazla geniş olmamıştı. Bittabî bunların bazıları, bir Müslüman cemaatinin teessüsü ile intacolmuştu şöyle ki bazı amaçlar için işbu dinî cemaat, akrabalığa dayalı cemaatin yerini almıştı. Pagan olması halinde aynı klandan birini öldürmek fiili, cinayet olmaktan çıkmıştı. Cinayet, sadece bir Müslümanın katlinde bahis konusu olmuştu. Bunun anlamı, bununla birlikte, göçebe âdetinin, aile grubu yerine dinî cemaata dayandığıydı. Bunların dışında Müslümanlar genelde eski âdetlerine göre yaşamaya devam ediyorlardı. Hattâ *cihad* bile esas itibariyle göçebe talan uygulamasının bir intikali oluyordu. Başlıca değişmeler, cinsî ilişkiler ve veraset konularında olmuştu[1].

Gerçekten Orta Doğu ve sair yerlerde Müslümanlar, kısmen öbür dinlerden, kısmen de fârik İslâmî şekillerde mistik uygulamaları benimsemişlerdi. Bu babda en ilginç örnek, ıstırap çeken halâskâr fikrinin Şiî İslâm'a ithali oluyor. Bu fikrin Orta Doğu'da uzun bir öyküsü vardır şöyle ki eski Tammuz efsanesine[2] ve daha da gerilerine kadar takibedilebiliyor. Ahd-ı Atik'te bulunu-

---

[1] *ibd.*, s. 184-6.

[2] Bu hususta bkz. B. Oğuz.— Türk ve Yahudi kültürleri. *passim ve endeks.*

yor ve tarihte İsâ tarafından gerçekleştirilmiş düşüncelerin biri oluyor. Öykü, İslâm'da yol alıyor, Ali ailesine ve özellikle Allahsız Emevîlerin elinde şehitler olarak görülen oğulları Hasan ve Hüseyin'e bağlanıyor. Istırap çeken bir kurtarıcı fikri ile bütün bir çapraşık kült şekilleri Şiîliğe ithal ediliyor: Muharrem âyinleri ve saire... İlk İslâmî külte bu tür eklemeler İslâm içinde bir aşındırıcı eğilim yaratmaya götürüyor[1].

VIII. yy'ın ilk yarısında küçük enlelektüel grupların çoğu Emevî idarî kurumlarına muhalif olmuşlardı. Bunlar İslâm cemaatini bir karismatik cemaat olarak tutmakla ilgiliydiler ve bunun için de Muhammed'e ifşa edilmiş bulunan bir fikir ve prensipler takımına dayalı bir adalet sistemini öne sürüyorlardı. Emevîler ise, uygulamaları Muhammed'inkinde fazla farklı değil idiyse de adaleti resmen bu temel üzerinde dağıtmıyorlardı. Abbasîlerle birlikte idarî müessese, adaletin ifşa edilmiş gerçeğe göre dağıtılması görüşünü resmen kabul etmiş gibiydi. Ancak bu husus kesin olmayıp işin içine daha başka hususlar karışacaktı.

İdarî müessesenin mezkûr güzideleri tanımış olmasının geriye tepkisi olacaktı şöyle ki o, muhtemelen, İslâmî prensiplerden çok İran devlet idaresi yasalarına eğilimli idi ve hiç şüphesiz kadıları, "hikmet-i hükûmet" nedeniyle münhasıran İslâmî prensipleri terketmeye zorluyordu[2].

900'lere doğru ulemânın kitlelere yabancılaştığı kesin olmakla birlikte bunun nedenleri ve bu yabancılaşmanın hangi aşamalardan geçerek oturduğu açık değildir.

Müslüman entelektüeller, kendileri ile kitleler arasındaki ayrılığın farkındaydılar. Gazalî (ölm. 1111)[3], sıradan adama theolojik tartışmaya girmeye ve hattâ bunu işitmeye müsaade edilmemesi tezini içeren bir deneme yazıyor: halk adamı, işittikleri delillerden bazılarını yanlış anlayacak ve bunun sonuncunda da doktrinin çeşitli noktalarına inancı sarsılacaktır. Bunun kısmen, eğitim görmüş Müslümanlarca birçok Grek düşüncesinin kabulünün sonucu olması muhtemeldir. Sıradan adam, bin yıldan beri Batı Asya'da Helenismin varlığına rağmen bundan derinlemesine nasibini almamıştı. Bu itibarla entelektüellerin Grek felsefî tâbirlerine bürünmüş beyyineleri (kanıtları) sıradan adam tarafından yanlış anlaşılacaktı[4].

Yani, diyordu Gazâlî, halk (Müslüman) takımının "kafası kabadır", daha sonra "Türk-Türkmen"inki de olacağı gibi...

---

[1] W. Montgomery Watt.— *op. cit.*, s. 194.

[2] *ibd.*, s. 239-240.

[3] Gazalî hakkında bkz. B. Oğuz.— Türkiye halkının kültür kökenleri, C. II/2, s. 161-169.

[4] W. M. Watt.— *op. cit.*, s. 244.

Dönelim İsmâîlîlere. Bildiğimiz gibi, VII. İmâm'dan sonra İsmâîlî hikmet-i sâfiye (theosophy) ve İmamiyye bilgisini ahenkleştiren başlıca sayı, artık *oniki* değil, *yedi*'dir. Şiîlik için *bâtın* ile *zâhir* arasındaki temel fark, Peygamber'le İmâm tarafından sırasıyla üstlenilmiş işlevlerin tefriki ile karşılıklı bağıntılı oluyor. Oniki İmâm'lı Şiîlik mükemmel bir denge kurmuş: Peygamber'le İmâm aynı ve tek bir Nûr'dan çıkmış iki meş'aledirler; *bâtın*, desteği olan *zâhir*'siz var olamaz. Fatımî döneminin İsmâîlî uleması da bu görüşte idi[1].

İsmâîlî tarikatı hakkında, bütün gücüyle IX. yy'ın son çeyreğinde ortaya çıkana kadar fazla bir şey bilinmiyor. Gerçekten varmı idi, yoksa yeni İmâîlîler daha sonra İsmâil'in hâtırasına mı bağlanmışlardı. Günümüzde çok küçük ama atalarından çok farklı talî gruplara (Dürzîler, Ağa Han) indirgenmiş bu hareket, X ve XI. yy'da İslâm'ın en önemli ve en ürkütücü olayı olmuştu. Buna rağmen elimizde yeterli belge bulunmadığından bunların etüdü hâlâ yüzeysel sayılabilecek bir düzeyde kalmıştır. Şöyle ki bu tarikat Sünnîlerin başlıca nefret konusu olup onlar tarafından hiçbir iz kalmamasına dikkat edilerek bertaraf edildiğinden geriye sadece düşmanlarının bunlar hakkındaki yazıları kalmış. Bu sonuncular da, ne denli önemli ve dürüst olsalar, İsmâîlîlerin ne nokta-i nazarlarını, ne de zihniyetlerini gösterme iddiasında bulunamazlardı. Ancak, bir kuşaktan beri bütün bir İsmâîlî kitaplığı, Yemen'de, Orta Asya'da, Hindistan'da sekiz asır saklı kaldıktan sonra topraktan çıkmıştır. Ama yine de bu İsmâîlî konusu geniş araştırmalara açık durmaktadır.

Hareket noktasında, yeni İsmâîlîlerin doktrini esas itibariyle meşrû İmâm sorunu üzerinde temerküz ediyor. Bu mesrû İmâm'ların sayısı yedi olup (Sab'iyya) İsmâîl'in oğlu Muhammed'de bitiyor ki öbür Şiîler bunun hakkında bir şey bilmiyorlar. O da zaten "saklanmış"... O zamandan beri yine de imâmlar olmuş ancak bunların soy zinciri açık olmadığı gibi bunun üzerinde de ittifak da yok; kaldı ki İmâm kendini çok sınırlı sayıda sırra vâkıf kişiye ifşa ettiğinden uygulamada bir *hüccet* tarafından temsil edilmekte olup dolayısıyla filânca şef'in bir İmâm mı, yoksa hüccet (belge) mi olduğu herzaman iyi bilinemiyor gibidir. İmâm gün ışığında Mehdî ya da *kâ'im* şeklinde geri gelecektir. Ama, her hal ü kârda bu arada her kuşak için bir meşrû İmâm bulunmuş. Ayrıca, nereden büyük gelişmelere namzet ama syncretic doktrinlere bağlanan bir düşünce biçimi çıksa, her İmâm, beşer tarihinin yedi büyük peygamberinin, ezcümle Nuh, İbrahim, Musâ, Muhammed, Ali ve çok kişinin (Bizans ülkesinde) hâlâ canlı olduğunu düşündüğü Muhammed b. İsmail'in bir nevi hortlaması oluyor. Muhammed b. İsmail, Muhammed'in zahirî manasını ifşa ettiğine bâtınî manayı getiriyor.

---

[1] Henry Corbin.— En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. T. I. Gallimard 1971. s. 75.

Bu şekil altında propaganda, muhtemelen Suriye'de Salamiyya'da saklı bir imâmla bağlantılı olarak, IX. yy'ın son üçte birinde Yemen ve Irak'ta örgütlenmişti. Irak'taki hareketin Hamdân Karmat tarafından tertiplendiğini biliyoruz. Bu hareket ezildikten sonra bile büyük etkisi devam edecektir, özellikle Irak-Arabistan sınırlarının köylü veya yarı bedevî çevreleri üzerinde. Bu sosyal ortamın saptanması, hataya sapmamak için, çok önemli olmaktadır. Karmatî hareketinin, "sınıflar" mücadelesinin bir faslı olduğu sanılmış. Ama herşeye rağmen bu, hiç şüphesiz bir sosyal veçheyi, bir sosyal temeli haizdi; ama bir türe bağlamak isteniyorsa bu, daha çok, kent "proletarya"sının mücadelesine kadar Ortaçağ'da her ülkede rastlanan köylü "mesihî" hareketlerine bağlanabilir[1].

*
* *

Ve artık bütün bunları toparlamanın zamanı geldi.

Gazâlî'nin ölümünden ancak onaltı yıl geçmişti ki büyük sûfî tarikatların ilki meydana çıkıyordu. Bu, bir rastlantı olamazdı. Bu tarikatın, aynı bir duruma, Gazâlî'ninkine koşut olan bir müstakil karşılık olduğu düşünülebilir; ama daha büyük ihtimalle onun öğreti ve örneğinin etkisi altındaydı. 1127'de daha önce bir Hanbelî ulemasından olan Abdülkadir al-Jilî, vaaz verip tilmiz cezbetmeye başlamıştı ve bu, Kadirîyye tarikatının kuruluşuna götürecekti. 1166'da öldüğünde, örgüt artık iyice oturmuştu.

Sûfîlik üç yüzyıl boyunca gelişecek ve birçok merkezde küçük sûfî grupları oluşacaktı. Bu sonuncular bazan müşterek hayat süreceklerdi. Bir tarikatın kuruluşu demek, geniş ölçüde sûfîyâne yaşamın benimsenmesi ve bu grupların bir müşterek âmir altında bir müşterek disipline bağlanmaları demek oluyordu.

Böyle bir tarikatın kurulması kitlelerin derin dinî gereksinmesini karşılıyor ve İslâm'ın gelişmesinde yeni bir safhanın başlangıcına işaret ediyordu. Kadirîyye, ilk merkezi olan Bağdad'ın çok uzaklarına sıçramakla kalmamış, birçok başka tarikat da ortaya çıkmıştı: Basra merkezli Rifâiyye, Bağdad'da Suhraverdiyye, bildiğimiz Mevlevîyye... Bu tarikatların kurucuları, sırasıyla 1181, 1234, 1273'de ölmüşlerdi. Başlangıçta tarikatlar çoğunlukla başlıca Sünnî gelenek içinden olup kurucuları genellikle sadece kendilerine, adlarını verdikleri aracılar vasıtasıyla Muhammed'den gelen doktrinleri vaaz ettiklerini iddia ediyorlardı. Uygulamada ise tarikatlar genellikle ulemânın resmî dinî kurumundan müstakil olarak kendi öz şeyhler kademelerinin denetimi altında oluyorlardı; ve *böylece de tarikatın öğretisine halk inançlarının girişi hısu-*

[1] Claude Cahen.— L'Islam des origines au début de l'Empire Ottoman. Histoire universelle 14. Bordas 1970, s. 154-5.

sunda uzlaşma kolaylaşıyordu. Bazı tarikatlar genel Sünnî öğretisinin çok uzağına kaçacaklardır. Zamanla tarikatlar, bütünüyle Müslüman kitlesinden büyük destek görecekti şu kadar ki sıradan Müslaman için önemli olan, artık bütün Müslümanların müşterek "namaz"ı değil, tarikatın özel rituali olacaktı.

Ulemâ ile kitleler arasındaki tabakalaşmanın sonucu olmasının yanısıra sûfî tarikatların kuruluşunun bizi burada ilgilendiren bir başka yanı da bunun, şeyhlerin kişiliğinde, kitlelerin önderliğini ulemâdan koparma mücadelesi veren bir yeni entelektüel grubun oluşmuş olmasıdır. Bu keyfiyet özellikle tarikatın öğretisinin mutad Sünnî öğretiden sapması halinde vaki idi. Tarikatların bazıları, resmî İslâm'ın az coşku yarattığı kırsal kesim halkları arasında çok başarılı olmuşlardı şöyle ki Şeriat, hiç şüphesiz, Arap tüccar ve göçebelerinin ürünü olarak bir tarımsal cemaatın yaşamına ters düşüyor ve hattâ ona zararlı bile oluyordu.

Tarikatlar hususunda bir genelleme güç olup bunlarla resmî dinî kurum arasındaki fark çok fazla abartılmamalıdır. İslâm dünyasının çoğu yerinde, özellikle Mısır'da, tarikatlarla ulemâ arasında bir anlaşma olmuş gibidir. Bunun sonucunda tarikatlar, bir yandan, fazla göze batacak heresy'lerden kaçınırken ulemâ da, öbür yandan, tarikatlara hoşgörü ile bakıyor, hattâ bazen bunları, *aşağı sınıfları denetlemenin bir aracı olarak görerek iyi karşılıyordu.*

Bununla birlikte, böyle bir uzlaşmaya rağmen, gerçek bir fikrî ahenk bulunmuyordu. Sıradan adam, Şeriat'ın mutad olarak cari kısımlarını kabul ediyor ama bunun dışında düşünceleri, ulemânın değil, kendi tarikatının bilginleri tarafından denetleniyordu. Bununla birlikte işbu entelektüel sûfîler, ulemânın çapında olmanın uzağındaydılar. Bunlar kendilerini muhtemelen mistik theoloji ve buna bağlı etüdlerle sınırlamışlar, doğal bilimler ve tarih gibi artık İslâm'a ithal edilmiş Orta Doğu'nun fikrî geleneğinin sair yanlarını ihmal etmişlerdi. Böylece de bunların dünya görüşü hiçbir zaman tam olmamış ve yüksek tahsile egemen olamamışlardı, Muhyiddin ibn al-Arabî (1165-1240) ve İbn Tufayl (yakl. 1105-1185) gibi "feylosof-sûfî " tesmiye edilebilen bir veya iki kişinin büyük etkiye sahip olmuş olmalarına rağmen. Herşeyi kucaklayan bir fikirler sistemi üzerinde çalışma teşebbüsünden bu vazgeçme bir zaaf kaynağı, ve son yarım asır gibi bir zaman içinde tarikatların zevalinde dahli olmalıydı.

Ulemâ bir yandan kitlelerden koparken, öbür yandan siyasî güç ve dünyevî etki kazanıyordu. Bu öykü çapraşık olup burada ancak müphem bir şekilde anlatılabilir. Muhtemelen birçok iniş ve çıkış olmuştu. XVII. yy'ın bazı anlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemâ siyasî olarak en önemli sınıf olmuştu, ancak bu sınıfta ulemâdan olmayan muteber memurlar da vardı. Siyasî güç üzerinde temerküz ederek ulemâ fikrî standardını alçaltmıştı ve böylece de toplumun sair bölümlerinin saygısını kaybetmişti. Siyasî güç ellerinde olduğu

sürece buna fazla aldırmıyorlardı ama bunu kaybedince, geriye bir şey kalmamıştı[1].

*
* *

İslam'ın, yüzyıllar geçtikçe Hıristiyanlığa karşı takındığı tavrın ayrıntılarına girmiyoruz. Ancak bu tavrın ne ölçüde ideolojiye dayandığı sorununun yanıtı, bir sosyal bilimcinin nesnelliğini gerektiriyor.

Köşede kalmış bilinmeyen bir Mekke'de bir yurttaşın çıkıp Judaism ve Hıristiyanlığa koşut bir din kurma iddiasında büyük cesaret vardı. Günümüzde dünya nüfusunun yaklaşık beşte birini teşkil eden Müslümanlar için böyle bir iddia haklı görülebilir, ancak bunun ortaya atıldığı günlerde durum hiç de böyle değildi. 624'de Bedir muharebesinde ancak 300 yandaşa sahip olabilmiş bir kişi, ona bağlı olanlardan sayısının Roma İmparatorluğu'nda milyonlara, bunun dışındaki Doğu ve Batı'da yine milyonlara varmış olduğu İsâ ile kendini aynı düzeyde nasıl görebilirdi?...

Buna rağmen işbu koşutluk kavramının ideolojik olmamış olduğu ileri sürülebilir. Karşılanması gereken bir ihtiyaç vardı ve İslâm bunu karşılamıştı. Bu, esas itibariyle bir dinî gereksinme idi ama işin içinde politika da vardı. Nitekim Arapların, getirmesinin melhuz bulunduğu siyasî zorunluklar dolayısıyla hem Judaism, hem de Hıristiyanlığa kuşku ile baktıklarını tarihten biliyoruz. Dendiği gibi Muhammed, "İskender'in meydan okumasına Doğu'nun yanıtı" idi. İskender'in fütuhatı Doğu'yu bir Grek etki seline gargetmişti. Bu etki siyasî, kültürel ve dinî düzeyde olmuştu. Siyasî etki, Muhammed'in gençliğinde Doğu'nun hâlâ Konstantinopolis'in Grekçe konuşan idarecilerinin elinde olmasına rağmen tedricen zayıflamış, yerini dinî düzeydeki etkiye bırakmıştı. Bir Doğu dini olan Hıristiyanlık Avrupa'yı istilâ etmişti ama orada Grek görünümüne bürünmüştü. Hıristiyanlık içindeki bildiğimiz kavgalar kısmen Grekçe konuşan Hıristiyanlarla ilâhiyat tartışmalarında bu dili kullanmalarına rağmen ana dilleri Suryânî, Armenî ve Kıptî olan Doğulu Hıristiyanlar arasında vaki oluyordu. Bunlara bir de Latince konuşanlar katılınca işler iyice karışıyordu.

Arapların fethettikleri Bizans illerinin, halkının başlıca heretic Doğu Hıristiyanı olduğu yerler olması anlamlıdır. Bu insanlar Grekçe konuşanların hem fikrî hem de siyasî hâkimiyetlerine itiraz ediyorlardı. Daha Müslümanların ortaya çıkışlarından önce bile Orta Doğu'da bu farklı dil konuşanların farklı fikrî kategorileri tarafından yaratılmış sorun karşısında Hıristiyan kilisesi eksik kalmıştı. İşte bu sorunun İslâm tarafından karşılanmış olduğu söylenebiliyor.

---

[1] W. Montgomery Watt.— *op. cit.*, s. 244-8.

Yani önce Mekke'de vaaz edilmiş dinin Hıristiyanlıkla kıyaslanabilecek bir dünya dinî olmuş olması, tesadüfî değildir. İslâm, Hıristiyanlığın karşılamadığı bir gereksinmeyi karşılayabilmişti[1].

*

* *

Max Weber bütün bu "İslâm"ı nasıl görmüştü? O, pegyamberlerin ezilen sınıfların devrimci liderleri olduğu yönündeki kaba Marxist tezi reddediyor. Bilâkis Weber, peygamberlerin toplumsal olarak kitlelerden soyutlanışını vurguluyor. Peygamberin güdüsü temel olarak dinîdir ve peygamberler "soylu entelektüel bir tabaka" olarak Kudüslü "dindar halk" tarafından desteklenmektedirler. Dahası, Weber sarayca desteklenen profesyonel din adamlığı ile tediye edilmeyen kötü talihli peygamber arasında kesin bir ayrım olduğunu belirtiyor. Ona göre "hiçbir pegyamber «bâtınî (esoteric)» bir topluluğa mensup olmadığı gibi, hiçbir «dinî örgüt» kurmayı da düşünmemiştir... peygamberler kendi halklarının arasında durmuş ve mezheple değil, ahlâkla ilgilenmişlerdir". Engels ve Kaustky'nin ekonomik determinismlerine karşı Weber, peygamberliğin (prophecy) ne Marxism öncesi bir köylü ideolojisi ne de toplumun ekonomik altyapısının soluk bir yansıması olduğunu savunuyor. Weber'e göre peygamberler bir işçi sınıfı kışkırtıcısı değildir fakat ücretsiz çalışan, bağlantısız, serbest bir Kitâb tebliğcisidir[2].

Weber'in peygamberler hakkındaki bu genellemesinden İslâm'ın Peygamber'ine de pay çıkarmak mümkündür. Bu hususta bu sonuncusu için bir tüccar olarak önceleri Mekke'de gizli dinî toplantıların bir lideriyken savaşçı kabilelerin ganimete dayalı çıkarlarını örgütlüyor ve bunun misyonu yerine getirmenin temelini sağlayacağına inandığını söylüyor. İslâm'ın "saf bir peygamberî misyon" olduğunu kabul ederek Weber, dini başarının temel olarak ekonomik ve determinist (gerekirci) bir açıklamasını vermeye devam ediyor. O, yeni dinin başarısının, onu sırtlamış olan grup diye nitelendirdiği savaşçıların başarısına dayandığını Peygamber'in "açık ve net" bir şekilde kavramış olduğunu söylüyor. Yani İslâm, savaşçı bir kast için gerekli psikolojik dinamismi sağlamış oluyor demektir. Bu savaşçılar, Peygamber'in karizmasına saf bir bağlılık ve düşkünlük tarafından değil, toprak ve güç beklentisi tarafından teşvik ediliyordu. Böylece İslâm'da *cihad*, "özü itibariyle geniş gayrimenkul mülklerin ele geçirilmesine yöneltilmiş bir girişimdi...". Herne kadar Weber, Kaustky gibi Marxist düşünürleri, ilk Hıristiyanlığın proleter bir hareket olduğunu ve Musevî peygamberliğinin de bir nevi üstü kapalı sosyalist protesto ol-

---

[1] *ibd.*, s. 267-9

[2] Bryan S. Turner.— Max Weber ve İslâm. Eleştirel bir yaklaşım. çev. Yasin Aktay, Anık. 1991. s. 44-5.

duğunu savundukları için eleştirmekteyse de kendisi dahi İslâm'ın başlangıcının benzer tek yanlı ekonomik ağırlıklı açıklamasını yapıyor[1].

Devam etmeden önce bize göre önemli bir eksiğini vurgulayalım, Weber'in: önce, yukarda mezkûr "ganimete dayalı çıkar" dan Ali'nin mutlak surette tenzih edilmesi gereğini görmemiş. İkincisi de İbn Haldun'un, din kurumunun sadece iktisadî amaçların elde edilmesi ve halkın katılımını artırmak için var olduğunu söyleyip halife Ömer'in "Hicaz sizi geçindirecek bir yurt değildir, o sizin için ancak otlaklar aramaya yarar, yani siz Hicaz'da ancak göçebe bir hayat yaşayabilirsiniz... Haydi, Tanrı'nın vâris olacağınızı vaadettiği topraklarda dolaşınız" dediğini zikretmiş olduğunu[2] unutmuş görünüyor. Devam edelim onu irdelemeye.

İslâm, temelde, Mekke'de kentsel bir mekânda doğup Medine vahasında gelişmişti. Muhammed'in öğretisinin theolojik temelinin çoğu, ticaretin sorunlarına ilişkindir ve Kur'an terminolojisi de ticarî terimler açısından çok zengindir. İlk dönem İslâm'ı, yerleşiklerin normlarının göçebe normları üzerine, kentin çöl üzerinde kazandığı kısmî bir zaferi temsil eder. İslâm'ın kendine özgü dinamizmi, kentsel davranışların ve liderliğin göçebe gücüyle geçici bir kaynaşmasından ortaya çıkmıştır, *fakat göçebe değer ve davranışlarının Muhammed'in kent dindarlığıyla birleşmesi hiçbir zaman topyekûn olmamıştır.* (Tarafımızdan belirtildi). Sorun kent dindarlığı (*din*) ile kabilevî erdem (*muruvva* — Osmanlıca "mürüvvet") arasındaki gerilimde temerküz etmişti. Dindar Mekkeliler çileci (ascetic) ahlâk denebilecek bir şeye bağlanıyorlarken, göçebe varlığının oluşturduğunu haşin ortam, bu ahlâkı telâfi edici bir zevk düşkünlüğünü teşvik ediyordu. Bedevî şairler, "iki güzel şey" içki ve kadını sürekli dillerinde dolandırıyorlardı. Yaşam karşısında göçebenin tavrı şöyle dile getiriliyordu: "Fanîsin, o yüzden yaşamdan zevk almaya bak / sarhoşluk ve güzel kadınlar / beyazları ceylan gibi, esmerleri tanrılar gibi"...[3].

İslâm, ruhbanca bir aracılığı reddettiğinden Tanrı'nın konuşması Kur'an'da ilke olarak tüm insanların eşitçe ulaşabilecekleri bir şekilde nesnelleştirilmiştir. *Gerçek uygulamada İslâm, bittabi, bu idealize edilmiş normdan birçok önemli yolla ayrılmıştır* (tarafımızdan belirtildi). Kur'an'ın bize anlattağı kadarıyla Allah, "kalemle öğreten, insana daha önce bilmediğini öğreten bir Rabb'dır; fakat bu okur-yazar Rabb'in yaklaşık tüm kulları ümmi idiler. Bu yüzden İslâm, kuramsal olarak eşitlikçi bir din ise de, okuryazar bir kent güzideleriyle (elitiyle) ümmi bir çoğunluk şeklinde tabakalaşmıştı. Kent güzidesi yazılı vahye doğrudan ulaşabiliyordu ama kabile insanının, bunun için beşerî aracıla-

---

[1] *ibd.*, s. 53.

[2] Nihat Falay.— İbni Haldun'un iktisadî görüşleri, İst. 1978, s. 19.

[3] Bryan S. Turner.— *op. cit.*, s. 54-5.

rının hizmetlerine gereksinmeleri vardı. Kentlerden uzak kabilevî alanlarda, kutsal insanların Allah'ın işaretlerini somutlaştırdıkları ve kendi dinî güçlerini büyüsel eylemler, mucizevî işler ve kehanetle göstermeye çalıştıkları bir halk dindarlığı bulunmaktaydı. Bu yüzden, *İslâm'ın içinde farklı dinî faaliyet şekillerini içeren, iki farklı dindarlık arasında keskin ve sürekli bir karşıtlık gelişti* (tarafımızdan belirtildi). Tahsilli kent Arabı, Allah'ı uzak, Kur'an ve hukuk etrafında bir tanrı olarak karşıladı. Halk, dinî geleneğinde Allah'ın dolaylı sosyal gerçekliğini dolaysız bir deneyime dönüştürmeye çalışan bir din adamının hizmetlerine gerek duydu. Şiîlik ve Sûfîlik gibi iki çok önemli toplumsal-dinî hareket, orthodoks fakihlerin yasal geleneğine alternatif olarak ortaya çıktı. Bu hareketlerin amaçları üzerine yorum yapan J. Spencer Trimingham, bazı Müslümanların zahirî fıkhı kabul etmelerine rağmen bunu yetersiz gördüklerini belirtiyor:

"Din yalnızca vahy değil, aynı zamanda hikmettir (mystery). Şia olarak tanınmış olanlara göre bu ilâhî hikmet dünyasında kılavuzluk edecek olan Masum İmâm'dı. Sûfîler diye bilinegelen diğerlerine göre ise Tanrı'yla dolaysız ilişki mümkündür..."[1].

Weber'i de buralarda bırakıyoruz. Ama o, "firak" (fırkalar)ın doğuşunun nedenlerini veciz ve özet şekilde dile getirmişti.

*
* *

Kendini bilmek, tarihî kaderinin peşinde olan her topluluğun en büyük zorlayıcısı oluyor. Bu itibarla üzerinde çalıştığımız konunun ne denli derinliğine inilse azdır.

Sosyoloji ve ilâhiyat olarak İslâm, despotik bir sistem hüviyetinde teşekkül ediyor. Bireysel ve toplumsal varlığın bütünlüğünü içinde toplama Tanrı çağrısını savlıyor. Bu çağrıda, tüm tavırların girift örgüsü itibariyle, kişisel, bireylerarası ve gruplararası, Allah'a her insanı bağlayan hem eşitsiz hem temel ilişkiyi daha iyi sağlayacak bir kesif sosyal doku teşkil etme keyfiyeti bulunuyor[2].

Gerçi İslâm, ifşa edilmiş "veri"nin, kuşaklar boyunca birbirini takibeden açıklama ve anlayışlarıyla tarihî, sosyal, ekonomik, politik veya stratejik nedenleri karşılaştırmayı hiçbir zaman men etmemişti. Ve yüzyıllar boyunca işbu özgül diyalektiğin, sosyal uygulamanın çabalarını takibetmek mümkün oluyor. İslâm, en çeşitli alanlarda bu "veri"yi, erek ve ahiret bilimlerini, theolojik-hu-

---

[1] *ibd.*, s. 81.

[2] Jean-Paul Charnay.— Sociologie religieuse de l'Islam, Paris 1977, s. 15.

kukî metodoloji, siyasî etkinlik, tarihin yorumu veya dinî psikoloji ile, karşılaştırma girişiminde bulunuyor[1].

Ama eninde sonunda, bir batılının dediği gibi "papazlar hep Allah dediler ama, hep altın ve pamuk kasdettiler"[2]...

Weber'in bahsettiği "ganimete dayalı çıkar" ifadesi bizi yukarda mezkûr Zenc hareketine geri götürüyor ve IX.-XI. yy'larda Abbasî döneminde Bağdad'da vaki halk hareketlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı oluyor.

Zenc hareketi Abbasî İmparatorluğu'nun iki zengin eyaletini kapsıyor: Irak ile Hûzistan. 255/869 büyük ihtilâlinden önce burada üzerinde durmadığımız biri 70/689-90, öbürü de 75/694'de vaki iki tane daha kaydediliyor. Bunlar büyük şiddetle bastırılıyorlar ama tarihler bu dönemde Zenclerin sosyal durumunun çok sefil olduğunda ittifak ediyorlar.

Tabarî'nin bildirdiğine göre bu insanlar genelde Aşağı Mesopotamya'yı işlemekle görevli olarak şantiyelerde toprak düzeltme işlerinde istihdam ediliyorlardı ve ithal edilmiş zenci kölelerle ülkenin köylülerinden oluşan, ocaksız ve umutsuz, birkaç avuç un, irmik ve hurmadan ibaret yiyecekle yetinmek zorunda olan bu insanlar, 500 ilâ 5000 işçilik şantiyelerde toplanıyorlardı. Bir ruhî tümevarım olgusu ile efendilerinin İslâm'ı ile temasa gelmişler ve böylece de yaşamaya ve bir asgarî adalete hakkı olduklarını öğrenmişler; bunda belki de Abbâdân cıvarında tekkelerdeki Müslüman târik-i dünyaların da etkisi olmuştu. Görevleri natron (doğal sodyum karbonat) kabuğunu kazıyıp bunu katırlara yüklemek ve bir yerlere dağlar gibi yığmaktı. Bu çekilmez işin zahmetini, yükselmelerinin bedelini ödemek durumunda olan azad edilmiş gözcülerin baskısı bir kat daha artırıyordu. Esasen isyan, başlarda, mülk sahipleri ile bunlara yönelik olmuştu.

Ve zenginlerin akıl almaz lüksü ile tarım işlemelerindeki proletaryanın sefaleti arasındaki tezat... Bizi ilgilendiren illerde de kırsal kesimin fakirleşmesi ve köylülerin perişanlığı.

Hilâfet'in çatladığına şahit olan bu anarşi döneminde çok sayıda her türlü başkaldırmanın vaki olması doğaldı. Şöyle ki Saffarîlerin Tahirî sülâlesini devirdikleri, Samanîlerin Maverraünnehr'de ortaya çıktıkları, Tülûnîlerin Mısır'ı Abbasî hilâfetinden kopardıkları bir zamanda Haricîlerle Ali yanlıları birçok yerde ayaklanıyorlar ve Karmâtîler tarih sahnesine çıkıyorlar.

Bu çok sayıdaki hareket arasında Ali b. Muhammed için üç tanesi başat önem arzediyor: Saffarîler, Tülûnîler ve Karmâtîler (bunlara Bizans'la bitmez

---

[1] *ibd.*, s. 21

[2] Yaşar Nuri Öztürk — Tasavvuf'un ruhu ve Tarikatlar. İst. 1988. s. 111.

tükenmez savaşlar da eklenecektir. Tam Zenc ihtilâli sırasında I. Basil Kappadokya ve Malatya— Melitene — cıvarında önemli zaferler kazanıyor)[1].

İşin nasıl bittiğini biliyoruz. Ama bizce bu hareket, aşağıda kısaca irdeleyeceğimiz, Bağdad'da IX, ilâ XI. yy'larda vaki olacak halk hareketlerine bir başlangıç teşkil ediyor, Karmâtîlerinki dışında.

*

* *

"Halk hareketi" tâbiri, iştirakçi veya yandaşları çoğunlukla kent nüfusunun fakir tabakasından (*al-âmma*) gelen hareketleri ifade ediyor ve bu sonuncularla "*âmma*" kendini ispat edip öncecilik (inisiyatif) alabiliyor. Zamanın yazarlarınca "*al-ânıma*" tabakası yoksun, hiçbir sosyal saygınlığı olmayan, ne yetke sahibi ne de eğitim görmüş olan tabakadır.

Bu hareketler sosyal ve kamu yaşamının bir daimî etkenini oluşturmuşlardır: burada, münferit veya geçici olaylar bahis konusu değildir. Gerçekten bu hareketler, halk etkinliklerinin çeşitli ifade şekillerini temsil ediyorlardı; bunda her birinin kendi özelliği vardı ama hep birlikte sosyal eylem ve örgütlenme ve ideolojisinin çeşitli düzeylerini yansıtıyorlardı. Gerçek yaşamda, tarihî kaynakların gösterdikleri gibi, bu hareketler bazen ayrı ayrı veya koşut olarak iş görüyor, ama bazen işbirliği yapıyor ve hattâ, bunları birbirlerinden tefrik etmeyi güçleştirecek şekilde birbirlerine karışıyorlardı[2].

Abbasîler döneminin sosyal yaşamını betimleyen tarihçi ve coğrafyacılar, şair ve *edîb*'ler (denemeciler), hukukçu, bürokrat ve bittabi bilim adamlarının eserlerinin tetkikinde bir önemli sorun, işbu çeşitli kaynakların izafî güvenilirliğinin saptanması olmuştur. Genelde, halifelerin hayatı, sarayları ve ulemâdan söz eden kaynaklar daha güvenilir gibi görünüyor. Ezilip zulüm görenlerle orta sınıflar arasında cari sosyal âdetleri betimleyen *adab* edebiyatı ve eserleri, standardlara veya tarihî mevsukiyet ölçütlerine kıyasla daha az titizlikle kaleme alınmışlar gibidir; hattâ bunlar bazen, sosyal olarak aşağı grupların kaba tavırlarıyla alay etmek amacıyla yazılmışlar.

Genel ahlâk (ethic), dünyevî irfan ve muaşeretle ilgilenen *adab* edebiyatı, Abbasî Irak'ına, başlıca ahlâkî eğitim vermeyi ve çeşitli sosyal gruplar için davranış kaidelerini vaz etmeyi amaçlayan İran kökenli yazıcılar tarafından getirilmiş. H. III. yy, *adab* edebiyatçının "Altın Çağ"ını temsil ediyor. Bu alanda en göze batan sima, aşağıda kendisinden ayrıca bahsedeceğimiz Cahiz olmuştu[3].

---

[1] Alexandre Popovic.— La révolte des esclaves en Iraq au IIIe/IXe siècle. Paris 1976, s. 62-9.

[2] Simha Sabari.— Mouvements populaires à Bağdad à l'époque abbaside. IXe-XIe siècles, Paris 1981, önsözden.

[3] Muhammad Manazir Ahsan.— Social life under the Abbasids. 170-289/786-902, London 1979, s. 1-2.

İkinci Abbasî halifesi el-Mansûr (754-775)'un Bağdad'ın yerinin seçiminde iktisadî, coğrafî ve askerî mülâhazalar başat âmil olmuşlardı. Dicle'nin Batı yakasındaki bu kent, dairevî şekliyle bir kaleyi andırıyordu. Ona bakıldığında, kraliyet gücü, emniyet kaygısı, İslâm'ın anısını muhafaza etmek ve *halkı belli bir mesafede tutmak* arzusu hissediliyordu.

Kentin kuruluşundan (145/762) bir yıl sonra el-Mansûr çarşı ve esnafın sur dışına, yuvarlak kentin Güney'inde, al-Karh mahallesine naklini emrediyor. Bu mahalle daha sonra Bağdad'ın en önemli ticarî merkezi olup Şîa mahallesi olarak da tanınacaktı. Halife, aynı buyrukla, kasaplar çarşısının yerini kentin uzak bir bölgesinde tespit etmişti zira "*bunların ellerinde bir keskin demir var*". Namaz için esnafın kente girmesini önlemek üzere buraya bir de cami yapılıyor. Ordu alaylarına "hütmetmek için bölmek" prensipinden esinlenerek el-Mansûr, Doğu kıyısında, vârisi el-Mahdî için bir müstahkem ordugâh inşasını emrediyor. "Eğer iki kentten birinin ordusu isyan edecek olursa, öbürünkü tarafından mağlûbedilir"...[1].

Kent mahallelere bölünmüştü. Bunlar, sâkinlerinin klan veya kabilesi; kent toplumunda önemli bir yeri olan, sosyal mevki ve mülk sahibi olanların oluşturdukları büyük aile; kökenlerine (Belhli, Buharalı, Harzemli...) göre ayrılmışlardı.

Ethnik intisabın yanısıra daha sonra yeni fârik belirtiler ortaya çıkıyor: meslek, sosyal statü, bir dinî tarikata mensubolma; değerli ipek âmilleri, sirkeciler, denizciler, sakalar, özel bez dokuyucular...

X. yy'ın ikinci yarısından itibaren Sünnîlerle Şiîler arasındaki ihtilâflar bize bu mezheplere göre ayrılmış mahalleleri saptama olanağını veriyor. Her iki yakanın sakinlerini kapıştıran olaylar XI. yy'da, Şiî ve Sünnî mahallelerini ayıran koruma surunun inşasiyle doruğa varmıştı.

Keza aristokratik veya fakir mahalle ve sokaklar vardı. Aşağıda mahallelerin, olayların, halk kitlelerinin dayanışmalarını ispatladıkları mücadelelerin sahnesi olduklarını göreceğiz.

Kentin İslâmî damgası, bazı yazarlara göre 300.000'e varan (!) camilerle belirgin oluyordu. Şiîler al-Karh'ın Güney-Batı'sında Barasâ camiine gidiyorlardı; geleneğe göre Ali burada namaz kılmışmış. El-Muktadır bunun yıkılmasını emrediyor, burasının bir Şiî propaganda yuvası olduğu, "Sahabe" ye burada hakaret ve isyana teşvik edildiği bahanesiyle.

Bu camiler, bazı özel evler gibi, politik ve dinî hareketler için bir nevi kulüp işini görüyorlardı.

---

[1] Simha Sabari.— *op. cit.*, s. 8-9.

Zamanın yazarları toplumlarını aşama düzenine sahip, kategorilere, tabaka ve sınıflara göre biçimlenmiş bir toplum olarak telâkki ediyorlardı ve bunu simgeleyen elitle (zürefâ) halk arasındaki ayırım çizgisi, kader ya da semavî güçleri tarafından tesis edilmiş bir daimî ve doğal olgu olarak görülüyordu.

Göçebe ve kabilevî toplumların ayırdedici tavrı olan çalışmayı aşağısama, yavaş yavaş yerini samimî insan çabasının değerlendirilmesine bırakıyor; bu değerlendirme, yükselmekte olan tüccar toplumun özgün girişim ruhundan esinlenmişti. Daha sonra, genel kaide olarak müminler arasında zanaatçılık ruhunu yücelten Şiî muhalefet çevreleri, sosyal fayda ve üretimin öncelik ölçütlerini (kriterlerini) ithal edip, bunları çeşitli mesleklerin önem kriterlerinin kademelenmesinde en başa koymuşlardı.

Al-Hâssa tâbiri, ilk anlamında, idareciye yakın bir seçkinler grubunu ifade ediyordu. Bir halife, bir kral, bir vezir, bir mahallî vali, bir askerî kumandan veya zengin ve saygın bir önemli kişi bahis konusu olabilirdi.

Hâssa'nın karşısında al-âmma deyimi en geniş manasıyla halkı ifade edip "ahl" (ahali) tâbirine yakın oluyor. "al-Hâssa val âmma" ifadesi böylece imtiyaza sahip olanlarla bundan yoksun olanlar arasında bir tefrik çizgisi yerleştiriyor. "Al-âmma"nın anlamı, sosyal kademelenmede en aşağı tabakayı gösteriyor.

Tüccar, başarı ve zenginliği temsil ediyordu ve hükûmet bazen istikraz için ona müracaat ediyordu. Ayyârûnun saldırılarına ve kitleler tarafından mallarının yağma edilmesine karşı tüccarlar hükûmetten koruma istiyorlardı ve bu iş, malların, iyi muhafaza edilmeleri için, halifenin ikametgâhına nakledilmesine kadar varıyordu. Bunların bir kısmı oldukça açık saçık, hovarda, çapkın bir hayat sürüyordu; o ise ki en dindarları ticarî meşguliyetlerini sefillere, ve de ihtiyaç içindeki ulemâya yardım ederek "meşrûlaştırıyorlardı".

Ulemâ ise bütün sosyal tabakalardan çıkıyordu ama aralarında büyük çoğunluk ticaret ve zanaatla geçiniyordu. Maddî ve iktisadî açıdan yeknasak bir tabaka teşkil etmiyorlardı şöyle ki aralarında zengin olan da vardı, fakiri de. Ulemânın, ücretler, bağış ve yurd bakımından hükûmete bağımlılığı, daha sonra, Selçuklu döneminde medrese müessesesinin kurulmasıyla başlayacaktı.

Kitleler valinin konutu önünde taleplerini veya itirazlarını duyurmak için toplandıklarında, tüccarlar ve bilhassa ulemâ ve bazen de mahallelerin şeyhleri, murahhas olarak amme adına konuşurdu[1].

Bağdad toplumu hakkında daha fazla ayrıntı konumuzun dışına taşar.

*

* *

IX. yy'ın ikinci yarısından itibaren halk, başkentin yaşamında hergün artan bir faal rol oynar oluyor ve bu faaliyet, kamu yaşamının belirgin hususlarından biri haline geliyor. Vakanüvistler halkla birçok başkaldırı faaliyetlerini bağlıyorlar. Bu kitlenin tezahüratı, çoğu durumda bunlarca "fitne" olarak adlandırılıyor ki bu, İslâmî telâkkide müminlerin vahdetine tecavüzü ifade ediyordu. Resmî toplumun tavrı ve dinî yetkelerin, bir heresy'ye götürecek kamu nizamına karşı zarar verme korkuları, bu şekilde dile getiriliyordu.

197/812 iç savaşı sırasında Bağdad sâkinleri, el-Mâmûn'un Horasan ordularına karşı kentlerini savunmak üzere harekete geçiyorlar. Kentlerinin başkent statüsüne, ve de ekmek paralarına tehdit, halkı inatçı bir kavunma savaşına itmişti. Mâmûn'un generali Tahir'in acımasız kuşatmasına karşı Mesûdî ve Tabarî'ye göre, "yalın ayaklılar", ezcümle aşağıda irdeleyeceğimiz Ayyarûn, hapishane müdavimleri, ayak takımı, çarşıların adamları, işportacılar ve halkın tortusu dikiliyor. Bu çıplak ayaklılar zırh ve mızrakla mücehhez süvarinin taarruzuna taş ve sopalarla karşı koyuyorlar. Deliler gibi dövüşüyorlar ve aralarından birçoğu düşüyor ama bu savaş, ondört ay sürüyor. Bu aşağı halk, bozguna kadar kahramanca dayanıyor. (Selçuklu) Türklerle halk, halife ordu birlikleriyle halk, vergi mültezimi ile halk arasında bu tür çatışmalar eksik olmayacaktı.

Âmma'nın tezahüratı bir takım eğilimleri yansıtıyor. IX. yy'da politik-dinî meseleler önde geliyor: halk kentin savunmasına koşuyor, Türklerin buna el koymalarına muhalefetini belirtiyor ve hilâfetin korunması için seferber oluyor. X. yy'dan itibaren, ekonomik mücadeleler ve yabancı askerî gücünün baskısına muhalefet, üste çıkıyor: halk hayat pahalılığı ve vergilerin yüküne karşı mücadele ediyor, ordunun haşinlik ve yabaniliğine karşı başkaldırıyor. memurların haksızlıklarına tepki gösteriyor. Hareketlerin çoğu, iktidar ve temsilcilerine yönelik oluyor. Bunlar, özellikle kıtlık dönemlerinde, zenginlere çevriliyor[1].

*
* *

Ayyârûn

"Ayyar", harfi "çapkın, yaramaz, serseri, avare, külhanbeyi" anlamında olup IX. yy'dan XII. yy'a kadar Irak ve İran'da, yavaş yavaş Ürdün'de *fütüvvet*'te bir araya gelmiş bazı savaşçıların adı oluyordu, Suriye ve Mesopotamya'da *ahdas*, ve Anadolu'daki *rindan* gibi. Ara sıra da bu tâbir *fityân* ile aynı anlama gelmek üzere kullanılmış. Böylece de önderlerinden biri bazen

[1] *ibd.*, s. 57-8.

ser-ayyarân, bazen de *reis al-fityân* olarak anılmış. Bazı vesilelerle bunlar iç Asya sınır bölgelerinde İslâm imanının askerleri olarak görülmüş, başka vesilelerle de kentlerde muhalefet fırkasını teşkil edip resmî hükûmetin zayıf zamanlarında iktidarı ele geçirmişler. Bu zamanlarda da halkın zengin tabakasına karşı bir aşırı terör nizamı sürdürmüşler, Bağdad'da 1135-44 yılları arasında olduğu gibi.

475/1082'de yazılmış *Kâbûsnâme*'de bildirildiğine göre *fütüvvet (civanmerdî)* üzerinde Merv *ayyârân*'ı ile Kuhistân'inki arasında rekabet vaki olmuş. Sûfî yazınında *fütüvvet*'in temsilcisi olarak Nûh al-Agyâr al-Nişaburî bir sûfîden söz ediliyor. Herhalde *fütüvvet* bahis konusu olduğunda *ayyarân* ile sûfîler arasında bir tefrik yapılmış[1].

Hareketin başlangıcı hakkında hiçbir belge bulunmadığından "ayyarûn" sözcüğünün kökeni bilinmiyor. Ancak, bunun kötüleyici bir tâbir olduğu muhakkaktır. Ayyarûnun bu adı kendi hareketlerine vermiş olmaları dahi bunun toplumun nizamlarına karşı bir başkaldırıyı simgeleştirdiğini gösterir.

Bu hareket, IX. yy'da, Amîn ile al-Mâmûn arasındaki ondört ay süren savaştan, 812'de Bağdad'ın kuşatılmasından itibaren dört asır süre ile bu kentin kamu yaşamına damgasını vurmuştur. Zamanla bazen topluma derinlemesine nüfuz etmiş, bazı zeminin üstünden büyük gürültüyle uçmuş. Al-Nâsır li-Din Allah'ın fütüvvet örgütlerinin reformundan sonra ayyarûn hareketi yeniden faaliyete geçiyor ve Moğol fethinin başlarında (1258) bundan hâlâ söz ediliyor.

Bunlara, yukarda gördüğümüz fityân'dan başka Arap yazarlarca "Şuttar" (tekili sâtir, uyanık, cesur-Osmanlıcada, "şetaret" ten "neşeli) da deniyor.

Daha XI. yy'ın başından itibaren Ali yandaşı ayyarûnun zenginlere karşı saldırıları artıyor. Hükûmet ve Türkler, karışıklıkları bastırmada âciz kalıyorlardı. Kentte kanun, ayyarînunki idi. 426/1034 Ramazan'ında ayyarûn "açıkça yemek yemişler, şarap içmişler ve yapılmaması gereken fiillere tevessül etmişler". 492/1098'de Bağdad'da fiyatlar ciddî şekilde artmış, insanlar sokaklarda ölmüş. Ayyarûn, mahallelerde eylemlerini şiddetlendiriyorlar.

Kaynaklar, ayyarûnun, ortaya çıkışlarından itibaren, köken ve sosyal ortamını belirtiyorlar. Bunlara yalınayaklar (baldırı çıplaklar), ayak takımı, reziller, cebidelikler, hapishane kaçkını, esnaf ve isportacı deniyordu. Bütün bu sıfatlar aslında, bildiğimiz gibi, âmma'nın sosyal olarak aşağı tabakasına, sabit bir işi olmayan, gezici gündelikçiler veya sosyal nizamların dışında kalıp ayaklanmalar çıkaranlara uyuyordu, şöyle ki bunlar "aşağı meslekler"i icra ediyorlardı.

---

[1] Fr. Taeschner.— Ayyâr, *in* EI.

Ayyârûn hareketi hiçbir özel siyasî-dinî ideolojiyle karışmış değildi. Bu bakımdan "maddî" bir tabiata sahip olup Sünnî ayyarûnla, Şiî ayyarûnu içeriyordu. Birçok halde de bunlar Hanbelîlerle birlikte veya bunlarla ilgili olarak zikrediliyorlar.

Çeşitli tanıklıklar, ayyarûnun fütüvvet ve değerlerine bağlılıklarını açıklıyor: cesaret, zayıfa yardım, el açıklığı, acıya tahammül, doğruluk aşkı, misafirperverlik. Bu hususlarda sayısız hikâye anlatılıyor.

Bir yandan kent toplumunun temel çelişkileri, öbür yandan da ayyarûnun faaliyetlerinin eğilimleri bizi Bağdad iyârası olgusunun mevcut sosyo-politik dokudan ileri geldiği sonucuna götürüyor. Faaliyetleri ve güdülenmelerinde bu olgu, kentsel sınıflar arasındaki uyuşmazlığın tezahürlerinden birini temsil ediyor, mal mülk ve haklardan yoksun kent nüfusunun fakir tabakasının isyan ruhunun ifadesine hizmet ediyordu. Dolayısıyla iyarâ kent fakirlerinin mevcut nizamına isyan oluyordu; bu sonuncusu kendini doktrinle değil, eylemle ifade ediyordu.

Ayyarûnun gerçek görünümünün vakanüvislerin verdiklerinden farklı olduğu istidlâl ediliyor. Burada, ayyarûnun eylemleri, ezilmiş ve küçük düşürülmüş insanların askerî yetkelerin ahlâk bozuklukları ve haksızlıklarına karşı bir kendini savunma tepkisi olarak izah ediliyor. Zenginleri talan etmek, bir haksızlığı telâfi etmeye geliyor şöyle ki zenginlerin kazançlarının kaynağı haksızlık ve zayıflara yardımı emreden dinî emirlere riayet etmemektedir. Ayyarûn sadece zenginlerden alıyor ve ganimeti fakirlerle paylaşıyorlar. Bunlar eşkiya değil, aksine başkalarının sıkıntısına dikkatli, eli açık insanlardır. Fiilleri, yeryüzü yaşamını iyileştirmeyi amaçlıyor ve acıya ve işkenceye dayanırlık bir yiğitçe (şövalyeçe) bir hareket olarak telâkki ediliyor.

Ayyarûn, belli bir askerî eğitime de sahip olarak halka, mücadelelerinde tek destek olarak kalıyorlardı şöyle ki orta sınıfın siyasî zaafı ve ataleti nedeniyle tüccarlarla ulemâ, askerî baskıya duyarsız kalıyorlardı. Bu sınıfın tek düşüncesi hangi Müslüman iktidara gelirse gelsin, kendi ticarî faaliyetinin teminatıydı.

Orta sınıfın, ezcümle tüccarlar (suhkan) ve ulemânın desteği olmadan, hükûmetleri frenleme olanakları zayıf kalıyordu ve bu yüzden de âmma ve ayyarûnun çok sayıdaki tezahüratı sonuçsuz kalıyordu.

Fütüvvetin geleneksel değerlerinde ayyarûn, ihtiyaç ve isteklerine bir yansıma buluyorlardı. Bu değerlerin doğuşu, kent öncesi toplumda köklenmişti. Ayyarûnun içinde yaşadığı ve hareket ettiği ticarî toplum, kendi işine gelen bir bencil yaşam tarzını, itiyatları ve ahlâkı sürdürerek bu değerleri çiğniyordu. Ve büyük ölçüde de fütüvvetin özgün değerlerinin ruhundan sapıyordu. "al-Bukhahâ" adlı eserinde Cahiz, cömertlik eksikliği, ihtiyaç içinde olanlara destek ve konukseverlik yokluğunu gösteren olguları zikrediyor[1].

---

[1] Simha Sabari.— *op. cit.*, s. 77-100.

Hanbelî Hareketi

Bağdad hanbelîliği, Abbasî hilâfetinin çöküş sath-ı mailine ve çatlama sürecine girdiği ve ağır sosyal bunalımlara düçar olduğu bir zamanda, IX. yy'ın ikinci yarısında oluşmaya başlamıştı. Sair Sünnî hukuk (fıkıh) mekteplerinin aksine hanbelîlik Bağdad'ın Sünnî küçük halkına dayanan bir genel ve faal hareket yönünde gelişmişti.

Hanbelîlik, basit, halkınkine yakın, bir mutlak imana dayanan kelâmın çapraşıklığından ve küçük halkı aşan telâkkilerden uzak ve mutaazılanın rasyonalismine karşıt bir dinî telâkki adına Sünnet'in savunulması yolunda mücadele etmiştir. Bu telâkki geçmişe sadakatin, ilk İslâm'ın ideali ve sosyo-ahlâkî içeriğine özlemi ile özgünleşiyor. Gerçekten Hanbelîler hal-ı hazırın Müslüman toplum ve cemaatini sarsan ahlâk bozukluğunu, şaşkınlığını, yıkımını Allah'ın yasası ile Resûlünün Sünnet'inden sapmalara (bidâ) atfediyorlar.

Hilâfet ve Türk askerî çevrelerinin başıboş yaşamını ağır şekilde eleştiriyorlar, zenginlik belirtilerini (ipek giysiler ve altın kab kacağı...) kınıyorlar ve bu tür yaşamdan ileri gelen bütün olguları, bu arada şarap içilmesini, şarkı söylenmesini reddediyorlardı.

Kurtuluş ancak "din-i atîk"e, Muhammed ve ilk halifelerinin uyguladıklarına dönüşle, bir adalet rejimi, daha az maddeci, daha saf-eşitçi ve müminler cemaatinin uhuvvetiyle gerçekleşebilirdi. Bittabi Hanbelîler, batınî Sufîliğe (hulûl, ibâha) de düşmandılar; ama mezhep, tanı bir infirat içinde gelişmemişti. Hanbelî yazarların birçoğu bizatihi nassî (dogmatik) ilâhiyatçı veya Sûfî idiler. Kur'an ve Sünnet'ten gayri hiçbir kaynak tanımayan Hanbelîliğin uzlaşmaz katı nassî tutumu, buna rağmen, başka Müslüman mekteplerinin oluşmasını insicamlı olarak etkilemekten geri kalmamıştı[1].

Mezhebin kurucusu Ahmed b. Hanbal (780-855), daha hareketin başından itibaren kitlelerin hayranlığını üzerinde toplamıştı; bu hayranlık kuşaklar boyunca zayıflamadan sürecekti.

Mutaazılayı karşısına alıp özellikle bunun bir "yaratılmış Kur'an-Kur'an mahlûk" doktrinini reddetmesi dolayısıyla Ahmed, Mutaazılî halife el-Mâmun ve vârislerinden büyük zulüm görmüş, prangalara vurulup hapsedilmiş ve işkenceye tabî tutulmuş. Ama bütün bunların üstesinden büyük cesaretle gelmiş ve bu keyfiyet onu iman ve Sünnet'in müdafii ve din şehidi örneği haline getirmiş. Herne kadar Mutaazılî Devlet'in dinine isyan etmişse de Ahmed, hilâfete karşı isyan telkinini reddetmişti. Ama tilmizi olarak telâkki edilen Ahmed b. Nasr el-Huzâî, 231/845'de, el-Vasık'ın zamanında bir halk ihtilâli örgütlemeye girişiyor. Ama başarılı olamayıp idam ediliyor. Mamafih halk ve ehl-i

[1] Bkz. H. Laoust.— Hanâbila, *in* EI ve J. Goldziher.— Ahmed b. Muhammad Hanbal, *in* IA.

hadîsi harekete geçiren derin çalkantılar hilâfete geri adım attırıyor ve işkence (*mihna*) dönemi kapanıyor. Mutaazılanın dinî düşüncenin ussal temellerini güç kullanarak icbar etme girişimi, halkın geçmişin geleneğe bağlılığı karşısında başarısızlığa uğramıştı.

Siyasî-dinî bir hareket olarak Hanbelîlik, ehl-i hadis arasında oluşmuştu. Bunların çoğu halktan çıkmıştı ve basit ve sade bir yaşam ve fakirliği tercihleriyle temayüz ediyorlardı; aza kanaat edip lüksü reddediyor, hükûmet erkânından uzak durup onlarla temastan kaçınıyorlardı. Varlıklı sınıflara mensup ve Saray'ın yolunu bilen bazı Hanbelî kişiler bir yana bırakılarak bunların çoğu alt orta tabakadan çıkmışlardı ve aralarında muhtaçlar, ehl-i hırfet, küçük tacirler, gündelikçi ve fakirler bulunuyordu. Bunun dışında Hanbelîlerin "halk hikâyecileri" arasında saygın bir yeri vardı ve birinci derecede önemli halk etki ve eğitim mecrasını teşkil eden vâizler, halk kitleleriyle günlük temas, sürtünme ve kaynaşma kaynağı oluyorlardı. "al-âmma" tâbirinin, halkı ifade etmesinin dışında ehl-i hadisi ve Hanbelîleri de belirtmesi rastlantı değildi.

Halifeler, sarayın duvarlarının arasında, halktan uzaklaşıp zevk ü sefaya daldıkları veya iktidar kavgalarına giriştikleri zaman, Sünnet ve cemaatin yaşamının imdadına ulemâ, özellikle Hanbelîler, koşmuşlardı. Derin bir dinî duygu ve kamu yararına bir görev yapma inançlarının dürtüsüyle bu sonuncular, kendilerini, Allah'ın eyleme çağırdığı seçilmiş bir birlik olarak telâkki ediyorlardı, zira susmak, Allah ve müminlere ihanet etmek olacaktı. İtaat görevini vurgulayıp silâhlı ihtilâli ve cemaatin vahdetine halel getiren her fiili (*fitne*) reddetmekle birlikte başka çarelere, özellikle kamu oyunun seferber edilmesi ve halk tezahüratının başlatılmasına başvuruyorlardı; bunda amaçları ya doğruca kötülükle mücadele etmek, ya da hükûmete baskı yapmaktı. İşte bu hareketlilik Hanbelîlere, ehl-i Sünnet (Sünnî cemaat) arasında, halk kitlelerine sadece varlıklarını belirtmek değil, aynı zamanda kendilerine göre kendilerini ifade etme ve de kendilerine yakın olan bazı alanlarda inisyatifi ele almak olanağını sağlayan tek kuvvet olmuştu[1].

Esasen, Sünnî takımın kendi arasındaki kavgaları konumuz dışında olmakla birlikte bizi Hanbelîler gibi, koyu Sünnî, aşırı puritan bir mezhebi irdelemeye iten bunların belli ölçüde halk hareketleri yaratmış olmalarıydı. Buveyhîler ve Selçuklular dönemlerindeki faaliyetlerinin ayrıntılarına girmedik.

*

* *

Arap-İslâm âlemini terketmeden önce bu alan fikriyatında müessir olmuş, tarihini yazıp telkinlerde bulunmuş veya fiilen hareketler yaratmış bazı kişileri anlatacağız.

Câhiz

Basra mûtezilesi, önemli bir kelâmcı ve nâsır (düzyazı yazan), patlak gözlü oluşundan Câhiz lâkabı verilmiş Ebû Osman Amr b. Bahr (766?-869)'ı, yaratmıştı O. Basra'nın büyük camiinde toplandıklarından dolayı kendilerine *mescidiyûn* denilen edebiyat, felsefe ve ilim adamlarının etkisi altında yetişmişti.

Cahiz, bilgisi ve kişiliği sayesinde halife ve vezirlerin gözdesi olmuş ve refaha erişmişti. Çok erken gelişmiş zekâsıyla Mu'tazılî çevrelere ve burjuva salonlarına kabul edilmiş, buralarda çoğu kez aydınlık mükâlemeler aynı zamanda günün Müslüman vicdanının karşı karşıya bulunduğu sorunlarla heyecanlanıyordu: ilâhiyat alanında iman ile aklın ahenkleştirilmesi, politikada da, Abbasîlerin düşmanları tarafından sürekli olarak ortaya atılan dikenli Hilâfet sorunu, İslâmî mezhepler arasındaki ihtilâflar ve Arap olmayanların talepleri. Bir karışık nüfus içinde çeşitli unsurları derinlemesine gözlemesi, ve bu arada o zamanlar Basra'da tedavül etmeye başlayan her türden kitapları okuması ona dış dünyayı açmıştı. Irak'ın bu metropolünün onun düşünce yapısında kesin etkisi olmuş, bu yapıda rasyonalist ve gerçekçi bir iz bırakmıştı. Böylece de Cahiz, anayurdunun en mümtaz ürünü olmakla kalmayıp burasının tam bir temsilcisi olarak görülecekti.

Ona başkentin saygısını kazandıran yazıları hilâfet konusunu irdeleyip hiç şüphesiz Abbasîlerin iktidara gelişlerini haklı gösterecek mahiyette idiler. Hocası Abû İshâk İbrahim ibn Sayyâr al-Nazzâm gibi Cahiz de Yunan feylosoflarını ve özellikle Yunan tabiiyatçılarını (Aristo) tetkik eden ilk mûtezileden biri olmuştu. İlâhiyata müteallik eserlerinden Cahiz'in delâilini, tecrübe ve tarihe dayandırdığını ve sadece kuramsal istidlâllerden kaçındığını görüyoruz. Halk inanışına itibar etmeyerek yılanların sedef otu kokusundan kaçmadıklarını ve kesilen bir devenin tenasül uzvunun ortadan kaybolmadığını bizzat yaptığı deneylerle saptamıştı.

al-Bağdadî, mezkûr kitabında Cahiz'i, mevalînin Araplara üstün olduğunu belirtmiş olmasından dolayı muahaze eder. Araplar ile mevâliden (Horasanlılar) sonra Cahiz, Türkleri de, hilâfetin bir üçüncü rüknü veya mesnedi olarak kabul ettirmek istemiş. Türklerin meziyetleri hakkında olan risalesinde (*Risâla fî fazail al-atrak*) Türk mevâlisinin İslâm ordusuna alınmalarını takdir etmektedir. Onun el atmadığı konu az var denilebilir. Bu arada kadınlara dair yazdığı eserde (*Kitâb al-nisâ*) kadınla erkek arasındaki farklar sorununu, her

iki cinsin kendisine özgü olan kabiliyetleri ve her biri için uygun olan yaşam tarzını, daha çok psikolojik bakımdan tetkik ediyor[1].

Ayaklarını yere sağlam basan, rasyonalist bir kişi olan Cahiz için her dönemde hilâfet için uygun bir adam bulunur ve her hal ü kârda bu üstün nitelikli adam saklanmış kalamaz zira "bir adamın, kendisinden söz edilmeden, ruhanî ve maddî yaşam hususunda dünyanın en âlimi olması mümkün değildir". Ve Câhiz bu düşünceyi bilimin, zenginlik gibi, ona sahip olanı karanlıkta bırakamayacağını belirterek uzun boylu geliştiriyor.

"Hilâfete çıkmanın koşulları biliniyor ve her kategorinin iddiaları ortadadır; herkesin bu konu üzerinde bir fikri vardır. Kimi hilâfeti, (üç unvanı) birleştirdiği için talebediyor: (Peygamber'le) akrabalık, şanlı geçmişler ve (onun lehine Peygamber'in) vasiyeti; bu koşullar altında ne Ebû Sufyân, ne de Marvân'ın ailesi bunda iddialı olamaz... Eğer iktidara gelme eskiden yapılmış kahramanlıklara, parlak eylemlere, Cihad'a iştiraka bağlı ise, Emevîler bunda hiç hakları yoktur zira geçmişlerinde ne muteber bir unvanları, ne de ünlü savaşları vardır".

Emevî iddialarını cerhetmeye matuf bu bölümden Câhiz'in çeşitli unvanları kabul ettiği sanılırsa da gerçekte onun gözünde, hilâfete yükselmek için *lâzım-ı gayrimüfarık-sine qua non* koşul, dinî bilgi üzerine kurulu bir üstün değerdir.

Câhiz'in *tasviya*, yani *bütün Müslümanların eşitliği ve bunların hilâfete genel istidadı*'ndan yana olmuş olduğu söylenebilir.

Elimizdeki metinlerde sair mutad koşullardan (hürriyet, erinlik-bülûğ, zihin sıhhatı vs.) bahis yoksa da bunlar, Câhiz'in ideal İmâm için çizdiği ve *efdal* kavramına uyan çerçeveden istidlâl ediliyor. Onun nazarında "onun tabiatının çizgilerinden en güçlüsü us, ussunun gücü derinden bir entelektüel tecessüs ve geniş bir bilgi hazinesine bağlı olsun"; bu niteliklere iyi huylar eklensin; ussa bilimi, bilime erkeyi (enerjiyi), erkeye kesin kararı eklediğinde, işte (başkasını aratmayacak) bir adam. Olabilir ki, bazı bakımlardan (bu ideal imâm'dan) aşağı bir adam, İmâm orununu ve halife sırasını hakkeder; ama onun çağdaşlarının en iyisi olması gerekir...".

Normal zamanda İmâm tayini hususunda Câhiz'in tercihi seçim oluyor gibidir; iktidardaki hükümdar tatmin etmiyorsa onu devirmek, *âmma*'nın yardımıyla *hâssa*'ya aittir[2].

Câhiz'in "sosyal-demokrat" bir çizgide olduğu görülüyor. O, hayatın gerçeğine nüfuz etmişti.

---

[1] Y. K.— Câhiz, *in* IA ve Ch. Pellat.— al-Djâhiz, *in* EI.

[2] Charles Pellat.— L'imamat dans la doctrine de Câhiz, *in* Charles Pellat.— Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'islam (VIIe-XVe s.). Variorum Reprints, London 1976.

O, ciddi müşahade ve değerlendirme gücü ile Abbasî sosyal dokusunda, yaşamın kentsel sisteminin faal büyümesinin sonucu olarak vaki olan değişmeleri farketmeyi başarmıştı. Abbasî Irak kentlerinde hüküm süren ekonomik örgütlenmeden doğan bir orta sınıfın teşekkül ve büyümesini kaydetmiş ilk Abbasî yazar olmuştu. Yarı tarımsal, yarı hayvancı ekonominin bir ticarî ekonomiye dönüşmesi, Abbasî dönemi içinde vaki olan en derin değişmeler arasında idi. Abbasî Irak, Dicle ve Fırat topraklarında bir heyecanlı ekonomik istihaleyi temsil ediyordu. Birçok önemli kentsel merkez gelişmiş, zanaat ve ticaret uygun koşullar içinde büyümüş, sanat loncaları, zanaatkâr ve tüccar dernekleri gibi yeni örgütlenmeler gelişmişti. Bütün bunların sonucunda ekonomi yapısının yeni bir yönelmesi vaki olmuş ve bu keyfiyet sosyal hareketlilik ve genellikle bütün sosyal ilişkilerin dokusu üzerinde altüst edici etkilerle sonuçlanmıştı (Muhammad Manazir Ahsan.— *op. cit.*).

İran kökenli çok sayıda çağdaşının aksine, Helenism lehine olarak İran kültürünün ve Arap-Müslüman dünyasında yayılmaya başlayan Pehlevî yazını tarafından taşınan kavramların etkisini sınırlamaya çalışmıştı. İslâm'ın gargolmadan massetmek zorunda olduğu Doğu uygarlıklarını mutlâka biliyordu ve bunlar arasında ancak zararsız bir zenginlik yaratacak olanları seçmesi uygundu. O, Sind ve Hind'in matematik, astronomi, tıp bilgilerine hayrandı. Ancak kutsal fuhuş onun için kabul edilemez bir şeydi[1].

*

* *

Râvendî

Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, Selçuklu döneminin sonunda parlamış bir İranlı tarihçi olup Kâşhân yakınında okumuş bir aileye mensuptu. Hanefî fıkhı tahsil etti. Büyük Selçukluların sülâle tarihini içeren "Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürur (Gönüllerin rahatı ve sevinç alâmeti)" adlı eserini bir İran Selçuklu sultanına ithaf etmeyi arzu ediyordu. Ama olaylar buna imkân vermedi ve Konya'da himaye aradı. Sonunda övgülerini I. Keyhüsrev'e yöneltti. Ve bizzat takdim etmek üzere Anadolu Selçuklularının başkentinin yolunu tuttu. Râvendî, eserini Rûm'a yöneltmiş olması, VII./XIII. yy'ın başlarında İranlı bilginlerin Anadolu Selçuklu sülâlesini Sünnî İslâm'ın yeni koruyucuları oldukları, Konya'nın da İranî bilim geleneğinin devamının merkezi olduğu görüşünde bulunduklarını gösteriyor.

Biz, mezkûr eserin konumuzu ilgilendiren tarafını aktarmakla yetineceğiz.

---

[1] Charles Pellat.— Al-Câhiz et les peuples du sous-continent. *in* Ch. Pellat.— Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam VI. s. 542-8.

Revandî her bahsi bir şiir ve veciz birkaç cümle ile süslemişti. Bizce önemli olan, içki hakkındaki bahis olup bunda özellikle mensubu bulunduğu Sünnî İslâm'ın hiçbir surette tecviz etmeyeceği müskirin (sarhoş eden içki) kullanılmasını muhikk (haklı, doğru) göstermeye çalışması ve bunun için de sağlam gördüğü kaynakları zikretmesidir. Saydığı râviler arasında özellikle, Sahabeden Abdullah b. Mesud'un hadîs tarihi açısından çok önemli bir kişi olduğunu belirtelim. Bu arada Ravendî, rafızîlere, eş'arîlere, aşağıda okuyacağımız gibi, çatmaktan da geri kalmıyor. Şimdi kalemi ona bırakıyoruz.

İçki Hakkında Bir Fasıl

"Devletin duacısı Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî âlemin efendisi, Âdem oğullarının padişahı, kahredici sultan, zamanın büyüğü Gıyâseddin'in — Tanrı hükümdarlığını ebedîleştirsin! — hizmetine kastedip, yanında bulunmak şerefini aradığı, mübârek eşiğini öpmeğe, uğurlu maiyetinde bulunup kalmağa çalıştığı zaman, yapılacak işi şöyle gördü: Padişahın Irak ve Horasan sultanlarının âdetlerinden iyilerini alması lâzım geldiğinden ve eğlence meclisleri ile savaştan kaçınılamayacağından, onun *şarâp-hâne*'sinin şeriate uygunsuz olmayıp, âlem büyüklerinin *şarab-hâne*'lerine uyması, hatırlanıp yapılmasının şerîate muvafık olması ve eşiğinin hizmetçileri ile *şarâb-hâne* uşaklarının, şu "Tanrı şarapta on kişiye, satana, alana, üzümünü sıkana, sıkılan üzeme, içene, verene, taşıyana, kendisine götürülene, her zaman onunla meşgul olana ve kazancını yiyene lânet etsin" hadîsinin cezasına çarpılmamaları ve padişaha şarap yapanların lânetten uzak kalmaları için, (aynı zamanda) fayda elde edilince, eğlence meclisi tertip etmekten gaye olan gönlün ferahlığı, eğlenme ve diğer menfaatlerin zâyi olmaması için gerekli tedbirleri aldım. Çünkü sarhoşluk veren içkiyi içmekten pek çok haram hasıl olursa da, "müselles" (= kaynatılarak üçte biri kalmış üzüm suyu) içmekten helâl hasıl olur. Bal, hurma, buğday, arpa ve kuru üzüm ve başka şeylerden yapılan içkiler, bütün yiyecekler gibi, sarhoşluk verir; haşhaş tohumu ve başka ilâçlar da sarhoşluk verir".

"*Zahire-î Harezmşahî*'de ve başka tıp kitaplarında şarabın fayda ve zararları sayılmıştır. Bir insan onu dikkatle okursa, haram olması ve öteki dünyada getireceği cezalardan korkmağı göz önüne getirmeyip yalnız o zararların husule gelmesinden korkarak, içkiden pek çok sakınır. Helâlini az içmekte hiçbir ziyan yoktur ve fayda hasıl olur".

"Ebu'l-Hasan el-Kerhî ile Hasan b. Ziyâd — Tanrı onlardan razı olsun! — demişlerdir ki, İmâm-ı A'zam Kûfeli Ebû Hanîfe indinde, Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Mes'ud, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbâs, Atâ, İbrahim, Alkama — Tanrı onlardan razı olsun! — gibi büyük sahâbelerden bir şey hakkında doğru haberler ve dürüst rivâyetler bulunursa, o şeyin haram olduğu

hakkında fetva veren kâfir olur. Sahâbe ile tabiîn hakkında, kötü dinli olanlardan başka kimse kötü şüphelere ve fena zanlara düşmez. Muhakkak ki helâl bir şeye haram diyen, haram edilmiş bir şeyi helâl eden gibidir. Abdullah b. Mes'ud — Tanrı ondan razı olsun! — sahâbeye şöyle şöyle söylemiştir: "Şarabın haram edildiğine sizin gibi ben de şahit oldum; onun helâl olduğuna da siz yokken şahit oldum". Şerîat sahibinin bir şeyi haram ettikten sonra, helâl ettiği olur ve sahâbe gerek sözle, gerekse fiille bunda birleşmişlerdir. Bir şeyi bir iş için haram eder, sonra o zaman geçince, helâl eder. Tanrı elçisi veda haccında susamıştı. Hurma şarabı verildi. Kokladı, keskin idi. Su istedi, onunla karıştırdı ve içti. Orada bulunanlardan biri sordu: — "Ey Tanrı elçisi bu haram mıdır, değil midir? "Peygamber cevap verdi: — "Değildir". Bu hadîs *Şerh-i Câmi el-kebir, Câmi' es-sagir, Şerh-i Tahâvî, Muhtasar-ı Kerhî, Mes'udî, Kudûsî* şerhleri, Ferganî'nin *Mûcez*'i ve başkaları gibi Ebû Hanîfe esbâbının bütün kitaplarında nakledilmiştir. Buradaki meselelerle hadisler bu kitaplardan yazılmıştır".

"Üzüm sıkılarak, elde edilen üzüm suyu, üçte ikisinden azı gidecek kadar kaynatılırsa, helâl olur. Çünkü Ömer — Tanrı ondan razı olsun!— böyle *müsselles*'i görünce, — "Şeytanı gitti, delilikleri uçtu ve helâli kaldı" dedi. Bu sarhoşluk veren bir içki olmayınca haramlığı ve cezası kalmaz. Hurma ve kuru üzüm şarabı biraz kaynatılırsa herne kadar tahammur etmiş ve keskin de olsa, sarhoşluk için içilmedikten sonra, helâl olur. Abdullah b. Abbas'a — Tanrı ondan razı olsun! — hurma şarabı ve kaynatılmış kuru üzüm, bal, buğday ve arpa şarapları sorulunca, dedi ki, — "Birincisini, ikincisini ve üçüncüsünü iç! Sarhoş olacağından korktuğun zaman bırak. Çünkü o hamir değildir ve içilmesi haram olmaz". Esasen bütün içkilerde bir helâl ve bir haram vardır, öyle ki onun haram olduğuna dâir bir nas getirilemez. Rivâyet edilir ki, bir bedevî Ömer'in çömleğinden nebîz (hurma şarabı) içip sarhoş oldu; Ömer — Tanrı ondan razı olsun! — ona şerî kırbaç cezasını vurdu. Bedevî Ömer'e — "Ben senin kabından içtim" dedi. Emîr el-mü'minin cevap verdi: — "Ben senin içmene değil, sarhoşluğuna ceza verdim". Yine Ömer'in şöyle dediği rivâyet edilir: — "Biz kesilmiş develerin etlerini yer, onu karnımızda hazmettirsin diye, üzerine nebîz içeriz". Ali b. Ebî Tâlib'den — Tanrı ondan razı olsun! — şöyle rivâyet edilir: "Tanrı elçisi demiştir: Ben sizin hurma şaraplarından, menetmiştim; şimdi istediğinizi içiniz. Fakat sahroşluk veren her şeyden sakınınız". Yine ondan rivâyet edilir: "Muhakkak ki halk meclis kurup, şarap içiyor ve bu onlar için helâldir. Fakat ki halk meclis kurup, şarap içiyor ve bu onlar için helâldir. Fakat (sarhoş olup), kendilerine haram olmadan, bırakmıyorlar". Şa'bî'den şöyle söylediği rivâyet olunur: «Abdullah'ın eshabı ile Ali'nin eshabına — Tanrı onlardan razı olsun! — yetiştim. Onlar Havabî nebîz içiyor-

lardı». Ebû Hanîfe indinde tuzlu balık, lezzet için şarap içine konulursa, yenmesi helâl olur. Bunda *icmâ* vardır ve kimse buna muhalefet etmemiştir".

"Sufyân'ın mezhebi bu meselelerde Ebû Hanîfe'nin mezhebinin aynıdır. Ebû Hanîfe'ye göre, *munassaf* (= yarısı tebhir edilmiş üzüm suyu) içmek câiz değildir. Çünkü emîr el-mü'minin ordularının kumandanlarına şöyle yazıyordu: «Halk, emrediniz de, üzüm şırasını üçte ikisi gidip, üçte biri kalacak kadar kaynatsınlar. Üçte ikisi gitmedimi, helâl olmaz, fakat satmak câizdir. Ve onu içene şer'î bir ceza yoktur». Ebû Hanîfe mezhebine göre, *munsamaf* satılabilir ve içene ceza yoktur. Ebu Yûsuf ile Muhammed mezhebine göre, içmek câiz olmayınca, satmak da câiz değildir. Demiştir ki, — «Hurma, kuru üzüm ve arpa usarelerinin halitası, üçte ikisi gidip, üçte biri kalacak kadar kaynatılırsa, Tanrının — «Hurma ağacının meyvelerinden ve üzümlerden sarhoşluk veren içki ve güzel bir rızk yiyeceksiniz» sözünden dolayı, yalnız başına, *müsselles* gibi, helâl olur»."

"Muhammed b. Hasan «ne helâl sayarım, ne haram» dedi. Fergânî «ne helâl ederim, ne haram» dedi. Ferganî'nin *Muhtasar*'ında nakledilir ki, «Her sarhoşluk veren (müskir) şey haramdır» sözünden maksat sarhoşluk tevlit edendir; nasıl ki «mu'lim» demek elem, acı tevlit eden demektir. Kendisinden sarhoşluk hasıl olmayan şeye de, fazlasından sarhoşluk çıksa bile, müskir denilmez. Nasıl ki, çok vurulduğu zaman, değnek acı verdiği hâlde, ona «mu'lim» denilmez ve aynı şekilde çok yenildiği zaman insanı doyursa da, yemeğe doyurucu denilmez. Buna göre, *müsellese* de, çok içildiği zaman, sarhoşluk verirse de, yine müskir olmaz. Bütün bunlar, ibâdet için kuvvet kazanmak gayesiyle, yahut kâfirlere karşı gaza — en büyük gaza da, namazda veya diğer ibadetlerde, şeytana karşı olur!— yapmak maksadiyle yapılırsa, veyahut yemek iyi hazım olunsun diye içilirse, câiz olur. Yok eğer eğlence, keyif, sarhoşluk için içilirse, *icmâ* ile, helâl olmaz; çünkü keyif ve zevkler haramdır ve onları elde etmek için baş vurulacak çarelerde öyledir".

"Ebû Yusuf dedi ki, «müskir bize göre son kadehtir». Bu İbn Abbâs. Atâ ve İbrahim'den — Tanrı onlardan razı olsun! — rivâyet edilmiştir. Alkama'dan rivâyet edilir. Dedi ki : İbn Mes'ud'dan Tanrı Peygamberinin — Her sarhoşluk veren şey (müsklr) haramdır sözünün mânasını sordum, dedi ki, «bu son içmedir». Yine Ebû Yusuf bu te'vilde demiştir ki, «içkiden sarhoşluk aranır ve bu gaye ile içkiye oturulursa, hepsi haramdır; çünkü içki içmekle günah yapmağa kastedilmiştir»".

"*Müsselles*, haram hususundaki nasların şümulüne girmez, mübâh ve helâldir. Hurma ve kuru üzümün meyve ile karışık şarapları biraz kaynatılır ve içine bir kaç elma yahut ayva veyahut gül yaprağı atılırsa, «hamr» adı kalkar, hoş kokulu, iyi tatlı ve helâl bir içki olur."

"Bu devletin duacısı *müselles*'in helâl olduğunun tecrübesini Hemedan'da gördü. Hakikaten ileri gelen bir insan, Irak büyüklerinin bakiyesi, başbuğ, dünya vezirlerinin en iyisi, zamanın eşsizi, Ebû Hanîfe eshâbını kuvvetlendiren, zamanın sultanı önünde vezirlik mevkiine oturması arzu edilen, halkın ihtiyaçlarının hedefi, güzel yüzlü, iyi ahlâklı, çeşit çeşit ilimleri öğrenmiş, bilgi dallarını düşüncesinin kuvvet ve kudreti altına almış bir genç olan, vezir oğlu vezir, es-sâhib, es-sadr, el-âlim, el-âdil, en-nihrir Şihâbeddin Sikat el-islâm ve 'l-müslimîn melik el-ümerâ ve 'l-ekâbir zu 'l-menâkib ve 'l-meâsır Ebû 'l-Menakib Mübarek b. es-Sahib el-âdil Şihabeddin Mahmud b. Sikateddin Abdülaziz — Tanrı yardımcılarını aziz etsin ve iktidarını iki kat eylesin! — akranı arasında birinci, fazilet itibarile bütün insanlardan üstün, zamanın eşsiz âlim ve dindarı idi. Onun dindarlık, taassub ve hamiyeti hakkında bir hikâye anlatayım:"

"Onun tuğraî bulunduğu Tugrul devleti zamanında, Hâce Aziz, iş arkadaşları, yardımcı dostları gibi koyu râfizîler, Isfahan kadılığına eş'arîleri tâyin ettirdiler ve sultana, memleketin doğru yolda gitmesini, ancak bu sâyede kabilmiş gibi gösterdiler. Reislik, hutbe ve kadılığın Hocendlilere verildiği hakkında ferman yazıldı. Tuğra çekmek vakti gelip de, mübârek bakışı ile bunu görünce, o fermanı yırtarak, dedi — «Bu sâyede elde edilecek ülke sultana lâzım değildir, çünkü sultanın islâmiyetten çıkmasındansa, Isfahan'ın elden çıkması daha iyidir ve müslümanlıkta hamiyetsizlik yoktur. Atalar ve selefleri olan sultanların eş'ârîlerden kılıçla aldıklarını kendisinin bedava olarak eş'ârîlerin ellerine teslim etmesine müsaade etmem». Kimse bu söze karşı bir şey söylemeğe cesaret edemedi, eş'arîler ile râfizîlerin haysiyetleri kırıldı".

"İşte zamanında eşsiz olan bu zâtta, sultanın ölümünden sonra bir intibah, uyanıklık hasıl oldu ve bir köşeye çekilip, Iraklılarla iş ortaklığını bıraktı, onların uygunsuz, kötü hareketlerini ve zulümlerini terketti. Ruh hastalıkları onun vücudunda zâfiyet tevlit etti. Tabipler, içki içmekle bu rahatsızlığın menbaının kesileceğinde ve bunun kendisini kurtaracağında müttefik idiler. O, faziletine yakışacağı gibi, bundan kaçınıyordu ve onu içmeğe gayret göstermiyor, onu boğazından geçirmiyordu. Tabipler başka tedaviden el çektiler ve — «Bundan başka çare yoktur, içki içmekten çekinmesin ve bu hastalık şaraptan başka bir şeyle tedavi edilmez» demekte ısrar ettiler. O mübarek dili ile dedi ki, — «Eğer *müsseles*'te bu hassa varsa, içerim yoksa içemem». Tabipler, — «Bu daha iyi ve daha güzeldir» dediler. Emretti, yüz batman üzüm şırası getirildi. Ona iki yüz batman su ilâve edildi. Ve kaynatılarak üçte ikisi yakıldı, tabahhur ettirildi. Bu şıra bırakıldı, iki üç günde tahammur etti; çok hoş kokulu, faydalı, sarhoşluk ve neşe veren bir şarap oldu. O bu şarabı içiyordu. Şehrin bilgililerini ve şarap isteyen bir topluluğu getirdi, onlar da bunun helâl oldu-

ğuna icâzet verdiler. O büyük adam, hayatından ümidini kestikten ve hayratına sicilli «kabala» yazdıktan sonra, az bir müddet içinde, o hastalıktan kurtuldu".

"Bu duacıya da onun helâl olduğuna dâir katî bir bilgi hasıl oldu. Çünkü Peygamber demiştir ki, — «Muhakkak ki yüce Tanrının haram ettiklerinde şifa yoktur». Hadîsler arasında şunu da gördüm: «Tanrı'ya karşı günahkârlıkta rahat yoktur». Halbuki şarapta pek çok menfaat ve sayısız faydalar vardır. Onun faydaları ve zararları hakkında elli bablık bir *Kitâb eş-şarâb* yazılmıştır. Allahın kelâmı onun faydasını gösteriyor: «Ve halk için menfaatler». Zamanın hükümdarları ve büyük vezirler, eğlence meclislerinde ve kabûl günlerinde, o murdarı içmekle meguldürler. Haram olduğu hakkındaki âyetin doğru olarak gösterdiği gibi, büyük bir cinayet irtikâp ediyorlar;canları, evleri, barkları bu uğurda gidiyor: «Dünyayı ve ahreti kaybetti» Fakat içki meclisi cezayı icabettirmeyecek şekilde olursa, daha iyidir; helâl olan şarap içilirse, daha güzel olur".

"İçki içmek şerîate muhalif ise de ve o murdarın cezayı mucip olduğu hakkında pek çok hadîs rivâyet edilmiş ise de, daha önceki dinlerde, mezheplerde helâl bulunuyordu. O zamanlar da kimse onu içmekten çekinmiyordu. Acem hükümdarları eğlence meclislerinin süs ve azametini onunla temin ediyorlardı".

"Rivâyet olunur ki, Keykubad devrinde büyük bir bayram yapılmış, memleketin büyükleri padişahın huzurunda hizmet dizilerini çekmişlerdi. Boynuna bir yılan asılmış ve boynu sıkılmış bir leylek gelerek inleyip, adalet isteyenler gibi, şahın tahtı karşısında yere oturdu ve kuşların dilile yılanın elinden feryat, şikâyet etti. Hâciplerden biri: — «Bu dilsiz, bu can alan hayvanın elinden âciz kalmış ve hükümdarın huzurunda ona karşı yardım dilemiştir. Halbuki bizim kendisine yardım etmemiz mümkün değildir. Çünkü onu kurtarmamız için, bizden emin olması lâzımdır» dedi. Keykubad ok atmakta muktedir idi ve kendine güvenirdi.— "Ben ok ile yılanın başını yere dikeyim de, kuş havalansın ve yılanı ıztırap içinde bıraksın» buyurdu. Cevap verildi: — «Şahın fikri her şeyin üstündedir». Keykubad fikrini tatbik etti, kuş kolaylıkla kurtulup, gözlerden kayboldu. Bir müddet sonra müjde almış, yardım bulmuş bir kimse gibi salına salına, havada daireler çizerek, aynı yere kondu. Ağzında beş dane vardı. Hürmetle eğilerek, başını yere koydu, hediyesini verip gitti. Hükümdar buyurdu: — «Kendisine yapmış olduğumuz lûtfa karşılık olarak bu daneleri getirmiştir. Getirin bakalım ne imiş?» Tahtın yanına getirilince, hükümdar: — «Bu ne olabilir?» dedi. — «Bu zamanın nadir, asrın şaşılacak şeylerindendir. Gözümüz böyle bir şey görmemiş, kulağımız böyle bir hâdise duymamıştır» cevabı verildi. Âlimler, hakîmler, tabipler, köy ağaları, rahipler, filozoflar, eczacılar, sebzeciler, ziraatciler, gibi insan zümreleri toplanıp, yüce tahtın yanına getirildi. Herkes bir söz söylüyor, bir inci deliyordu. Nihayet

şuna karar verildi: Bu taneler ne işe yararlarsa yarasınlar, bu kadarından bir iş yapılmaz. Bu yere gömülsün ve ne biteceği görülsün»".

"Mahfuz bir yerde bir sulak toprak arandı; bir çayırlığın bir tarafına ekildi ve çok iyi bakıldı. Nihayet filizlenme zamanı gelince, her birinden yeşilliği tavusun kanadının itibarını düşüren bir filiz çıktı. Keykubad'a haber verilince, zahmete katlanıp, gördü ve lâzım gelen tavsiyelerde bulundu; bakımında daha fazla itina gösterildi. Nihayet filizler üzüm verip, güzelliklerini gösterdiler. — «Bu nebat padişahın yanında yetişip, meyva vermiştir, denildi; ondan başka daneler alıp dikmeli ki, bahçeleri güzelleştirsin ve tepeleri süslesin!» Üzümler çoğalınca, yemeğe cesaret edemediler; çünkü faydaları ile zararlarını bilmiyorlardı. Hükümdar buyurdu: — «Bunun faydası su ve içkisinde olabilir». Suyu çıkarılıp, küplere konulunca, kaynamağa başladı. Filozoflar bundan hayrete düşerek, şuna karar verdiler: Tecrübe yapılabilmesi için, kanının dökülmesi caiz olan bir takım insanlar getirmek lâzımdır. Ayrı ayrı mizaçta üç insan getirildi. Her biri büyük bir isteksizlik ve yüz binlerce korku ile şerbetten biraz içtiler. İkinci yudumda küstahlaştılar, üçüncüde feryat ettiler. Nihayet dördüncüsü getirildi. Beşinciye gelince neşelendiler, oynayıp göbek atmağa, utanmazlık ve arsızlık yapmağa başladılar; kimseyi kendilerinden üstün görmüyorlardı. Sarhoşluğun son derecesine varınca, Keykubad'a küfür etmeğe başladılar. Ertesi günü sabırla bekliyemiyorlar, büyükler de içmeğe cesaret edemiyorlardı. — «Onların üzerinden dört mevsim geçmeden emin olunamaz, belki bu neşe bir keder getirir ve ölümü celbeder» diyorlardı. Dört mevsim içinde, bu şarap bir kaç adama verildi. Bu suretle şarabın faydaları meydana çıktı ve hepsinin neşe ve sevinçleri arttı. — «O danelerin faydası bu imiş» dediler. Bundan sonra meclislerin ve dost toplantılarının süsü bunda aranıyordu. Ondan tecrübe ile başka türlü tatlılar ve ekşiler (sirkeler) temin edildi; ateş üzerinde kaynatmak suretile tatlı ve güzel pekmez elde ettiler. Bir çok tatlı ve ilâçlar şaraptan yapıldı, ekşi sirkeden reçeller çıkarıldı. Bundan arzulanacak ve yollanacak hediyeler meydana çıktı ve onunla nimetler bir birinden üstünlük elde ettiler".

"Şarabı tasvir etmek için arapça ve farsça parlak şiirler söylendi. Bunlar sirkenin ekşiliğine rağmen faydaları yüzünden istenilir ve mevzun oldu. O ekşi şeyi istemek için şu tatlı rübâî söylenmiştir:"

(Şiir)

"Ey vezir, kâfur (soğuk) mizacıma uygun bir su ver; bekâr bir adamım, bana üzümün kızını ver!

Yüz kızartacak o kahbe kızı değil, öteki kırmızı yüzlü, örtülü kızı (şarabı) ver!

Şarabın vasfında hiç bir noksan bırakılmadı, öyle ki kadehi bile vasfetmek için farsça ve arapça şiirler söylenmiştir:"

(Şiir)

"Cam inceldi, şarap da; nihayet bir birlerine benzerliler ve iş güçleşti:

Sanki hepsi şaraptır da kadeh yoktur; yahut yalnız kadeh var da, şarap yoktur.

(Beyit)

"Kalkarım ve senin emirlerini asla dinlemem; şarap içer, diyetini vererek, canımı belâdan kurtarırım.

Kadehin dudağını senin dudağına koymasını kıskandığım için, onun kanını içmeden oturamam."

(Beyit)

"Yıllanmış bir şişe şarap yeni bir ülkede daha iyidir; içinde şarap bulunmayan her yoldan çıkman daha iyidir".

"Üzüm salı, Ferîdun'un ülkesinden yüz defa daha iyidir; küpün ağzının kapağı Keyhusrev'in tacından daha iyidir".

"Akıllı kimselerin şarap içmekten maksatları ruhun şadlığı, vücudun fayda bulması ve sıhhatin muhafazasıdır. Vücudun üç kuvveti vardır: a- Şehvanî. Onun işi lezzet hasıl etmek ve şehveti tatmindir. Bulunduğu yer ciğerdir, b- İkinci nefsani kuvvet, buna natıka denilir. Hikmet ve ilim arar ve doğruyu emreder; insanı kötü işlerden alıkor. Bu kuvvet insanlara mahsustur. Bulunduğu yer dımağdır ve hepsinden daha yüksektir. En alçağı, hasis olan şehvanî kuvvettir. Her kuvvet birbirine zıt olarak iş görür. Onlardan birini faaliyetten alıkoymak isteyen, zorla alıkoyabilir. Akıl sahibi kötülükten çekinir ve aklın buyurduğu doğru işi yapar. Onun işi şehvanî kuvveti ezmek, doğru işler yapmak ve âhireti düşünmektedir. Bu yüzden üzerinde büyük bir zahmet bulunur. Hekimler ona rahat verecek, onu bu zahmetten kurtaracak bir şey aradılar. Üzüm şarabından başka hiçbir yiyecek ve içecekten bu maksat hasıl olmadı. O, kuvvetlerin her birini doğru olacak şekilde ve doğru olacak kadar azaltır, kırar. Çünkü insan oğullarının kıvamı ve âlemin nizamı her kuvvetin kararınca olmasiyle hasıl olur. Eğer bu kuvvetleri ezer ve hiçbir nasip vermezse, yakın bir zamanda âlemin imareti ve insan oğlunun nesli kesilir ve heder olur".

"Şarap, hazmedici kuvvetin lâzım geldiği gibi defedeceği ve gıda alma kuvvetinin kendisinden istifade edeceği miktarda, ölçülü olarak içilirse, Rûfes der ki, — «Gırîzî harareti arttırır, yemeği iyi hazmettirir, mutedil olmayan ahlâtı vücut içinde mutedil bir hâle getirir; kanı temizler, insanın yüzünün rengini güzelleştirir; hastalıktan yeni kalkanları şişmanlatır; kana karışmış olan safrayı idrar ile çıkarır; ham ve donmuş olan balgamı eritir. İnsanın ruh ve kuvvetini arttırır; kanı vücudda et yapar, sihhati muhafaza eder; damarları kötü ahlâttan temizler, aş yermesini keser, hava kulucunu giderir, gıdayı vücudun muhtelif kısımlarına çabucak dağıtır»".

"Calinos der ki, — «Midedeki havayı dağıtır; damarları genişletir; gıdayı bütün vücuda ulaştırır; süddeleri açar, galiz buharları lâtifleştirir ve terle dışarı atar, tatlı bir uyku getirir». Sokrat der ki — «Vücudun gevşetip, dışarı atamıyacağı ham ve donmuş hiç bir haltı insanın vücudunda bırakmaz, nefsine şadlık getirir, ruhu tazelendirir, kalbi kuvvetlendirir, sonunda hastalıklar ve ateşli hummalar verir». Diskoridis der ki, — «Bütün bu faydalarından başka, yiyecekle zehirlenmiş olana faydalıdır; kuvvetli şarap akrebe iyi gelir ve tabipler kara sevdalılara, bayginlığa karşı tavsiye ederler»".

"Tabiplerin üstadı İskilibiyadis der ki, — «Kötü cins şarap içmekten ve çok şarap içmekten vesvese, kötü meraklar, delilik, güç anlayış, saçma fikirler, unutkanlık, akıl noksanlığı, göz kararması, hasselerin bozulması, uykuda ve uyanık iken sebepsiz olarak korkma ve sersemlik hasıl olur. Bütün bunlar çok içki içmekten hasıl olan dimağ hastalıklarıdır. Vücut hastalıklarına gelince, sektei kalp, boğulma, titreme, nikris, felç, birsam, mizacın bozulması, ciğer zayıflığı, istiska, baş ağrısı, diş ağrısı, ateşli şiş ve hummalar, anî ölüm gibi hastalıklar hasıl olur»".

"İmdi, akıllı olan, bütün bu mazarratları bir tarafa bıraksa bile, his kılavuzu sâyesinde âhiret cezasından sakınır ve helâl olan *müselles*'i az içer. Üzüm şırasına su ilâve eder, üçte ikisi kalıncıya kadar kaynatır ve küpe kor. O orada tabahhur eder, kendisi de ölçü ile içerek, sarhoşluktan sakınır. Bu suretle bütün faydalar elde edildiği gibi, âhiret cezalarından da emin olur. Meclisin süsü, dostların muhabbeti ve bir yerde oturanların gönül ferahı temin edilmiş olur".

"Eğer kuru üzüm şarabı alınıyorsa (isteniyorsa), aynı şekilde temiz kuru üzüm seçilip yıkanmalı, sıcak su ile bir küpe koyup ezmeli ve süzmeli. Ondan sonra kaynatmalı, iki üç elma ve ayva ile kuvvetli ve sıcak bir şarap olur. Çok faydalı ve gıda vericidir; helâldir".

"Hurma şarabı sıcak ve yumuşaktır. Tabiatı, mizacı yumuşatır; pislikleri mideden dışarı atar, göğse ve barsaklara iyi gelir, vücude gıda verir, şişmanlatır; kulunca iyi gelir. Buğday, arpa, bal, şeker ve diğer şeylerden yapılan öteki içkiler gıdalar gibidir; mizaçlara göre fayda veya zarar verir".

"Yüce Tanrı âlemin efendisi, Âdem oğullarının padişahı, Arap ile Acem'in hükümdarı ve kahredici sultana, eğlence tertibinden ve şahlara lâyık meclislerinden fayda hasıl etsin ve bu en yüksek zâtın nasibi içkinin faydası olsun!".[1]

Herne kadar Sünnî İslâm'ı, devlet siyasetinin temeli haline getirmiş idiyseler de, Selçuklu sultanlarının dinin emirlerine her zaman tam olarak riayet ettik-

[1] Râvendî.— Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürûr, C.II, terc. Ahmet Ateş. Ank. 1960. s. 384-395.

leri söylenemez. Halifelere karşı da fazla saygılı davranmamışlardır[1]. Hanefî fakihi olan Râvendî, türlü eserler, ravîler zikrederek, sultanların şarap meclisleri tertiplemelerini, saray teşkilâtında "Şarapdarlık" makamını ihdas etmiş olmalarını mazur gösterecek tevillere sapıyor. "Şarapta pek çok menfaat ve sayısız faydalar" olduğuna dair elli bablık *Kitâb eş-şarâb*'dan söz ediyor ve galiba, Keykubad'ın, leyleği kurtararak onun getirdiği tohumlardan üzüm yetiştirdiğine dair rivayetini bu kitaptan alıyor. Böylece de Keykubad, Dionysos rolüne giriyor...

Râvendî, şarabı "kurtamak" için Yunan etibbasına da başvuruyor. Fakat anlattıkları arasında en dikkate değer rivayet, Peygamber'in veda haccında su isteyince kendisine hurma şarabı uzatılmış olmasıdır. Birçok güvenilir hadîs kitabında nakledilmiş olan bu olay bize, sahabenin bile müskirin haram kılınmasını hafife almış olup Peygamber'in yanıbaşında hurma şarabı testisinin taşındığını gösteriyor....

Hangi koyu Sünnî Osmanlı padişahı şarap içmekten kaçınmıştı? Hangisi hacca gitmişti?... Hiçbiri! Ali bile, öbür tarafta, Sakî-i Kevser (şarabı) olmayacak mıydı?....

*

* *

Ebû Müslim

Emevî saltanatını kılıç zoruyla devirip Abbasî harekâtını muzaffer kılma işi, İslâm'ı "kendi İslâm'ı" yapmış olan Horasan Türk alanı erlerinden Ebû Müslim'e müyesser olacaktı. Garip bir kişiliğe sahip Ebû Müslim, görünürde Abbasîlerin sadık bir hüzmetkârı iken onlar tarafından kalleşçe katli, İslâm karşıtı tabiatlı çok sayıda karışıklık ve çalkantıya sabep olmuştu. Herne kadar ansiklopediler onun Horasan doğumlu, muhtemelen İran kökenli olduğunu yazıyorlarsa da[2] Köprülü, "Ebû Müslim'in ırken Türk ve hattâ Horasan Oğuz'larından olması ihtimali bize göre kuvvetlidir: (H.) VIII. asırdaki Mısırlı bir Türk müverrihinin Hicrî VIII. asır iptidasında yazılmış bir eserden naklen verdiği malûmata göre Ebû Müslim eski Oğuz Han'ları neslinden geldiğini ve eski Oğuz an'anelerini ihtiva eden «Oğuzname»nin irsen kendisine intikal ettiğini iddia ediyordu... Bu nokta-ı nazardan Ebû Müslim'in maiyetindeki kuvvetin mühim bir kısmının Horasan Oğuz'larından terekküp ettiği kolayca kabul olunabilir" diyor[3]. Mezkûr Oğuzname, Türkçeden Farisîye tercüme edil-

---

[1] Bu hususta bkz.— Kültür kökenleri C.I, s. 136-8.

[2] Bkz. W. Barthold.— Ebû Muslim, *in* İA ve S. Moscati.— Abû Muslim, *in* EI.

[3] Köprülüzade Mehmed Fuad.— Bektaşîliğin menşe'leri. Küçük Asya'da İslâm bâtınîliğinin tekâmül-ü tarihiyesi hakkında bir tecrübe, *in* Türk Yurdu, C. II/8, Mayıs 1341 s. 125. *infra* 2 Makalenin aslı Fransızca olup 1923'te Paris'te toplanan uluslararası dinler kongresinde okunmuş tebliğdir.

dikten sonra H. 211'de, bir tabib olan Cibrâil b. Bahtişû tarafından Farisîden Arabîye naklediliyor. Ebû Müslim *Bahtu-Hân* neslinden geldiğini ve bu kitabı irsen aldığını idđia ediyormuş.[1] "...Hvarezm ve Maverraünnehr Türkleri arasında « millî kahraman» sıfatıyla menkabeleri asırlarca yaşaşan Ebû Müslim Horasanî'nin hatırası, anlaşılıyor ki, muahharen Anadolu'ya gelen Oğuzlar arasında da kuvvetini kaybetmemiştir..."[2].

İslâm tarihinin gerçekten çaplı, başarılı adamlarından biri olup Emevî devletini ortadan kaldırması ve Abbasî devletini kurması dolayısıyla kendisine *nâkil al-davla, sâlıib al-davla* unvanları verilen Ebû Müslim (719-755), Horasan, Mâverrânnehr ve sonraları bütün İran'daki Arap ordusunu ilga ve bu birliklerde Arap soylularını öldürüyor veya kaçırıyor. Emevî yandaşlarının tümünü yok ediyor. Ama bütün bunların yanısıra Merv'de camiler yaptırıyor, burada ve Semerkand'da sair birçok bina, ve bu arada Semerkand sûrları da ona isnat ediliyor.

Mâverraünnehr'de dış düşmanlara karşı savaşları, onun kumandanlarından olup daha sonra Abbasîlerin tahriklerine kapılmalarından ötürü onun tarafından öldürülen Sibâ b. al-Numan ve Ziyâd b. Salih idare ediyorlar. Özellikle Ziyâd'ın Talas üzerinde Çin ordusuna galebesi (Haz. 751) çok önemli olmuş şöyle ki İslâm'a Orta Asya kapılarını açmıştı.

Ebû Müslim'i katli, bilhassa onun ulûhiyetine kail olan İran Mecusîler arasında çok kötü yankılar yaratmıştı. Bunlar Sinbâd adlı birinin[3] önderliğinde toplanarak Horasan'ın bir kısmı ile Rey kentini zapta muvaffak olmuşlarsa da halife orduları bunları ezip geçmiş. Ebû Müslim dinî propagandasında, İslâmî akîdelerle eski halk inançlarını, hususiyle tenâsuh inancını mezcetmiş ve kendisinde, ulûhiyetin tecessüt ettiğini yaymış olmalıdır. Nitekim tilmizi, daha önce gördüğümüz al-Mukanna'ın mezhebinde Ebû Müslim, ulûhiyetin Mukanna'dan önceki son tecessüdü olarak gösteriliyor; sonradan zuhur eden fırkalar, Bâbeklîler, Hurremîler ve bâtınîler (İsmâîlîler), kendi itikatlarının menşei ve fütüvvet tarikatı mensupları (Ahiler) da kendi tarikatlarının kurucusu olarak Ebû Müslim'i göstermişler. Ebû Müslim, İran'da olduğu gibi, fütüvvet tarikatının pek fazla ve Şiîliğin de az çok yaygın olduğu Anadolu ahalisi arasında da, kutsal kahramanlardan biri olarak tanınmış ve onun hakkında, evvelce Yeniçeri ve öbür askerî ocak mensuplarının mahfillerinde ve özellikle eşraf odalarında okunması bir gelenek haline giren romanlar ve destanlar vücuda getirilmiş[4].

---

[1] Fuad Köprülü.— Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar, Ank. 1976, s. 251 *infra* 106.

[2] Köprülüzade Mehmed Fuad.— Türk edebiyatı tarihi, İst. 1928, s. 305.

[3] Bu Sinbâd adının daha önce irdelediğimiz Tondrakların reisininki ile aynı olması bazı şeyleri telkin etmiyor mu?...

[4] W. Barthold.— *op. cit.*

Ebû Müslim efsanesi, Türk derviş tarikatlarından en heterodox olan Bektaşî yazınında canlı olarak kalmıştır. Türk halkının kanısına göre Ebû Müslim, kendilerinden biridir ve tarihî görevi iyice muayyendir: *Kerbelâ faciasının intikamcısı*. Aynı kanıya Asya'da Uzbek ve Türkmenlerde de rastlanıyor. Aslında onun kökeni üzerindeki düşünceler önemli olmuyor. O, asil olmak için Arap olmanın gerektiği bir dönemde ortaya çıkmış olup doğuşu hakkında herzaman için şüphe bulutunu idame ettirmeyi yeğlemiş. Ancak, Arap olmadığı ve kökeninden herhangi bir şeref payı çıkarmayacağı muhakkaktır; ihtida elmiş olsa olsa Selmân Farisî gibi, bir *mevlâ* olabilir. Bu keyfiyet dahi. Selman'ın başbuğu olduğu zanaatlar loncasının kahramanları arasında ona verilmiş önemli mevkii izaha yeter. Önemli olan, onun tarihî anlamı ile gerçek kişinin efsane kahramanına dönüşme sürecidir. Ebû Müslim, bir başkasını yerine oturtmak için bir sülâleyi devirmiştir; ölümünden sonra İranlılar onu peygamber orununa yükseltmişlerse de anısı çok daha uzun ve şiddetli olarak Türklerce kutlanmıştır.

Ebû Müslim efsaneleri, Gaznevî dönemine ait bir destanî (epik) romanda tebellür etmiştir. Bunun yazarı Tûslu Ebû Tahir olup bu kişi Sultan Gazneli Mahmud çevresinin bir hikâyecisi idi. İşbu Roman'ın başarısının saiki, Oğuz Türklerinin, Anadolu'ya göçleriyle getirdikleri anıdan çok, daha önemli bir vakıa oluyor: *Küçük Asya'da onu edebiyatlarında benimsemiş olan Ahi hareketinin büyük gelişmesi*. Destanî romanlar, *Fütüvvet*'in halkın ümmi sınıfları arasında yayılmasının başlıca propaganda aracı oluyordu ve bu sınıflar için destan kahramanı herkesin erişebileceği basit yiğitlik ülküsünü temsil ediyordu. Zanaat loncaları ortamında, ve özellikle aşağı, küçük olarak görülen ve dolayısıyla elit sınıfların sosyal muhalefetinden ıstırap çeken meslek sahiplerini biraraya toplayan derneklerde yiğit kahraman, *dinin müdafii ve zalimlere karşı mücadelesinde halkın koruyucusu* oluyordu. O ise ki *halkın koruyucusu ve dinin müdafii* ikili rolünde Ebû Müslim, hirfet çevrelerinde yiğitlik ülküsünün en üstün tecessümü idi: Müstevlinin sosyal ve vergiye değgin baskısından en çok sıkıntı çeken kentsel nüfusun sınıflarının desteği ile Abbasî davasını başarıya götürmüş olan Ebû Müslim loncaların en uygun kahramanı idi. Mezkûr meslek sınıfları arasında, kasaplar, kebapçılar, debbağlar vs. gibi pis, alçak sayılan hirfet sahipleri vardı. Loncalar tarafından Ebû Müslim öyküsü İran'dan Kafkasya ve büyük bir gelişme kaydedeceği Anadolu'ya taşınmış ve yine bunlarla anısı Bektaşî tekkelerine nüfuz etmiş. Bektaşîler, siyasî rolleri ve Şiî eğilimleri yüzünden şüphe altında kaldıklarında işbu heterodox tarikatın sinesine sığınırlardı. Tarikat, bu anıyı o denli yüceltmişlerdi ki, tekkenin duvarlarında Ebû Müslim'in simgesel baltası bulunurdu. Balta ilerde yine ele alacağımız işbu efsanevî simanın ayrılmaz bir unsuru olup gerçekten Ebû Müslim-'in simgesi olmuştu, Zülfikar'ın Ali'ninki olduğu gibi. Bu silâh onun en fârig

alâmeti idi ve "Sırra vâkıf olduğunda" doğuca yukardan ihsan edilmişti. Ve efsanede, bu tarihî şahıs, "Baltacı" yiğit olacaktı[1].

*
* *

Hallâc Mansûr

El-Hüseyin b. Mansûr (857-922), Türklerin İslâm'ı kabullerinde etkisi görülen dinî ve ictimaî hareketin başı olarak konumuzu yine yakından ilgilendiriyor. Fars eyaletinde el-Beyza cıvarında el-Tûr'da doğmuş olup bir azadlı olmuş olması muhtemel görülüyor. Büyük babası Zerdüştî iken ona, belki anası tarafından, Ashab'dan Ebû Eyyûb'un neslinden sayılarak Ansârî adı verilmiş. Mûteber bir ailenin kızı ile evleniyor. Çok genç yaşta kendini tasavvufa veriyor. Çok sıkı bir riyazet ve itikâf hayatına kapanıyor. Bu hayat, daha sonra, vaaz ve irşâd yolculuklarıyla kesintilere uğruyor. Üç kez Hacc'a gidiyor ve bu arada sûfîlik hırkasından tecerrüt ederek Ahvaz, İsfahan, Kumm ve Horasan eyaletinde halka muhabbetullahı vaaz etmeye koyuluyor; sonra, asker kıyafetine girerek ve Kürt ve Türk askerî rüesâdan gerçekten yardım görerek İslâm serhadlarındaki ribatlara (sınır karakollarına), hattâ daha da uzaklara, Keşmir'deki putperest Hindûları ve Mâsîn'deki Türkleri Müslüman etmek için Hotan ve Turfan'a kadar, gönüllü mücahid gibi, uzanıyor.

Mansûr'un yaşamı, öğretisi ve ölümü, Müslüman kültürü tarihinin çok önemli dönemine ışık tutuyor ve betimlediği derunî deneme, tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası olarak telâkki edilebilir.

Muhtemelen bir hallaç olan babası Tûr'u terkedip Tustar'dan Vasıt'a (Dicle üzerinde), Araplar tarafından kurulmuş şehre uzanan dokuma bölgesine geçiyor. Burada ahali başat olarak Sünnî-Hanbelî olmakla birlikte kırsal kesimde aşırı Şiî bir azınlık, kentin merkezinde de ünlü bir kurrâ mektebi bulunuyor. Vasıt'ta Mansur, Farsça konuşma alışkanlığını kaybediyor. 12 yaşında hıfzı yapıyor. Yirmi yaşına geldiğinde, yukarda anlattığımız serüven başlıyor. Basra'da, kayınbiraderi vasıtasıyla, Zenç ayaklanmasını destekleyen bir kabileyle temasa geliyor. Bildiğimiz gibi ayaklanma, çeşitli derecelerde Şiî aşırılığı ile buluşmuştu. Belki de bu keyfiyet, onun sürekli ama temelsiz Şiî *dâî* olduğu ününün kökeni oluyor. Bu dönemden bazı tuhaf ve görünürde Şiî ifadeler alakoyuyor ama Basra'da coşkun bir zühdî yaşamı ve Sünnîliğe derinden sadık kalmayı sürdürüyor. Bağdad'a gidip ünlü sûfî Cüneyd'e danışıyor ama Zenç ayaklanmasının bastırılmasından sonra hemen Mekke'ye geçiyor.

---

[1] Irène Mélikoff.— Abû Müslim. Le "Porte-Hache" du Khorasan dans la tradition épique Turco-Iranienne. Paris 1962. s. 2. 25-7.

Asya'daki "havarî"liğinin amacı, herkesi Allah'ı kendi kalbinde bulma yeteneğine kavuşturmak olup ona *Hallâc al-Asrâr*, "vicdanların hallacı" unvanını kazandıracaktı ki bu, Sûfîlerin şüphe ve nefretini mucib olmuştu. Eski Hıristiyan bazı Sûfîler, tilmizleri olmuş. Bunlardan bazıları Bağdad'da vezir olacaktı. Ama önemli maliye memurları olan bazı Mutaazılî ve Şiîler, onu aldatacak ve sahte mucizelerle itham edip halkı aleyhine kışkırtacak. Sınır bölgelerinde beş yıl kalmış.

Dörtyüz kadar tilmiziyle ikinci Hacc farizesini ifa ediyor; burada bazı eski dostları olan Sûfîler onu yine sihirbazlık ve cinlerle anlaşma yapmış olmakla suçluyorlar. Bundan sonra Hindistan'a (Hinduism) ve Türkistan'a (Manihaism ve Buddhism) uzun bir sefere çıkıyor. Dönüşünde üçüncü ve son Hacc farizesini yerine getiriyor. Ama bunu (290/902) omuzlarında *murakka'a*, rengârenk yamalı bir bez ve belinde *futa*, Hind peştemali ile yapıyor. Arafat'ta vakfede iken, kendisinin tezlil edilmesini ve nefsine azâb olunmasını halktan alenen talebediyor. Halife Mu'tazid'in ölümünden önce Bağdad'a giderek kent sokak ve pazarlarında Şeriat ahkâmına göre Hacc'da kesilen hayvanlar misillî kurban edilerek bütün Müslümanlar uğuruna feda-i can istemek gibi garip bir isteği bağıra bağıra izhar etmek üzere bu kente yerleşiyor. Orada yine bunlara benzer taleplerde bulunuyor ve nihayet bir gün *Ana'l-Hakk* ("Hakk benim!") diye bağırıyor[1].

*

* *

Hep gördüğümüz gibi klasik çağda Müslüman kentlerinin yaşamı sosyal ve politik olarak çok faal görünüyor. Birkaç kez hilâfet politikası *sûkların* (çarşının) ve sokağın çalkantılarını hesaba katmak zorunda kalmıştı. Fukahâ (fakihler), Kur'an'ın düsturlarına uygun olmadığı mülâhaza edilen filân tasarımı başarısızlığa uğratmak için esnaf ve tüccar takımına etki yapmayı biliyordu. Vergi tahsilâtı ve çeşitli rûsumların vaz'ı, sarayla kent arasında sık sık muhalefet kaynağı oluyordu; o ise ki kesin kaide olarak Müslümandan sadece zekât alınabilirdi. Bir misal vermiş olmak için büyük Sûfî Hallâc'ın mahkemesinin iki fırka ve iki vezir arasında bir malî ihtilâflar arka-plânı üzerinde vaki olduğunu ifade edilim; en sıkı fıkıh mektebinin mensupları Hanbelîler, Bağdad sokaklarında Hallâc lehine ayaklanmalara yol açmışlar; ama bu, Hallâc'ın mahkûmiyetini hızlandırmaktan başka bir şeye yaramamıştı.

Medenî yaşamın yurttaşlık haklarının korunmasının halk tarafından yüklenilmesi, İslâm'la ilişkisi olmayan hemen hemen içgüdüsel tepkiler mi oluyordu? Bunlar, Allah'ın iradesine tam inkıyad ve O'nun tarafından tayin

---

[1] Louis Massignon.— Hallâc, *in* IA ve Louis Massiginon and Louis Gardet.— al-Hallâdj, *in* EI

edilmiş âmire itaat zorunluğu ile tezat teşkil etmiyor muydu? Halkın medenî yaşama iştiraki ve hattâ birçok kez sergilediği saldırganlık ruhu, klasik çağ Müslüman kentlerinde zamanın Bizans ve Sâsânî imparatorluklarındaki kentsel yaşamdan çok daha etkili olmuştu. Herşey sanki kentlerin Arap ya da İranî-Müslüman halkının, davranışında bir gerçek tavır, muhakeme ve fıkıh mekteplerine tâbi olarak zanaatlar, işlevlerin oluşturdukları gruplarda bir gerçek hürriyete sahipmiş gibiydi[1].

Bu meslek loncaları Arap ve bunların ücretlilerinden çok Arap olmayan yeni muhtedîlerce, Hıristiyan ve Yahudiler dahil, oluşturuluyordu. Örgütlenmelerini Karmatî etkisine, yani bunun yol gösterici komünismi ve aşırı Şiîliğine borçlu olmalıydılar. Yine gizlilik yeminlerini, dahil olma törenlerini ve eşitçi eğilimlerini de keza aynı yere borçlu olmalıydılar. Bu loncalar X. ilâ XII. yy Mısır Fatımîlerinde parlamışlardı ki bu sonuncuların yeni İsmâîlîklerinin kökeni de bir ölçüde Bağdad tarafından resmen mağlûbedilmiş Karmatîlik oluyordu. Selâhattin Eyyubî Sünnî İslâm adına Fatımîleri ortadan kaldırınca, işbu Şiî propaganda odakları meslek loncalarına ağır şekilde yüklenmişti. *Esnaf*, tüm İslâm dünyası içinde, mesleğin icrasında bir şeref ülküsünün varlığına sarılmış; bu arada bunların birçokları kendilerini İranlı ve muhtemelen Hıristiyan Selmân Pâk gibi Sahabe'den özellikle Şiîlerce ululanan koruyucuların himayesinde görüyorlardı[2].

*
* *

Tasavvufun tarihi ve özünün ayrıntılarına daha sonra kısaca değineceğiz. Ancak Hallâc'ın öldürülmesinde bunun resmî İslâm'dan kopuşunun sebep olduğunu söyleyelim. H. III.-IV. yy'lar (IX-X. yy). Abbasî doruğu olduğu kadar Sûfîliğin en çok meyve verdiği altın çağı olmuştu. Bu çağda fıkıh mektepleri teşekkül edip Sünnî zihniyetleri bilgilendirerek idare edeceklerdi. Fakih ve kadılar artık Allah ile ittihadının aranmasını kendi varlıklarının saiki sayanları mahkemelere sürükleyeceklerdi. Mutaazılî, Hanefî, Malikî ortamlar bu kişilere karşı sürekli bir şüphe izhar etmişler. Bu hücumlar, darağacının İslâm'ın kalbinde yorulmaksızın vazedilen bir soru gibi kalacak olan Hallâc'ın muhakemesi, işkenceleri ve idamı ile yücelim noktasına varmıştı.

Böyle bir muhalefet nasıl izah edilecekti? Hiç şüphesiz kısmen bazı Sûfî gruplarının anarşik aşırılıklarıyla. Ama bunun dışında, Hallâc'ın bir *dâî*, bir İsmâîlî vaiz olduğu aşırı ithamında olduğu gibi siyasî sebepler ileri sürülüyordu. Gerçekten Hallâc saray entrikalarının, iki vezirin birbirlerine husume-

---

[1] Louis Gardet.— Les hommes de l'Islam, Hachette 1977, s. 76-7.
[2] *ibd.*, s. 157.

tinin, bunlardan birinin malî politikasının kurbanıydı. Onu mahkûm eden "oybirliğiyle" alınmış karar, Hanefî ve Mâlikî ve birkaç da Şâfiî fakihin eseri olmuştu. Bunun aksine, "Eski'lerin imanı"na bunca bağlı nice Hanbelî, onun yandaşları kalmışlardır.

Ama anlaşmazlığın nedenleri daha derin olarak tezahür edeceklerdir. Sûfîlerin aradıkları Allah ve insanın bu aşkı, el-Vâhid'in saf ve yalın ululuğuna gölge düşürmeyecek mi? Hasan Basrî, Allah'tan "ben O'nu arzu ediyorum ve O beni arzu ediyor" diye söz ediyordu. O ise Tanrı'da *ışk*'ı, muhteris Arzu'yu canlandırmak küfr olmuyor mu? Hallâc ısrarla *ışk*'a dönecektir. Bundan sonra cari olacak tâbir *muhabba*, hiç şüphesiz karşılıklı ama her türlü ihtirastan arınmış aşk olacaktır.

Işk yerine *muhabba* (muhabbet)'nın kabulü muhaliflerin silâhını ellerinden almayacaktır. İnsan iradesi halkedilmiştir diyecektir zamanın ilâhiyatçısı: Tanrı, tapınma konusudur, aşkınki değil, şöyle ki aşk, "uyarlık"ı (*munâsaba*) tazammun eder ki Halîk ile mahlûk arasında uyarlık olmaz.

Sûfî karşıtı fukahanın tepkisi, Tanrı'nın bütün mahlûkattan sonsuz Benzemezlik'i nedeniyleydi. Bu babda daha kesin başka bir husus da ileri sürülebilir. Tanrı ile ittihad arzularıyla Sûfîler çok çabuk bir "ruhanî ahval" deney arayışına bağlanmışlardı. O zaman derunî deney, herzaman mümkün hayal ve kibir tehlikeleriyle birlikte, en üst ölçüt oluyor. Halbuki Müslüman itikadında Tanrı, resülleri vasıtasıyla insanlara karşı Eylem'inin sırrını ifşa eder, kendi esas sırrında kendini ifşa etmez. O, Takarrübü muhal (yanına varılamaz) olarak kalacaktır. Mirâç'ta Muhammed Sidret-ül-münteha'nın ötesine geçememişti. Tanrı'yla, Kendisi olduğu gibi, birleşmiş sanan Sûfî, sarih itikadının ötesine doğru ilerlemeyi düşünüyor. "Tanrı'ya susamışlar" arasında, el-Vâhid'e imanlarını, deneylerinin ölçütü yapabilmişler az bulunuyor. Hallâc'ın birçok metni Allah'a karşı sadece kişisel deneyin şümulünü izafîleştiriyor: "Beni kaçıran Sen'sin, beni kaçıran *zikr*'in değil"...

Hallâc vakıası muahhar Sûfîler tarafından çok kez anımsanacaktır. Hallâc yandaşlarıyla karşıtları çatışacaklardır. İranlı, Türk, Hindû Sûfîler anısını yüceltecek ve içinde bol gerçeküstü şeyler bulunan bütün bir efsane, onu kutlayacaktır. Ama çoğu için o, mesrû yetkenin emriyle "öldürülmüş", *maktûl* olarak kalacaktır[1].

*

* *

Hallâc'ın ahlâkî reform talebi ve halk üzerindeki etkisi iktidarkilerin birçoğu için can sıkıcı şeyler olup bunlar, suçlamalarını iki bahaneye dayandırmışlardır:

a) Dinî bahaneler: Hallâc'ın ölçüsüz ifadeleri, mutad bâtinî ihtiyatı ve gizlilik disiplinini bozmuştu ve bu yüzden Cüneyd gibi dostu olmuş Sûfîler tarafından ayıplanmıştı. Ayrıca küfr ve *hulûl*'ü iddia etmekle suçlanmıştı. Ve ritual fiilere bir derunî anlam verme kaygısıyla sarfettiği "kalbinizin Kâbe'sinin çevresini yedi kez tavaf ediniz" sözleri, Kâbe tavafı fiilinin ilgası olarak tefsir edilmişti. Allah aşkı uğruna kurban kurarnı ve yukardaki "beden kâbesinin tahribi" şeklindeki remzî ifadesi harfiyen yorumlanmak suretiyle mahkûm edilmişti; bundan Karmatîlerin daha önce anlatmış olduğumuz isyanları sonunda Kâbe'nin gerçekten tahribi ve hacc'ın ilgası manası çıkarılmıştı.

b) Siyasî bahaneler: bunlar, aslında, en kesin olanlardı. Yukarda söylediğimiz gibi onun uzak diyarlara yolculukları onun bir Karmatî *dâî*'i olduğu kanısını uyandırmıştı ki onun kullandığı dil ve hattâ murakabe themaları bir miktar Şiî unsur içeriyordu. O ise ki, bu konuda verdiği yanıtlar tamamen derin bir Sünnî itikattan mülhemdi. Onun halk ve saray erkânı üzerindeki etkisinden ürken suçlayıcıları onu Cemaatin nizamını tehdit eden bir kargaşa yaratıcısı ve âsî olarak göstermeyi kararlaştırmışlardı. Öbür yandan düşmanı vezir Hâmid ile ser-asker Mûnis, Hallâc yandaşlarını teslim etmekten imtina eden Horasan Samanîleri ile ilişkiyi kesmek ve Bağdad'da buğday muhtekirlerine karşı ayaklanmış olan Hanbelî halk kıyamını bastırmak hususunda anlaşmış bulundukları için Hallâc hakkındaki hükmü tâcil ettirmişlerdi.

XIII. yy'dan itibaren Hallâc'ın şöhreti İslâm âleminin sınırlarını aşacaktı. Onun vecîzelerini içeren İbranîce çeşitli yazmalar vardır; Moğol hükümdarlarının saraylarında Nasir Tûsî, vezir (Yahudi kökenli) Reşidûddin ve sairleri Hallâc'ın hayranlarıydılar[1].

*

* *

Hallâc'tan, hep kulaklarda çınlayan bir unutulmaz seda kalmıştı: *Ana al-Hakk*! O, "ben Allah'ım" demişti! Sözünün kapşam vüs'atini idrak etmeyecek adam değildi Hallâc. Bu itibarla bu *ana al-hakk*, o zaman yine çölde bir çığlık olarak kalmıştı. Sadece manzara değişmiş ve Sûfîmizin sözünün yerini daha sonraki çağların gerilimleri almıştı. Bir ifade olarak çeşitli şekillerde tartışılmış ve bunun panteistik havası, değişen görüşlere göre kabul ya da reddedilmişti. Bir deneme olarak geçerliliği çoğu kez itirazlara uğramış ve hiç değilse ciddî şüpheyi davet etmişti. Müslüman kuramsal düşüncesinde işbu *ana al-hakk* Al-

[1] Louis Massigon.— *op. cit.*

lah'la insan arasındaki ilişkide önemli bir yer tutacaktı. Ve işte tam bu nedenledir ki cümle, Müslüman ilâhiyatında sıkıntı yaratmış ve hâlâ da yaratabilir şöyle ki insanda tanrısal ve beşerî tabiatın birbirine girmesini telkin ediyor. Bu nedenle, ona gösterilen saygıya rağmen Hallâc Müslüman vicdanının çevresinde kalma durumunda olmuş, ve yine belki bu nedenle de, o zamanla, Müslüman dünyasında yaratıcı dürtü üzerinde çok kuvvetli bir etki olarak ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte, *ana al-hakk* cümlesi herzaman için, eğilimleri bölen karşıt anlamlı iki bileşenden oluşmuş bir ifade olarak kalacaktı.

Bunun uzun tahlil ve tartışması konumuzun dışında kalır[1].

*

* *

Sühraverdî

Hallâc'tan sonra, İslâm tasavvufunun iki büyük siması, Ayn al-Kudât (idamı 525/1130) ile Sûfî, feylosof ve gnostik, İmâmiyye İran'ında herzaman yandaşları bulunacak olan *işrak* doktrininin bânii Sühraverdî (ölm. 589/1193) de *maktûl* olarak kalacaktardır. Biz sadece bu sonuncusunu ele alacağız.

İran'da, Medya'da Sühraverd'de H. 545 ile 550 arasında doğmuş olan Şihabeddin Sühraverdî'nin başlıca hocası, Fahrüddin el-Râzî'nin de tilmizlerinden biri olmuş Mecdûddin Jîlî idi. Meraga'da (Azerbaycan'da) fıkıh ile felsefe tahsil etmiş. Daha sonra o, Isfahan ve Mardin'de görülüyor. Bir süre kaldığı Harput'ta emîr İmadûddin Kılıcarslan'la ilişkiye girip eserlerinden birini ona ithaf ediyor. Eyyubî'lerin ilk yıllarında hâlâ büyük ölçüde Şiî olan Halep'e gelişinin nedenleri bilinmiyor.

Mahkemesinin hangi koşullar altında cereyan ettiği hususundaki beyanlar kısa ve az tutarlıdır. En eski tanıklıklardan biri, çağdaşı, İmâdûddin İsfahanî (ölm. 597/1201)'ninki olup bu zat Eyyubî bürokrasisinde parlak bir yer tutuyordu. Ona göre, takibatın sorumluları Halep yasası fakihleri idi.Bunların, fıkıh ve usûl'a müteallik sorunları tartışmaya davetlerinde Sühraverdî, diyalektiğinin ustalığıyla itirazcılarını bozuyordu. Hınçlarını alamayan fakihler onu Halep'in büyük camiinde bir açık tartışmaya çağırıyorlar. Allah'ın yeni bir peygamber göndermeye muktedir olup olmadığı sorusunu cevaplandırması istendiğinde gönderebileceği yanıtını veriyor. Derhal bir zabıt tutuluyor ve bunda böyle bir ifadenin heretic tabiatı belirtiliyor şöyle ki, Allah'ın mutlâk kudretini savunma rengi altında O'nun Bizzat Muhammed'in en son Peygamber olduğunu ifşa ettiğini bilmezlikten geliyormuş. Selâhaddin, tutanak eline

[1] Bunun için bkz. Gilani Kamran.— Ana al-Haqq reconsidered, Lahore 1398 ve B. Oğuz.— Türk ve Yahudi. C.I. s. 314 ve 360-2.

varır varmaz bu dinden dönmüş adamın idamını ve kitaplarının yakılmasını emrediyor. Bu öykünün başka rivayetleri varsa da işin aslı değişmiyor.

Tutuculuğu ile ünlü İbn Teymiye (ölm. 728/1328), Sühraverdî ile ilgilenmiş ve onun hakkında idamının nedenlerini kesinleştiren bir mütalâada bulunuyor. Söylediğine göre Sühraverdî, bir peygamber olma iddiasındaymış. Kendisinde peripatetismin (Aristo), İbn-i Sinâ'nın tarif etmiş olduğu gibi, kuramsal felsefesiyle hikmet-i Sûfîye'yi (mistik teozofisini) kendinde birleştirmişti. Öbür yandan Bâtınîyye fikirlerini benimsemiş ve Grek ve İranlıların felsefesine derinden vukuf peydâ etmişmiş. Sisteminde ışıklar kavramına aşırı önem vermekle eski zerdüştî dinine yaklaşıyormuş. Sihir ve simyaya aşına imişmiş. Ve *zındıklık* ithamiyle Halep'te Müslümanlar tarafından öldürülmüşmüş[1].

Aslen İranlı ve itikat bakımından Müslüman olan Sühraverdî'nin *işrâk* (aydınlanma) adını verdiği ve muakıblarına *işrâkîyûn* denilmiş olan felsefesi, felsefî akîde ile eski İran dinî akîdeleri, Eflâtûn, yeni Eflâtuncu, irfâniyye (gnostisism), Sünnî İslâm ve Şîa akîdelerinin birbiri ile telif edilmiş bir terkibinden ibaretti. İlk eserlerinde Kur'an'ı ve İslâm akîdelerini Bâtınî ve temsilî hikâyelerle izah etme yolunu yeğlemiş ve İranî akîdeleri İslâmiyetle telife gayret etmiş. Daha çok Eflâtûn'un fikirlerini benimseyen ve onu kendine *imâm* olarak tanıyan Sühraverdî, asıl felsefî inançlarını *Hikmat al-işrâk* vb. gibi eserlerinde toplamış.

Sühraverdî meşşâî (peripatetisyen) ve Sûfî olarak görünüyor. Aristo'nun yorumunda İbn-i Sinâ'nın etkisinde kalmış. Orada, meşşâî fikirler yanında İslâm'ın bütün Helenist telifçiliğinden aldığı bir nevi tasavvufî işrakiye, bütün Yeni Eflâtûncu akîde, simya ilmi ve iksire müteallik nazariyeler, hafî (gizli) ilimler, irfânî (gnostik) rivayetler ve Yeni Fisagorcu unsurlar halitası bulunuyor. Vaktiyle te'lîfîye mezhebi (syncretism) — örneğin "bütün dinlerin uygunluğu hakkında" bir risale yazmış olan Yeni Eflâtûncu Asklepiades — için olduğu gibi, Sühraverdî ve bütün öbür Müslümanlar için de, bütün felsefî sistemler ve bütün dinler ancak bir tek gerçeği ifade eder ve Sühraverdî, Agathodemon, Hermes ve "Greklerin en büyük beş feylosofu" olan Empedokles, Fisagor, Sokrates, Eflâtûn, Aristo ve aynı zamanda Câmâsp ve Buzurgmihr'i kendi üstadları olarak zikreder.

Onun eserini en iyi niteleyen, ışık, aydınlatma (*işrâk*) metafiziği olmuştu. Bu, sudurun (meydana çıkışın) remzi gibi iş gören, ama aynı zamanda eşyanın derin geçeği olarak bakılan manevî bir ışığın Yeni Eflâtûncu ışk kuramı olmaktadır. Tasavvufta, Hıristiyan ve Müslüman felsefesinde büyük yer tut-

[1] Henri Laoust.— Les schisme, dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane. *Paris* 1965, s. 230-1.

muş bu felsefe, İslâm feylosoflarının çoğunda, özellikle Fârâbî, İbn-i Sinâ ve Gazalî'de bulunuyorsa da galiba bunu Sühraverdî kadar kimse benimsememiş ve kullanmamıştı[1].

"...
Gönül Çalab'ın tahtı
Çalab gönüle baktı
Dört Kitâb'ın manası
Budur eğer var ise"...

dediğinde Yunus, yukardaki "bütün dinlerin uygunluğu", "bütün dinlerin ancak bir tek gerçeği ifade ettiği" doktrininden bîhaber miydi?...

Sühraverdî, daha niceleri gibi, Türk halk düşünce sistemindeki rengini muhafaza edecekti.

*
* *

Ve nihayet, buraya kadar irdelediğimiz Arap-İslâm dünyasının bir özetini yaparak bu alanı, Türk-İslâm alanına girmek üzere, terkedeceğiz. Sözünü ettiğimiz "özet"in, Arap-İslâm âlemine özgü olmayıp bir evrensel mahiyet taşıdığı aşikârdır şöyle ki bütün saydığımız dinî-felsefî hareketlerin derunî içeriğinde sosyo-ekonomik sorunlar yatıyordu. Bunlar hep filigranda gözüküyorlardı. Ne demişti Fuzulî:

"Her kim ki Allah'tan ibâ eyler (ona razı olmaz)
Bir başka bâba eyler intisab"...

Bu bâb, bu kapı, bir din, bir mezheb, bir tarikat, bir felsefe olmuştur, insanoğlunun, ve bu arada, Arap'ın tarihinde olduğu, bundan böyle de, hep olacağı gibi. Neden heretic Sühraverdî'yi sivil yetke mahkûm etmişti? Neden Tondraklı Simbat'ın, "resmen" Hıristiyan Simbat'ı Müslüman Arap emîri kellesini uçurmuştu, kendini İsâ yerine koydu diye? Ona ne oluyordu?...

Sosyo-ekonomik sorunların çözümü sadece irdelediğimiz mezhep ve tarikatların konusu olmayıp bunların uzantısı olan tasavvufî düşünce ve hareketlerin özünde de yatar. Bu itibarla, bundan böyle tasavvuf da ilgi odaklarımızdan biri olacaktır.

---

[1] S. van den Bergh.— Sühreverdî, *in* IA.

ANADOLU'DA İSLÂMİYET

Anadolu'nun Türkleşme-İslâmlaşma sürecini daha önce[1] ayrıntılarıyla irdelemiş bulunduğumuzdan, bunu burada yinelemeyeceğiz. Bu çalışmada, keza, İslâmlaşan halkın sayı ve ethnik terkibini de vermiştik.

Anadolu'da Türkleştiren-İslâmlaştıran unsur Oğuz boyları olmuştu ki bunlar buraya bu dinin sâlikleri olarak gelmişlerdi. Ama ne biçim bir İslâm'dı onlarınki ?... Asya'da İslâm, kısmen Arap fütuhatıyla, kısmen de, biraz daha sonra, gemici ve kervancıların himmetiyle yayılacaktı. Aşağıda anlatacağımız gibi, Arap etki alanında, çok farklılaşmış bir İslâm oluşacaktı. Orta Asya'da güçlerin istikrar bulmasıyla eski kervan ticareti canlanmıştı. Kadim ipek yolunda gidip gelen tacirler arasında Araplar, ihtida ettirme gayretleriyle belirgin oluyorlar, beraberinde Kur'anlar ve şarihlerinin eserlerini getiriyorlardı. Ve nihayet, 945'de, Çin Türkistanı sinesinde, Kaşgar, Müslüman olacaktı. O günü başlamıştı Orta Asya'da din-i Muhammedî'ye gönülden Tanrı çağrısı[2].

İslâm'ın doğuşu, iyice muayyen bir beşerî ortamda, göçebe-yerleşik temasınkinde vaki olmuştu. Bu genel çerçeveye oturtulmadan bu doğuş izahsız kalır. Bunun (temasın) tarihî tezahürleri nelerdi? Böyle bir bağlamda ne tür siyasî yapılar ortaya çıkabilirdi? Ve bunların kaderi ne olurdu? Bu noktada temel veri demografik boyutta. "Sürekli olarak çekirgeler gibi insan üreten" göçebe toplum nüfusunun fazlası oluyor bu veri. Çöl, fevkalâde bir hayat kaynağı, ve bunun fazlası, ortamın sınırlaması karşısında, ekilebilir bölgelere doğru hızla yayılmak zorundadır.

Arap-Suriye çölü bu genel yasanın dışında kalmıyor. Münbit Hilâl'in yerleşik bölgelerine doğru göçebelerin dürtüsü, bütün tarih boyunca kaydediliyor. Bu dürtü, Mesopotamya'nın gelişmesinin sabitelerinden biri oluyor. Kuzey'e doğru Arap yayılması daha M.Ö. IX. yy'da çivi yazısı belgelerde okunuyor. Bunun sonucunda Suriye'nin bir geniş Araplaşması vaki olmuş olmalıydı[3].

Muhammed'in kişiliğinin tahlili konumuzun dışında kalıyor. Ama, ortada, Arap tarihinde tek görülen, hiçbir zaman tekrarlanmamış bir vakıa var; o da büyük genişleme hareketiyle işbu güçlü kişiliğin bağlantısı oluyor.

---

[1] Bkz. Kültür kökenleri C.I. s. 61-324.

[2] Jean-Paul Roux.— L'Islam en Asie. Paris 1958. s. 37.

[3] Xavier de Planhol.— Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam. Paris 1968. s. 14-6.

Ancak bu ilk saptama, daha geniş tartışmalara kapıyı açıyor. Muhammed'in öğretisi hangi ölçüde, bilinçli veya bilinçsiz, içinde çalıştığı ortama uyarlanmıştı? İşbu ortamın Peygamber'in öğretisinde, dolayısıyla yeni dinin daha sonraki bütün gelişme zincirinde, peşinen ihmal edilemez. Öbür yandan, hangi ölçüde bu aynı sosyal ve coğrafî ortam Peygamber'in, veya İfşa'ının başarısından sorumlu idi? Mekkeliler pekâlâ muzaffer olup İslâm'ı, yeryüzünde çok görülen "başarısız"lar sırasına itebilirdi.

Esasen, İslâm'ın kökeni ve Arabistan'ın birleştirilmesi, Peygamber'in kişiliğinden soyutlanamazsa da, onun "İslâm'ın büyük serüveni"nde, Arap fethindeki, rolü daha az kesin oluyor. Evrensellik onda vardı ama bir "dünya dini" hayalinin yaşadığını söylemek biraz fazla iddialı olabilir[1].

Doğmakta olan İslâm'ın ideali esas itibariyle kentseldi. İslâm'ın, sosyal ve dinî ereklerini gerçekleştirmek için kente ihtiyacı vardı. Bir kentin kuruluşu yüksek derecede övülecek bir fiildi. İslâm'ın temeli beraberce namaz, özellikle Cuma günleri, olduğuna göre, sabit ve istikrarlı camilere gereksinme vardı ki kent, bunu karşılayacak mekândı, şöyle ki bir Cuma camii, herhangi bir yerde inşa edilemezdi. Bu kent, karsal kesim ve çölün hırpaniliğini reddedecekti. Sosyal baskılar kadar manevî icaplar itibariyle İslâm, bir kentsel din olmuştu: İmâm bir burjuva hayatı sürmeliydi. Kadınlar örtülü olacaklardı ki bu, göçebe yaşamın gerekleri veya basitçe kırsal kesim hayatıyla telif edilemezdi.

Bu kent zihniyetine karşılık göçebeler, İslâm için, ancak tâli unsur, silâhlı mücadele için vazgeçilmez asker ve muharip, ama askerî nitelikleri dışında kötü insanlar ve ednâ müminler, zırlayıp duran dinsizlerdi[2]. Peygamber bile, Allah'ın ağzından, onları lânetlemişti: "Bedevîler kâfirlik ve munafıklıkta (şehirlilerden) beterdirler. Allah'ın Peygamber'ine gönderdiği hükümleri bilmemeye ve tanımamaya daha lâyıktırlar... Bedevîlerden öyleleri vardır ki, harcettiğini ziyan sayar, başınıza belâların gelmesini beklerler, belâ onların başına gelsin" (!) (IX/98-99).

Kendi yaratıkları olan göçebeleri Allah bile sevmiyormuş!...

Dolayısıyla göçebelerin İslâmlaştırılmaları, çoğu kez kentsel cemaatların yokluğunda zor olmuştu. Ebû Bekir'le Ömer, bunları elde tutmanın en iyi yolunun bunları yabancı fütuhatına doğru seferber etmek olduğunu anlamışlardı.

İslâm'ın Arabistan'da oluşma koşullarını anlatmıştık. Ancak bunun bir kıyaslamalı araştırma ve bir coğrafî tahlille tamamlanması gerekir ki bu sonuncusuna "sosyoloji" mektebi henüz tevessül etmiş değildir. Ne idi İslâm'ın bu imtiyazı? Neden, burada, ve sadece burada, Eski Dünya'nın vâsî bozkır ve

---

[1] *ibid.*, s. 21-2.
[2] *ibid.*, s. 24-5.

çöllerinin alanında, yerleşik ve göçebe, anlaşmak için görünürde az yatkın insan gruplarının bu görülmemiş bağlaşması gerçekleşmişti? O ise ki, bildiğimiz gibi göçebe-yerleşik temas bölgesinde "normal" siyasî gelişme az çok sürekli bir çatışma ve zaman zaman da kopmalarla özgünleşiyor. İslâm'da böyle şey olmuyor.

Bu arada, zikredeceğimiz bir tarihî olgu, bütün bunların nedenlerine ışık tutabilecek mahiyettedir: Halife Hişam (724-743) Türkler nezdine heyet göndererek (maalesef müverrih Yakut hangi Türkler olduğunu ve heyetin takibettiği güzergâhı tasrih etmiyor) bunları İslâm dinine davet ediyor. Kagan da askerî merasim tertibedip süferaya, adamları arasında hiç sanatkâr, ezcümle berber, demirci, terzi bulunmaması itibariyle bunların, İslâm ahkâmına uyduklarında, hayatlarını kazanmaktan âciz kalacaklarını ifade ederek beyan-ı itizarda bulunuyor[1].

Önemsiz gibi görünen bu küçük olay aslında kaganların, üretimle ilişki kavramında ne denli berrak görüşe sahip olduklarını gösteriyor: yeni itikat, kasabaların bu zenaatkârlarına mahsus gibi görünüyordu. Bedevîler (göçebeler) sadece âlet olmuşlardı.

Gerçekten doğmakta olan İslâm'ın özgünlüğü bu ittifak, kentlilerle göçebelerin bu bağlaşması olmuştu ki bu, bütün İslâm tarihi boyunca evrensel olarak mevcut bir yapı gibi kendini göstermiştir. Bu keyfiyet İslâmî hareketi, Eski Dünya'nın bozkır veya çöllerinden çıkmış öbür büyük dalgalardan ayırıyor. Ortaçağ'ın büyük Türk-Moğol istilâlarının göçebe malzemesi yerleşik ve kentsel toplumların yörüngesine az çok varmışlarsa bu sonuncular bu muharip çobanları bir manevra kitlesi olarak kullanmışlar. Ama yine de hareketin kökeni özgül olarak göçebe kalıyor[2].

Ünlü İslâm tarihçisi Hitti, Arap bedevîsinin "putperestliği"ni anlatıyor ki bu, aslında, başka, ve bu arada Asya göçebesinin de pekâlâ tabiatına uygun düşer: "Meydana getirdiği şiirlerine bakarak hüküm vermek icab ederse, Câhiliyye Devri bedevîsi bir din sahibi olsa bile bu, onun hayatında pek önemli bir yer tutmuyordu. Ruhî-manevî alanda hareket ve tesir husule getiren kuvvetlere karşı mutedil, hattâ kayıtsızdı. Dinî tatbikat ve tapınmalara karşı onun uysallığı, kabilenin akışına kapılmak ve gelenek hususunda sahip olduğu sağlam bir hürmet duygusundan ileri geliyordu. Hiçbir yerde müşahhas bir puta onun gerçekten düşkünlüğünü gösteren bir anlatıma rastlamamaktayız. Bu noktayı İmru'ul-Kays hakkında anlatılan bir vak'a aydınlığa kavuşturmaktadır. Babasının katilinden intikam almaya karar vermiş olarak Zu'l-Halâse tapınağına fal

---

[1] W. Barthold.— Histoire des Turcs d'Asie Centrale, Paris 1945, s. 57.

[2] Xavier de Planhol.— *op. cit.*, s. 21-7.

oklarına başvurmak suretiyle oradaki kâhine danışmak üzere gitti. Fal oklarından üç kere «bu işten vazgeç» işaretinin çıkması üzerine kırdığı okları puta fırlatıp attıktan sonra şöyle haykırdı «Seni mel'un!... Öldürülen senin baban olsaydı onun intikamını almama mani olmazdın değil mi?»..."[1].

*

* *

Tu-Kiu'lar, daha doğrusu Türük'ler, yani bu adı taşıyacak ilk Türklerin halefleri Uygurlar, Moğolistan'ı terk edip daha Güney'de, Turfan ve Tuen-Huang vahalarına sığındıklarında (840), eskidenberi Türk olan bölgeler Moğollar tarafından işgal edilmiş ve eski şagillerin ağırlık merkezi hissedilir ölçüde Batı'ya kaymıştı.

Herne kadar iki Türkistan'ın Türkleştirilmesi Türükler, ve onlardan sonra Uygurların eseri olmuşsa da, Türk halkları, ilk tarihî mekânlarının dar sınırlarını çoktan aşmışlardı. Hazar Denizi ile Karadeniz'in Kuzeyinde konaklamış çeşitli boyların, ezcümle Avarlar, Hazarlar, Komanlar, Peçenekler, Bulgarların v.s. ve bunların geliş tarihleriyle akrabalıkları hakkında elde az çok iyi bilgiler bulunuyor. Balkanlar'a kadar Altaylıların nüfuzunun VII. yy'dan önce vaki olduğu da kesindir ve İran ve Bizans kalelerinin berisinde, uygarlaşma yolunu tutmuş bir göçebe devletler mirası, az çok sürekli olarak yayılıyordu. Bunlara çağın bütün dinî sistemleri, ezcümle Manihaism, Hıristiyanlık, Nastûrîlik, Buddhism, Mazdaism, ve hattâ Judaism, çağrıda bulunuyordu (güçlü ve hoşgörüye dayalı Hazar imparatorluğu sonuncusunu resmî din olarak kabul etmişti).

Araplar genişlemeye başladıklarında durum az çok böyle idi. Herne kadar Türklerle İslâm'ın ilk temasları daha VII. yy'ın sonundan itibaren başlamışsa da, bunların ihtidaları yavaş bir ilerleme kaydetmişti. Bugün bile Altaylar'da bazı "Tatar"lar hâlâ, eski Şamanlık'ın haylı bozulmuş şeklini uyguluyorlar. Sibirya'nın Kuzey ucunda Yakutlar da buna bir yeni Hıristiyanlık karıştırmışlar.

1000 yılına doğru Transkafkasya'ya yerleşmiş Araplar, Derbend geçitlerinden Avarlara dinlerini aktarmışlar. Bu tarafta da ilerleme yavaş olmuş ve Kumıkların ihtidaı için XIV., Çerkezlerinki için de XVIII. yy'ları beklemek gerekmiş.

Bununla birlikte bu başarılar ne ülkelerin içini, ne de Türk halkları kitlesini ilgilendiriyordu. Orta Asya'da, bir İran toprağında, Araplarla Türkler arasındaki askeri çatışmaları ve her ikisi de büyük genişleme içinde olan bu iki rahip güç arasında yerleşen bir tür dengeyi biliyoruz. Yine Sogdiana (bugünkü

[1] Philip K. Hitti.— Siyasî ve kültürel İslâm tarihi, I. Çev. Salih Tuğ. İst. 1980, s. 144-5.

Özbekistan'da Zerefşan vadii) cephesi istikrar bulur bulmaz ve Hilâfet de Bağdad'a sıkıca yerleştikten sonra, Maverraünnehr'in göçebe Türklerinin Arap birliklerine paralı asker yazıldıklarını, Halife veya büyüklerin kulu olarak ortalığa nasıl egemen olduklarını tekrarlamıyoruz. Daha 800 yılından itibaren Müslüman topraklarına göç etmiş olanlar kadim paganismlerinden ve dini savunan kitaplara tutkun Orta Asya toplumunun onlara sunduğu çeşitli dinleri terketmişlerdi. Dindarca talepleriyle Halife'yi usandırıyorlardı. Al-Mu'tasım, bunların Hacc arzularını tatmin etmek için Samarra'daki malikânesinde Kâbe'nin bir küçük nümunesini inşa ettirmeye razı olmak zorunda kalmıştı[1]. Burada icra edilecek Hacc farizesi ne denli "orthodox" sayılabilirdi?...

Aslında Türklerin İslâmiyeti çok ciddiye almadıkları Kaşgarlı'nın daha önce verdiğimiz beyanından[2] aşikâr olmaktaydı. İslâm dünyasının o dönemde, sair uluslara maddî ve fikrî kültür bakımından tefevvuk etmesi, terazinin kefesinin bu din lehine sarkmasını sağlamıştı. Gezginciler daima uygar ülke ürünlerine, özellikle dokumalarına istekli olmuşlar, tacirlerin bozkıra gelmelerini beklemeden kendileri sürüleriyle bu ülkeler sınırlarında dolanıp durmuşlardı. İslâm âleminin ürünleri ve yaşam şekli ile ünsiyet peyda ettikçe İslâm uygarlığının bütün vechelerinin etkisinde kalıyorlardı. Karşı taraf da bunların hayvancılık ürünlerine muhtaçdı[3]. Bu maddî ilişkiler dışında, Müminlerin Emiri (Emirül müminîn)in dahi istihfaf edildiği (hafife alındığı) birçok hadise ile sabittir. Bunlardan bir tanesinde Halife, veziri Fahrüddevle'yi gönderip Selçuk sultanının kızını istetir. Sultan, başından savmak için işi karısı Türkân Hatun'a havale eder. O da, "Gazne padişahı ve Maverraünnehr'deki Haniye padişahları oğullarına kızımı istediler ve dörtyüz bin altın verecek oldular. Eğer Halife bu malı verirse o, diğerlerinden ziyade "lâyiktir". Halifede ise bu kadar para yoktur. Hatun, Halife'nin "büyüklüğü"ne olduğu gibi, asla güvenmediği İranlı vezirlerin, ezcümle Nizamülmülk ve mezkûr Fahrüddevle'nin sözlerine fazlaca kredi açmaz. Bunun üzerine, "kendisinden" olan, Muhtedî'nin dedesi Kaimbiemrillah'ın zevcesi Arslan Hatun devreye sokulur ve Türkân'a işin gereği izah edilir. O da, bir miktar tenzilâta razı olur ama bazı kesin şartlarında ısradan geri kalmaz: mihri muaccel elli bir dinar olacak, Halife, Türkân Hatun'un kızından başka kimse ile gecelerini geçirmeyecek, saraydan tüm karılarıyla cariyeleri uzaklaştırılacak![4] Peygamber'in halifesiyle bu pazarlık sürerken de

---

[1] Jean-Roux.— *op. cit.*, s. 39-41.

[2] Bkz. Kültür kökenleri 1, s. 136.

[3] W. Bathold.— *op. cit.*, s. 57-8.

[4] İmadüddin İsfahanî.— Irak ve Horasan Selçukluları tarihi. İst. 1943. s. 72-3. İbnülesir'den nakil.

yaban keçisi avlamakla meşgul sultan, devletin âlî menfaatları gereği, "orthodox", koyu Sunnî siyasetini sürdürüyordu...

Gerçekten, İslâm'a bağlılıklarını dillerinden düşürmeyen Selçuklu sultanları ile İslâm Peygamber'inin halifeleri arasında münaferet hiçbir zaman dinmemişti: manevî yetke ile "dünyevî" gerçek güç daima birbirlerini çekmişler. Selçuk sultanları, Bağdad ve hilâfet müessesesi üzerinde hayaller kurmaktan geri durmamışlardı. Bunlardan iki tanesi, Tuğrul ile mezkûr Melikşah, evlenmeler suretiyle halife ailesine dahil olmuşlardı. Tuğrul Bey, el-Kaim'in kızını, halifenin üç yıl şiddetle direnmesine rağmen almıştı. Ama bu evlilik miras bırakmayacaktı.

Yukarda hikâyesini anlattığımız Melikşah'ın kızının Muhtedî ile izdivacından olan Abu'l Fadl, dedesi Sultan tarafından hilâfet makamına oturtulmak istenmiş ve sultan, damadına "on gün içinde Bağdad'ı terk etme" emrini vermiş! Ancak, torunun talihi yaver olmayıp sultan emrinin yerine getirilmesini görmeden, yediği fazla av etinden zehirlenerek dünyadan göçmüş.

Her iki sultan'da, hilâfet tahtına Abbasî ve Selçuklu saraylarını kendi üzerinde birleştirecek birini oturtmak istemişlerdi. Zira Halifelik makamı meşrû olarak ancak Kureyş kabilesi ahfadından biri tarafından işgal edilebilirdi. Hayaller gerçekleşmiş olabilselerdi manevî yetke ile gerçek maddî güç, Selçuklular lehine olmak üzere, tek bir elde toplanmış olacaktı[1].

Aslında bu oyun, karşılıklı oynanıyordu. Halifelerin de dine herzaman çok bağlı kaldıkları iddia edilemiyor. Örneğin, Abbasî halifelerinden 1180 ile 1225 arasında hüküm sürmüş, bir Türk cariyeden gelme Nâsır, Selâhaddin Eyyûbî'yi haçlılara karşı ciddi şekilde desteklemekten hep kaçınmış, bu sonuncusunun sürekli tarizlerine hedef olmuştu[2].

Yukarda sözünü ettiğimiz Ortaçağ İslâm kültürünün, herşeye rağmen, kavimler ve bunların kendi maddî kültürleri arasındaki farkı silebildiği asla iddia edilemez. Anadolu sekenesi, bu kadar karışmaya, rağmen, belirli bir noktada, boya tutmaz metallar gibi, ana kültürel karakteristiğinin temamiyetini izhar etmekten geri kalmaz. *İster Anadolu, ister Altay kökenli olsun, pagan kültür unsurları üzerinde İslâm kültürü, bir ince cilâ olarak kalmaktan ileri gidememiştir*[3].

İslâm-Hıristiyan savaşlarının verdikleri seslerden Küçük Asya yaylalarına yerleşmiş Türklerin, daha önce İslâm'ı kabul etmiş oldukları ve Türk ülkesinin ihtidaının hızlı olmuş olduğu kolaylıkla kabul ediliyor. O ise ki bu, işlerin dış

---

[1] G. Makdisi.— Les rapports entre Calife et Sultan à l'époque Saljûqide. *in* IJMES VI/2, April 1975.

[2] F. Taeschner.— Nâsır, *in* IA.

[3] W. Barthold.— Fuad Köprülü.— İslâm medeniyeti tarihi, s. 84.

görünümünden ibarettir. XIII. yy'da, ilk Selçuklu başkenti Konya çevresinde İslâmlaşma o denli az ilerlemişti ki Anadolu Türkçesinin ilk ürünlerini verdiği kabul edilen Şeyyad Hamza, bir destan yazarken, okuyucularına, en çok bilinen dinî ıstılahların anlamını, ve hattâ Allah adını izah etme durumunda kalmıştı[1].

*

* *

Fuat Köprülü, Anadolu'yu Türkleştiren Oğuz Türkmenlerinin ethnik yapısını irdelemiş: " «Seyhun» sahasından inerek Maverraünnehr ve İran'da bir müddet dolaştıktan sonra Bizans serhadlarına gelen ve Selçuk hükümdar ve emîrlerinin azimkâr kumandası altında Anadolu'yu Türkleştiren Oğuz Türkmenleri, Küçük Asya'nın İslâmî tarihinde şüphesiz en büyük rolü oynamışlardır. Lâkin Anadolu Türklerinin ethnolojisi hakkında henüz hiçbir tarihî tetkik yapılmış olmamakla beraber[2], elimizdeki vesikalar bugünkü Anadolu Türklerinin daha karışık birtakım anasır-ı kavmiyenin karışmasından hasıl olduğunu sarih surette gösteriyor; Selçuk sultanları zamanında Bizans serhadlarına gelen Oğuz'lar, Suriye'de, Irak'ta, Şarkî Anadolu hudutlarında kendilerinden asırlarca evvel gelmiş muhtelif ülcins Türk kitlelerine rastgeldikleri gibi, Anadolu'da da Bizanslılar tarafından Rumeli'den nakledilmiş bazı Hıristiyan Türk zümrelerini buldular. Kezalık Hazarlar, Kıpçaklar, ve Moğol istilâsından sonra Hvarezmliler, Ak ve Karakoyunlu Türkmenleri, yine İlhanlılar devrinde bazı Moğol-Tatar zümreleri gelerek, asıl kesif kitleyi teşkil eden Oğuz fâtihleriyle ihtilât etmek (karışmak) suretiyle, Şarkî ve Garbî Anadolu Türklerinin ethnik teşkilâtı üzerinde — muhtelif sahasında muhtelif derecelerde olmak üzere — az çok müessir oldular. «Timur istilâsı» da Şarktan Garba yeni bazı anasır-ı kavmiye getirmek ve Anadolu'da bazı Moğol-Tatar zümrelerini sürükleyip tekrar Şarka götürmek suretiyle Anadolu ethnolojisi üzerinde müessir oldu. En sonra «Safevî» hareketi, Anadolu'da bazı «Kızılbaş» zümrelerinin Rumeli'ye nakil ve bazı Türkmen kabilelerinin «Şah İsmail'e» tab'an Garpten Şarka dönmeleri gibi bazı netayiç (sonuçlar) vücuda getirdiyse de, ethnoloji noktasından bunun büyük bir ehemmiyeti olmamış ve esasen o tarihten sonra da tarih-i dinî itibariyle müessir olacak hadise vukua gelmemiştir. Yalnız, muhtelif Türk şubelerinin ihtilâtlarını (karışmalarını) gösteren bu küçük hülâsayı ikmal için, mevki-i coğrafîsi icabı olarak, asırlardan beri muhtelif ırk ve milletlere cilvegâh olan bu sahada, Türklerin yerli veya haricî bir takım anasırla ihtilâtlarını ilâve etmeliyiz: İslâm dinine veya Hıristiyanlığın muhtelif şekille-

---

[1] Jean-Paul Roux.— *op. cit.*, s. 42.

[2] Makale 1338 (1922) tarihlidir.

rine mensup olan bu ârî ve sâmî kavimlerin birer birer tâdadı (sayılması) bile epey uzun bir iştir. Hele bunların Türklerle derece-i ihtilât ve tasallupları (katılaşmaları) ve bunlardan Türklere intikal eden dinî veya sair mahiyette an-'anelerin tesbit ve tetkiki için daha pek uzun ethnografi ve tarih tetkikatına ihtiyaç vardır".

"Anadolu'nun bugünkü İslâm ahalisini teşkil eden ve kısm-ı âzamı fâtih Türkmenlerden mürekkep olan bu kavmî unsurların hayat-ı dinîyesini anlamak için, bunların Anadolu'ya nasıl ve ne mahiyette bir hamule-i itikat ile geldiklerini ve o sahalarda neler bulduklarını bilmek lâzımdır. Elimizdeki vesikalarla bunu velev takribî bir surette olsun, öğrenmek kabildir: İslâm medeniyeti dairesine epey zamandan beri girmiş olan «Maverraünnehr» ve «İran» sahalarına gelmezden evvel, Oğuz Türkmenleri arasında Hıristiyanlığın bir aralık kısmen intişar etmiş olduğu muhakkaktır".

"Kezalik muhtelif Türk şubelerinin muhtelif zamanlarda «Mazdeism»i, «Budhizm»i, «Manihaism»i kabul ettiklerini de biliyoruz. Oğuzların ve Oğuzlarla pek sıkı bir karabet-i kavmiyesi bulunan «Kıpçak»ların Musevîliği kabul etmiş olan «Hazarlar»la coğrafî rabıtaları düşünülünce, Selçukîlerde vücudu farzolunan Turanî nüfuzların menşe'i meselesi de kolayca anlaşılır. Ancak, bu hariçten gelme yabancı itikad sistemleri ne kadar kuvvetli ve mütekemmil olursa olsun, «Seyhun» sahasından Cenuba inerek yavaş yavaş İslâmiyeti kabul eden göçebe Oğuz Türmenleri üzerinde eski iptidaî dinlerinin ve eski an'anelerinin, sonradan kabul ettikleri dinlerden daha nafiz olduğu muhakkaktır. Binaenaleyh İslâmiyetin bu Türkmenler arasında nasıl bir telâkkiye mazhar olduğunu ve ne şekiller aldığını araştırırken, yeni İslâmî şekiller altında eski kavmî an'anelerin izlerini taharri etmek ve meselâ halk velîleri olan Türkmen «Baba»larında eski Türk «kam-ozan»larının İslâmlaşmış şeklini görmek, müverrih-i dinî için bir zarurettir. Muhaceret yolları üzerinde rastladıkları dağlara, nehirlere, bıraktıkları vatanlarındaki isimleri vermek suretiyle an'anata merbutiyetlerini gösteren Oğuz kitlelerinin hayat-ı dinîyesinde, bu gibi haricî ve sathî âmillerden ziyade eski kavmî akidelerin tesirini aramak şüphesiz daha doğru görünüyor"[1].

Köprülü Anadolu'nun bugünkü İslâm ahalisinin büyük çoğunluğunun fâtih Türkmenlerden oluştuğunu kaydediyor ki bu faraziye, makalenin kaleme alındığı tarihlerde revaçta idi (günümüzdeki bile bazı zümreler, kendi politika ve çıkarları doğrultusunda, bunun böyle olduğunu iddia ediyorlar). O ise ki 1922'den bu yana çıkmış olan çok sayıda ciddi araştırma, iddianın yersiz olup

[1] Köprülüzade Mehmed Fuad.— Anadolu'da Islâmiyet. Türk istilâsından sonra Anadolu tarih-i dinîyesine bir nazar ve tarihin menbaları. *in* Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası. Sene II. Sayı 4-5-6. Eylül-Teşrinevvel-Kânunevvel 1338, s. 284-9.

aksine Anadolu halkının ethnik yapısında Türkmen kanının büyük azınlıkta olduğunu göstermiştir[1].

Anadolu'nun dinî tarihi, Sûfî hareketleri ve bunların çoğunun Şiî rengi herhangi bir aşırılığa kaçmadan iyice yerli yerine oturtulmadan eksik kalır ve yanlış sonuçlara götürebilir.

Ama bu konuya dalmadan önce. Köprülü'nün sözünü ettiği "Buddhizm"in sadece saf din olarak değil de, bütün bir zühd yaşamı ve Sûfîlik üzerindeki derin etkisini tetkik etmek gerekli görünüyor.

İslâm tarihinin büyük İngiliz uzmanları, Brown, Reynold, Nicholson.— kesin olarak Sûfîliğin *Yeni-Eflâtûniyye* tabiatını vurgulamışlarsa da bu, işbu felsefî ve dinî sistemin, gelişmesi sırasında, teşekkülüne aynı ölçüde esas olan unsurları sağlayan etkilerin varlığını dışlamaz. Burada bahis konusu olan, Sûfîlik tarihine bir genel bakış içinde, unsur-u kaatı (facteur déterminant) olan Hindû etkileri olup bunlar İslâm'ın Çin sınırlarına kadar Doğu'ya doğru genişlemesi sonucunda, ufkuna ithal edilen düşünceler olmuşlar. Hindû etkisi, kısmen edebî belgelerde, kısmen de dinî kavramların tümünde Hindû unsurlarının ithali şeklinde tezahür ediyor.

H. II. yy'da büyük çeviri faaliyeti içinde, Arap dilinde sahip olunan fikrî kaynakların çerçevesi genişlemiş olup Arap edebiyatına özellikle Hindû eserleri nakledilmişti. Düşüncelerini serbestçe teati etmek üzere en çeşitli dinî telâkkilerin sahiplerini biraraya getiren güzideler toplantılarında *Şumaniyya*, yani Buddhist telâkki sahipleri, eksik olmuyordu. Meşrû İslâm'ın karşısında beliren ve *zühd* tesmiye edilen dinî telâkki, Sûfîlikle aynı şey olmayıp Hindû hayat idealinden kuvvetli izler taşıyordu. İşbu *zühd* kavramının en seçkin şair temsilcisi Abü'l-Atâhiya, saygıdeğer adam nümunesi olarak "dilenci kılığında kral; budur insanlar arasında saygınlığı büyük olan..."ı gösteriyor ki bu da Buddha'dan başkası mı oluyor?[2].

Sadece Hindû düşüncelerinin kuramsal olarak Müslümanların fikrî rüyet alanına girdiğine dair değil, aynı zamanda, daha ilk Abbasîler döneminden itibaren ve hattâ Mesopotamya'da, Hindûların gezginci keşişliğinin Müslümanlar için bir dolaysız deney konusu olduğuna dair de elde kanıtlar bulunuyor. Câhiz ne Hıristiyanlığa, ne de Müslümanlığa mensup olabilen bu gezginci keşişleri açık seçik olarak betimlemiş ve bunları *ruhbân al-zanadika* tesmiye etmiş ki bu ad sadece Manihaistlerle sınırlı olamazdı. Bu keşişler, gezginci yaşamlarına dört nitelik ekliyorlardı: ermişlik-kutsallık, sâfiyet, doğruculuk ve fakirlik.

---

[1] Bu hususta bkz. B. Oğuz.— Kültür kökenleri, C.I, s. 179.

[2] J. Goldziher.— Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane. Trad. Felix Arin.'Paris 1920, s. 131-2.

Sûfîlik önce bunlardan, bu gibi deney ve temaslar aracılığıyla, etkilenecekti şöyle ki o, başlangıç eğilimleri gereğince, Hindû fikirlerle çok yakın bir akrabalık arzediyordu. Buddhism etkisinin bir işareti olarak Müslümanların zühdî edebiyatında, *yeryüzü krallığını kendinden uzaklara fırlatıp dünyadan yüz çeviren güçlü hükümdar* tipinin çok sık geçmesini görebiliriz.

Sûfiliğin en büyük saygınlarından birinin efsanesinin Buddha'nın biyografisi mahiyetinde oluşu, bu konuya kesinlik getiriyor. Bahis konusu olan veli *İbrahim b. Ethem* (ölm. yakl. 160-2/776-8) efsanesi olup onun dünyadan kaçışının nedeni, çeşitli efsanelerde farklı şekillerde gösterilmiş. O, bir Belh kralının oğlu iken, kimine göre gaipten gelen bir sesin dürtüsüyle, kimine göre de, sarayının penceresinden seyrettiği, ihtiyaçtan arınmış bir fakir adamın örnek yaşamının etkisiyle *şehzade hırkasını kendinden uzağa fırlatıp onu bir dilenci giysisiyle değiştiriyor.* Sarayı, onu dünyaya bağlayan herşeyi, hattâ karısı ve çocukların terkediyor, çöle varıp bir gezici yaşam sürüyor.

Hindû etkisiyle, Sûfî düşünceler büyük keskinlik kazanıyor. Partheist düşünce, yeni-Eflâtûniyye'deki şeklini çok geçiyor. Ama asıl kişiliğin yok olması (*fanâ, mahv, istihlâk*), *Atman* kavramına çok yaklaşıyor. Mezkûr ifadelerin amacı az çok tarif edilemez haldedir. Bu amaç hadsî (intuitive) bilgi olarak tezahür edip mantığın alanından kaçıyor[1]. Döneceğiz bu konulara.

Bununla birlikte Anadolu'daki eski yerli ve Hıristiyan ve sair gelenekleriyle Türkmenler arasındakiler beyninde benzerlikler bulmakta çok ihtiyatlı olmak gereği vardır. Benzerlikler hiç yok değildir; aksine, aşağıda üzerinde ayrıntılarıyla duracağımız "Babaîler" kıyamının, daha sonraki İslâmiyeti, görünürde dahi olsa kabul eden Paulicianlar ülkesinde hazırlandığı ve en güçlü yandaşlarını bu alanda bulduğu, ve binaenaleyh Türklerin o alanlara hattâ Selçuklu istilâsından çok önce gelmiş olmaları dolayısıyla bunların itikatlarıyla Babaî Türkmenlerinkiler arasında bir benzirlik bulunabileceği de ileri sürülebilir[2].

Doğu Türkistan'da yapılmış araştırmalar bize Uygurların VIII. yy'ın ortalarına kadar Buddhist, sonra da Manihaist olmuş olduklarını gösteriyor. Nasturî Hıristiyanlığı bu ülkede ancak VII. yy'dan itibaren biraz önem kazanmış. Mani'nin eserleri, mahallî dil olan Türkçeye de çevrilmişti. Mani, halka bir ara "yeni Buddha" olarak gösterilmişmiş. Türklerin büyük çoğunluğu İslâm uygarlığı dairesine girdikten sonra da bu Doğu bölgelerinde Buddhismin etkisi devam etmiş[3].

---

[1] *ibd.*, s. 133-5.

[2] Köprülüzade M. Fuad.– *op. cit.*, s. 287, *infra* 4.

[3] Köprülüzade Mehmed Fuad.— Türk edebiyatı tarihi, İst. 1928, s. 20, 48.

Fatih döneminin sonlarına kadar Osmanlı Sarayı'nda Uygur kâtiplerin varlığı ve yarlıkların bir satırının Arap harfleriyle, bir satırının da Uygur alfabesiye yazılmış olduklarını biliyoruz[1]. Hal böyle olunca da bir etki alışverişinin olmaması mümkün değildir.

Dönelim Sûfîyane akımlara.

Bir müessesenin gelişmesinin içinde yönlendiği anlamı saptayan etkileri iki türlüdür. Önce, doğruca müessesenin içinden kaynaklanan *derûnî* kuvvetler vardır ki bunların itici enerjisi onun tarihî gelişmesini hızlandırır. İkinci olarak *dıştan* eklenen manevî türden etkiler vardır; bunlar ilk kavramı zenginleştirip verimli kılarlar. Herne kadar birinciler İslâm tarihinde kendilerini hissettirmekten geri kalmamışlarsa da yabancı girdilerin temessülü en önemli dönemleri nitelemiştir. Dogmatik gelişmesi, Helenistik düşüncelerin köşesinde görünür; hukukî sistemleşmesi, Roma hukukunun etkisini gösterir; Abbasî hilâfetinde oluştuğu şekliyle siyasî örgütlenme, İranlıların siyasî düşüncelerinin uygulamaya konduğunu gösterir; ve nihayet mistisismi de yeni-Eflâtûn ve Hindû düşünce akımlarının benimsenmesinin ifadesi oluyor[2]. Meşrûiyetin köleliğine karşı koyan liberalismin en belirgin örneği, yukarda uzunca sözünü etmiş olduğumuz içki yasağına karşı Kur'an'ı şerheden mekteplerin takındıkları tavır oluyor. Kur'an'ın "İman edip işlerin iyisini işleyenler, fenalıktan sakınıp inanırlar ve iyi işler işlemekte devam ederler, sonra vazifelerine riayet eder, inanırlar, sonra korunurlar ve başkalarına iyilik ederlerse (*haramı olunmadan evvel*) yediklerinden dolayı (*onlara*) vebal yoktur" (V/96) Âyet'ini, ("haram olunmadan evvel" örtülü sözünü görmezlikten gelerek) tefsir edenler arasında Peygamber'in Suriye'de sahabesinden Abû-Djandal da vardı ve Kur'an'ın şarabı yasaklamadığını iddia ediyorlardı. Ama Ömer bunları, işbu fazla liberal tefsir için kamçıdan geçirtmişti. İçki hakkında daha önce uzunca söz etmiş olduğumuzdan Goldziher'in söylediklerini bazılarının çok hoş olmasına rağmen tekrarlamıyoruz[3].

"Haris olur kişi pek men olunduğu fi'le. Revac-ı bâdeye fart-ı yasağdır bâis" (Izzet-Molla)

Bu arada, Aristo felsefesi İslâm dünyasına tanıtılacaktı ve çok sayıda kültürlü kişi de bunun etkisini, dinî düşüncelerine kadar, hissedeceklerdi. Dinî gelenekleri yeni iktisabedilmiş felsefî gerçeklerle telif etmek için bütün çabalara rağmen bu keyfiyet İslâm için ciddi bir tehlike oluşturmuştu. Aristo ile, hattâ onun yeni-Eflâtûniyye kılığıyla dahi İslâm itikadının öngerçekleri arasında köprü kurmak gayrimümkün gibi görünüyordu. Kâinatın maddî yaratılışına,

---

[1] Bu konuda bkz. Kültür kökenleri II/2. metin ve fotoğraflar.

[2] J. Goldziher.— *op. cit.*, s. 2-3.

[3] *ibd.*, s. 53-6.

Tanrı inayetine, mûcizelere inanç, Aristo ile kurtulamazdı. Ama yeni bir kuramsal sistem, aydın zihinler dünyasına İslâm ile onun geleneğini korumak üzere devreye girecekti. Bu, felsefe tarihinde *Kelâm* olarak bildiğimiz sistemdi[1].

İslâm'da ne denli çok değişik dinî tavrın varlığını görmüştük. Bunların arasında *tasavvuf*'un getirdiklerini zikretmeden geçemeyiz. Herne kadar "dinî ilim"ler arasında ikinci derecede bir konumda olmuşsa da geniş ruhaniyet kesimlerini ve halk dinî Dernekleri şeklinde geniş halk kitlelerini derinden etkilemişti. Sûfî olayı İslâm'ın bütün alanlarına aittir. Onun, Arap-İranî, Türk, Urdu... edebî ifadesi, ülkelere ve dillere göre değişecek ve çeşitli özellikler arzedecekti.

Kaynaklarında tasavvuf, bir Müslüman olayı olarak kalır. İçinde topladığı İslâm dışı etkiler çok sayıda ve çok güçlüdürler. Ama bir "yabancı" hareket noktasına bağlama çabaları (H. Corbin, İran telkinine, Goldziher veya Nikolson, Hindû kaynaklarına...) aslında çıkmaza giriyor. Bunlar kısmî izahlardan öteye gitmiyor. En güçlü ve bütün bir Sûfî çizgisine egemen olacak etki *Falâsifa* ve sözde *Aristo İlâhiyatı* arasından Plotinus'unki olacaktır. Ancak bu, XIII. yy'dan itibaren devreye girecektir[2].

Tasavvufla İmâmî Şiâ'sı arasındaki ilişkilerde ikincisinin tasavvufu daha baştan reddettiğini görüyoruz. En koyu Şiiler için Sûfilerin tanrısal Sır'rına hayatî olarak dalma arzusu, *İmâm*'a mahsus olan bir imtiyazın uygunsuz ve hayalî bir gaspı oluyordu. Sadece *İmâm* tanrısal yaşam ve bilginin sırlarına bihakkın girebilir.

Kâh kınanmış, kâh kabul edilmiş, kâh da basitçe hoşgörülmüş tasavvuf, birçok Sünnî veya Şiî zihniyetin mürekkiplerinden biri olarak ortada duruyor. O, "dinî tarikatlar"ın geniş yayılmasıyla halkın günlük yaşamına nüfuz etmiştir[3]. Sırası geldikçe bunları ele alacağız.

*

* *

Türk Sorunu

Günümüzün birçok Müslüman-Arap düşünürü, Osmanlı İmparatorluğu ve onun egemenliğini İslâm'ın ve çok kesin olarak Arap ülkelerinin zevalinden sorumlu tutuyor. Ethnik karşıtlıklar burada bütün zehirlerini döküyorlar. Araplar, Türkler için "zayıfüliman" demiyorlar mı? ... O ise ki burada unutulan bir husus var : Türkler İslâm dünyasına, bunun doruk çağlarında girmiş-

---

[1] *ibd.*, s. 79.

[2] Louis Gardet.— *op. cit.*, s. 263-4.

[3] *ibd.*, s. 268-271.

lerdi ve X. yy'dan itibaren İslâmlaşmaya başlamışlardı. Bunu serbestçe yapmışlardı. Hiç şüphesiz talanların, fakat aynı zamanda ticarî mübadeleler, ve daha da çok Sûfî propaganda ve vaazların etkisiyle olmuştu bu. Burada bahis konusu olan, aşağıda yine göreceğimiz gibi, kuvvetli Şiî geleneklerle karışmış bir tasavvuf bahis konusuydu ve halk tabakaları üzerinde izleri derin olmuştu. Yerleşik ya da göçebe kalmış Türkler (Türkmenler), az çok yanda kalmış bir İslâm tarafından ayartılmışlardı. Ve Anadolu'da (İran'da da olduğu gibi), öyle zamanlar olmuştur ki, tarikatlar tek istikrarlı prensip, tek sosyal örgütlenme şekli haline gelmişler. Bu, işin halk tarafı. Ama yüzyıllar boyunca Türk aydınları, memurları, idarecileri, çoğunluktaki Sünnî İslâm'dan yana olmuşlardı. Bu iki eğilim, Osmanlı İmparatorluğu'nda da hissedilecektir.

Bu İmparatorluk Küçük Asya'ya yerleştiğinde, hükmünün sürdüğü halklar yaklaşık XI. yy'dan itibaren İslâmlaşmıştır. Bu itibarla Bağdad tahtını çevreleyen Arap ve İranî nüfustan dört asır daha az İslam'a sahip olmuştu. O kadar ki Küçük Asya'nın halk tabakalarında İslâmî değerler çok sayıda ya Bizans, ya da pagan bakiyelerine karışıyordu. Ve bu değerler, ilk misyoner çabaların yürüttüğü Sûfî etkilerine de bulaşmıştı.

Osmanlı askerî gücünün doruğunda olduğu XVI. yy'a gelindiğinde, başka bir ciddî sosyal olguyla karşılaşılacaktı. Temel eşitçi prensiplerin ("müminler kardeştirler") aksine, yüksek sınıfların lüksü ile halkın sefaleti arasındaki tezat giderek büyüyordu[1]. Kıyamlar boşuna mı olmuştu?...

*
* *

"...daha Selçukîlerin zuhurundan evvel başlayarak İslâm âleminde şiddetle hükümran olan sûfîyâne cereyanlar, hattâ «Sünnîlik» unvanı altında bile Şiî ruhunu halk ve güzideler arasında o kadar kuvvetle yaymıştı ki, aynı hali Anadolu'nun dinî tarihinde de sarahaten görmekteyiz".

"Anadolu tarih-i dinîyesinde en mühim mevzu tetkikini teşkil eden Türkmen boylarına gelince, onlar «kelâm» âlimlerinin felsefî münazaralarına tamamiyle lâkayd kalarak, yalnız kendi kavmî an'anelerine mutabık gelen... ve Türkmen Baba'ları tarafından telkin edilen akîdeleri kabul ile iktifa ediyorlardı.

"...Sûfîlerin «insan-ı kâmil, kutb» telâkkîleriyle Şiîlerdeki «İmâm» telâkkisi arasındaki müşabehetler pek ziyade tetkike şayandır. Sünnîliği müfrit surette iltizam eden bir takım tarikatlarda bile Şiî tesiratı pek bârizdir... «Hazret-i Ali» ye ve Ehl-i Beyt'e muhabbet, Türkler arasında münteşir tarikatlarda değişmez bir esastır. *Hz Ali'nin kahramanlıkları Anadolu Türklerinin edebiya-*

[1] *ibd.*, s. 289-291.

tında, en eski zamanlardan itibaren, pek makbul ve müteammim bir mevzudur ki, kıymetini son zamanlara kadar kaybetmemiştir"[1].

Anadolu Selçukluları döneminde bir üçlü zıddiyetler manzumesi ile karşılaşıyoruz: merkezî hükûmet mekanizması, yerleşik köylü sınıfı ve gezginci Türkmen aşiretleri. Son iki sınıf arasındaki kültürel zıtlaşma, bunların her ikisinin idareci sınıfla mevcut olan tezatı kadar önemli oluyordu. Devlet kavramına yabancı olan, aşiret nizamı dışında hiçbir sosyal düzen tanımayan, yerleşik köylüye ve kentliye yukardan bakan Türkmen kitleleri, idare mekanizması biraz gevşediği zaman bir karışıklık unsuru oluyorlardı. "Bu Türk aşiretleri umumiyetle Müslüman olmakla beraber, her türlü taassuptan azade, dinin kendileri için çok muğlâk ve nâkabil-i icra ahkâmına riayetten ziyade eski kavmî an'anelerinin zahirî Müslümanlık cilâsına boyanmış basit bir şekline sâlik, eski Türk şamanlarının haricen İslâmlaşmış bir devamından başka bir şey olmayan müfrit Alevî *heterodox* Türkmen babalarının manevî nüfuzu altında idiler. Yerleşmiş halk ile aralarındaki bu iktisadî ve içtimaî ayrılıklardan dolayı dinî zihniyetleri de onlardan çok farklı olan bu göçebe aşiretler...", Babaî kıyamı adı ile ün salmış genel harekete girişmişlerdi. Bu hareketin, yukarda söylendiği gibi, eski Paulicianlar, yani Hıristiyanlığı eski İncil sâfiyet ve basitliğine (o tarihlerde insanlar arasındaki mutlak eşitlik akılda tutularak) icra etmek isteyen heterodox zümre ile meskûn alanda çıkmış olması ayrıca dikkate değer[2].

Köprülü, Orta Asya'daki Türk tarikatlarında ve Türkler arasındaki halk geleneklerinde Alevîliğin kuvvetli izleri bulunduğunu, bu eğilimin, aşağıda irdeleyeceğimiz Yesevîlikte çok belirgin olduğunu söylüyor. Buğraç Türklerinde paganism, müfrit Şîa telâkkiyatı altına saklanmış şöyle ki "Gök Tengri", yerine "Hazret-i Ali" kaim olmuşmuş[3]. "Sûfîlik cereyanının, birçok âmiller ilcasıyla (zorlamasıyla), Şiî ruhun hattâ en mutaassıp Sünnî şekilleri altına sokması mezahib-i İslâmiye tarihinin o kadar sağlam bir umdesi, bir mütearifesi (beliti)dir ki burada onu dur ü dıraz (uzun uzadıya) izaha lüzum görmüyoruz. Yalnız, en şayan-ı itimad menbaların Şia-i İmâmiyye mezhebine sâlik tanıttıkları Abbasî halifesi Nasıruddinillâh (H. 525-622)ın kendi zamanındaki "erbab-i fütüvvet"in de muktedası (örnek tutulanı) olduğunu ve büyük Sûfî Şihabüddin Sühraverdî ile pek samimi münasebat-ı perverde ettiğini ilâve edelim... fütüvvet esaslarıyla Şiîlik akaidi ve Alevîlik arasında pek sıkı münasebetler vardır..."[4].

---

[1] Köprülüzade M. Fuad.— Anadolu'da İslâmiyet, s. 291 ve *infra* 1. Son cümleler tarafımızdan belirtildi.

[2] Fuad Köprülü.— Osmanlı devletinin kuruluşu, Ank. 1959, s. 47-8.

[3] Anadolu'da İslâmiyet, s. 292, *infra* 22.

[4] *ibd.*, s. 293 ve *infra* 2.

Gerek bu kitapta, gerekse daha önceki "Kültür kökenleri" serisinin kitaplarında önemle vurgulamış olduğumuz Selçuklu-Türkmen, Osmanlı-halk ayrımlarının, antitezlerinin, Sûfîlik akımlarında da aynen mevcut olduğunu önemle belirtmek gerekir. Büyük merkezlerdeki akımlar, ister istemez bu merkezlerin etkisi altında bulunduğu özellikle İran-Arap harslarına bulaşacaklardı; buna karşılık yabancı harslara lâkayıd ve kavmî geleneklerine sıkıca bağlı Türkmen zümrelerinde vaki akımlar, öbürlerinden tamamen farklı olacaklardı.

Bundan sonra sık kullanacağımız "Horasan erenleri" tâbirine açıklık getirmemiz gerekiyor. Yine aşağıda irdeleyeceğimiz "Melâmetiye" unvanıyla ünlü olan Horasan Sûfîleri, işbu mesleğin sâlikleri olup "Horasan erenleri"nin gerçek anlamı, Horasan'dan gelen dervişler değil, Melâmetiye mesleğindeki sûfîler demektir ki en eski Sûfî kaynaklarında "Irakîler" mukabili olarak kullanılan "Horasanîler"den başka bir şey olmuyor. Daha Sâsânîlerin saltanatı zamanındanberi Türkler için yabancı bir alan olmayan Horasan'da, İslâmiyeti müteakip Türklerin hattâ özellikle Oğuz'ların yüzyıllarca bulunduğu ve bunlar arasından birçoklarının Anadolu'ya geldiği muhakkak olmakla birlikte "Horasan erenleri" tâbirinin bir coğrafî menşe' değil, bir Sûfî mesleğini ifade ettiği kesin olmaktadır[1].

Heterodoks Türk tarikatlarının II/VIII. yy'da Belhli Sunnî sufî Şakık'ul-Azdî'nin, Toharistan'ın kuzeyinde Buddhist Türklere imanını vaaz ettiği çağda ortaya çıkmış oldukları sanılıyor. Bu iki eğilim farklı derecelerde İslâm'ın ilkeleriyle eski kültürlerin kalıntılarını kaynaştıran bir bağdaştırmacılığa (syncretism) götürecekti. Hattâ, Orta Asya Türklerine değgin aynı bir İslâm öncesi kültürün çeşitli vechelerinden söz edilebilir. Şöyle ki mevcut çeşitli dinler birbirlerini karşılıklı olarak etkilemiş olup evren ve insanlık hususunda aynı yorumlara varmışlardı. Bu yorum monist (birci, tekci), neredeyse pantheist eğilimli idi ; bu keyfiyet bir Buddhist Türk metninde özetlenir; metin, varlığın çeşitli belirtilerinde tek bir öz görüyor (*bir tözlüg bolmış*).

Toharistan'ın Sünnî Sufîleri, Türk düşüncesine İslâm'ın kendi yorumlarını ve bu arada, üzerinde çok duracağımız *fakr* kavramını ithal etmişlerdi ki bunu Şakık, sadece maddî varlıklara yüz çevirmek olmayıp Sufînin kalbinden dünyanın tüm tezahürlerini söküp atmayı tazammun ettiği şeklinde tanımlıyor.

Daha sonra heterodox tarikatları da kapsayacak olan *abdal* terimi, Kutadgu Bilig'de bir Sünnî anlamla kendini gösteriyor. Kaşgarlı Yusuf Has Hâcib'in 460/1067'de terkibettiği bu eserde, sadece birbuçuk asır önce İslâmlaşmış ortamın etkisi doğal olarak hissediliyor. Unutulmayacak ki Kaşgar, İslâm öncesinde, bir Buddhist merkez olup Hakanî (Karahanlı) yazını az çok ağız birliği

[1] *ibd.*, s. 290 *infra* 2.

ile münhasıran Buddha kalıntılarını yansıtıyor. Konumuzla ilgili olarak bu hususta İslâm'da büyük günah sayılan astroloji (ilm-i nücûm)ye ve kosmolojik kavramlara inanç zikredilebilir. İslâm öncesi Türk themaları, Çin ve Hind kültürlerinin etkisinde olarak, iyice tefrik ediliyor. Böylece, daha sonra Türklerde "Evren" adını alacak olan, sonsuz zamanın simgesi kosmik yılan Ananta-Şeşa görülüyor[1].

İslâm öncesi din adamları, ezcümle *kam* (Şaman) ile *eren* ya da *er*, yani Tantra kahraman azizi, yeni dine az çok uymuşlardı. Yusuf Has Hâcib tarafından Belhli Şakık'ın *fakr*'ına uygun olarak izah edilen *abdal* terimi, öbür tarafa karşılık bedel olarak yaşadığımız dünyayı vermiş kişi olarak izah ediliyor[2]. Böylece de bundan böyle yolumuza çok çıkacak iki kavramın kökenini az çok izah etmiş olduk.

Devam etmeden önce yine bazı hususları belirtelim. Ünlü müfessirlerden Sülemî, bildiğimiz Kerramiyye hareketinin merkezi olan Nişaburlu idi ve *fakr*'ı, nefislerini karşılıksız olarak Allah'a vermiş olanların sıfatı olarak kabul ediyordu (Tasavvuf ehline fukara da deniyor)[3].

O ise ki bu, bir orthodox Sünnî tefsiri oluyor. Bizim uğraşacağımız "fakr", doğruca dünyevî, maddî, yoksulluktur. Göreceğiz bunları. Kosmogonik metaforlara (istiarelere) gelince, Buddhisminkiler XI. yy'da Orta Asya İslâm dünyasınca biliniyordu. Moğol döneminde yeni bir kültürler kaynaşması oldu ve Buddhismin merkezî altın dağı efsanevî vechesi içinde, Kaf Dağı, Kafkasya ile özdeşleşmiş oldu. Barak Baba (ölm. 707/1307) Şemuru ile eş, yedi dağ silsilesi, denizleri ve bir parlak mücevheri ile Kâf Dağı'nı anıyordu. *Tekke*'nin kosmografik vechesi için Barak Baba, Kâf Dağı'nı, yeryüzünün yatağını semavî *börk*'e birleştiren eksen olarak betimlediğinde dervişlerin külâhını düşünmüş olmalıydı.

(Bu son iki sözcüğü, XIV. yy'a kadar geriye götürebiliyoruz. Ancak "tekye", "tekyelemek, tekye vurmak" o çağlarda — XV. yy sonuna kadar — "dayanmak, yaslanmak" anlamına kullanılmış: "İmdi ey azizler Müslümanlığınıza tekye urup mağrur olman kim azâp görmeyesiz" diye yazıyor XIV. yy bilginlerinden Erzurumlu Yusuf oğlu Mustafa Darir, "Yüz hadis tercümesi"nde — Bkz. TS — Anlaşıldığı kadarıyla "tekye", bir "dayanılacak yer" olarak düşünülmüş).

Kalenderî ve Bektaşî *tekye*'lerine ve de bunların mezarla ilgili binalarına *lenger* (çapa) deniyor ve bu, *eren*'in her ikisi üzerinde hüküm sürdüğü, görü-

---

[1] Bkz. John Dowson.— A classical dictionary of Hindu mythology, London 1872 ve bizim Kültür Kökenleri II/3, s. 642 ve dev.

[2] Emel Esin.— "Eren", les derviş hétérodoxes.

[3] Süleymanm Ateş.— Sülemî ve tasavvufî tefsiri, İst. 1969, s. 185.

nürde gökle yeryüzü olan iki dünya arasındaki kesişme düzlemi (*üstüvâ*) olarak görülüyor. Bu *lenger*, aynı zamanda aşağı dünyadan yukarı dünyaya yükselme mahalli olarak da telâkki ediliyor; bu yukarı dünya, kutpunun Monat, yani asıl var olan yalın, etken ve bölünmez ruhî özü, *nokta-i hakikat*'ı simgelediği börkün tacı tarafından simgeleniyor. Kendileri dahi kosmosun simgesi olan Arap alfabesinin tüm harflerinin içinde toplandığı bu nokta, Ali'den gayrısı olmayıp *ayn'ul-yakîn*, yani kesin bilgi, inancın gözü ya da kaynağı da tesmiye ediliyor. Böylece de *nokta-i hakikat*'a yakın bir kavrama varılıyor gibi olup bu nokta, Uygur Buddhistlerce *çek* tesmiye ediliyor ki bu, onlar için, bütün varlıklarda mündemic bulunan, Buddha'nın ölümsüz prensibi *köngül*'e tekabül ediyordu. Bu sonuncusu ruh olup sözcük Bektaşîlerce de taziz ediliyor. *Tekye* ya da *lenger*'in kosmografik şekline geri dönerek bunun Uygur *Mandal*'ın[1] bir çeşidi olarak bazı derviş börklerinde temsil edildiğini görüyoruz: bir merkez ve basamaklı dört ana yön. Kaldı ki *mandal* tabiri Osmanlı Türkçesinde yaşamaya devam edip *cinci*, cinleri kovmak ya da yardıma çağırmak üzere, Uygur tantrik *eren* gibi, içinde oturduğu sihirli daireyi ifade ediyor[2].

Buddhismle ilişki alanında kalmak üzere, Bektaşîyyenin teşekkülü çağında ilerde irdeleyeceğimiz Kalenderî geleneğinin güçlü etkisini zikredelim. İlk ya da proto-Bektaşîlerde, *çihar-darb* ("dört darbe") saçların, bıyık, sakal ve kaşların tıraş edilmesi ritualinin muhtemelen XVI. yy'ın başlarına, Balım Sultan'ın tarikatin başına geçmesine kadar (1501) var olduğunu görüyoruz. Bu ritual âdetin başlarda Orta Asya'ya Buddhism tarafından ithal edildiği ve Kalenderîler aracılığıyla haylı erken bir çağdan itibaren yayıldığı tarihhen ispat edilmiştir[3].

Bundan sonrası için çok önemli ve aslında bütün muhakeme tarzımızın temelini oluşturan bir hususu yine Köprülü'nün kaleminden okuyalım: "Daha ilk Selçukîler zamanından itibaren «darülcihad» olan Anadolu'ya, Türkmen boylarıyla beraber birçok Türkmen «Baba»larının, Orta Asya, Hvarezm ve Horasan sahalarından «Yesevîye» tarikatına mensup dervişlerin, «Horasan Sûfîleri» dediğimiz, «Melâmetiyye» şubelerine mensup şeyhlerin, Irak, Suriye ve İran'dan türlü türlü akîdelere mâlik insanların gelip kısmen, yeni teessüs eden İslâm şehirleriyle yavaş yavaş İslâmlaşmaya başlayan eski merkezlere yerleştikleri tabiîdir. Bunlar arasında tarih-i dinî noktasından en mühim rolları

---

[1] Bunun ayrıntıları için bkz. Kültür kökenleri II/1, s. 372,3.

[2] Emel Esin. Thèmes et symboles communs entre le Bouddhisme tantrique et la tradition des Bektachis Ottomans. *in* Coll.— Bektachiyya. s. 35-6.

[3] Ahmed Yaşar Ocak.— Remarques sur le rôle des derviches kalenderis sur la formation de l'ordre bektachi, *in ibd.*, s. 59-60.

oynayanlar, büyük merkezlerde, Acem harsına meftun saraylarda oturarak hükümdarların ve emîrlerin himayesi altında yaşayan acemperest Sûfîler[1] değil, Türkmen boyları arasında eski ozanlardan müntekil hâle-i kudsiyetle muhat (çevrili) olarak o basit ve iptidaî ruhlara hitabeden «Baba»lardır. Arap ve Acem edebiyat-ı sûfîyesinin dekaikine (anlaşılması güç işler) vâkıf olarak beliğ Farisî şiirler, Arapça kitaplar ve şerhler yazan bu ilk kısım Sûfîler, şehirlerin ırken çok karışık ve Acem harsına çok perestişkâr halkına hitabettikleri halde, garip kıyafetleri, ağızlarda dolanan kerametleri, meczubane yaşayışlarıyla eski «bakşi-kam»ların hatırasını İslâmî şekil altında yaşayan Türkmen babaları, Oğuz boylarına, anlayacakları bir dille, İslâmiyetin, eski kavmî an'anelere tetabuk eden Sûfîyâne fakat basit ve avamî bir şekl-i muharrefini (değiştirilmiş şeklini) telkin ediyorlardı. Anadolu'da devletin resmî mezhebi olan Sünnîlik şeklini muhafaza siyasetini takibeden Selçuk imparatorlarının muhtelif unsurlardan mürekkep ordularına karşı, dinî veya siyasî bir hareket yapabilecek canlı unsur, yalnız bu göçebe Türkmen boylarıydı; binaenaleyh *bu zamanlardan başlayarak, Osmanlı saltanatının muahhar devirlerine kadar, Anadolu'da tahaddüs eden bütün dinî-siyasî kıyamlarda daima bu Türkmen boylarının ilk planda bulunduğunu göreceğiz*"[2].

Daha sonra, konumuz açısından son derece önemli olan "Kalenderîler" ve bunların Bektaşiye ve Simavnalı Bedreddin ile ilişkilerine dönmeden önce İran kültürünün daha egemen olduğu kentlerdeki yaşam tarzına bakacağız.

*

* *

Ethnolojik açıdan çok karışık yerli ve yabancı unsurların değişik oranlarda karışıp kaynaştığı, itikad ve gelenekler itibariyle de muhtelif kökenli geleneklerin birleşmesinden oluşan büyük kentlerde, özellikle Büyük Alaüddin zamanından itibaren feyizli bir uygar yaşam gelişmişti ki bunda, yaşamın her şubesinde İran harsının etkisi şiddetle göze çarpıyordu.

Selçuklular döneminde Anadolu'da bazı yeni kent ve kasabalar kurulmuşsa da asıl büyük merkezler, Konya, Sıvas, Erzurum, ilâh. gibi eskiden beri ünlü olan kentlerdi. Buraların halkı, İslâmiyeti kabul ederek Türkleşmiş yerli muhtedîlerle egemen Türklerden ve dinlerini muhafaza eden Rum ve Ermenilerden ve de başka bu gibi çeşitli öğelerden oluşmuştu. Türk temsilî gücü bu değişik öğelerin önemli bir bölümünü uzun yüzyıllar sırasında Türkleştirmiş olmakla birlikte, bunu gereğinden fazla abartmamalıdır; zira Doğu'dan

[1] Mevlânâ gibi.

[2] Köprülüzade, *op. cit.*, s. 296-7. Son ibareler tarafımızdan belirtildi.

Batı'ya doğru Türklerin göçleri yüzyıllarca Anadolu'ya bir sel gibi devam etmiştir.

Bu kentlerde Ahmed Fakih, Şeyyâd Hamza, Yunus Emre, Gülşehrî gibi Türkçe yazan sınırlı sayıda şairlere karşılık birçok büyük bilgin, Bedreddin Yahya, Emîr Kangı gibi şairler, mutasavvıflar, Arap ve özellikle Acem harsının etkisini kanıtlıyorlar. Hicrî VII. yy'da bütün büyük İslâm merkezlerini istilâ eden tasavvuf akımı, tabiatiyle, Anadolu kentlerinde de egemen olacaktı. Sultanlardan başlayarak bütün rical ve ümera, şeyhlere karşı büyük bir saygı ve sevgi besliyorlardı, müteşerrî (şeriat işleriyle uğraşan şeriat ve fıkıh bilginleri) âlimleri bile büyük Sûfîlere karşı harekete geçemiyorlardı. Mezkûr yüzyılda Anadolu'daki mezheplerin durumunu iyice kavrayabilmek için daha bir yüzyıl öncesinden itibaren Anadolu'da güçlü bir örgütlenmeye mâlik olup daha Selçuklular döneminde geliştiği tarihden saptanmış olan "Ahîler" namıyla maruf olan Fütûvvet zümrelerini gözden geçirmek gerekir.

Bu zümreler, sanıldığı gibi eski Anadolu'daki buna benzer yerel teşkilâta değil, İslâm âleminin az çok her alanında görülen esnaf teşkilâtına bağlıydılar. Horasan'ın, İran'ın, Irak, Suriye ve Mısır'ın sanayi merkezlerinde teşekkül eden "esnaf cemaatları", bildiğimiz *dâî*'lerin İsmâîli-Batınî propagandalarıyla çok sıkı şekilde ilgili olmuşlardı. Anadolu Ahîlerinin Bâtiniyyeden addedilmelerinin gerektiği aşikârdır. Âyin ve erkânlarının dış görünümleri itibariyle Rufaîlerden birçok iktibasta bulunup Mevlevîlik, Bektaşîlik, Halvetîlik gibi tarikatlarla da birçok hususlarda ilişkileri olmuştur. H. VIII. yy başlarından itibaren IX. yy'a kadar, özellikle anarşi dönemlerinde çok önemli siyasî rol oynamış olan bu zümrenin Osmanlı Saltanatının teessüsünde sadece esnaf teşkilâtı mahiyetinde kaldığını zikrederek[1] daha fazla ayrıntıya şimdilik girmeyeceğiz.

*
* *

Mevlevîler

Esas konumuz dışında kalan Mevlevîliğin sosyal yönünü vurgulamakla yetineceğiz.

"... Musikî, semâ, şiir gibi üç vasıtaya istinadeden Mevlevîlik, Anadolu'nun Acem harsına meftun şehirlerinde ve yüksek mehafilde daima taraftarlar bulmuş. İslâm sanayi-i nefisesi Mevlevî tekkelerinde herzaman mevki-i rağbet kazanmış, Mevlevî şeyhleri de mevcud olan nizam-ı siyasî ve içtimaînin muhafazasına ve hükûmet merkezinin idame-i nüfuzuna çalışarak siyasî-dinî kıyam-

[1] *ibd.*, s. 385-7. Fütüvvet ve Ahîlik hakkında "Türkiye halkının kültür kökenleri" serisinin "Mübadele" cildinde uzun ayrıntılar vereceğiz.

lardan daima uzak durmuşlardır. Osmanlılar zamanında Mısır, Suriye, Irak ve Azerbaycan'dan başlayarak tâ Pecs (Macaristan) e kadar her tarafta Mevlevî zaviyelerinin inkişafı ve mahdud bazı zamanlar istisna edilmek şartiyle Mevleviliğin hükûmet tarafından aslâ takibata maruz kalmaması, onların siyaseten bu dürüst hatt-ı hareketlerinden münbaistir. Mevlevîler, daha Celâleddin Rumî'den başlayarak, Türkmen babalarına fena bir gözle bakmışlar, onları kendilerine rakip görmüşler; Moğol istilâsını müteakip onlara aleyhdar bir vaziyette bulunmak için bir aralık Karamanlılara karşı bile Moğolların hâkimiyetini tercih etmişlerdir[1]. Yani âmiyâne tâbirle hep "domuzdan yana" olmuşlar.

Devam edelim Köprülü'yü dinlemeye.

"Sipehsalâr menakıbında, hazret-i Mevlâna'nın «evlât» hitabına mazhar olan Selçuk hükümdarı Rükneddin'in, kölelerinin birinin teşvikiyle, o aralık Konya'ya gelip her gece cinler ziyaretini kabul ettiği mervi olan (rivayet edilen) avam nastan «Buzağu» adlı ihtiyar bir Sûfîyi ziyarete gittiği ve mükâleme esnasında Buzağu sultana «evlât» diye hitabettiği cihetle Mevlâna'nın bundan müteessir olarak «öyle ise biz de başka evlât buluruz» dediği mukayyettir... Onun (Eflâkî dede'nin) izahatı sayesinde Buzağu adlı bu Türk şeyhinin Merend'li, yani Azerbaycanlı bir Türk olup «Baba Merendî» unvaniyle maruf olduğunu öğreniyoruz... Mevlâna'nın bu hadiseden sonra Osman Gazi'yi manevî evlât ittihaz ettiği hakkında muahhar bazı tarihî menbalarda mevcut rivayet de bundan galattır... Selçuk sarayında görünmesi Mevlâna'yı o kadar kıskandıran Baba Merendî'nin herhalde Babaî'lerden olduğu muhakkaktır..."[2].

Mevlevîlik özellikle Sünnî çevrelerde gelişmiş olup Mevlevî dervişleri şer-i şerîfe daima riayetkâr olmuşlardır. "Kulluk" kavramının işlenmesi de Mevlevî tekkesinin esas işi olagelmiştir. "Elden geldikçe kul ol, padişah olma" diyor Celâleddin[3]. "Egemenlerin felsefesi kuvvete övgü, ezilenlerin felsefesi ise ezikliği gönül hoşluğu ile kabullenme çizgilerinde olacaktır"[4]. İnsanların bu son çizgide "hizaya gelmeleri" gerekir...

Ayrıca Mevlâna'nın Moğol hâkimiyetinin Tanrı'nın takdiri, bu nedenle meşrû ve itaat edilmesi lâzım gelen bir hâkimiyet olduğu görüşünü halefleri de devam ettirmişlerdir. Sultan Veled'in Anadolu'daki Moğol ve valisi Sahmagar Noyan'a *"beğiniz bizi unutma"* nakaratlı kasîde yazarken Türk adı ile andığı Karamanlılar aleyhinde manzumeler söylediği de malûmdur. Hattâ Veled, Sel-

---

[1] *ibd.*, s. 388.

[2] *ibd.*, s. 388 ve *infra* 5 ve 389.

[3] Rıza Zelyut.— Mevlânâ hangi sınıfın sanatçısıdır?. *in* Yansıma 37. Ocak 18975. s. 61 ve dev. Yine bkz. T. Akarsoy, O Bayık, A. Binyazar, E. Toy'un Mevlâna üzerine yazıları. *in* Halkbilimi. 3, Ocak-Şubat 1974.

[4] Ahmet Buldan.— Kavram olarak kültür. *in* Halkbilimi 6, Kasım 1974.

çuklu hükümdarı Gıyaseddin Mesud'a Moğollara hizmet etmesini, onlara riayette bulunup malını esirgememesini tavsiye ediyor. Eflâkî'nin bazı kayıtlarından Sultan Veled'in Abuşka ve İrincin gibi Moğol valilerinin de teveccüh ve ilgisini kazanmış olduğu görülüyor. Halbuki İrincin'in halka zulmettiği, sadece Anadolu kaynaklarında değil, İran kayıtlarında da ifade ediliyor[1]. İnsanın aklına ister istemez 1919'ların "İngiliz Muhibleri cemiyeti"nden İngiliz işgal kuvvetleri komutanı general Harrington'a yazılan kasîdeler geliyor...

Halk kitlelerinin Mevlâna'nın "bazâ bazâ, her ancehestî bazâ-gel gel, herkim olursan gel" davetine icabet etmeyeceği doğaldı. Onlar gerçekten fakir olup *dede*lerini öyle kalmaya devam ettirecek olan ve Mevlâna'nın başkent Konya'nın hemen içine yerleşmesine karşın bir köye inmiş olan ve Türkçe konuşan Hacı Bektaş etrafında toplanacaklardır. "Fukara-i sâbirîn"in gerçek dinî temsilcisi o'dur. Üzerinde etraflıca yayılmak üzere bu konuya şimdilik burada bırakıyoruz.

*

* *

Kösedağı yenilgisinden sonra Anadolu Selçuklularına metbuiyetlerini tanıtmış olan Moğollar, özellikle Bağdad hilâfetini ortadan kaldıran Hülagü'dan sonra Anadolu'yu İlhanlıların bir vilâyeti haline getirip en ufak işlere kadar müdahale eder olmuşlardı. Mevlâna'nın muhib ve hâmisi Muinüddin Pervane, sadece Selçuk sultanının veziri değil, daha çok Hülagü'nun naib ve valisi konumundaydı. Anadolu'da Moğol egemenliği, ethnoloji açısından da önemli ölçüde etkin olmuştu : Moğol hükümdarlarının gönderdikleri askerî kuvvetler çeşitli alanlara yerleşerek yüzyıllarca Anadolu'da bir nifak unsuru olmuşlardı. Timur'un beraberinde alıp götürdüğü "Kara Tatarlar" bunların bakiyesi olduğu gibi, bunların en önemli bölükleri de yavaş yavaş öbür Anadolu halkıyla kaynaşacaktı. Pervane'nin Abaka Han tarafından idamından (H. 676) sonra yarımada bir iğtişaş ve anarşi yuvası haline gelmiş. Moğol askerî ümerasının halka zulmü, Selçuklu memurlarının hamiyetsizlik ve soygunculuğu, Türkmenlerin isyanı ve sair olgular zavallı halkı perişan ediyordu.

Bütün bunların Anadolu'nun dinî tarihi üzerinde etkisi olacaktı. Öbür dinlere karşı genellikle hoşgörülü olan Moğollar İslâm uygarlığının hükümran olduğu İran'a yerleşince, yavaş yavaş İslâm nüfuzu altına gireceklerdi ve sonunda Mahmud Gazan Han (694-703/1294-5/1303-4) ile İslâmiyet, resmî ve genel bir mahiyet almıştı. Gazan'ın, ehl-i Sünnet mezhebine sâlik olmakla birlikte dervişlere karşı teveccühkâr olduğu, ehl-i beyte muhabbet beslediği ve

---

[1] Mehmet Önder (haz.).— Mevlânâ'nın 700. ölüm yıldönümü dolayısıyle uluslararası Mevlânâ Semineri. Bildiriler, s. 45 (Faruk Sümer.— Mevlânâ ve oğullarının Türkmen beyleri ile münasebetleri).

hattâ onun Şiîliğe eğilimli olduğu kaydediliyorsa da onun Şafiî mezhebine bağlı olması daha muhtemel görülüyor. Gerçekten Eflâkî Dede'de mevcut bir rivayet, Gazan'ın yanında Kutbüddin Şirazî, Hemam Tebrizî, Hace Reşid ile birlikte Şeyh Barak'ın da varlığını, ve Çelebi Ârif'in gerek Gazan, gerek zevcesi İltermiş Hatun tarafından büyük ittifatlara nail olduğunu anlatmak suretiyle bunu doğruluyor.

"Muammaya benzeyen bazı kelimat-ı Sûfîyânesine müridleri tarafından hususî şerhler yazılan Barak Baba, kendi ifadesine göre Saltuk Dede'in müridlerindendir ki, Saltuk Dede'nin Hacı Bektaş mensubiyeti düşünülünce onu da Babaî dervişlerinden, yani... Türkmen babalarından addetmek bizim için zarurîdir. *Ahireti inkâr ve hulûlü tasdik ederek Cenab-ı Hakk'ın iptida Hazret-i Ali ile ve sonra Sultan Olcayto Hüdabend'e ile ittihat ettiğini söyleyen ve bütün mahrematı (haramları) mubâh addeden bu Türkmen babası, haricî kıyafet itibariyle Altay'daki Türk şamanlarını hatırlatmaktadır* (tarafımızdan belirtildi). Gazan ve Olcayto zamanlarında İran Moğollarının sarayında mühim bir mevki işgal ederek hattâ Eflâkî'nin rivayetine göre bir takım mühim müridler de kazandıktan sonra Şam'a gelmiş ve orada ibahiye'den olduğu anlaşılmakla yediği hadd-ı şer'îden (Şeriat cezası, dayağı) müteessiren 706/1306-7 evahirinde ölmüştür".

"...Barak aslen Tokat köylerinden olup pederi Tokat emiri ve amcası da maruf bir kâtipti. Evvelâ Tatar memleketlerinde şöhret kazanarak Gazan'a kadar adını duyurmuş ve kerametler göstererek onun teveccüh ve iltifatını kazanmıştır. Müridleriyle birlikte sakalı matruş, bıyıkları mebzul, omuzlarında çevgânlar (ucu eğrik deynekler, çevgenler) ve kına ile boyanmış aşık kemikleri ve azı dişleri olduğu halde dolaşıp dururlardı. Evvelâ Rûm'a ve 706/1306 de Şam'a gelmiş. İbni Hacer onun ibadete mülâzemet ettiğini (devamlı meşgul olduğunu), müridlerinden biri bir vakit namazı terketse ona cezaen kırk çevgân urdurup akşamı ile yatsı arasında zikir tertip ettiğini, *hiçbir şey biriktirmediğini* (tarafımızdan belirtildi), daima çalınır tabılhanesi (büyük davulu) olduğunu söylüyor. Herhalde bütün bu izahat onun Kalenderî-Haydarî zümresine ithal edebileceğimiz Babaîlerden olduğunu sarahaten göstermektedir..."[1].

*
* *

Şamanlık etkileri

Eski Türk geleneklerinin bazı dinî müesseseler üzerindeki etkilerinin varlığı tartışılamaz. Her ülke İslâm'ı, "kendi İslâmı" yapmamış mıydı? Barak

[1] Köprülüzade M. Fuad.— *op. cit.*, 390-3 ve *infra* 3.

Baba da İslâm'ı, "kendi İslâm'ı" yapmıştı, bazı şamanlık unsurlarını katarak, Asya eski Türklerine özgü hür düşünce ve davranışı sergileyerek.

İbni Sinâ, mantık ve felsefeye dair yazmış olduğu *İşarât* adlı kitabının felsefe kısmında bir babı *(Esrarü'l ayât)*, ruhî deneylere hasretmiş. Bunda *ârif*'i tanımlıyor: o, tezhip görmüş (yani mecazen yaldızlanmış, eğitilmiş) ve ruhî deneyler geçirmiş olarak uzun süre gıdasız kalabilme, herkesin yapamayacağı ağır işleri yapabilme, gaipten haber verme, doğa üzerinde etkili olabilme gibi marifetlere sahip olan kişi oluyor. *Ârif*'in gaipten haber vermesini de şöyle izah ediyor. "Bazı kişiler vardır ki bu hususta hisleri şaşırtacak ve akılları durduracak fiillerden yardım alırlar. Hislerin şaşkınlığa uğrayıp muhayyileye durgunluk geldiği esnada kuruntu belli bir noktaya yöneltilecek olursa, gaybî sorulan kuvvet bu hususta tamamiyle meydana çıkmış ve tamamiyle gaybı kabule istidat kesbetmiş olur" dedikten sonra buna Türkleri örnek gösterip "Türkler, geleceğe dair malûmat almak için kâhinlere müracaat ettikleri zaman kâhin şiddetli surette koşmaya başlar. Bunun sonucunda nefesi daralır ve solumaktan baygın bir hale gelir. Bu esnada onun ağzından çıkan sözler zaptedilir. Bu sözler, müracaat eden kimselerin hareketlerine esas ve düstur olur" diye ekliyor. İbni Sinâ'nın *İşarât*'ını şerheden Semerkandlı Şemseddin adlı Türk bilgini, *Beşarat el-işarât* (işaretlerin müjdeleri) adlı şerhinde, kendi tanık olduğu olgularla bunları tamamlıyor: "Bazen kâhin bâkir kızları hızlı ve keskin musikî darbeleri içinde ve muganniler (şarkıcıların) sesleri arasında raksettirir. Bu sırada bir yandan buhur kokuları çıkar. Bu kız yorgunluktan ve havasızlıktan bayılma noktasına gelir. Kızın bu sırada söyledikleri zaptedilir...".

Gerçekten, İbni Sinâ ve Semerkandlı'nın söyledikleri gibi bugün bile şaman dans ederek istiğrak (kendinden geçme) haline gelir ve gaipten haber vermeye başlar.

Yakutlarda *"Isı ah"* töreninde kımız hazırlanır ve toplanan cemaat birbirlerinin ellerini tutarak halka oluşturur ve hu, hu, hu! diyerek raksederler. Bazen de sadece kam (şaman) dans eder ve rüzgâr gibi kendi merkezi çevresinde döner.

"İbni Sinâ'nın haber verdiği zamandan pek çok zaman evvelki devirlerden beri bugüne kadar yaşamakta olan bu Türk an'anesi düne kadar aynı şekilde mülga sâfî tarikatlarında İslâmî bir müessese gibi yaşamakta idi".

"Bunlar da *Isı ah* âyininde olduğu gibi bazen yekdiğerinin ellerini tutararak daire halinde dönerler ve bazen de yarım daire halinde sabit kalarak, muntazam surette sallanırlar ve kamların muvaffakiyetlerini temin eden, ellerindeki tef şeklindeki tabılları gibi bu Sûfîler kasnakları zilsiz tefler ve kudumlar ile müziç bir gürültü içinde gittikçe hızlanan hareketler ile gaşi haline (kendinden geçme haline) gelirlerdi ki İslâm dininin hiçbir noktasıyla bunu izah etmek imkânı

yoktur. Peygamber zamanında ve İslâmın ilk devirlerinde İslâmda böyle bir hareket görülmez".

"Bu Sûfîlerin tef darbeleri ve musikî nağmeleri arasında raksetmelerine buhur yakmalarını da ilâve edersek tamamiyle ve ayniyle, şamanların Isı ah sahnesini canlandırmış oluruz. Bu Sûfîlerden bazıları dahi kendi merkezleri etrafında ve güzel musikî nağmeleri arasında semâ ediyor ve bunlar dahi rüzgâr gibi dönüyor idiler"[1].

Bu son paragrafta herhalde Mevlevîleri imha etmiş olan Yaltkaya, daha sonra Türklerdeki "yağmur taşı" geleneğini anlatıyor ki biz bu konuyu daha önce uzunca irdelemiş olduğumuzdan[2] burada tekrarlamayacağız.

Büyük Sûfîlerin tasavvufî telâkkilerinde şamanlığa herhangi bir rol atfetmek bahis konusu olmamakla birlikte işbu rol, Sûfîliğin doktrinleri tarihi bakımından ne denli küçük olursa olsun, bunun dış tarihi bakımından tamamen önemsiz olarak görülemez. Bu keyfiyet, özellikle Türk ortamlarında yayılmış olan tarikatlarında mukni delillerle ispatlanabilir.

Öbür yandan Sûfîliğin Müslüman dünyası üzerindeki etkisi, daha doğrusu İslâmlığın çok sayıda ülkede büyük genişlemesi, bir uluslararası nitelik kazanarak ve ancak işbu tasavvufî tarikatlar sayesinde vaki olduğundan, bu konu Türk dinî tarihi bakımından özel bir önem taşır.

Türk Şamanlığının ilk izlerini en eski Türk tasavvufî tarikatı olan Yeseviyye'de aramak doğaldır. XII. yy'da Türkistan'da Yesi kasabası doğumlu Ahmed Yesevî tarafından kurulan bu tarikat yüzyıllar boyunca Türk kabileleri arasında kendini devam ettirmiş ve Seyhun'un Kuzey'inde yaşayan bu kabilelerin İslâmlaştırılmasında önemli bir âmil olmuştu; bu kabilelerin göçebe yaşamlarını devam ettirip iptidaî dinlerinin izlerini muhafaza etmeleriyle "Yeseviyye" doğal olarak bu eski geleneklerden etkilenecek ve hattâ bunlardan bazılarını kabullenecekti. Yesevî dervişlerinin yaydıkları bir efsaneye göre, örtünmemiş kadınların erkeklerle birlikte Ahmed Yesevî'in zikr oturumlarına iştirak etmeleri keyfiyeti, Horasan ve Maverraünnehr ilâhiyatçı ve Sûfîlerinin şiddetli itirazlarına hedef olmuşmuş. Herne kadar bu efsaneyi nakleden mutaassıp Sünnî Nakşibendî dervişi bunu saf bir iftira olarak gösteriyorsa da, işbu efsanenin şekli dahi, aksine bunun bir tarihî gerçeği ifşa ettiğini anlatıyor. Gerçekten hiç şüphesiz eski Türk ailesinin anaerkil niteliği dolayısıyla kadına hâlâ büyük önem veriliyordu ve kadınları, İslâm'ın emirlerine karşın, kamu toplantılarına iştirak edebiliyorlardı. Bu âdet, hattâ günümüze kadar göçebe hayatı muhafaza etmiş Türklerde devam etmiş ve örtünme âdeti, İslâmlık boyunduru-

[1] Şerefettin, Yaltkaya.— Eski Türk ananelerinin bazı dinî müesseselere tesirleri, *in* II. TT kg., İst. 1943, s. 690-2.

[2] Bkz. Kültür kökenleri, C. II/1, s. 956-995.

ğunun heryerden fazla kendini hissettirdiği kent ve kasabalarda, daha baştanberi yerleşmiştir.

Bu efsaneden göçebe Türklerin, onları İslâm'a ihtida ettiren kendi ırklarından Sûfîleri şaman (kam)lar gibi gördükleri istidlâl edilemez mi? Zira kadın ve erkek karışık olarak pekâlâ âyin oturumlarına iştirak ediyorlar ve şaman büyülü sözleri yerine kendi ulusal dillerinde meydana getirilmiş ilâhîleri dinliyorlardı.

Yeseviyye tarikatına özgü ve "Zikr-i erre" (destere zikri) tesmiye edilmiş zikir şeklinin özellikle Türklerin zevkine uygun olduğu kaydedilmiş; bu zikir şeklinde, Kuzey Asya göçebe kabilelerine özgü vecdî dansların izleri çok sayıda bulunuyor[1]. Nitekim zikr-i erre, Yesevîliğin başlıca özelliklerinden biri oluyor. Kırgız Baksıları'na has olan birtakım hareketlerin kalıntıları bu zikirde açıkça görülüyor. Ahmed b. Mevlânâ Celâleddin el-Kâşânî adında bir müellifin *Risale-i Babürîye*'sinde verdiği bilgi ilgi çekici oluyor: "Sâdât-ı Nakşibendîye (Nakşibendî ulusları) zikr-i hafiyi (gizli zikri) ihtiyâr buyurmuşlardır; fakat bazıları mukteza-i hal olarak zikr-i cehrî (yüksek sesle zikir) de yaparlar. Nasıl ki Hoca Ahmed Yesevî Türkistan canibine azimetle memur oldukta gördüler ki ora ahalisi zikr-i hafî ile yola gelmiyorlar, derhal zikr-i cehrî tarikini tuttu ve bundan zikr-i erre vücuda geldi..."[2].

Yesevîlerin menkabelerinde göze çarpan özelliklerinden biri, bunların velîleriyle Buddhist velîlerinin mucizeleri arasındaki büyük benzerlik oluyor. Örneğin, yine menkabeye göre Ahmed Yesevî ve dervişlerinden bazıları, kuşa dönüşerek uçma yetisine sahiptiler; ve biz bu aynı iddiaları Bektaşî menkabelerinde de buluyoruz: Hacı Bektaş "güvercin tonuna girip uçar"... Bu olağanüstü uçuşlara Çin Türkistanı velîlerinde de rastlanıyor. Yesevî'ye atfedilen sair mucizeleri saymayacağız.

Türk tasavvufunun ilk dönemleri hakkında bilgilerimiz arttıkça şamanlığın, yani eski Türk dininin İslâmlaşmış kalıntılarının bunlar üzerindeki izleri daha elle tutulabilir oluyor. Örneğin Orta Asya ve eski Anadolu ermişlerinin menkabelerinde çok sık zikredilen kutsal ağaçlar, bu tür kalıntılardan başka bir şey olmuyor[3].

Moğol istilâsı neticesinde bazı Müslüman dernekleri üzerinde Moğol şamanlığının da bıraktığı izlere göz atalım. İlhanlılar döneminde, yakın Doğu'da Moğol ordu ve sarayında şamanların varlığını biliyoruz. İlhanlıların İslâma gelmelerinden sonra bile bunlar varlıklarını sürdürüyorlardı. Yaklaşık bir

---

[1] Köprülüzade Mehmed Fuad.— Influence du chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans. İst. 1929, s. 5-8.

[2] Fuad Köprülü.— Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ank. 1976, s. 118. *infra* 56.

[3] Ağaç kültü üzerine bkz. Kültür kökenleri. C II/1. s. 565-75. 602-19. 622-6, 633-50 ve *passim*.

yüzyıl sonra, İslâm nasına (dogmasına) sıkı sıkıya bağlı bir hükümdar olan Timur'un ordusuna kadar heryerde şamanlar bulunuyordu. Moğol şamanlığı ile temas halinde olan ülkelerde bazı tasavvufî tarikatlarda bunun izleri bulunacaktı[1].

İslâm'ın esaslarını ve çeşitli zamanlarda buna giren yabancı unsurları çok iyi bilen Kaymazoğlu Zehebî, *Kitabü'l ibr* (acayiplikler kitabı) inde 578/1182 yılı vukuatı arasında Sûfî tarikatlarından Rıfaî tarikatının müessisi Ahmed İbnü'l Rıfaî'nin hal tercümesini yazmış ve bunda, tarikat mensupları arasında, Tatarlar Irak'a girdikten sonra ateşe girmek ve saire gibi bir takım işlerin meydan aldığını, halbuki Ahmed Rıfai'nın ve Sûfî tilmizlerinin bu türlü şeyler bilmediklerini yazmış[2].

Irak, Azerbaycan, Anadolu ve hattâ Altın Ordu'nun bazı merkezlerinde yaygın Rifâiyye, eski adıyla Ahmedîyye'nin, âyinlerinin dış şekillerinde Moğol şamanlığı tarafından etkilenmiş olması doğaldı. Gerçekten bir yandan Rifâî dervişleri, Moğolların gözüne girmek için, bu sonuncuların şamanlarından bekledikleri sihrî ve doğaüstü gösterileri yapmak zorundaydılar; öbür yandan da, içlerinde İslâm'ın moda haline geldiği kendi ırklarından prens ve önderlerine yaranmak ve doğruca kendilerinin içinde yaşadıkları İslâmî ortamda itibar kazanmak üzere İslâm ve özellikle Sûfîlik maskesi takmayı hesaplarına uygun buluyorlardı. Sûfîlik görünümü onlara daha denk geliyordu. Esasen, geniş görüşlü Müslüman Sûfîler, Sünnîliğin çok katı kurallarından kendilerini kurtarıp heterodox telâkkilerle uyar hale geldikçe, İslâm'ı yaymak için en etkin yolları kullanır olmuşlardı.

Mogol egemenliği döneminin genel havası ele alındığında Moğol hükümdarlarının gözünde, ihtidadan sonra bile, Devlet'in çıkarlarının ve ulusal geleneklerinin her türlü dinî kaygıdan önce geldiği görülür; bu itibarla bu dönemin her türlü dinî terkibe uygunluğu kolaylıkla anlaşılıyor.

Dönelim yine yukarda mezkûr Barak Baba'ya. Baba, tilmizlerinden bazılarıyla Şam'a geldiğinde bunların garip giyinişleri halkı çok şaşırtmıştı; buna halk şarkıları yapılmış ve hattâ gayritabiî yüzleri Karagöz'de temsil edilmiş. Dolayısıyla giysilerine ait bu bilgilerin sıhhatinden şüphe edilemez: "Sakal matruş, bıyık bol olup iki yanında boynuzlar bulunan bir keçe külâh giyerlermiş. Boyunlarında, kınalı kemiklerden başka çıngıraklar da asılıymış. Dış görünüşleri alabildiğine çirken, hattâ ürkütücü imiş. Birlikte yürüyüşleri sırasında, çıngırak, aşık kemikleri ve çevgânların seslerinin de karıştığı tablhanenin musikisi o denli korkunç bir gürültü çıkarıyormuş ki Suriye halkı, şar-

[1] Köprülüzade.— Influences, s. 9-12.
[2] Şerefeddin Yaltkaya, *op. cit.*, s. 692-3.

kılarında, bizzat Şeytan'ın bile bundan çok korkmuş olduğunu söylüyorlarmış. Bir gün Barak Baba'ya neden böyle tebdil-i kıyafet dolaştığı sorulduğunda "fakirlerin alay konusu olmayı istedim" yanıtını vermiş.

Anlatıldığına göre bu şeyh ilk kez Gazan Han'ın huzuruna çıktığında hiddetli bir kaplan onun üstüne sürülmüş ama adamın bir haykırışı bu yırtıcı hayvanı gerilemeye zorlamışmış. Barak Baba Şam'a geldiğinde, onu bu kez bir yabani devekuşu ile korkutmak istemişler ama o, hayvanın üstüne atlayarak meydanın çevresinde dönmüşmüş. Hatta kuş, süvarisinin etkisiyle biraz da uçmuşmuş[1]. Bu kerametleri Hacı Bektaş'ı irdelerken orada yine göreceğiz. Evet, Barak Baba, kendisine verilen parayı hiç saklamayıp bunu derhal dağıtırmış. İbadete mülâzemete rağmen bazı kaynaklar bu kişilerin Ramazan orucunu tutmayıp herhangi türden günah işlemekten çekinmediklerini bildiriyor.

Bu kısa mülâhazalar, Barak Baba ve tilmizlerinin Moğol Şamanisminden ne derecede etkilenmiş olduklarını gösteriyor. Bu bağlantıları daha da vurgulamak üzere, ethnologların şamanlar hakkında verdikleri betimlemelerle bunları kıyaslayalım.

İki boynuzlu serpuş. Şamanlıkta serpuş, Müslüman tarikatlarında kullanılan çeşitli türden "tac" kadar önemlidir. Kırgız-Kazakların Bakşileri, Müslüman olmakla birlikte ırkdaşlarınınki ile hiçbir giysi farkı arzetmemekte, onlardan kendilerini serpuşlarını kuş tüy ve telekleri veya sair nesnelerle süsleyerek ayırdetmektedirler. Altay şamanlarının külâhları tamamen özel bir şekilde yapılmış olup deriler, tüyler ve demir parçalarıyla bezenmişlerdir. Buriat şamanlarında bir demirden çember külâh yerine geçer; bu çember üzerinde, yine demirden iki boynuz bulunur ve bunların uçları geriye doğrudur.

Bazı kaynaklar Barak Baba ve tilmizlerinin bir külâhı hamil olup olmadıklarından söz etmiyor, ama sadece keçeden öküz boynuzları taşıdıklarını zikrediyorlar[2].

Kuşlara binme. Binek hayvanı olarak kuşun kullanılması ve kaplanların büyülenmesi keyfiyetleri keza Şamanlıkla ilişkili oluyor. Uranka efsanelerinde, bazı şamanların hizmetinde bulunan Ruhlar arasında kuşların ve kargalar ve ayılar gibi yabani hayvanlarınki bulunuyor. Aynı şekilde Altay şamanlarının âyinlerinde, giysi, serpuş, bir kaz resmi, bir davul bu sihirbazların takımlarını teşkil ediyor[3]. Sözüm ona göğe çıkışında şaman, binek olarak bu kazı kullanıyor ve ona hitabederek ona sihirli sözler söylüyor ve bunlara yine kendisi, kazın adına yanıt veriyor.

---

[1] Köprülüzade M. Fuad.— Influence du Chamanisme, s. 13-17.

[2] Boynuz sembolismi üzerinde bkz. Türk ve Yahudi kültürleri. C.II. s. 561.

[3] Bu ve sair hayvanların sembolismi üzerine bkz. Kültür kökenleri C. II/1. s. 345, 352, 358-68, 551-9 ve *passim.*

Büyüye karşı düsturlar içeren ve Müslüman Başkırların kullandıkları kitaplarda, arslanlara binen ve kırbaç olarak da yılanları kullanan Türk ermiş-velîlerinden söz ediliyor ki Bektaşî ve sairlerin menkabelerinde, müşabih şeyler bulunuyor[1].

Aşağıdaki bir Anadolu halk resminde "Hacı Bektaş-ı Velî'nin duvarı yürütmesi, Kara Ahmet Sultan'ı karşılaması" görülüyor[2]. Karaca Ahmet'in kamçısı bir yılan olduğu gibi Hacı Bektaş dahi, duvarının üstünde yine bir kaplana binmiş halde görünüyor.



J. K. Birge de, Bektaşîlikle eski Asya mânç ve uygulamaları arasında müşabih yedi nokta saptıyor:

1. İbadete, örtünmemiş kadınların iştiraki.

2. Mistik ilâhî *nefes*'ler, şamanların büyülü sözlerinin yerine ikame olmuş.

3. *Semâ*, şamanların istigrakî raksına benziyor.

4. Koyun ya da koçun *ayinicem*'de kurban edilmesi, Asya Türklerinin davar kurban etmeleri âdetinin bir devamı oluyor.

5. Ermiş-Velîlerin gösterdikleri mucizeler, insanın kuşa dönüşmesi, havada uçması vs. Çin Türkistanı azizlerinin öykülerinin ayni oluyor.

6. Ermişlerin sair efsane-menkabeleri Bektaşîlik ve şamanlığa Tibet ve Çin Türkistanı yoluyla girmiş olan Buddhist etkilerinde müşterek olan bir folklor tipi arzeder.

7. Kutsal mahaller ve özellikle kutsal ağaçlar, her ikisinde de müşterektir. Barak Baba'da daha başka etkiler ayan oluyor[3].

---

[1] Köprülüzade.— *op. cit.*, s. 18-9.

[2] Malik Aksel.— Anadolu halk resimleri, İst. 1960. s. 135.

[3] John Kingsley Birge.— The Bektashi order of dervishes. London 1965. s. 213-4.

Hacı Bektaş, Barak Baba, aşağıda irdeleyeceğimiz Sarı Saltuk Dede'ye atfedilen böyle arslana, kaplana ... binme, duvarı yürütme vs. gibi olağanüstü, düşsel marifet inançlarının günümüzde de devam ettiğine dair yakın tarihimizden bir örnek vereceğiz.

14 Mayıs 1950'de iktidara gelen Demokrat Parti, lâik düşünce aleyhine olarak dinci kesime büyük tavizler vermişti ve zamanın başbakanı Adnan Menderes de bu kesimce "Velî" addediliyordu. 27 Mayıs 1960 akserî hareketi sonucunda tutuklanıp Yassıada'ya götürülmüştü. Dinci kesimin safdil kişileri onu her gece uçarak Yassıada'dan Eyüb'e getiriyor, orada namaz kıldırıp tekrar adaya döndürüyordu: Kimi de Kumkapı'dan adaya bir tünel açılıp Menderes'in oradan çıkacağına inanıyordu.

*

* *

Herşeye rağmen bu şamanlık etkisi abartılmayacaktır. Ahmet Yaşar Ocak'ın sentezinde buna fazla önem verilmemekte olup yazar, yine Bektaşî efsanelerinde izler bırakmış olan doğa kültlerinin, İslâm öncesi Türklerin sadece sınırlı bir sayısı tarafından kabullenilmiş Şamanlıkla karıştırılmamasının gerektiğini vurguluyor. Keza o, Ahd-ı Cedid'de mukayyet İsâ'nın mucizeleriyle, özellikle çok dar olanaklarla büyük bir kalabalığın beslenmesiyle koşutluklara büyük yer ayırıyor ve Bektaşî syncretismini çok dengeli şekilde irdeliyor, birçok tarihçide mutad olarak görülen her köşe başında antik çağların artıklarını bulmaya eğilimli olmuyor. Onun, Bektaşî efsanesinde Buddhism ve Manihaismin anlamını vurgulamasıyla günümüzün bazı bilginlerinin ileri sürdükleri Osmanlı kültürünün hem Doğu, hem de Batı ile bağlantılı olduğu hususu ile mutabık oluyor[1].

*

* *

Anadolu'yu fethedip Türkleştirecek-İslâmlaştıracak Oğuz-Türkmen'in daha Asya'daki geçmişi boyunca, neler gelmiş, neler geçmişti, siyasî tarihi olduğu kadar dinî tarihinin başından! Ve bütün bu "'başına gelenler"in bıraktıkları tortu hamulesiyle varmıştı Küçük Asya sınırına. Neydi, Osmanlıya miras bırakacağı bu tortu hamulesi?

İranlıların aksine, Türkler Arap ordularına başeğmemişlerdi. Ceyhun ırmağının, Zerefşan ve Seyhun ırmağının yakınındaki uygar mahallenin fethinden sonra Araplar VIII. yy boyunca savunmada kalmışlar ve buna yardım edecek tesisleri vücuda getirmişlerdi.

---

[1] Suraiya Faroqhi.— The Bektashis. A report on current research, *in* Coll.— Bektachiyya, s. 26.

Ama İslâm ordularının etkisine duyarsız olmakla birlikte, Müslümanların Orta Asya'ya nüfuzlarından sonra Batı kültürünün bunlar üzerindeki etkisi çok artacaktı. Hattâ, çok daha önce, daha Sâsânîler zamanında, İran'ın etkisi, Hindinkinin aleyhine olarak, daha çok Orta Asya'ya yayılmıştı. İran, uluslararası ticaretin deniz ve karayollarına egemendi.

Ve bu Türkler, Zerdüştî olmuşlardı. Orta Asya'yı 630'da kat etmiş olan Çinli hacı Hiuang-tsang, Zerdüştîliğin Buddhism üzerindeki zaferinin Sâsânî döneminin sonuna rastladığını kaydediyor. Çin'den Hindistan'a gitmekte olan Buddhist hacı Kırgızistan'da Batı Türkleri'nin son toplantısına rastlıyor. Gördüklerini "süvarileri sayısızdı. Hanları yeşil atlastan bir kaftan giymiş, saçlarını dalgalanmaya terketmişti; sadece alnı, birkaç defa dönen ve arkaya düşen uzun bir ipek çemberle çevriliydi. Etrafında gümüş işlemeli (*brocart*) kaftanlı ve saçları örülü ikiyüze yakın subay vardı. Birliklerin gerisi kürk ve ince yün kumaştan dokunmuş elbiseler giymiş..." şeklinde anlatıyor, İskitler yerine ikame edilen "barbar"ları[1].

Gerçekten Buddhist Çinli hacı burada Selçuklu sultanlarının, Timur'un, ve Osmanlı Sultanlarının atalarını, dağılıp herbir kabilesinin yeni serüven, yeni menkabelere doğru yola çıkmasından hemen önce vaki son toplantısına tanık olmuştu. Burada bulunanlar için Tanrı kavramı, maddî yaşamına maddî şekilde bağlı bulunan öğelerle, ezcümle gök, toprak, dağ ve su ile yakından ilgili mutasavver bir varlıktan ibaretti. Araları da çok iyi idi onunla, sürekli "nâr-ı cehennem" tehtidi altında yaşamıyorlardı...

Gerek Buddhist hacının bu anlattıklarından, gerekse Orhon, Yenisey âbideleri nin yazı üslûbundan, alelâde göçebe yaşam koşulları içinde bekleneceği gibi, uygarlık düzeyinin hiç de aşağı olmadığı anlaşılıyor. Âbidelerde Türklerin talihsiz günlerinde kanlarının sular gibi aktığından bahsediliyor. Ama galebe günlerinde öbür kavimlerin, yani mağlûbların dökülen kanından hiç söz edilmiyor. Öldürülen düşmanların miktarı açıklanmıyor, bununla iftihar edilmiyor. O ise ki bunlar ünlü Asur hükümdarlarının âbidelerinde birer böbürlenme vesilesi oluyor.

Halkın ruhiyatını anlamak için dinî akîdelerinin bilinmesi çok önemli oluyor. Âbidelerde ise bunlara ait hiçbir bilgi bulunmuyor. Sadece gök ve yer ibadetlerinden söz ediliyor. Bu münasebetle de bazen "Türk Gökü", "Türk yer Suyu" gibi ibareler kullanılıyor. "Tengri" sözcüğü bizim bildiğimiz "sema" ve "ulûhî sema" manasında geçiyor. Yer-Su (Yer-Sub) hakkında söz geçen yerlerde, "Yer-Su" tâbiriyle yer ruhlarının tümü değil, belki de bir tanrıça kastolunduğu anlaşılıyor. Öbür tanrılardan sadece memedeki çocukların

---

[1] René Grousset et George Deniker.— La face de l'Asie, Paris 1955, s. 53.

hâmisi olan Umay zikrediliyor. Han, kendi anasını Umay dediği tanrıçaya teşbih ediyor. Bu tanrıça Şamanist Türklerin Altay'daki bakayasından bugüne kadar mahfuz kalmış. Şüphesiz Tu-Kiu Türkleri şamanistiler. Bununla birlikte genelde Türk dilinde "Şaman" sözcüğüne karşılık olarak kullanılan "kam" sözcüğü anıtlarda hiç kullanılmamış. Yenisey yazıtlarında ise "Tengri" ile birlikte "Bel" kelimesine rastlanıyor ki bu da şamanların saygı duydukları ruhlardan (cinlerden) biri olmalı.

Uygar dinlerin Türkler arasında yayılması Çin kaynaklarında konu edilmişse de Orhon yazıtlarında bundan hiç bahis bulunmuyor. Çinlilerin bildirdiklerine göre Han, kendi başkentinde bir Buddha tapınağı bina etmek istemiş, fakat müşaviri Tunyukuk "Buddha mezheb ve telâkkileri göçebe Türklerin askerî kabiliyetlerine zarar verir" diyerek hükümdarı vazgeçiriyor. Batı'dan gelen dinî propaganda hakkında ise bilgi daha da az. Eskiden Finike alfabesinin yayılması gibi, Türkler arasında da İran alfabesinin yayılması herşeyden önce ticarî ilişkilerin güçlenmesi sonucu olup hiçbir dinî teşvikatla ilişkili değildi. İran'ın ulusal dini olan Zerdüştlük uluslararası dinî teşviklerle ilgili olmamıştı.

Oğuz Türkleri devletinin çöküşünden çok az zaman önce Mani dini Türklerin arasında geniş ölçüde genelleşmeye başlamıştı. Ama VI-VIII. yy Türk devleti zamanında Sogd ticaretinin bozkırlara yayılmasına koşut olarak dinî teşviklerde de başarılı olunup olunmadığını bilemiyoruz. Gerçekten Sogd tüccar ve misyonerlerinin esas faaliyet alanın Çin'in içine varan ticaret yolu olmuştu. Bu yol üzerinde çok sayıda Sogd kolonileri teessüs etmişti. Aynı zamanda Sogd tüccarları Türk bozkırlarında ve özellikle Han ordularında kendi malları için iyi mahreçler buluyorlardı[1].

Türklere Buddhist uygarlığının etkisi döneminde Türk illerine sadece Hind Buddhist misyonerleri değil, Hind tacirleri de geliyordu. İslâmiyetin Orta Asya'da hâkimiyet tesis etmesiyle Müslümanlar eski ticaret yollarından faydalanmaya başlamışlardı. Çin kaynaklarına göre Müslüman kervanları daha VIII. yy'da Karluklar ülkesinden geçerek Yenisey nehrinin başlarına, Kırgızlara kadar gidip geliyorlarmış[2].

745 yılında Moğolistan'da Türk-Oğuz'ların devleti yerine Uygur devletinin kurulduğunu sadece Çin kaynakları bildiriyor. Uygur hakanının baş karargâhı keza Orhon üzerine, Moğollar döneminde sonradan bina olunan Karakurum kenti yakınlarındaymış. Uygur devleti yüz yıl sürecek, Kırgız istilâsıyla nihayet bulacaktı.

---

[1] *ibd.*, s. 38-9

[2] W. Barthold.— Orta Asya Türk tarihi hakkında dersler, İst. 1927, s. 10-13.

Yine Çin kaynakları Uygurların, Türk-Oğuz'lar gibi şaman kalmadıklarını, bunların din kabul ederken Buddhismden gayri bir dinin teşviklerine tâbi olarak Batı dinlerinden biri olan Manihaismi kabul ettiklerini bildiriyorlar. Kendilerinden önce Buddhistler ve çağdaşları olan Hıristiyanlar gibi Manihaistler de Sogdlular nezdinde başarılı olmuşlardı ve daha sonra, dinlerinin korunması için bu ulusun ticarî ilişkilerinden faydalanmışlardı.

Manihaism ve Hıristiyan mezheblerinin başlıca başarıları VII. yy'ın sonu ile VIII. yy'ın başlarına, yani Batı Asya'da İslâmiyetin siyasî egemenliğinin sağlamca teessüs etmiş olduğu zamana rastlıyor. İslâmiyet başlarda misyonerlerin kişisel çabalarıyla değil, daha çok İslâm devletinin yabancı devlet ve toplumlarla sürdürdüğü savaşçı ya da barışçı ilişkiler sayesinde yayılmıştı. Bu itibarla öbür dinlerin, Müslüman fetihlerinin yarattıkları elverişli koşul ve olanaklardan faydalanmış olmaları doğaldı.

Manihaismin kabulü Türklerin tarihinde büyük bir rol oynamıştı, şöyle ki Buddhist ve Hıristiyan misyonerlerin başarıları ne olumşusa da VIII. yy'da veya daha önce herhangi bir Türk ulusunun tümüyle, Buddhismi ya da Hıristiyanlığı kabul etmiş olduğuna dair hiçbir delil bulunmuyor.

Manihaismi kabulüyle Türk ulusu ilk kez şamanismi, ahlâkî prensiplere dayanan bir din için terkediyordu.

Moğolistan'dan tardedilen Uygurlar, Çin Türkistanı ve Kansu'da kurdukları prensliklere Manihaismi ithal etmişlerdi. Arap coğrafî yazınının klasik dönemi X. yy olup bu yy'da orta çıkan eserlerde Hazar Denizi'nden Çin'e kadar uzanan bölgenin Türk uluslarının egemenliğinde olduğu kaydediliyor.

1. Hazar Deniz'inden Sir-Darya (Seyhun) ırmağının ortalarına kadar Guz'lar;

2. Karluk ülkesi, Fergana'dan, Doğu sınırına kadar, yirmi günlük yolculuk uzunluğunda bulunuyordu.

3. Dokuzoğuzlar, Karluk sınırından, Çin'e kadar, Doğu'ya doğru daha uzaklardaki bölgeyi işgal ediyorlardı.

Ne Türkler Manihaismin kabulüyle savaşçı niteliklerini ne de Moğollar, Buddhist olmakla ulusal tabiatlarını kaybedeceklerdi. Bunların aksini gösteren çok sayıda olay var.

Manihaism, tıpkı Buddhism gibi, halk kitleleri arasında iyice yayılmayı umuyordu. Onun zühd ve çilecilik doktrini Zerdüştîliğin takdis ettiği kastlar sistemine ve özellikle bu sistemin Sâsânî İran'da almış olduğu şekle yönelik oluyordu. Manihaistler halkın anlayacağı açık ve basit bir dille, Türkçe de yazmışlardı. Aslında Manihaism, Buddhismden fazla uzak sayılmazdı. Her

ikisinin çok müşterek yanları bulunuyordu[1]. "Mezdekîler, (Ebülyetif Muhammed) el-Şehristanî'nin ifadesine nazaran Semerkand, Şaş ve Ilak'da yerleştiler. Bunlar Sir-Darya (Seyhun) ile Çu arasındaki saha dahilinde ilk hars âmilleri olup bunlar da, diğerleri gibi, adetâ pek dununda bulundukları Manihaistlerin nüfuzları altında kalmış olmaları pek muhtemeldir... Mezdekî efkârı Maverraünnehr ahalisi üzerinde kuvvetli ve devamlı bir tesir icra etmişti".

"Evvelce birtakım misyonerlerin Şarka gitmeleri dolayısıyla Hıristiyanlık IV. asırda kesif kitlelerle dahil olmaya başlıyor. 332 senesinde Merv'de Hıristiyan bir piskoposa tesadüf ediyoruz. Fakat Hıristiyanlığın intişarı, sanaîül esas (düalist) dinlerin intişarı karşısında pek geride kalır. Acem kralları tarafından icra edilen takibat, ancak Hıristiyanlık Roma'da hâkim din mevkiine yükseldikten sonra başladığından, Şark hududu havalisinde bulunanlara nazaran bittabî adeden daha kesif olan İran'ın Garp memalikindeki Hıristiyanlar, Roma hükûmeti hududu dahiline kolayca geçerek kendilerini takibattan kurtarmışlardır. Bundan mâda mezahib-i dalle (heretic'ler), heryerde olduğu gibi, ecnebi din için yapılan propagandadan daha ziyade kuvvetle takibedilmiştir; Buddhist, Hıristiyan ve Marcionistler, Horasan'da sığınacak bir melce'buldular. Daysanîler, Manihaistler ve Mezdekiler, Sâsânî hükûmeti hudutları haricinde yerleşmeye mecbur oldular..."[2].

İslâmiyet, Maverraünnehr'de ancak IX. yy'ın ortalarına doğru sağlamca yerleşebilmiş. Bu dönemde aynı yerde Hıristiyanlığa müteallik bilgileri el-Nedim'e borçluyuz. O, Sogdiana ahalisinin düalist ve Hıristiyan olduğunu söylüyor. Burada Müslümanlıktan hiç söz edilmediğine göre bu dönemin Arap egemenliğinin ilk zamanlarına rastladığı anlaşılıyor.

Herat, Semerkand ve Çin metropolitliklerinin teessüsünü değişik müverrihler farklı patriklere atfediyorlar. Çin'de 636 tarihinde Nastûrî cemaatının bulunduğu biliniyor. Suryanî raporlarına itibar caiz ise, Patrik Timotheus, Hıristiyanlık lehine kazanmayı başardığı Türk hakanı ile öbür hükümdarlardan nameler alıyordu.

V. yy'ın sonuna doğru Sâsânîler Nasturîleri himaye ederek bu mezhebin Hıristiyan Acemler arasında intişarına silâh gücüyle yardımcı olmuşlar. Nasturîlerin İran'daki egemenliği, Yakubîlerin Bizans'taki egemenlikleriyle aynı zamanda sona erecekti. İmparator I. Justin (518-527) Kalkedon konsilinin orthodox mukarreratını uygulayarak Yakubîleri sürmüştü. O zamandan beri İran hükümdarları onları takibetmek gereğini duymamışlardı. Çeşitli durum ve koşullar altında üstünlük kâh Nasturîler kâh Yakubîler tarafında kaldı. Orthodo-

[1] W. Barthold.— Histoire des Turcs d'Asie Centrale, Paris 1945, s. 37-46.

[2] W. Barthold.— Orta Asya'da Moğol fütuhatına kadar Hıristiyanlık, *in* Türkiyat Mecmuası, C.I, Agustos 1925, s. 58-9.

x'luğun son izleri İran'dan II. Hüsrev (590-628) zamanında kaybolacaktı. Ancak Arap fütuhatından sonra orthodox'lar (Melkitler) yeniden İran ve Orta Asya'ya akın etmeye başlamışlar. Birûnî zamanında Merv'de bir orthodox metropolite rastlanıyor. Kiliseler arası mücadeleler, Arap egemenliğine kadar sürüp gidecekti. Araplar çoğu kez Nasturîleri tutuyorlardı. Yakubî ve Melkit piskoposları Nasturî piskoposunun emri altına verilmişti. Ama sonunda, 1142'de fırkalar birbirleriyle anlaşacaklardı. Keza Moğollar zamanında da Nasturîler, Katoliklere göre, hoşgörü sahibi olmakla temayüz etmişlerdi[1].

Samanîlerin idaresi altındaki ülkelerde, özellikle Semerkand'daki Hıristiyanlar hakkında İbn Havkal önemli bilgiler veriyor. Semerkand cıvarında bulunan Savdar dağı (Zerefşan bölgesinin Güney sınırını oluşturan silsile) kentin Güney'inde doğanın her bakımdan cömertliği ile ün salmıştı. Sogdiana'nın büyük bölümü buradan görünürdü. Hıristiyan kolonisi ile manastır hücreleri ve cemaatların toplantı yerleri burasıydı. Merv metropolitliğinin ne denli önemli olduğu, Birûnî'nin Horasan metropolitlerini çok kez "Katolikos" tesmiye etmesinden anlaşılıyor. Bununla birlikte Hıristiyanların sayısı fazla gözükmüyor[2].

Ayrıntılarına girmediğimiz ticaret yolları aynı zamanda propaganda yeri oluyordu. Türkler çeşitli düalist mezheblerin ve özellikle Manihaistlerin propagandasına pek erken maruz kalmışlardı. Mes'udî'ye göre X. yy'da Taghazgazlar (Oğuz'ların bir kolu?) Manihaismi kabul etmişler. İbn el-Fakih Türklerin büyük bir çoğunluğunun zındık olduklarını söylüyor. Birûnî ise Doğu Türklerinin çoğunluğunu, Çinliler, Tibetlileri ve Hindûların bir bölümünü Manihaist telâkki ediyor. Göçebelere gelince bunlar, aksine, yeni bir dini kabul ettikleri zaman daima şamanî âdetleri ile dinî kuramlarının çoğunluğunu muhafaza ediyorlardı. Aslında Manihaistler sadece Taghazgazların mezhebinde çoğunluğu oluşturmuşlar, öbür kısımlarda ise Zerdüştîliğe sâlik bulunmuşlar. Herşeye rağmen Manihaistlerin Orta Asya tarihinde büyük bir rol oynadıkları sanılıyor.

Kovalson, Selçuk'un "Mikail" adlı bir oğlu olduğunu ve bunun Tuğrul Bey'in babası bulunduğunu V. D. Smirnoff'a atfen beyan ediyor. Bundan, Hıristiyanlığın Selçukluları meydana çıkaran Guzlar arasında genelleştiğini istidlâl ediliyor. Zira Müslümanlar aslâ "Mikail" adını tanımıyorlar. Smirnoff'un bu tahmini, Kazvinî'nin Guzların açıktan açığa Hıristiyan olduklarını söylemesiyle güç kazanıyor.

Bizans misyonerleri, Batı komşuları Hazarlar üzerine de etkili olduğu bilinen Guzlara kadar varabilmişlerdi. Bunun dışında Guzların ayın zamanda

---

1 *ibd.*, s. 62-5.

2 *ibd.*, s. 69-70.

Nasturî olmayan Hıristiyanların bulunduğu Hvarezm ile komşuluğu gözönünde tutulacaktır.

XIV. yy'ın başında Hvarezm Hıristiyanları Antakya patrikliğine tâbi idiler. Bunların böylece, Nasturî olmayıp Melkit veya Yakubî oldukları anlaşılıyor.

XI. yy'dan beri Hıristiyanlığın Doğu Türkistan'da İslâmiyete oranla aşağı konumda kaldığı ve sadece Tiyenşan'ın Kuzey'indeki alan içinde yaşayan Hıristiyanların Bugra Han ile haleflerinin din mücadelelerinden çok az etkilendiklerini Vambery tahmin ediyor. Mamafih Hıristiyanların Karahanlar hükûmeti zamanında baskılara maruz kalmadıkları görülüyor. Semarkand, Nasturî metropolitliğinin makarrı olarak kalmıştı. Bu arada, hattâ Batı Türklerinin bile tümden İslâmiyeti kabul etmemiş olduklarının kaydedilmesi önemli oluyor[1].

Yine Uygurların, Müslümanların amansız düşmanları olduğu unutulmayacaktır. Kaşgarlı, Divan'ında Karahanlılar ülkesindeki Hıristiyanlardan söz etmiyor. Halife'yi ilgilendirmediğini tahmin ettiği için mi?

Sadece "Hıristiyanların orucu"na *paçak* dendiğini[2] kaydetmekle yetiniyor.

XI. yy'a doğru Bizans'ın Küçük Asya ve Balkan yarımadası memaliki Türklerin istilâsına uğramıştı. Ancak bu iki hareket, birbirlerinden müstakilen vaki olmuş olup bu iki ayrı Oğuz-Guz (ve yakın akrabaları Peçenek) kolları, birleşmeyi başaramamışlardı. Bizans da, bu âcil tehlikeyi böylece atlatmıştı. Bu seferlere iştirak eden Oğuzlar, bariz şekilde İslâm ve onun kültüründen masun kalmıştı. Bir XIII. yy yazarında mühafaza edilmiş olmakla birlikte daha eski bir tarihe aidiyeti kesin olan bir anlatı, Arap yazınında bulunuyor; buna göre Oğuzlar arasında Hıristiyanlar varmış. Oğuzlar, İslâm ve Hıristiyanlıkla ilgili ilk bilgileri, kendisiyle aralıksız ticarî ilişkiler sürdürdüğü uygar ülke, Hvarezm'den elde edebilmişlerdi. Hvarezmliler arasında Hıristiyanların bulunduğuna Birûnî tanıklık ediyor. Bu Hıristiyanların, İran ve Türkistan Hıristiyanlarının çoğu gibi Nasturî kilisesine ait olmayıp orthodox kilisesine bağlı bulunmaları anlamlı oluyor. Herhalde Oğuzlar Hıristiyanlığı bu şekliyle kabul etmiş olmalıdırlar[3]. Moğol Hıristiyanlığı üzerinde durmuyoruz[4].

Evet, Selçuklunun içinden çıktığı Asya'nın da bir "Hıristiyan" tarihi vardı.

*
* *

---

1 *ibd.*, s. 72-85.

2 DLT I/411.

3 W. Barthold.— Histoire des Turcs d'Asie Centrale, s. 82.

4 Bunun ayrıntıları için bkz. W. Barthold.— Turkestan down to the Mongol invasion, Philadelphia 1977, s. 477 ve dev.

Mâturîdilik

Mâturîdîlik Mutaazıla ve birkaç küçük mektebin yok olmasından sonra Sunnî İslâm'da hüküm süren iki büyük kuramsal ilâhiyat (*kelâm*) mektebinden biri oluyor. Öbür mezheb, *Aş'arîlik*, sonunda Şafiî ve Mâlikîler arasında başat doktrin olmuşken, Mâturîdîlik, Hanefîlerin genel ilâhiyatını sağlayacaktı. Osmanlılar devletin resmî yasası olarak Hanefî fıkhına bir tercihli statü tanırken de Mâturîdî ilâhiyatını aynı şekilde Aş'arîliğe bir Sunnî seçenek olarak ileri sürmüşlerdi.

Hvarezm'de, Maverraünnehr'de olduğu gibi, Hanefîlik büyük çoğunlukta bulunuyordu. Bununla birlikte Hvarezm Hanefîliği arasında Mutaazılî ilâhiyat, bütün Selçuklu çağı boyunca hüküm sürmüştür. Böylece de Hvarezm, Şiî olmayan Mutaazılanın son kalesi olmuş, bu sonuncusu orada XIV. yy'ın ikinci yarısına kadar yaşamını sürdürmüştü.

El-Mâturîdî ile Semerkand fukahasının çoğunluğu, Mutaazıla ile birlikte, Tanrı'ya inanma ve ona sükretme, peygamberlerin misyonundan önce vâcibti, şöyle ki Tanrı'nın bilgisine akılla varılabilir inancında idiler. Buhara fukahası ve Aş'arîleri, peygamberlerin misyonundan önce insana hiçbir şeyin vâcib olmadığı görüşünü savunuyorlardı.

XI. yy'dan beri Türklerin çoğunluğunun Hanefî oldukları herkesce bilinir. Bununla birlikte bunların ihtidalarının öyküsü, belge azlığından fazla açık sayılmıyor. Ama Mâturidî doktrininin Orta Asya'daki geniş ülkelerinde Türkler tarafından kabul edilmiş olduğu görülüyor. Muhtemelen de, Gaznevîler zamanında yine Türkler, bu mektebin "Gazne ülkesi"ne yerleşmesini teşvik etmiş olmalıydılar.

Gaznevî Mes'ud b. İbrahim (1099-1115) in saltanatı sırasında Hanefî Ebû el-Maâlî, Mâturidî doktrinle insanın seçme (*ihtiyâr*) hakkı bulunduğunu ve Tanrı'nın yazgısı *kader*'in kısmen tespit edilmiş (*mübrem*), kısmen de ortada kalmış (*muallak*) olduğunda ısrar ediyor.

Mâturîdîlik, Semerkand'ın sadece yerel mektebi olmakla kalmamıştı. İki önemli yazardan biri olan Ebû Şakûr, *Kitâb al-tamdid*'inde *ahl al-sunna va l-camâa* (yani Mâturîdîlik) doktrininin Doğu ve Çin ülkesinde, Horasan fukahası arasında, Maverraünnehr, Gazne memleketi ve Türklerin diyarında korunduğunu yazıyor ki hiç şüphesiz "Doğu'nun ve Çin'in mâliki (*malik al-maşrik ve l-Sîn*)" unvanını taşıyan Karahanlıların topraklarını kastediyor; "Çin" diye de Khotan alanı anlaşılıyor. Öbür yazar Ebû l-Muin al-Nasafî, Mâturîdî doktrininin hüküm sürdüğü alanlar arasında zikrettiği Horasan'ı, Merv ve Belh ile aynı şekilde niteliyor. Aslında ilkiyle aynı alanları, biraz farklı terimlerle ifade ediyor: Semerkand, Buhara ve tüm Maverraünnehr, Türklerin en uç sınır kentleri oluyor.

Fakihler, aynı mezhebe mensup olanlar bile, alabildiğine doktrin kavgalarına girişmişler, Buhara Hanefî fakihleriyle Semerkand'inkiler birbirlerine düşmüşlerdi. Nihayet IV. X. yy sonunda, Mâturîdîliğin son temsilcileri, araya girip işi tatlıya bağlatmışlardı.

Evet, bütün buralarda dönüp dolanmış, Mâturîdîliği kendine uygun görmüş, İslâm'ın, "Peygamber'den sonra Tanrı'ya inanmak ve O'na şükretmenin gerekmediği" doktrininin işine geldiği Türkmen, Anadolu'ya "Müslüman" olarak gelecekti ve geliş tarihi de az çok malûmdu. Ama Babinger yine soruyor: "Anadolu ne vakit *darül İslâm* haline geldi?" diye ve daha da ileri gidiyor: "Şimdi, biz Rûm Selçuklularının itikadî fikir ve nazarlarına dair ne biliyoruz? Acaba oralarda Sünnîlik mi, ehli-i Sünnet mezhebi mi vicdanlarda hâkimdi? Kat'iyyen gayri malûm. Ve ihtimal ki ilmî tefahhusun (araştırmanın) en az atf-ı dikkat etmiş olduğu birinci nokta budur. Birçok karineler bu hususta şüpheye imkân bırakmıyor ki *Rûm Selçukları Şiî mezhebine mensuptular, yani tek bir kelime ile Alevî idiler* (tarafımızdan belirtildi)..."

"... Seyhun ardındaki ülkeler, yani Maveraünnehr dediğimiz kıt'a, *hiçbir zamanda ciddi bir surette Sünnî olmamış, hiç olmazsa daima Alevî tesirlere tâbî kalmıştı. Bir defa İran'ın o vakit şimdiki gibi kat'iyyen ehl-i Sünnet telâkkilerine makarr olmadığı, belki İslâmiyetin eski mezhepleri tard veya istihaleye düçar etmiş olduğu yerlerde daima Sünnî düşmanı olduğu münakaşa götürmez bir kısım halk sinesinde tutmakta bulunduğu her türlü şüphenin fevkinde bir vakıadır...*" (tarafımızdan belirtildi).

"... Anadolu'nun Selçuk binalarından bahsedilirken bunlarda Sünnî İslâmlarca o kadar şedid bir takyitle (kayıtlama ile) ihtiraz olunan (sakınılan) canlı tasvirlerin bulunması gibi çok şayan-ı dikkat bir hadisenin Bizans tesiratına atfedilerek, aynı zamanda Selçukların Sünnî olduklarının kabulü kat'iyyen hatadır. Nitekim Konya binalarında görülen o sayısız «Çar Ali (?)» dedikleri şeyler banîlerinin Şiî ruhiyat ve zihniyetleri hakkında istenildiğinden âlâ hüccetler (deliller) teşkil etmektedir"[1].

Ortada, gerçekten cerhedilemez bir husus var ki o da Rûm Devleti'nin bütün siyasî ve dinî yaşamının tamamen İran etkisi altında bulunduğudur. Mevlânâ nece yazmıştı? İbn-i Bibi (ölm. 1272) tarihi de Farsça değilmiydi? Bu çok önemli vakayiname uygarlık tarihi bakımından yüksek bir değeri haiz olup bir zamanki göçebeliklerinin belirgin izlerini muhafaza etmekle birlikte uygarlık ve irfan itibariyle İran'a tâbî bulunan Selçuk saray yaşamını son derece canlı bir surette gösteriyor. Dolayısıyla, sadece Rûm Selçukları havzası için Şiî İslâm dinini resmî din olarak kabul etmekte tamamen haklı olabilirsek de bu yeni

[1] Franz Babinger.— Anadolu'da İslâmiyet. İslâm tetkikatının yeni yolları. *in* Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, sene 2, sayı 3, Ağustos 1338. s. 190-3. Terc. Ragıp Hulûsi.

egemenliğe tâbi olan ahali ile fatihlerin büyük kitlesini bu dinin sadık ve şaşmaz sâlikleri telâkki etmek kesinlikle doğru olmaz[1].

Bunun ötesinde Babinger Asya'da Türk boyları arasında şamanlığın yanısıra Hıristiyanlığın bir şeklinin de yer tuttuğunu beyan ediyor[2].

Selçuklu çağında Hanefî Türkler arasındaki Ali sevgisine dair Şiî Abdülcelil el-Râzî, ilginç hüccetler sağlıyor. Cerhettiği Şiîliğin Sünnî eleştirisi, Türklerin pazarlarda, Ali'nin faziletlerini sergileyen hikâyecileri dinlemekten hoşlandıklarından şikâyet ediyor ve bunu cehaletlerine atfediyor. Abdülcelil buna itiraz edip dünyayı fetheden Türklerin bu denli cahil olamayacaklarını ileri sürüyor ve Ali'ye olan sevgilerini övüyor. Türkler, Sultan, emîr ve askerler, daha da ileri giderek, Hüseyin'in *ta'ziyet*'ine icabet emeyi seviyorlardı. Hattâ İsfahan ve Hamadan gibi saf Sünnî kentlerde bile Selçuklular zamanında bu törenler yapılıyordu. Abdülcelil'in ifadelerine göre Sünnî, özellikle Hanefî ve keza, Şafiî fakihlerin ta'ziyet törenleri tertiplemeleri, Ali ve Hüseyin için üzüntülerini belirtip Muaviye ve Yezid'i kınamaları mutad imiş. Buna sadece anthropomorphistler (*müşebbiha*), yani Hanbelî ve Hanbelî yanlısı Şafiîler bu uygulamalara itiraz ediyorlarmış.

Sünnî fıkıh mektepleri arasında Hanefîler, genel olarak, Ali yanlısı eğilimlere ve hattâ Şiî etkilere en çok açık olanlardı. Horasan, Maverraünnehr, Gazne ve Türkistan Hanefîleri babında Abdülcelil bunların "Peygamber ailesinin üstün düzeyini teyid ettiklerini" bildiriyor. Bu dönemde Hanefiliğin Şiî etkilere nispî açıklığı ve Türklerin Ali ve ahfadına büyük saygıları, Türkler arasında çeşitli Şiîlik türlerinin daha sonra yayılmasını kolaylaştırmış olmalıydı[3].

Arapların Türkleri "zayıfü'l iman (!)" olarak niteledikleri gibi, Mâturîdî eserlerdeki "politheismin toprağında (alanında) — *fî arz al-şirk*" ifadesi, küçük bir değişme ile "*fî arz al-Turk*" gibi görünebiliyor[4] ki bu husus, ilerde üzerinde duracağımız gibi, Türk halk düşüncesinin belirlenmesinde bir nirengi noktası olacaktır.

"İmâm Ebû Hanîfa'nın talebelerinden Türkler üzerine en müessir olan Semerkand'lı Ebû Mansûr... al-Mâturîdî (ölm. 944) olmuştu. Karşılı Cemal-'in Mâturîdî hakkında naklettiği bir hikâye imâmın fakre meylini anlatır. Hem de IX.-X. yy'larda, Mâturîdî ve Farabî gibi Orta Asya ulemâsının yerli kıyafetlerini ve börklerini muhafaza edip Abbasî çevresinde İslâm ulemâsının giy-

---

1 *ibd.*

2 *ibd.*, s. 194.

3 Wilfred Madelung.— Religious schools and sects in Medieval Islam. II/109-121 ve s. 120 *infra*, The spread of Mâturîdism among the Turks.

4 *ibd.*, s. 122.

diği cübbe ve «taylasan»lı sarık giymediklerini teyideder. Bağdad halifesi Mâturîdî'den fetva istemek için bir elçi göndermişti. Elçi Semerkand'da Mâturîdî'nin yaşadığı bağa varınca paçavralar giymiş, belini üzüm dallarıyla bağlamış, başında gemi şeklinde bir küçük hasır börk olan zayıf bir ihtiyara rastladı. Elçi sordu: «Mevlânâ (efendimiz) nerede?» İhtiyar cevap verdi : «Mevlâ Allah'tır». Elçi bu sefer şöyle sordu. «Hoca nerede?». İhtiyarın cevabı bu oldu: «Hoca Mustafa'dır». Elçinin son suali şu oldu: «Ebû Mansûr Mâturîdî nerede?». İhtiyar kendini tanıttı: «Bu ihtiyar dilencidir»[1].

*
* *

Büyük Selçuklu İmparatorluğu rejiminin genel olarak İslâm'ın içinde önceki yy'lar boyunca görülen inanç çeşitliliklerine karşı şiddetli bir tepki ve orthodoxluğun (yani Sünnîliğin) güçlendirilmesi siyaseti ile belirgin olduğu biliniyor. Bahis konusu orthodoxluk da, Orta Asya Türk şeflerinin ilk öğrendikleri Hanefî şekli olmuştu. Bununla birlikte, doğruca Selçuklu rejimi ile Osmanlı tevhidi arasında geçen dönemde Küçük Asya'nın özerk durumuyla ilgilenmiş bilim adamları, aksine, çeşitli şekiller altında Şiîliğin burada oynadığı rolü vurgulamışlar ve bu düşünce, XV. yy'ın sonu ve XVI. yy'ın başında, tam Osmanlı İmparatorluğu'nun göbeğinde, hiç değilse eyaletlerinde, Safevî propagandasının bulduğu yankılarla güçlenmektedir. Bu itibarla, Küçük Asya'ya Şiîliğin nüfuzunun koşullarına, kronolojisine, derecesine, tabiatına müteallik bir sorun, daha doğrusu bir sorunlar bütünü vardır.

Rûm'un ilk Selçukluları, İran'dakilerin akrabası olmalarına rağmen, bu sonunculara politik olarak muhalif olmuşlardı ve hattâ, İsmâîlîlikten yana tavır koymuş Mısır Fatımîleriyle bir geçici ittifak aktetmekte dahi tereddüt etmemişlerdi. Ama bu, sadece bir siyasî manevra olup Küçük Asya'ya yeni göçmüş Türkmenler nezdinde bir İsmâîlî propagandasını düşünmeye götürmüş. Aynı şekilde, birkaç yıl sonra Süleyman b. Kutlumuş Tarsus'u fethetmiş ve Suriye'de Oniki İmancı Şiî Trablusşam prens-kadılarından kendisine bir kadı gönderilmesini istemişti. Politik olarak bunu rakiplerin elinde bulunan Halep ve Şam'dan istemek güç oluyordu; o ise ki bir deniz üssü olan Trablusşam, Kahire'den daha yakındı. Ama bunun sonucunun ne olduğunu bilmiyoruz şöyle ki bir asırdan fazla Bizans hükümranlığında kaldığından Müslüman ahalisi çok az olan Tarsus, oniki yıl içinde Haçlıların eline geçecekti. Tarsus'un Arap kadısının bu kentin ötesinde Araplaşmamış Türk çevrelerine etkisini yaydığını hiçbir şey göstermiyor. Bazı muahhar Selçuklu emîrlerinin, daha geniş kültür sahibi olarak "felsefe yapma" eğiliminde olmuş olduklarını ama bunların adî

[1] Coll.— Türk kültürü el-kitabı, seri II, cild I/b. Türk kültür tarihinin erken çağları üzerine araştırmalar, İst. 1978, s. 154-5.

Şiî, ve de herhangi bir İsmâîlî propagandasına maruz kalmadıklarını öğreniyoruz. Esna-i aşere Şiîliği Doğu'da, XII. yy'da, ancak savunma halinde bulunuyordu. İsmâîlîlere gelince, XII. yy'da Fatımî rejimi dinî ve siyasî olarak nefes nefese ise buna karşılık fevkalâde bir dinamizmle yeni bir propaganda, Alamut "Haşhaşîn"inkiler, gelişiyordu ve bu, Halep veya Amid (Diyarbekir)'inkiler gibi Küçük Asya'nın komşu Türk emîrlerinin sağladıkları siyasî destek nedeniyle kuvvetli etki yapıyordu. Doğruca Küçük Asya ile bunların farkı, hiç şüphesiz, siyasî mülâhazaların dışında, geleneksel Müslüman ortamda hüküm süren bu emirleri, Türkçeyi bilmeyen kişilerin yanaşabilmelerinde idi şöyle ki Türkmen ortamında bu muhakkak daha zor olurdu.

XIII. yy'da Rûm Selçukluları Alamut'un Büyük Usta'sıyla diplomatik ilişkiler kuracaklardı, ama bunu tam bu sonuncusunun Halife al-Nâsır'ın istediği gibi Hilâfet'e bir nevi bağımlılığı kabul ettiği bir sırada yapacaklardı. Bu bağımlılık nedeniyle Büyük Usta "yeni Müslüman" olarak nitelenmişti. XIII-yy'da, Moğol selinden önce, hiç şüphesiz Rûm Selçukluları, İran ve Arap dünyasında ailelerinin öbür kollarının yok olmasından sonra, bunların politikalarının, yani aynı zamanda Sünnîliklerinin devam ettiricileri olmuşlardı. Ancak, göçmüş sülâlelerin karşılaştıkları hasımları göğüslemek gibi bir zorunlukta olmadıklarından bu Sünniliğe, öbürleri gibi dövüşken orthodoxluğu katmamışlardı[1].

Moğol protektorasının teessüsünün işleri değiştireceği düşünülebilir. Moğollar, XIII. yy'ın sonuna kadar, İslâm'a yabancı olarak kalmışlar ve tebaalarının büyük çoğunluğunun Müslümanlığının hesaba katılmasının gerektiği ölçüsünde bununla temas kurmuşlardı: Mezkûr çoğunluk, tahmin edildiği gibi geçmiş Sünnî hükümranlıklardan şikâyetçi olanlara dayanma eğiliminde olacaktı ki bu sonuncular, Şiîlerdi. Şiîliğin Moğol hükümranlığından faydalanmış olduğu şüphesizdir. Bağdad hilâfetinin tahribi buna yardımcı olmuş olmalıydı. Moğollara bağlı alanda kimse Kahire'deki Memlûk hilâfetini ciddiye almıyordu. Ancak bu vakıaları abartmaktan da kaçınmak gerekir. İlk ilhanların büyük vezirleri, Cuveynî ve Reşîdüddin Sünnî idiler ve aynı şekilde, İslâm'ı kabul etmiş ilk iki Moğol hükümdarı, Ahmed ile Gazan, yine Sünnî olmuşlardı. (Gerçi ikincisi, hiç değilse, hoşgörüyle böyle idi). *Safevîlerin ecdadı (ataları) dahil, İranlıların çoğunluğu hâlâ Sünnî idi.* Her hal ü kârda Küçük Asya için, Şiîlik lehine herhangi bir Moğol hareketi hakkında hiçbir tanık bulunmuyor. Anadolu'nun zamanlarının kent kültürü üzerinde büyük etkinleri, Mevlânâ ile Sadrüddin Konevî de, Sünnî idiler veya kendilerine göre böyle telâkki ediliyorlardı.

---

[1] Osman Turan.— Türkiye Selçukluları hakkında resmî vesikalar. Ank. 1958. s. 107.

Tuğrul Bey, daha müstakbel sultanlığının vazıh bir düşüncesine sahip olmadan önce, inanç ya da politika gereği Halife'ye karşı bir nevi vasallık-ittifakın tanınmasını istemiş ve bunu elde etmişti. Bu şekliyle böyle bir politika, bir dinî siyasetten çok ganimeti düşünen ve din babında da Abbasî orthodoxluğu kadar Şiîliğe de sürtünmüş olan Türkmenin ruhuna yabancı idi. Ancak Emirü'l müminîn ile ittifakın bir başka vechesi vardı ki o da gaza geleneğiydi. Talanla anlaşma burada kolay oluyordu ve bu, Türkmen haşarılığını belli bir yola sokmak için bir dolaylı çare idi[1].

Bütün bunların içinde dikkat edilecek en önemli husus, bu dönemde İran'da Şiî İslâm'ın özerk şekiller altında doğrulması olmayıp çeşitli tasavvuf ortamlarının aracılığı ile *Sünnîliğin bir nevi derunî Şîîleşmesi hareketi idi.* Buna örnek olarak Kubraviyye gösteriliyor. Bunda bahis konusu olan, gerçi bütün tasavvufî tarikatlar gibi, theolojik intisaba oldukça kayıtsız olup sorulduğunda Sünnî olduğunu söyleyen bir tarikattır; ama yanı zamanda, kendi öz sembolikine göre yeniden yorumlayarak Şiî itikadı konularını kabulleniyor ve sonunda da resmen Şiî oluyor. Bu keyfiyetin başka tarikatların da başına gelmiş olması şüphesizdir. Bunun anlamı, samimiyetle Sünnî olup Şiî diye damgalanabilecek bazı fikirlerin serdedilebileceğidir. Bahis konusu kişilerin vicdanında Şiî fikirlere kucak açılması, Sünnîlere muhalefet manasında kendini Şiî hissetmesi manasını taşımıyor. Biz, Küçük Asya'da Osmanlı fethinden önce Şiîlerin bulunup bulunmadığından çok, olduğu haliyle Anadolu toplumuna nüfuz edebilmiş olan Şiî konuların hangileri olduğunu kendimize soracağız.

Bütün bu ilk bilgiler akılda tutularak Müslüman Anadolu'nun bir muhtemel Şîîleştirilmesinde *Ahi*'lerin oynadıkları rolün ne olabileceğini düşünmeliyiz[2]. Etimon ve anlamı gayrimuayyen olan bu adla *fütüvvet* hareketlerinin, bazen bu hareketlerin tümünün idarecilerinin belirtildiğini biliyoruz. Bu hareketler Küçük Asya ile İran-Türk alanına komşu bazı bölgelerde biraz kendine özgü bir şekil almışlardı. *Fütüvvet* örgütlenmeleri İslâm'ın ilk zamanlarına çıkıyor ve herhangi bir dinî doktrinden hareket etmeyen dayanışma topluluklarını ifade ediyordu ; örneğin, Buveyhîler döneminde Bağdad'da, Şiîler ve Hanbelî Sünnîler bulunuyordu ve genel olarak doktrin yansıması onlara bu zamanda, çok yabancı gibiydi. Daha sonra, bazı *fütüvvet* gruplarıyla bazı tasavvuf hareketleri arasında vaki olan yakınlaşma, belki de *fetâ*'larda bu yansıma bir miktar gelişmiş olabilirdi. *Fütüvvet*'in özgül olarak Şiîlikten hiçbir şey almadığı ke-

---

[1] Claude Cahen.— La première pénétration turque en Asie-Mineure (seconde moitié du XI[e]. s.). *in* Claude Cahen.— Turcobyzantina et Oriens Christianus. Variorum Reprints London 1974. I. s. 12.

[2] Daha önce de söylediğimiz gibi bunların ayrıntılı tetkikini ilerde "Mübadele" cildimizde yapacağız.

sinlikle söylenemez şöyle ki H. 600 cıvarında Halife Nâsır onu baştan örgütlemeye girişmişti ve bunda amacı, o güne kadar bir halk karışıklığı kaynağı olmuş olan bir örgütü, hilâfetin çevresinde bir sosyal danışma unsuru haline getirmekti. Ve Anadolu *fütüvvet*'i Nâsır'ın bu damgası altında oluşacaktı; bu halifenin dinî tavırları kendine hastı. Zamanının çeşitli politik güçlerini göğüslemek durumundaydı ve ümidi, İslâm'ın çeşitli ruhanî ailelerini Hilâfet'in etrafında toplamaktı. Bir Abbasînin, kendi zamanında, kendini Halife olarak inkâr etmeden tamamen Şiî olamayacağı besbellidir. Seleflerinden bazılarının yaptıkları gibi Şiîlerle barışmayı ümid ediyordu ve hattâ, onu takibeden halefleri-nin de aynı şekilde yapacağı gibi, onlara Devlet ve toplumda önemli mevkiler vermişti. Onun zamanında Bağdad'da bir Şiî doktriner faaliyetin bazı önemli Şiî kişilerin etrafından yeniden teessüs ettiği muhakkaktır. Özgül olarak onlardan daha Şiî olmadan, *fütüvvet*, bir Şiî yönlenmeye elverişli bir unsur içeriyordu ki bu da, ilk önder olarak Ali'yi, az çok sistematik bir şekilde, kabul edip ona dayanma keyfiyetiydi. Ali, geleneksel olarak en ileri *fetâ* idi: "Lâ fetha il Ali!"... Bütün Müslümanlarda müşterek olan bu doğrultu mutlakâ Şiî değildi (*fütüvvet*'in başka hiçbir Ali yanlısına dayanmadığı kaydedilecektir). Ama doğal olarak bir Şiî yönde kullanılabilirdi. Her hal ü kârda çoğu kez bir *fütüvvet* grubunun yönetimini bir Ali yanlısına verme düşüncesine varabilirdi ki bu, Bağdad'da olmuştu. Bir Ali yanlısı da mutlakâ Şiî değildi ve şeceresinin telkin ettiği saygı ona, Mekke şerifleri için olduğu gibi, yüksek mansıpların tevcihine götürürdü.

Türkmen ortamında ise, işler tamamen değişik bir görünüm arzeder. Artık burada ne ilâhiyatçılar, ne de geleneksel İslâm kültüründe tuzu bulunan kişiler vardır. Ortada sadece Türkçe konuşan ve çeşitli kıyafet değiştirmeleri altında, şamanist atalarının inanç ve uygulamalarından yüklüce bir miktarını muhafaza etmiş insanlar vardır. Ve bunlar kentsel ortamın dışındadırlar. Bu kişilerin ruhanî tarihlerini, belge noksanından, iyi bilemiyoruz. Sadece, XIII. yy'da, ilerde üzerinde uzunca duracağımız bir hareket, Resûl denilen Baba İshak'ın tilmizleri olan *Babaî* hareketi bizce malûmdur. Tarihî olarak işbu Baba ile öldükten sonra ondan çok daha büyük bir üne namzet Hacı Bektaş arasında bir tarihî ilişkinin bulunduğu da şüphesizdir. Aşağıda göreceğimiz gibi Bektaşîyye, örgütlü bir tarikat haline geldikten sonra Şiî kavramlarını benimsemiş olduklarına göre Hacı Bektaş'ın kendisinin dolayısıyla Baba İshak'ın da bazı Şiî eğilimleri bulunduğunu düşünebiliyoruz. Aslında Baba İshak'ın ne vaaz ettiğini bildiren bir beyyineye sahip değiliz; sadece onun, kendisinin Allah'ın resûlü olduğunun iddia ettiğini biliyoruz ki bu, Sünnî ortama göre Şiî ortamda daha iyi kavranabiliyordu. Bektaşîlerin, onların çağdaşı başka tarikatlarda da olduğu gibi, tedricen başlardakinden çok daha fazla Şiîleştiklerini farzetmek için çok neden bulunuyor.

Babaî hareketinin dışında, yine XII. yy'da, yabancı kökenli bazı tarikat mensuplarının, bu arada Doğu'da Kalenderlerin ve Mısır menşeli *Rifâî*'lerin Anadolu'ya girdiklerini biliyoruz. Bunların garip uygulamaları, Türkmen ortamında kolayca benimsenebiliyordu. *Rifâî*'ler de daha sonra belki Şiî tabiatlar iktisabedeceklerdir ama bu, XIII. yy'da vârid değildir şöyle ki o çağda ilâhiyat, ilgilerinin dışında idi.

Horasan Türk kökenli Baba İlyas'ın da ne olduğunu bilmek ilginçtir. Konu üzerine aşağıda yayılaçağız.

1300'ler civarında Selçuklu-Moğol ve Bizans rejimlerinin çifte çözülmelerinden doğmuş Türkmen beyliklerine yüzümüzü çevirdiğimizde görünüm daha fazla belirgin olmuyor. ancak hiçbir metinde bu çağın herhangi bir Türkmen sülâlesinin resmen Şiî olduğuna dair bir kayıt bulunmuyor; paralarının tetkikinde, artık yaşayan halife olmadığından, hulefâ-i raşidîne karşı bir resmî büyük saygı görülüyor. Ali'nin bir üstün mevki işgal ettiği vaki ise de Osman'ın öldürülmesinden hiç söz edilmiyor ki bu sonuncu keyfiyet klasik Şiî tutuma aykırı düşüyor. Bu Beyleri, inançlarını maskelemeye itebilecek nedenler belirgin olmadıklarından işin en basiti, para basmış olanların hiçbirinin gerçekten Şiî olmadığına hükmetmek oluyor.

Bununla birlikte sorun, Aydınoğulları ile Candarlıoğulları için vaz edilebilir. Aydınoğlu Umur Bey destanında, Sünnî bölümler olduğu gibi iki Şiî bölüm de bulunuyor. Umur Bey'in oğlu Hızır Bey hakkında, bir ticaret muahedesinin giriş kısmında Ali, Hasan ve Hüseyin ve yine bazı büyük Şiî adlar geçtiğine dair bir latince tercüme bulunuyor. Bu keyfiyet, Venedikli mütercimin bir uydurması olamayacağına göre, Hızır'ın kendine göre Şiî olduğunu düşünebiliyoruz. Ama bunu genelleştirmemek gerekir.

Kastamonu Candarlıoğulları üzerinde, Kerbelâ faciasının en eski Türkçe anlatısının bunlardan birine ithaf edilmiş olması, şüpheler uyandırıyor. Şiî olmuş olmaları, Osmanlı vakanüvistlerinin, bunlara Osmanlı taarruzunu haklı kılmak üzere, bunların ününe gölge düşürmelerini izah eder. Ancak sülâlenin paraları Sünnî olup doğruca ve bilinçli bir Şiîlik yerine Sünnîliğin bir Şiîleştirilmesi sonucuna varmak daha doğru olur.

Bütün bir tarihî-efsanevî edebiyat ailesi, yazarları tarafından az çok iyi bir şekilde birbirlerine bağlanmış olup Türkçe uyarlamasıyla *Seyyid Battal Gazi* ile birlikte *Ebû Müslim Destanı* ve *Maktel-i Hüseyin*'in çeşitli çevirileri ile *Danişmendnâme*'de bizi şaşırtan husus, Şiîlikle Abbasîliğin karışıklığı oluyor. İlk dört orthodox halife (hulefâ-i raşidîn) ve hattâ Osman lânetlenmeden Ali övülüp yüceltiliyor, Hüseyin'e ağlanıyor, Oniki İmâm anımsanıp meşruiyetin seçkin mümessilleri olarak gösteriliyor; ancak Aile için savaşan kahraman, Ebû Müslim, Şiî olup Abbasîlerin yerlerine bir Şiî imâm oturtuyor. Öbür dünyada Muhammed'in yanında Ali, Hasan, Hüseyin, ve bazen de Abbas oturuyor.

Gözümüzde tezat gibi görünen bu karışım, *Ebû Müslim Destanı* ile en eski *Maktel-i Hüseyin*'in Türkçe çevirilerinin aynı kişi tarafından yapıldığı ve bu kişinin Kastamonu'da Candaroğlu'nun himayesinde çalıştığı dikkate alınınca, özel bir güç kazanıyor. Keza Bursa'nın Ulu Camii'nde Oniki İmam'ı sembolik olarak temsil eden bir işaretin bulunduğu bizi şaşırtmayacaktır. Yine Edirne'de Eski Cami'de ve Topkapı Sarayı'nda da görülen "çifte vav", ebcet hesabıyla 12'ye muadil olup Oniki İmam'ı telmih eder[1].

Danişmendnâme bir Türkmen kahramanına hasredilmiş olmakla birlikte onu önceki Arap-İran kahramanlarına bağlanmış olarak hiçbir şey bilinmeyen bir ilk şekliyle XIII. yy'da terkibedilmiş ve elimizde olan nüsha Tokat'lı bir "bilgin" tarafından, 1360'dan az sonra kaleme alınmış. Tokat o tarihlerde Sıvas'ın Ertena Devleti'ne bağlı bulunuyordu; kentin Kastamonu'ya uzaklığı düşünüldüğünde Kuzey Türkmenleri arasından işbu tarihî efsanelerin belli bir nüfuz çizgisi olduğu anlaşılır. *Ebî Müslim* dahi, bu alanın Güney sınırlarında, Bektaşîler tarafından uyarlanıyor.

Ama her hal ü kârda bunlardan hiçbir şey, bir Şiî külliyatının, genel olarak, Küçük Asya'da terkibedildiği ya da yayıldığını ifade etmiyor.

Ama XV. yy'da Küçük Asya'nın, Osmanlı egemenliğine geçmiş ya da geçmemiş geniş ortamlarında çok daha fazla bilinçli bir Şiî propagandasının önemi de görmezlikten gelinemez. Bununla birlikte, bazılarının ileri sürdüğü gibi, Küçük Asya Türklerinin, aşırı veya değil eski bir Şiî olma eğilimine sahip bulundukları düşüncesini reddetmek gerekir. Şiîliğin kitlesel dalışı, az çok Osmanlı fethiyle çağdaş geç bir olgu olup onunla bir ilişkisi yoktur. Bu dalış, gizli propaganda şekilleriyle hazırlanmış olup işbu propaganda dahi XIII., çoğu kez de XIV. yy'dan öncesinde olmamalıydı. XV. yy'da Şiîliğin gelişmesi Küçük Asya'ya özgü değildi şöyle ki aynı anda İran'da vaki olmuştu ve o zaman ortaya çıkıp yayılan yeni derviş tarikatlarının, Nakşibendîler ve diğerlerinin tarihi, siyasî vahdet olmadan dahi İranî-Türk Orta Asya'nın Anadolu alanını ne denli etkilemeye devam ettiğini veya buna yeniden başladığını gösterir. Ancak Küçük Asya İran'la özdeş bir zemin değildir. Türkler burada daha az Müslüman geleneği bulmuşlar ve dolayısıyla burada atalarının şamanist geleneklerini heryerde daha fazla canlı tutmuşlardı. Bunun dışında kendileri ve hele İslâmlaştırdıkları veya eski dinî cemaatlarından koparttıkları kişiler, İran'da bulunmayan Hıristiyan, hattâ belki de Hıristiyan öncesi geleneklere Küçük Asya'da rastlamışlardı. Ortada mühim olan sorun, mensuplarını ister şamanist, ister Hıristiyan öncesi olsun, tavır ve uygulamaların Şiî propagandasının bazı şekillerini kabul etmeye önceden hazırlayıp hazırlamadığıdır. Bu noktada

[1] Bu hususta bkz. Malik Aksel. — Türklerde dinî resimler, İst. 1967, s. 37-41.

İmâmî Şiâ'nın ötesine taşmamız gerekiyor şöyleki Küçük Asya'da en çok gelişmiş Şiâ şekilleri esnâ-i aşere Şiîliğinden çok, çoğu kez aşırı Şiîliğe (Galiye) bağlı olmuşlardı. Çok garip şekilde, Ali'yi tanrılaştıran ve dolayısıyla Hüseyin'i değilse bile en azından Oniki İmâm'ı tanımayan başlıca aşırılar grubu Kızılbaşlarınki olmuştu ve bunlar, buna rağmen, İmâmî Şiâsını resmî doktrini haline getirmekle meşgul Safevî propagandasına iltihak edeceklerdi[1].

Gerçekten büyük ihtimalle eskiden beri tevarüs edilmiş Hıristiyanlık büsbütün mücadele ve mukavemetsiz terk ve feda edilmemiş, belki İslâmiyetin yeni kaim olduğu yerlerde alttan alta yine yaşamakta devam etmiş, o çok acayip itikatların karışmasını mucip olmuştur[2].

*

* *

Osmanlı "...saltanatının asıl muhit-i teşekkülü olan «uç»ların nasıl bir halet-i maneviyede bulunduğunu anlamamız lâzımdır: daima birçok meşakk (zahmetler) ve mehalikle (korkulu yerler veya işlerle) malâmal (dopdolu) Bizans serhadlarında oturan göçebe Türkmen aşiretleri, çoluk çocukları ve sürüleriyle beraber, Anadolu'ya ilk defa istilâ eden dedeleri gibi haşin bir ordu hayatı geçiriyordu. Arap ve Acem harslarından muktebes (alınmış) zahirî bir cilâ altında, eski millî kahramanlık ananeleri, kopuz çalan ozanlar, Türkmen babaları hep mevcuttu. Sûfî şair Âşıkpaşa'nın pek güzel bir tâbiri veçhile bu «alp erenler» devri yani destanî hayat, Moğol valilerinin emir ve tehditlerine o kadar aldırmayan uçlarda devam ediyordu. Bu sahalarda başlıca hâkim olan, dinî hislerle kahramanlık hisleriydi; ekseriyetle tasavvufî şekiller altında tecelli ve inkişaf eden bu dinî hissiyat, faal Anadolu Türklerini tekkelerde veya mescitlerde kapatarak içtimaî bünyeyi felce uğratacak bir şekilde olamazdı. Faal ve cenkcû Türkmenlerin hayat-ı dinîyesini idare eden Türkmen babaları, bütün bu Sûfîlerin menkabelerinde umumiyetle göze çarptığı vechile, «cihad» ile meşgul dervişlerdi: tahta kılıçlarla[3] kâfirlere karşı harbeden, bir avuç mürid ile binlerce düşmanı ezen, kaleler alan, kılıç kuvvetiyle küfür diyarında İslâmiyeti neşir ve tâmim eden bu mücahit Türk Sûfîleriyle, tekkelerde sakin ve müncemid (donmuş) bir hayat-ı inziva geçiren Arap ve Acem mutasavvıfları arasında şüphesiz ki pek bariz büyük bir fark vardır. Filhakika eski vakayinamelerimizde Ertuğrul'a ve Osman'a isnad olunan timsalî rüyalar; Abdal Kumral, Ab-

---

[1] Claude Cahen. — Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane, *in* Le Shî'isme imâmite. s. 115-129.

[2] Franz Babinger. — Anadolu'da İslâmiyet. s. 194-5.

[3] Bu "tahta kılıç" örgesi. menkabeye bir gerçeküstü şekil vererek büyüsünü artırmak için mi kullanılmıştı. yoksa yeterinde çelik silâh sağlanamadığından mı gerçekten babalar bunlarla dövüşüyorlardı?... Döneceğiz buna.

dal Musâ, Geyikli Baba gibi tahta kılıçlarla gazaları eski menkabenameleri dolduran Türkmen babalarına karşı ilk hükümdarlarımızın gösterdikleri iltifatlar, yaptırdıkları tekkeler, işte hep serhadlardaki bu Sûfîyane — kahramanane hissiyatın mahsulüdür. Âşıkpaşazade'nin «Rûm abdalları» ve sair bir takım tarihî ve dinî menbaların ise «Horasan erenleri» unvan-ı umumisi altında zikrettikleri *bu dervişler, eski Babaî bakiyelerinden başka birşey değildir*[1]. Anadolu halkının... «fakı» lâkabını verdikleri cahil köy hocalarından büsbütün ayrı bir zihniyetle ve Türkmen an'anelerine sadık kalarak İslâmiyetin çok basit, külfetsiz bir şeklini serhadlarda ve yeni zaptolunan memleketler halkı arasında kuvvetle yayan bu babalar, abdallar, esasen Anadolu'nun her köşesine yayılmışlar, ve bilhassa, müteşerriler (şeriat işleriyle uğraşanlar) nüfuzundan en çok azade kalan uçlara gelip yerleşmişlerdi...".

"... Sultan Orhan'ın babaya (Geyikli Baba'ya) karşı hissiyat-ı teveccühkâranesi, alp erenlerden olan Baba'nın aynı zamanda Şeyyad Hamza kabilinden maniler yazan bir halk şairi olduğu, *şarap içmekle me'lûf bulunduğu* (alışık olduğu), aslen Azerbaycan'dan geldiği anlaşılıyor...".

"... Âşıkpaşazade Anadolu'da «gaziyan-ı Rûm», «ahiyân-ı Rûm», «abdalân-ı Rûm», «bâçiyân-ı Rûm» namiyle dört taifeden bahsediyor ki, burada ki «abdallar», *kalenderî-hayderî zümresine mensup addedebileceğimiz Babaî-Bektaşî dervişlerinden başka bir şey olamaz*[2]..."[3].

Asya kökenli bu babaların, Anadolu yolu üzerinde seyrederken ne gibi dinî etkilere maruz kaldıklarına son bir kez daha göz atacağız.

"Olcayto'dan evvel ve sonra İlhanlılar sahasında Sünnîliğin devletçe müzahir-i himaye olmasına rağmen, meselâ Nizarî-i Kuhistanî gibi İsmâîlîye propagandasıyla maruf, hattâ muvaffakiyetle başarılamayan bazı Şiî harekâtına tesadüf edilmesi, İran ve Azerbaycan'ın müteferrik sahalarında, kâh kuvvetsiz kâh kesif kitleler halinde yaşayan Şiî ve Batınî zümrelerinin faaliyetine katî bir delildir...".

"Batıniyye akaidine daima melce" olan Kuhistân havalisinde yetişen ve «Düsturname» adlı eseri pek şöhret kazanan bu şair (Nizarî), cihanda semâ, bâde, şahid (güzel kadın, sevgili)den başka bir şey aramadığını itiraf eden serbest fikirli bir rind... idi..."[4]. Bu "sivri" kişi, (645/1247-8 — 720/1320-1) bu adı sadece şair mahlâsı olarak almayıp İsmâîlî halifelerinden Nizar'a intisabını göstermek için benimsemişti. Gerçekten onun İsmaîlî arka planı eserlerinde, herne kadar çevresinde daha kolay kabul görebilecek İmâmî Şiî düsturla-

---

[1] Tarafımızdan belirtildi.

[2] Tarafımızdan belirtildi.

[3] Köprülüzade M. Fuad. — Anadolu'da İslâmiyet, s. 402-3 ve *infra* 1.

[4] *ibd.*, s. 411 ve *infra* 2.

nın arkasında gizlenmişse de, belirgin oluyor. Onun özellikle lirik şiirlerinin en önemli bölümünü oluşturan gazellerinde kuvvetli bir Sûfî unsur bulunuyor. Onun düşünce serbestisi ve dinî işlere karşı saygısızlığı günümüz bilginlerince belirtiliyor[1].

Mezkûr başarısız Şiî harekâtına gelince, aşağıdaki olay, kayda değer: XIV. yy'da Fars eyaleti hükûmeti Şiîliği resmî inan olarak almak istemiş ve bu girişim Şiraz kadü'l kudatı Mecdüddin Ebû İbrahim el-Bâbî (Ölm. 94 yaşında 736/1355)nin inatçı mukavemetiyle bertaraf edilebilmiş. Ama bu karşı koyma, ona, bir kaç kez azl ve yeniden tayin edilmesine mal olmuş[2].

Bu çağlarda hüküm süren anarşi "Serbedaran" *cumhuriyeti devleti*'ni doğurmuştu." Bu asrın Şiî-Batınî cereyanları tarihinde büyük bir mevki kaplayan «Serbedaran»ın ve Serbedaran tarihine sıkı sıkıya merbut olup muahharen (daha sonra) Timur devrinde bile nüfuz ve ehemmiyetleri büsbütün zail olmayan (sona ermeyen) Hasan Cevrî dervişlerinin mahiyetleri hakkında biraz malûmat vermek, Timurîler devrindeki harekât-ı dinîyenin menşe'ini izah için şiddetle lâzımdır. Ebû Said'in vefatını müteakip hertarafta hüküm süren anarşi ve Moğolların mütemadi zulüm ve itisafına (yolsuzluklarına) karşı durmak için birbiriyle sonuna kadar ahdu peyman (and, yemin) ederek kellelerini koltuklarına aldıkları cihetle bu unvanı alan Serbedar'ların müessisi, Beyhak köylerinde Paştin tüccarından Seyyid Fazlullah'ın oğullarından Hoca Abdülrezzak'tır... 736'dan (1355) başlayarak hemen elli sene kadar devam eden ve Sebzvar'ı makarr ittihaz etmekle beraber Horasan'ın birçok yerlerini zapt. Taga Timur Han'ı (754) katleden bu hükûmet, adetâ dervişlere hürmet ve riayeti şiar edinmiş bir hükûmet-i cumhuriye idi..."[3]. Bundan sonraki bazı ayrıntıları geçiyoruz.

"Muahharen Timurlenk'in zuhurunda izhar-ı sadakat ve tâbiiyet eden Hoca Ali zamanında, Olcayto'dan sonra ilk defa olarak, Horasan'da Şiâ-i İmâmiyye mezhebi devlet dini olarak resmî bir mahiyet almıştır. Ulema'dan çok sadâta (Seyyidlere) riayet ettiği gibi... sikkelerine oniki imamın isimlerini hâkkettirmişti. Horasan bu devirler esnasında etnoloji itibariyle oldukça bariz bir Türk siması gösterdiği cihetle bazı tarihî vesikalardan da istidlâl edildiği vechile, gerek Serbedarlar devletinde gerek Şeyh Hasan Cevrî halifeleri arasında Türklerin iyice mühim bir rolleri olduğu kuvvetle iddia edilebilir..."[4].

"...İlhanlıların sukut ve inhilallerini takibeden zamanlarda Serbederan devleti ve Hasan Cevrî dervişleriyle derhal tezahür ve inkişaf eden bu dinî-si-

---

[1] J. T. P. de Bruijn. — Nizarî-i Kuhistânî, *in* EI.

[2] I. Goldziher. — *op. cit.*, s. 247 ve 299-300 *infra* 65.

[3] Köprülüzade. — *op. cit.*, s. 412-4.

[4] *ibd.*, s. 460-1.

yasî mahiyetteki Batınî hareketi, Timur imparatorluğunun ilk kuvvetli senelerinde Şiîlerin «takiye» esasına tab'an bir müddet gizlenmekle beraber, fırsat buldukça yine meydana çıkmaya çalışmıştır. Meselâ...dokuzuncu asırda bir büyük kuvvetle inkişaf ederek yalnız İran ve Azerbaycan'da değil bilhassa Anadolu ve Rumeli sahalarında da pek azim tesirat icra eden Hurûfîlik cereyanı, sekizinci asrın ikinci nısfında, şimalî İran'da ... muhtelif mahiyette âmillerin tesiri altında doğmuştur"[1].

Hep görüldüğü gibi, Şiî eğilimler, en koyu Sünnî çevrelerde bile beliriyor. Örneğin Timur, sağlam bir Sünnî olmasına rağmen, Şiâ şüphesini yaratacak şekilde "Alevîlik tezahüratını irae eden bir takım hususiyetleri" haizdi. "Bu kabil Alevîlik tesiratı en mutaassıp ehl-i Sünnet arasında ve bilhassa Yesevîlik — Nakşibendîlik gibi Sûfî tarikatlarında eskidenberi azçok kuvvetle mevcut olduğu..." söyleniyor[2].

Eski Bâtınî akınlar Timur'ların, Şahruh'ların demir gibi "Sünnî" idarelerine rağmen hergün biraz daha güçlenecek, bu sonuncusunun bütün taassup ve gayretine rağmen İran'da Şiâ-i İmâmîyye akaidi eski kuvvetli mevkiini tamamen korumanın ötesinde yavaş yavaş alanını da genişletecekti. Rüstemdarların sahasında resmî mezheb halini alacak kadar. Irak ve Azerbaycan'da da yerleşerek daha sonra önemli siyasî sonuçlar doğuracaktı[3].

"... H. IX. asırdan başlayarak İran, Hind, Azerbaycan sahalarında kuvvetle intişar ve, hele Safevîlerden sonra, Şiî memleketlerinde en zînüfus (nüfus sahibi) ve şayi (yayılmış) bir tarikat halinde icra-i hükmeden *Nimetullâhiyye* silsilesi, IX. asırda Şiî akaidinin (akidelerinin) taammümünü (genelleşmesini) hazırlamak suretiyle Safevî saltanatının başlıca avamil-i teessüsünden (yerleşme âmillerinden) biri olmuştur. (Mısır'da) Kaygısız (Baba) dergâhında Bektaşîlerle lâyikiyle temas eden Seyyid Nimetullah, esnâ-ı aşeriye temayülâtına sarih bir timsal olarak, oniki terkli (dilimli) yeşil tâcı kabul etmesi ... her türlü meslek ve itikatta insanları kendi daire-i terbiyetine kabul etmesi, havz-ı dervişanından (dervişler çevresinden) biri müridleri kontrol etmek teklifinde bulunduğu sırada, dervişlerinin darugaya (yargıça) yani inzibat memuruna ihtiyacı olmadığını söylemesi, tarikatı için muayyen bir kisve kabulüne ihtiyac görmemesi, hülâsa bütün bunlar Nimetullahîlikteki Bâtınî — Şiî temayüllerini oldukça sarih surette göstermektedir..."[4].

"Irak ve Azerbaycan'da icra-i hükûmet eden Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarları zamanında bu sahalarda Şiî-Bâtınî cerayanlarının nasıl ve ne

---

[1] *ibd.*, s. 419-420.
[2] *ibd.*, s. 416.
[3] *ibd.*, s. 465-7.
[4] *ibd.*, s. 470-1.

derecede taammüm ettiğini pek sarih olarak bilemiyoruz. Yalnız, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın fisk ü fücur (dinin yasak ettiği şeyleri yapma) ile me'lûf (alışık) bir hunhar (zalim) olup «ilhat (dinsizlik) ve zındıkaya mail ve Şeriat'a gayrimunkad (bağlı olmayan)» bulunduğu ve hattâ oğlu Hasan Ali'de de aynı temayül meşhud (gözle görülür) olduğu mervidir. Oğuz Türklerinin Bayındır boyuna mensup olan Akkoyunlulara gelince «Tuhfetü'l esna-i aşeriye» müellifi bunların zamanında Şiîliğin mevki-i itibarda olduğunu kat'iyetle söylüyorsa da, bu hanedanın en maruf hükümdarı... Uzun Hasan'ın ulema ve meşayihe fart-ı riayetle maruf olduğunu ona şüphesiz hiç de lehdar olmayan Osmanlı müverrihleri bile inkâr etmiyorlar. Mamafih Erdebil Sûfîleriyle tesis-i sihriyetten çekinmeyen Uzun Hasan'ın aynı zamanda Nimetullahlara da teveccühkâr olduğunu ve ordusunun kuvve-i külliyesini teşkil eden «kulağı küpeli» Türkmenler arasında şüphesiz Sünnîlerden daha ziyade Şiî temayülâtına malik bir takım insanlar bulunduğunu söylemekle beraber, Şiîliği resmî mezhep olarak tanıdığına dair elimizde şimdilik hiç bir vesika bulunmadığını da itiraf edelim...".

"*Mamafih, devletin siyaset-i mezhebiyesi ne olursa olsun, bütün bu sahalarda Şiîlik cereyanının, bilhassa Türkmenler arasında, hergün daha kuvvetlendiği kat'iyetle iddia olunabilir...*"[1]. Bu cereyan Türkmen çevresine münhasır olmayıp Horasan Türklüğünün en görkemli zamanını oluşturan Sultan Hüseyin Baykara'nın da Şiî eğilimlere malik bulunduğu biliniyor. Belh havalisi'nde, şeklen Sünnîliğin hükümran olduğu yerlerde halk arasında ehl-i beyt'e büyük hürmet ve muhabbet hisleri iyice kökleşmiş olup ayrıca oralarda Kalenderlerin varlığı da sabit oluyor. "*Alevîlik, bil'umum ehl-i Sünnet Sûfîlerinde ve hemen her devirde müşterek bir vasf-ı mümeyyizden başka birşey sayılamaz.*"

Bir çok yerde koyu Sünnî siyaset, Safevîlerle bir rekabetin ürünü oluyor. Hurufîlik en güçlü yandaşlarını Türkler arasında buluyor. Safevîyye hareketi de, yine ele alacağımız gibi, hemen munhasıran Türklere dayanıyor, Nimetullahî ve Nurbahşî dervişleri arasında Bektaşîlik etkileri görüldüğü gibi burada Türkler, sayıca ihmal edilemeyecek miktarda bulunuyor[2].

*

* *

[1] *ibd.*, s. 476-8. Son kısım tarafımızdan belirtildi.

[2] *ibd.*, s. 483-6. Son kısım tarafımızdan belirtildi.

SÛFÎLİK AKIMLARI

"Tasavvuf terk-i da'vâdur demişler
Dahı kitmân-i ma'nâdur (manayı gizli tutan) demişler
Tasavvuf yâr olup bâr (yük) olmamakdur
Gül ü gülzar olup hâr (diken) olmamakdur
Tasavvuf buğz-i dünya-yı denîdur (alçak dünyaya düşmanlıktır)
Bu sözi söyleyen bil Rûşenî'dur" (Ömer Rûşenî, ölm. 1486)

İslâm'ın din felsefesi olan tasavvuf, en eski tanımlamasına göre, "tanrısal gerçeklerin idraki" şeklinde nitelenir ve Sûfîler kendilerine "ehl-ul Hakk, Hak Erenler" denmesinden hoşlanırlar ("el-Hakk", Sûfîlerce Tanrı'yı kastettikleri zaman kullandıkları bir terim oluyor).

İlk Sûfîler, gerçekte, esas anlamında mistik olmaktan çok zühd ve takva ehli olmuşlar. Kur'an'da çok canlı bir şekilde betimlenmiş olan "Kıyamet Günü" ve cehennem azabının korkusu ile karışık bütün benliği saran günah bilinci, onları bu ("denî") dünyadan uzaklaştırıp kurtuluşu aramaya götürmüş.

"O güne (VIII. yy) kadar Sûfî ile Sünnî dindar Müslüman arasında büyük bir fark yoktu. Ancak Sûfîler, Kur'an'ın belirli hükümlerine fevkalâde önem vermişler ve onları, birçok Müslümanın aynı derecede lüzumlu sayabilecekleri diğer hükümler zararına geliştirmişlerdir. Yine kabul edilmelidir ki bu zühd hareketi Hıristiyan ideallerden mülhem olmuş ve İslâm'ın amelî ve dünyevî zevklere dönük olan ruhuyla keskin bir tezat teşkil etmiştir. Hz. Peygamber meşhur bir hadîsinde, keşiş gibi bir lokma bir hırka tarzındaki yaşayışı kınamış; ümmetine, kâfirlere karşı kendilerini cihata adamalarını buyurmuş... Peygamber'in ... halefleri tarafından İran, Suriye ve Mısır'ın fethi, Müslümanları, dine ve hayata bakışlarını köklü bir şekilde değiştiren fikirlerle irtibata getirmiştir...".

"... H. III. yy'ın başlarında (IX. yy) Sûfîliğin bünyesinde kaynaşan yeni bir mayanın açık belirtilerini görüyoruz. Sûfîler bedene eziyet ve *fakirliklerinden dolayı iftihar etmekle kalmayıp zühdü sadece uzun bir yolculuğun ilk merhalesi ... şumullü bir ruhî hayatın ilk hazırlığı saymaya başlamışlardır...*"[1]

Yani, bu "ilk merhale" geçildikten sonra artık hiçbir şer'î âmel ve uygulamaya gerek kalmıyor!

---

[1] Reynold A. Nicholson. — İslâm Sûfîleri, Terc. M. Dağ, K. Işık, F. Fığlalı, A. Şener. R. Ayas, İ. Kayaoğlu. Ank. 1978. s. 1-4. Son kısım tarafımızdan belirtildi.

Tasavvufun felsefesi ve şair ayrıntıları konumuzun dışına taşıyor. Biz sadece onun halk bilincine nasıl yansıdığını anlatmaya çalışacağız.

Nicholson, büyük Sûfîlerin başında saydığı Abû Said ibn Abi'l-Hayr'dan söz ederken "O, her Müslümanın en az bir kez yapmakla yükümlü olduğu Hacc'ı hiçbir zaman yapmadı. Bu yarı-pagan ritustan memnuniyetle vazgeçmiş olabilecek bir çok Sûfî, onu alegorileştirdi (remzîleştirdi) ve çeşitli törenlerin herbirine bir mistik anlam isnad etti, fakat ilkeleri pahasına orthodoxluklarını korudular" diyor[1].

Mezkûr Abû Said Lukman adlı bir kişiyi anlatıyor: "Bu Lukman, «akıllı deli (*ukalâu'l macanîn*)lerden biriydi. Önceleri kendini sıkı bir inisaka tâbî tutup zühd ve takvasında çok titiz idi. Sonra birdenbire, onu akıldan yoksun bırakan bir keşf-ifşa vaki oluyor. Başlarda Lukman fıkıh bilgini bir dindar iken sonraları şeriatın hükümlerini yerine getirmeyi bırakıyor. Bu değişmenin nasıl olduğu sorulduğunda «Tanrı'ya ne kadar çok hizmet etsem, benden daha fazlası istendi. Çaresizlikten bağırdım: Ya Allâh! Krallar, kocayınca kölelerini azad ederler. Sen, kadir-i mutlâk Kral'sın. Azad et beni, zira Hizmetinde yaşlandım. Bana Lokman, seni azadettim diyen bir ses duydum!» demiş. Hürriyetinin işareti, aklını kaybetmesiydi..." Ebû Said sık sık Lukman'ın Allah tarafından emirlerinden azad edilmiş olduğunu tekrarlarmış"[2].

Her Sufînin mutlaka bir Pîr'e intisabedip ondan "el alması" gerekir. Böylece bir sürekli mistik doktrin geleneği sağlanmış oluyor ki Peygamber'den başlayarak bir dizi ölmüş Pîr'den geçip yaşayan birine geliniyor. Bu sonuncusu ölüp de bir tilmizi tarafından istihlâf edilene kadar zincirin son halkasını oluşturuyor.

Zincirin başında Muhammed ve Ali'nin bulunması, İslâm'da Sûfîliğin varlığı için gerekli olan, Sûfîlerin Peygamber'in Bâtınî öğretisinin meşrû varisleri ve gerçek yorumcuları oldukları hayaline uygun düşüyor. IX. yy bir hareket noktası olarak alınacak olursa, her hangi sabit bir doktrinler külliyatının miras bırakıldığı sanılmamalıdır. Böyle bir şey Sûfîliğin tabiatına aykırı oluyor şöyle ki bu sonuncusu esas itibariyle velâyet (yetke) ve geleneğe dayalı bir sistem değil, bireysel ruhun iç ışığına uymuş namütenahi değişik şekiller almış bir serbest hareket oluyor. Her yerde kendini gösteren ve serbestçe bir güçlü yaşam geliştiren farklı eğilimlere rastlanır[3].

Ebû Said herzaman sadece bir gömlek giyermiş ve bunun ağırlığı, her yırtığa yama dikmekten sürekli artarmış. Sonunda 20 maund gelir olmuş ("maund", eski bir Hind ağırlık birimi olup yerine göre 25 ilâ 85 avoirdupois

---

[1] Reynold A. Nicholson. — Studies in Islamic mysticism. Cambridge 1980. s. 61.

[2] *ibd.*, s. 6-7, *infra* a.

[3] *ibd.*, s. 10-1.

pounduna eşitmiş — avoirdupois sisteminde bir libre 16 oz'a eşittir). Çıplak ayakla yürürmüş[1]. Bunlar, gerçek Sûfîlikle "fakirlik" prensipinin ön planda tutulduğunu gösteriyor ki buna dair daha çok sayıda örneği aşağıda, sırası geldikçe göreceğiz.

"Sûfîlik, çoğunlukla olduğu gibi, hür düşünce ile uyuşabilirse de, bunu fırkacılık ve mezhepçilikle yapamaz. İşte bu husus Sûfîlerin, görünüşte de olsa, neden Sünnî Müslümanlar zümresine yanaşmadığını açıklamaktadır..."

"...Sûfînin Allah hakkındaki bilgisi arttıkça, dinî taassubu da azalır...".

"Sayısız inanç ve ibadet şekillerinin, bunlardan mülhem iç duygunun her zaman için aynı olması dolayısıyla izafî değeri olduğu kabul edilebilirse de, bir başka yönden Hakk'a perde teşkil ettikleri görülmektedir. Koyu vahdet-i vücutçu kimse bu engelleri yoketmeye ve kaldırmaya çalışmalıdır:"

"Bu dünya ile öteki dünya, yumurtaya benzer ve içindeki yavru kuş,
Zulmette, kanadı kırık hor görülen bir haldedir.
Küfür ve iman, bu yumurtanın beyazı ile sarısı kabul ederseniz,
Aralarında hem birlik hem de ayrılık olduğunu
Ve bunun geçemeyecekleri bir engel teşkil ettiğini göreceksiniz.
Allah, inayetiyle yumurtayı kanadının altına aldığı zaman
Küfür de din de kaybolur; Birlik kuşu kanatlarını gerer".

"Büyük İranlı Sûfî Ebû Saîd b. Ebi'l Hayr, Kalenderîler ve gezgin dervişler adına konuşurken onların genellikle kabul gören fikirlere aykırı ilkelerini hayret verici bir cesaretle şöyle ifade eder:"

"Yeryüzünde her câmi harab oluncaya kadar
Kutsal görevimiz yerine getirilmiş olmaz;
Ve imanla küfür bir oluncaya kadar da
Gerçek Müslüman bulunmaz" (!)...[2]

*
* *

Tasavvufla Şiâ'nın ilişkileri

Gerek Anadolu'da İslâmiyet'i irdelerken, gerekse Sûfîlik üzerindeki bu kısa mütalâalarımızda yolumuza çeşitli noktalardan Şiî eğilimlerin çıktığını hatırlıyoruz. Biz şimdi bu sonuncuların Sûfilikle prensip ve tarihî ilişkilerine bir göz atacağız.

Şiîlikle Sûfîlik gerçeği, İslâmî ifşaın iki temel görünümü olmaları itibariyle, herhangi bir tarihî delille yadsınamayacak kadar bedihidir (açıktır). Bu ikisi arasındaki ilişki, bu iki ruhanî ve dinî gerçeğin İslâm'ın aynı düzleminde

---

[1] *ibd.*, s. 12-4.

[2] Reynold A. Nicholson. — İslâm Sûfîleri, s. 75-6

yer almamaları nedeniyle, karmaşık olmaktadır. İslâm, bütün iç bölümleriyle bu ifşaın dikey yapısını oluşturan bir *zâhirî* ve bir *batınî* vecheye sahiptir. Ama onun Sünnîlik ve Şiîlik diye yine bölümesiyle bu ikisinin bu geleneğin "yatay" yapısını teşkil ettikleri söylenebilir.

Keza Bâtınîlik ya da İslâmî Gnosis (İrfân)in, Sünnî dünyada Sûfîlik şeklinde tebellür ettiği de ifade edilebilir; o ise ki Şiîliğin, özellikle İslâmî çağın ilk asırlarında, tüm yapısını zenginleştirmiştir.

Sünnî bakış açısından Sûfîlik Şiîlikle ayniyetler arzeder ve hattâ ondan bazı vecheleri kendine mal etmiştir. İbn Haldûn "o halde Sûfîler Şiî kuramlara bulaştıklar. Şiî kuramları Sûfîlerin dinî düşüncelerine o denli derin nüfuz etmişlerdir ki bunlar *hırka* kullanımının uygulamasına Ali'nin Hasan Basrî'ye böyle bir *hırka* giydirmesine ve onu tasavvuf yolunu takibe törenle zorlamasına dayandırıyorlar" diye yazıyordu.

Şiî bakış açısından Şiâ, daha sonra tasavvuf (Sufîlik) tesmiye edilecek olanın kökeninde yatar. Ama burada Şiâ'dan Peygamber'in Bâtınî öğretileri, yani birçok Şiî otoritenin Şiîlerin *takiyye*'siyle özdeşleştirdikleri *esrâr* (sırlar) anlaşılır.

Bu bakış açılarının herbiri aynı gerçeğin bir görünümünü arzeder.

Bu, gerçek Bâtınîlik ya da İslâmî Gnosis (İrfâniyye)dir. Sûfîlikle Şiîlik tarihî tezahürleri içinde ele alındığında, daha sonraki dönemlerle, ne Şiîliğin, ne Sünnîliğin, ne de Sünnî Sûfîliğin birbirlerinden türemedikleri görülür. Her biri kendi velâyetini Peygamber'in kendisinden ve İslâmî ifşaın kaynağından alır. Ama Şiâ İslâmî Batınîlik olarak görülecek olursa, onun tasavvuftan ayrılamayacağı doğal olur. Örneğin, Şiî İmâmlar tasavvufta temel rol oynarlar ama bunu Şiî İmâm olarak değil, İslâmî Bâtınîliğin temsilcileri olarak yaparlar.

Bu ilkenin en güzel örneği Ali'nin konumunda bulunuyor. Şiâ esas itibariyle "Ali'nin İslâm'ı" oluyor; Ali ise Şiîlerin indinde Peygamber'den sonra "uhrevî" ve "dünyevî" yetkeyi temsil eder. Sünnîlikte de Ali az çok bütün Sûfî tarikatların kökeninde olup Peygamber'den sonra en üstün uhrevî-ruhanî yetkeyi temsil eder[1].

Sair ayrıntılara girmeden Şiîlerle Sûfîler arasında, bazı farklı şekillerle mevcut bir müşterek doktrinden, *Nûr-u Muhammedî* ve sülûk *silsile*'sinden kısaca söz edeceğiz[2]. Şiâ, bir peygamberden öbürüne ve Muhammed'den sonra İmâmlara geçen bir "esasî ışık"a itikad eder. Bu ışık peygamberleri ve İmâm'ları günahtan korur, onları kusursuz (*ma'sûm*) kılarak. Ayrıca onlara

---

[1] Seyyed Hossein Nasr. — Le shî'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques, *in* Le Shî'isme imamite, s. 215. 9.

[2] "Nûr-u Muhammedî" için bkz. Türk ve Yahudi kültürleri, s. 83-4. "Nûr" için aynı eser, *passim* (endekse bkz.).

tanrısal sırların bilgisini verir. Bu bilgiyi edinmek için insanoğlunun bu ışığa, peygamber'den sonra, tanrısal bilgi arayışında Tanrı'ya karşı insanoğlunun aracısı olarak iş gören İmâm'ın elinden bağlanması gerekir. Aynı şekilde tasavvufta, ruhanî gerçekleşmeyi mümkün kılan tek yöntemlere erişebilmek için insanoğlu Peygamber'e çıkan bir sülûk silsilesine bağlanacaktır[1].

*
* *

TARÎKATLAR

Türkleri İslâm âlemine çeken âmillerden birinin tarikatlar olduğu bir gerçektir şöyle ki bu dini, dervişler aracılığıyla benimsemişlerdi. Mütevazı bu halk ve Allah adamlarında, geleneksel ozanlarına benzer bir kişilik yapısı görmüşlerdi. Bu dervişlerin duygu ve yaşayışları Türk insanının ruhuna işlemiş ve *ortaya bir "halk sosyal doktrini" çıkmıştır*. Bu çalışmamızın ana theması da budur.

"İran, güzel sanatlar, özellikle şiir yoluyla, Türk tasavvufî düşüncesinde bariz bir egemenlik kurabilmiştir. Garip bir tecellidir ki, İslâm'ın kabulünden sonra kurulan bütün devletlerinde Türkler, üst seviye kadrolar itibariyle hem koyu Sünnî kalmışlar, hem de en ileri anlamda bir İran zevkinin müptelâsı olmuşlardır. Şiîlik ve Alevîlik ise, daima Türk zevkine sıkı sıkıya bağlı yaşamış halk kitlesi içinde revaç bulmuştur. Yönetici kadroların ve çevrelerinin günlük yaşayışında kullandıkları dile kadar her şeylerinde bir «Fars» damgası gördüğümüz halde, kullandığı dilden yaşayış tarzına kadar her şeyiyle Türk kalan büyük kitle Şiîlik ve Alevîliğe açılmış, üst kadrolar daima koyu Sünnî müdafiler olmuşlardır. Bunun işaret ettiği mâna bizce şudur: Türk insanında, özellikle Anadolu'da görülen ve daha çok Ahilik, Fütüvvet teşkilâtı ve Bektaşîlikte yoğunlaşan Alevî-Şiî temayüller sui generistir (kendisine özgüdür). Bunları İran etkisiyle zuhur etmiş gelişmeler saymak, hele hele İran'dan yönetilen aksiyonlar gibi görmek, kabulü çok zor iddialardır. Bu iddiaya geçerlilik tanımak, sözü edilen tesir ve temayüllerin İran zevk ve dilini paylaşan muhitlerde görülmemesi olgusunu izahta bizi çok zor durumlara sürükler...".

"...Anadolu'da görülen «heterodox» gelişmelerin sebeplerini, üç dört asır öncesinden başlayan Sünnî-Şiî politik ayrımından değil, bizzat Anadolu'da yaşanan ve sezgilenen hayat ve gerçeklerden hareketle belirlemek daha isabetli olur...".

---

[1] Seyyed Hussein Nasr. — *op. cit.*, s. 223.

"Anlaşılan odur ki Sûfîler, başlangıçtan beri Şiî ve Sünnî siyasî çevrelerin ihtiraslarına âlet olmamışlardır..."[1]. Bu aynı veriyi yukarda Nicholson da ifade etmişti.

Ünlü İslâmolog Louis Massignon, İA'nde (1. baskı), tam 393 tarikatın İslâm dünyasında gün görmüş olduğunu yazıyor. Buna, yine zikrettiği, herbirinin çok sayıda kolu dahil değil. Biz burada bunların arasından sadece, Türk *halk* düşüncesini sosyal anlamda etkilemiş olanları irdeleyeceğiz. Bu işe girişmede önce İsmet Zeki Eyüboğlu'nun bizce çok doğru olan şu görüşlerini aktaracağız. Bunlarda tarikatın, "resmî devlet âmentüsü"ne ters düştükleri belirtiliyor:

"Dört halifeden kaynaklandığı ileri süren tarikatların tutumları, törenleri, davranışları, inançları bu dört halifenin görüşüyle taban tabana çelişmektedir. Sözgelişi, insanı kutsallaştırdığı, şeyhlerini tanrısallaştırdığı gözönünde bulunan Mevlevîlik, Rifaîlik, Nakşibendîlik, Kadirîlik, Şâzelilik, Celvetîlik ve bg. tarikatlar Kur'an, hadîs gibi İslâm'ın temel yapıtlarına nasıl bağlanabilir, onlarla uzlaşabilir? Yunus Emre'nin şiirlerini okuyarak, Tanrı adlarını anarak dönen, tören düzenleyen kimselerin «eylemlerinde direnirlerse öldürülmeleri gerekir» diye fetva veren Şeyhülislâm Ebûssuud Efendi'ye Konya Mevlânâ Dergâhı'nın girişinde, sol yanda asılan «Bizim dergâhımızı bir kez gelip gören yetmişbin Hacc'dan daha çok iyilik etmiş olur» diye anlaşılan dizeler okunsa ne derdi? Yeni bir fetva vererek bunu onaylar mıydı?..."

"Kuşeyrî'nin «Risale»sinden ... seksen kişinin (şeyhin) hepsi de tanrısal güçlerle donatılmış biçimde karşımıza çıkar. Bunlar tarikat kurmasalar bile, tarikatların kuruluşuna olanak sağlamış, tarikat anlayışının doğuşuna taban oluşturmuş kimselerdir. İçlerinde Musâ, İsâ, Muhammed gibi peygamberlerin yaptıklarını yapmayan yok gibidir *(kendilerine yalnız kutsal kitap inmemiş)*... Hacı Bektaş Velî'nin burnunun karıştığı suyu içen «Kadıncık Ana» gebe kalır; bu olay da Meryem'in tanrısal esinle İsâ'yı doğuruşunu andırmaktadır..."[2].

Konumuzla ilgili başlıca tarikatlara geçmeden önce Alevî-Sünnî, halk-Osmanlı zıtlaşmasının başlangıcını özet olarak, bu konuların büyük uzmanı Gölpınarlı'dan dinleyelim:

"Osmanoğulları, kuruluş devresinde Fütüvvet ehline dayanmıştı; padişahlar bile bu yoldandı. Fakat zaman geçtikçe ve medrese kuvvetlendikçe Osmanoğulları ülkesinde de tasavvufa karşı duran bir hocalar zümresi meydana geldi... Çelebi Mehmet zamanında Bedreddin ayaklanması, II. Murad zama-

---

[1] Yaşar Nuri Öztürk. — Tasavvufun rûhu ve tarikatlar. İst. 1988. s. 114-7.

[2] İsmet Zeki Eyüboğlu. — Günün ışığında tasavvuf, tarikatlar, mezhepler tarihi. İst. 1987. s. 156-7.

nında Erdebil şeyhlerinin Anadolu'ya sızmaları, Sûfîlerin, bilhassa Şîa'ya meyledenlerine, Alevîlere karşı bir tepki yaratmaya yol açmıştı. Fâtih'in, ilk devirlerinde Hurûfîlere meylini, hem «Şakaayık-ı Nu'maniyye»den..., hem de 833 (1473)'te ölen Otman Baba'nın manâkıbını yazan dervişi Küçük Abdal'ın «Vilâyet-Nâme-i Şâhî-Otman Baba»'sından anlamaktayız ... Şah İsmâîl-i Safavî'nin Şiî boylara dayanarak saltanatını kurması, Anadolu Alevîlerinin onu meşrû hükümdar tanımaları, artık bu ayrıntıyı kesin bir hale getirmiş, Yavuz Selim'den itibaren Sünnî medrese, Osmanoğulları ülkesinde tam ve yenilmez bir kudret kesilmiş, saltanatın da dayanağa olmuştur".

"Sûfîlerden Fütüvvet erbabı, Mevlevîlerin bir bölüğü, Bektaşî ve Alevîler, Bayramî Melâmîleri (Hamzavîler), hattâ Anadolu ve Rumeli'de Alevîleşen Kadirîlerle Rifâîler, Şîa'ya meyletmişler ... buna karşı meselâ Nakşîler, Celvetîler, tam Sünnî karakteri korumuşlardır. Böyle olmakla beraber bu ayrıntının kesinleştiği X./XVI. yy'dan itibaren şeriatçıların mühim bir kısmı, tasavvuf ehline karşı bir cephe almıştır...".[1]

*

* *

İslâmiyetten sonra büyük mutasavvıflar, halk dili ve vezninde yazmak suretiyle geniş bir kitleye hitabetmek olanağını bulmuşlardı. Birçok Türk dervişi yeni din ve tarikatlarını yaymak aşkıyla göçebe Türkler arasına geliyorlar ve onlara, anlayabilecekleri dille hitabediyorlardı. Bu keyfiyeti Babinger şöyle ifade ediyor:

"Hülâsa, Osmanlılar Selçukların bütün mirasına sahip oldular. Dinî ahval İslâmlaşmanın gittikçe terakki etmesinden başka bir tahavvül göstermedi. Bu yeni sultanlar zamanında ise evvelki olduğundan çok daha geniş bir mikyasta genç Osmanlı devletinin manevi ve dinî hayatına tesir itibariyle kendisine azim bir şiddet ve vüs'at atf ve izafe edilmesi lâzım gelen *Şark meczublarının memlekete gelip toplanmaları* hadisesi vukû buluyor".

"Demek istiyorum ki dervişler ve bunların neşrettiği Sûfîlik hâkim bir mevki alıyor. Bunlar bir defada memlekete gelmiş değillerdir. Daha Selçuklar zamanında birçok rical-i Sûfîye, makarr-ı evliyâ olan Buhara'dan gelip Anadolu'ya cemaatla girmişler ve orada gerek saray, gerek ahali tarafından hevaheşle (istekle) kabul edilmişlerdi. Maverraünnehr'in çok yüksek tutulan halk velisi *Ahmet Yesevî* (ölm. 1166) bunların hepsinin üstad ve perestidesi (sevileni) idi. Bu itibarla bilhassa Horasan bu yabancı misafirlerin menbaı bulunuyordu..."[2].

---

[1] Abdülbaki Gölpınarlı. — (100 soruda) Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar. İst. 1969. s. 86-7.

[2] Franz Babinger. — Anadolu'da İslâmiyet, s. 196-7.

Babinger'in Buhara'dan "makarr-ı evliyâ" diye söz etmesi bize bu kentin geçmişini hatırlattı. Adını Sanskritçe "manastır" demek olan *vihara*'dan alan (Çincedeki çeviri-yazı *Pu-ho*, Sagdça *Pog'r*) Buhara, Semerkand'la birlikte, İran asıllı topluluklardan Sogdların iskân ettiği Sogdiana bölgesinde, Zerefşan ırmağı üzerinde kurulmuş ve Buddha dinine bağlı önemli bir kültür merkezi olmuştu. IX. yy'da Müslümanların eline geçtikten sonra Buddhist manastırları İslâm tekkeleri, mâbedleri de camiye tahvil olmuştu. Kent, İslâm inceleme ve araştırmalarının önemli bir merkezi haline gelmiş, İbn Sina, 980'de Buhara'nın Efşene köyünde doğup büyümüştü[1]. Yani Buhara geleneksel olarak bir dinî merkez olmuş (tıpkı Karadeniz'de Of'un vaktiyle Bizans kiliselerine papaz yetiştirdiği, şimdi de cami hocalarının birçoğunun buralı olması gibi...).

Babinger, Mevleviyye ve Bektaşîyyeden söz ederker, "ikisi de imanlı Aliperestlik taraflarıdır. Her ikisi de silsilelerini Peygamber'in damadına isal etmektedirler (ulaştırmaktadırlar) diyor[2]. Bektaşîyyenin başı Yesevîyyeye çıkacak.

*
* *

Yesevîyye

Halk muhayyelesi, onu kuvvetlice etkilemiş her şahıs hakkında bir menkabe yaratır ve bu, nesilden nesile intikal ederken, çığ gibi büyür ve o kişinin tarihî yaşamını adetâ örter.

Hâce Ahmed Yesevî, sosyal vicdanın yaratmış olduğu bir kişi olarak, bir menkabe halesiyle çevrili bir yaşam öyküsüne sahip bulunuyor. Biz bu sonuncusunun ayrıntılarına fazla girmeden öğretisini özetleyip bıraktığı sosyal değeri haiz manevî mirasından söz edeceğiz.

Menâkıb kitapları Ahmet Yesevî'nin yukarda mezkûr Buhara'ya giderek oranın en tanınmış mürşidi Şeyh Yusuf Hemedanî'ye intisabettiğini ve haylı zaman sonra Yesi'ye geldiğini yazıyorlar.

Hoca bu kasabada günlerini talim ve irşad ile geçiriyor. Çevresine toplanan mürid sayısı o denli artıyor ki şöhreti tüm Türkistan ve Maverraünnehr'i, Horasan'ı, Harism'i kaplıyor. Boş vakitlerinde kaşık ve kepçe yonuyor, onları satarak geçiniyor, tekkesine gelen sayısız hediyeden kendine tek bir lokma ayırmıyordu. Eline geçen parayı derhal fukaraya dağıtıyordu.

Dolaşan rivayetlere göre hergün Hızır Aleyhisselâm ile müsahebe (sohbet) ederdi. Hızır'la sohbet efsanesi aslında Yesevî'ye özgü olmayıp Yusuf Hemedanî de dahil birçok Sûfînin Hızır'la buluştukları rivayet edilir. Yine geleneğe

[1] A. Dilâçar. — Kutadgu Bilig incelemesi, TDK yay. 340, Ank. 1972, s. 19.
[2] F. Babinger. — *op. cit.*, s. 198.

göre Hoca kuş donuna (kıyafetine) girerek uçarmış ki bu dahi Türk velîlerine, ve bu arada Hacı Bektaş'a ait menkabelerde sık rastlanan bir thema oluyor.

Ölümünden sonra da Hoca'nın kerametleri devam ediyor. Timur'un hoca Yesevî'ye çok itikad ettiği, hattâ Yıldırım Bayezid'le savaş için Anadolu'ya yürüdüğü zaman Hoca'nın eseri *Makâmât*'tan tefe'ül ettiğini (fala baktığını) biliyoruz. Kuzey Türkleri arasında cari bir rivayete göre, çayın Türkler arasında ilk kez kullanılması ona atfedilmektedir.

Yesevî'nin Rûm diyarındaki birçok ünlü halifesi arasında Abdal Musâ, mezarı Unkapanı'nda bulunan Horos Dede, Bursa'da yatan Geyikli Baba ve daha niceleri bulunuyor. Bunlardan bazıları üzerinde duracağız.

"İslâm-Asyası'nın her tarafında şeyhlerin geniş bir nüfuza malik oldukları, her tarafta tekkeler yükseldiği bir esnada, Ahmed Yesevî Sir-Deryâ (Seyhun) havalisinde, Taşkend çevresinde, hattâ daha kuzeydeki bozkırlarda şöhret kazandı; etrafına Buhara ve Semerkand'da, hattâ Horasan şehirlerinde olduğu gibi İran dil ve edebiyatına vâkıf o âdetler ile ülfet etmiş danişmendler değil, İslâmiyete yeni, fakat çok kuvvetli rabıtalarla bağlanmış, saf, sade Türkler toplanmıştı; bu yüzden Arap ilmini ve Acem edebiyatını tabiî pek iyi bilmekle beraber müridlerine anlayabilecekleri bir dil ile hitabetmek mecburiyetinde bulundu. İran karşı dairesinde kalan başka Sûfîler gibi Farsça ile yazacağına, Türkçeyi kullandı ve sülûk âdâbını Arapça, Farsça bilmeyen Türk dervişlerine anlatmak için, yine Türklerin halk edebiyatından alınmış basit şekillerle, ahlâkî ve tasavvufî manzumeler yazdı"[1]. Yeseviyye, zühd ve takvaya büyük önem veren ciddî bir Sünnî tarikat olmakla bizi sadece iki yönden ilgilendiriyor: Biri Hoca Yesevî'nin fakirlik mesleği, öbürü de, yukarda anlattığımız gibi, halka inmeyi bilmiş olmasıdır. O, Türkler arasında yayılan ilk tasavvuf mesleği oluyor.

Nakşbendîyye ile Bektaşîyye, sülûk silsilesi bakımından Hoca'ya mensup bulunan tarikatlar oluyorlar. Nakşbendîyyenin Ahmed Yesevî ile ilgili sayılması, tarikatın pîri Hoca Bahaüddin Nakşbend'in, Yesevî şeyhlerinden "Kasam Şeyh" ve Halil Ata ile bir süre beraber bulunup onlardan feyz almasından dolayı oluyor. daha başka ilişkiler de bulunuyor. Hoca Bahaüddin'den sonra Nakşibendîlik, Maverraünnehr ve Horasan Türkleri arasında çok yayılmış, Yesevîliğin nüfuz alanını bir bakımdan daraltmış; lâkin mezkûr tarikatların birbirlerinden çok farklı olmadıkları ve ilkinin Asya'da yayılışını, öbürünün hazırladığı zemine borçlu olduğu bir gerçektir.

Yesevîyyenin bizi ilgilendiren bir başka yönü de Bektaşîyyenin ondan gelmesi oluyor. Nitekim Bektaşî Velâyetnâmelerinde Hoca Ahmed Yesevî'nin menkabesine geniş yer veriliyor. Hikâyeyi anlatmıyoruz.

---

[1] Fuad Köprülü. — Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. s. 32-75.

Halvetî şeylerinden Bursalı Ahmed Lûtfî Efendi, Bektaş Velî'nin silsilesini, şöyle gösteriyor: "Horasanlı Hacı Bektaş Velî, tarikatı Şeyh Lokman Perende'den, o da Hoca Ahmet Yesevî'den, o da Şeyh Nasrullah Hasan Sencerî'den, o da ... Hazret-i Ali'den almıştır". Bunda Hoca Yesevî'ye kadar olanı geleneğe uygun ise de bu sonuncusuna ait silsile tümden uydurma oluyor. Daha başkaları da buna benzer büyük ölçüde hayalî ama değişik silsilenameler tertiplemişler ancak hepsinde müşterek olan husus, Hacı Bektaş'ın Hoca Yesevî ile uzak yakın ilişkisi oluyor.

Muhyiddin adında bir Bektaşî şairinin 880/1475-76'da yazdığı "Hızırnâme" adlı manzumesinde Hünkâr Hacı Bektaş Velî'den söz edilmekte, hattâ Sarı Saltık, Yunus Emre, Ahmed Bedevî, Mevlânâ, Sultan Veled. Mahmud Hayranî, Karaca Ahmed, Fâtıma Bacı gibi sonraları *Bektaş Velî Velâyetnamesi*'ne. veya silsile nâmelere giren tanınmış kişilerle daha başka birçok Anadolu Erenleri, hep Bektaş Velî tâbilerinden olarak gösteriliyor[1].

Köprülü'nün tetkik etmediği bir "...eserden anlıyoruz ki Yesevî tarikat merkezleri yalnız Yese (doğrusu Yası) şehri ve aşağı Horezm'deki Bakırgan gibi yerlere münhasır kalmamış, Sırdarya'nın tekmil havzasında. Fergane'de ve Horezm'in Özboy Türkmenleri arasında da bu tarikat kendisinin hâkim kült merkezlerini kurmuş, her yerde ve herzaman Karahanlılar ile sıkı bağlılık hatıralarını muhafaza etmiştir. Bilhassa Nâsıreddin'in naklettiği rivayetlerden anlaşılıyor ki Ahmed Yesevî ile sıkı temasta bulunan uruğların mühim kısmı Oğuzlar olmuştur. Ezcümle Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde isimleri geçen «Suvar halkı» ile «Akman» ve «Karamanlar» zikrediliyor ki bunlardan sonuncuları tarihte bir Türkmen uruğu olarak meşhurdur. Karahanlar, Horezmşahlar devrinde Sırderya ve Amuderya havzalarındeki tekmil Oğuz ve Kıpçak kabileleri bu Türk şeyhlerinin tesiri altında bulunmuşlardır".

"Ahmed'nin damadı ve halifesi Hoca Süleyman ibn Barıman Ata hakkındaki rivayetler de çok şayan-ı dikkattir. Mahmud Kaşgarî'de Afrasyab (Tunga Alp)ın oğlu sıfatıyla anlatılan Barman'a nisbet edilmiş olduğu anlaşılan bu şeyhin dedelerinden biri Oğuz Han imiş ve han kızından doğmuş imiş. Bunun dördüncü babası Edhem Ata'nın lakabı da «Hoca-i Rûşcnâî» imiş. Bunun mezarı da Fergane'nin İlâq'a muttasıl olan Kâşân şehrinde imiş. Burada müellif «Hoca-i Rûşenâî'nin kademgâhları bu vilâyetlerin her yerinde çok bulunur» demektedir. Bu sebeple Hoca-i Rûşenâî'nin *İslâmlaştırılmış bir manihaî azizi olduğunu kabul etmek gerekir. İlâq ise daha Selçuklu Melikşah'ın zamanında*

[1] *ibd.*, s. 110-1, *infra* 42 ve 43.

dahi isyan tertibedilen bir Manihaîler merkezi idi. İşte Yeseyîliğin Manihaismle de bağdaştığını gösteren bir delil"[1].

Makdisî de Maverraünnehr köylerinde, "âyinleri Zındıklar (düalistler)inkine benzeyen beyaz giysili insanlar"dan söz ediyor. Tumansky yazmasına göre "beyaz giysili insanlar"dan çok sayıda İlâq'ın kırsal nüfusu arasında bulunuyormuş[2].

Horasan kökenli Derviş Ahmed Aşıkî, nam-ı diğer Âşıkpaşazade, ünlü "Tevârîh-i Âl-i Osman"ının 158. babında şöyle der;

"...Orhan Gazi zamanında Ülemâdan Dâvud-ı Kayserî ve Taceddin-i Kürdî vardı. Dervişlerden Kara Hoca, Âşık Paşam Hazreti, Geyikli Baba, Yunus Emre, Şeyh Tapduk Emre, Ahı Evren ve Karaca Ahmed Sultan vardı. Bunlar kerameti zâhir olmuş, duaları kabul olunan azizlerdi"[3].

Doğruca Bektaşiyyenin tarihî öyküsü ve düşünce sistemine girmeden önce, yukarda adı geçen bazı kişileri kısaca anlatacağız. Ama daha önce, belirtilmesi önemli olan bir hususu belirtelim: Sûfîlik, Batı'da "Arap", Doğu'da da İran-Hind türlerini arzeder. Orta Asya Sûfîliği, bu ikinci tasavvuf şekline bağlanıyor.

Sarı Saltık-Saltuk

Bu Bektaşî velîsi derviş, Anadolu'da birçokları gibi aslen Buharalı olup asıl adı Mehmed idi. Seyyid Lokman tarafından zaptedilen *Oğuznâme*'ye göre Sarı Saltuk Dede 662/1263-64 yılında, Dobruca'da Babadağ havalisinde bulunan 10-12 000 kişi kadar olan Türkmenleri idare etmiş. Bu muhaceret herhalde Hülagü'nün gelişiyle ilgili olarak vaki olmuş olmalıydı.

Kaybolmuş birçok kaynağın birinden haberdar olan Evliya Çelebi, Sarı Saltuk'un Besarabya'da yerleşmeden önce, Arpaçukuru, Sıvas ve Tokat'ta kaldığını naklediyor. Buralarda ona *acem* dendiği rivayet ediliyor. İbn Batuta, Sarı Saltık'tan aşağı yukarı bir nesil sonra onun Babadağı'ndaki makamını ziyaret ettiğini ve işittiği menkabelerinden söz ediyor ama onun hakkında fazla bir şey de söylemiyor. Arap seyyahı, Bizans azizlerine dair de menkabe ve kerametler naklediyor ve Sarı Saltık'ı Bizans azizleriyle karıştırıyor. Gerçi bu tür karıştırmalara heryerde ve özellikle Balkanlar'da sık rastlanıyor. Sarı Saltık Kaliakra (Kilgra)'da bir devin elinde esir bulunan Hıristiyan prensesin kurtarıcısı olarak görünüyor. Evliya Çelebi'nin kendisi dahi Sarı Saltık'ı aziz

---

[1] Zeki Velidi Togan. — Yeseviliğe dair bazı yeni malûmat. *in* Fuad Köprülü Armağanı, s. 525. Son bölüm tarafımızdan vurgulandı.

[2] W. Barthod. — Turkestan down to the Mongol invasion. s. 200.

[3] Âşıkpaşaoğlu tarihi. Haz. A. Nihal Atsız (aslına göre çok kısaltılmış) Ank. 1985, s. 193.

Nikola (Sveti Nikola) ile ilişkili olarak gösteriyor. Ve ona dair naklettiği rivayet özel bir önem taşıyor. Buna göre, keramet gösterme kabiliyetini haiz bulunan bu velî ölümünden sonra "cesedinin bulunduğu yerin bilinmemesi, oraların Müslümanlar tarafından ziyaret edilmesi ve bu ziyaretler sonucunda bu ülkelerin İslâm egemenliğine geçmesi" için birinde gerçekten nâşı bulunan kapalı altı yedi tabutu küffar diyarındaki kentlere gönderilmesini oğullarına vasiyet ediyor. Evliya Çelebi'ye göre, bu vasiyet mucibince tabutlar Baba-Eskisi, Baba-Dağı, Kaliakra, Buzen (Romanya) ve hattâ Danzig'e kadar götürülüyor.

Sarı Saltık'ın sair makam ve türbeleri Kroja, Edirne'de, aziz Spiridon ile ilişkili göründüğü Korfu'da, Mostar civarında Blagay'da, Kroja ile Cakova arasında bir yer olan ve türbesinin bulunduğu iddia edilen aziz Naum (Sveti Naum) Yunan manastırında, Ohrida gölünün Güney kıyısında bulunuyor. Sarı Saltık vaktiyle aziz Georges, sonra aziz Elias, daha sonra aziz Simeon ve nihayet "Kara Konjolos" ile bir tutulmuş. Onu sonunda "bozacılar" esnafının *pîr*'i olarak görüyoruz; burada o, Ahmed Yesevî'nin *halîfe*'si olarak kabul ediliyor. Bütün bunlardan doğru alan cihet, Sarı Saltık'ın büyük bir saygıya mazhar olduğu Balkanlar'daki Bektaşîlerle sıkı sıkıya ilgili olmasıdır[1].

Saltık Dede'nin menkabesine gelince: Ahmed Yesevî'nin Diyâr-ı Rûm'a gelen Türkleri unutmayarak onlara daima yardımlar gönderdiği mukayyettir. Bu babda mezkûr menkabe çok anlamlı oluyor. Evliyâ Çelebi'nin saptadığı şekle göre Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş'tan sonra "Sarı Saltık" lâkabı ile tanınan Muhammed Buharî'yi Horasan erenlerinden yediyüz kişiyle ona imdada gönderiyor ve ünlü tahta kılıcını Sarı Saltık'ın beline kuşatarak şu öğüdü veriyor: "Saltık Muhammed'im! Bektaş'ım seni Rûm'a göndersin. Leh diyarında dalâlet-âyîn (azmış) olan Sarı Saltık sûretine girip ol mel'unu bir tahta kılıçla katleyle! Makedonya, Dobruca'da, Yedi-krallık yerde nam ve şân sahibi ol!" Sarı Saltık Rûm diyarına gelince Hacı Bektaş Velî, şeyhinin emrini yerine getirerek onu Dobruca'ya gönderiyor; o da oralara giderek birçok kerametler gösteriyor, birçok yerleri zapt ve ahalisini İslâm eyliyor.

Devam etmeden Bektaşî tarikatı açısından Balkanların birinci derecedeki önemini vurgulayalım. "Trakya'nın ovalarında ve tepelerinde Kızıl Deli adı ile tanınan, Seyyid Ali Sultan'ın asitanesi (eşiği) ... Ana Tekke'den hemen sonra gelir. Burası, Bektaşî merkezlerinden ikinci derecede önem taşıyan bir tapınaktır. Kızıl Deli Tekkesi 1501 Yılında, *Balım Sultan*'ın Şeyh mertebesine erişinciye kadar yaşadığı ve faaliyet gösterdiği bir yerdi. ... Bu erken Bektaşîlik yolunun en ünlü misyonerlerinden ikisi, *Sarı Saltık* ve *Seyyid Ali Sultan*, bugün Doğu Yunanistan, Doğu Bulgaristan ve Güney Romanya denen yer-

[1] Franz Babinger. — Sarı Saltık Dede, *in* IA.

lerde vaaz vererek, mücadele ederek, hayatlarının en önemli çağlarını harcamışlardır. Bundan başka XIV. ve XVI. yy arası Balkanlar, büyük çapta tarikatın düşünce ve biçim bakımından yön kazandığı bir yerdir..." "Sarı Saltık'ın yönetimi altında Selçuk Türklerinin zamansız kolonileşmeleri başarıya erişemeyen bir tutum olmuş gibi görünmektedir. Bununla birlikte önemi, çeşitli yönlerden ... kat kat büyüktür. 1209'da Anadolu'ya tekrar dönenlerin Bizanslılardan henüz elde edilmiş olan Bergama ve Balıkesir dolaylarındaki Karesi'ye yerleşmiş olmaları görünümlerden biridir. 1423'te (Gelibolu'lu Ali) Yazıcıoğlu, Karesi'de herzaman yaşayan inanç ve söylentiye dayanarak, bura halkının büyük bir kısmının Dobruca'dan gelmiş olmalarını kaydeder. Bu yeni-Bektaşîlik düşüncelerini Karesi'ye Dobruca'dan, onların getirmiş olmaları akla çok yatkındır... Osmanlı akıncılarının arasında bulunan asker ve ruhanî (mistik) öncülerin çok büyük bir sayısının, Dobruca'daki eski Sarı Saltık kolonistlerinin torunlarından gelmiş olmaları büyük bir ihtimal kazanmaktadır...".

"Osmanlı sınırlarının ünlü komutanı Mehmet Bey, 1543-48 yılları arasında Budapeşte valisi iken, önemli bir tekke olan Gülbaba tekkesini yaptırmıştır... *Gülbaba tekkesi* (fot. 3) Avrupa'da Bektaşîliğin en Kuzeybatısındaki kalesi olmuştur. Doğu Bulgaristan'daki temel Bektaşiliğin gelişmesi, Macaristan'da birkaç tekkenin yapılmasıyla bitmiş değildir. Makedonya'ya da sıçramıştır"[19a].

Dönelim Sarı Saltık menkabesine.

Seccade üzerinde bir yere uçarak gitme örgesini bu menkabede de görüyoruz. Ancak, konumuz itibariyle çok önemli bir hususa dikkati çekeceğiz: Kemal-paşazade'nin *Mohacnâme*'sinde kerametler sahibi Saltık Dede, "emir sûret, *fakir siyret*" (soylu bir yüz ve içi fakirlikten yana) bir aziz olarak gösteriliyor...[1].

Putperest öğelerin Şiî niteliğine bir nevi ithal edildiği Ebû Müslim romanında, zayıf ve ezilenlerin savunucusu Ali, tehlikeli durumda olan kahramanın yardımına gelmek üzere paganlığın iyiliksever ruhlarının yerini alır. Bazen helâk olmak üzere bulunan kahramanlar, Zûl-Fikâr'ı tutan bir el tarafından kurtarılır... Pagan öğeler sürekli olarak Şiî geleneğine ve tarihî kökenli vakalara karışır. Tamamen Türk destanı alanında, tıpkı İran'dan mülhem kişiler gibi Türk-Gazi'leri, örneğin Seyyîd Battal ya da Sarı Saltık, yeryüzünün tepeleri ve derinliklerinin sâkinlerine karşı ardı kesilmez savaşların kahramanları oluyorlar. Türk destanlarının en "pagan"ı olan *Saltıknâme* bu konuda özel bir

---

[19a] Michael Kiel. — Sarı Saltık ve erken Bektaşilik üzerine notlar. Çev. F. Elpe. *in* Türk Dünyası Araştırmaları dergisi C-2, sayı 9, Aralık 1980, s. 25-28 ve 33.

[1] Fuad Köprülü. — *op. cit.*, s. 54-5 ve *infra* 62.

önem arzediyor ve içerdiği pagan unsurların tetkiki, İslâmöncesi Türk cinbilimine ışık tutacak bir mahiyette oluyor.

Halk kitlelerinin inançları ile edebiyatları arasındaki ilişkiyi en iyi, eski Türklerin "rahip-sihirbaz"ı *kam-ozan* ifade ediyor. Bu sonuncusu, İslâm'dan sonra, heterodox eğilimli derviş, *Baba*, çizgileri altında yaşamaya devam ediyor. Aynı zamanda rahip, sihirbaz, tabip, şair ve musikîşinas olan kam-ozan, eski Türklerin eski efsane ve şifahî destanî edebiyatının koruyucusu oluyor ki bu keyfiyet, ister Seyyid Battâl, Sarı Saltık Dede, Hacı Bektaş gibi bir aziz, isterse Ebû Müslim gibi Türk folklorunun benimsediği bir kahraman olsun, Türk edebiyatının halk kahramanlarının yiğit, dinî ve sihrî tabiatını izah ediyor[1].

"...Sarı Saltık diye anılan bu gönül eri Balkanlar ve Rumeli'nde İslâm ruhunu yücelten bir numaralı Allah adamı olarak görülüyor."

"Sarı Saltık'ı, yine onun kadar gayretli bir Bektaşî büyüğü olan Seyyid Ali izledi. Seyyid Ali'nin ölüm tarihi 1300 yıllarına rastladığına göre Osmanlı ordularının Trakya'dan başlayan fetihleri öncesinde bu zata bağlı dervişlerin büyük roller aldıkları rahatlıkla kabul edilebilir...".

"Dervişlerin bu «kılıçsız fetih"lerinin temelinde hangi iksir ve sır yatıyordu? Zaferin ilk kez Bektaşîlerce kazanılmış olması bize bir ipucu verebilir. Engin insan sevgisi, hoşgörü ve hizmet... Gerçekten de Bektaşîlik, ilkeler itibariyle çok geniş ufuklu, insana sevgi ve saygıyı var oluşun temeli sayan bir tarikattır. Onun bu özelliği ve Bektaşî dervişlerinin bundan kaynaklanan tavırları, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında bir sevgi ve kaynaşma zemininin kurulmasına yetti. Kudretli bir sezgiye ve insanı kuşatan bir tebliğ gücüne sahip dervişlerin bu emin zemin üzerine oturttukları İslâm'a davet, elbette mutlu sonuçlar verecekti ve verdi. Sarı Saltık'ın, çağlar boyu, Müslümanlar kadar Hıristiyanlarca da tebcil edilmesi bunu göstermektedir. Gerçekten de Balkanlar'ın birçok yerinde «Sarı Saltık mezarı»na rastlanmakta, hattâ bu yerler içinde kilise avluları bile bulunmaktadır.

«Bu noktada, Bizans tarihçisi Kiryakides'in Dukas tarihine dayanarak verdiği şu malûmata dikkat çekmek isteriz. Diyor ki Kiryakides: «Bektaşî dervişleri, Osmanlı ordularından çok daha önce Balkanlar'a girip yerli halkla kaynaştılar. Çünkü onlar, *kadın hariç, toprak ve hayvanların halkın ortak malı olduğunu söyleyerek zulüm ve yokluk içinde kıvranan halka merhametli birer kurtarıcı gibi görünüyorlardı...*»[2]...".

---

[1] Irène Mélikoff. — Abû Müslim, s. 38-41.

[2] Tarafımızdan belirtildi.

Bittabî koyu Sünnî ve dolayısıyla işin bu sosya-ekonomik yönüne temelden muhalif "Şeyh Mahmud Hüdaî (ölm. 1628) padişaha yazdığı bir takrirde Bektaşî taifesi için şöyle demektedir: «Tımar hatırı için ere kılıç çekmeyiz diyen bu taifenin içinde Şeriat ve Sünnet eseri yoktur»...".[1]

İbn Batuta, Deşt-i Kıpçak'ta "Baba Saltuk kasabasından (muhtemelen Ukranya'da aşağı Dnieper'de) geçerken onun adaşının, "herne kadar Şeriat'a uygun degil idiyse de vecd içinde bir zahid olmuş olduğunu" anlatıyor: Az çok aynı zamanlarda Sarı Saltık'a ait efsanevî öyküler onun Bektaşî *vilâyetnâme*'sine girdiğini anlatıyorlar. IX./XV. yy'da o, bir Bektaşî azizi olarak telâkki ediliyor. II. Murad zamanında (1421-51) Yazıcıoğlu Ali'nin kaleme aldığı *Tarih-i al-i Selçuk*'ta kısaca görünüyor. Bu esere göre "mubarek hatıralı" Sarı Saltık Konstantinopolis'e gidip burada, kardeşi ve Moğol hâmîlerinden kaçıp Bizans toprağına sığınmış, Selçuk Sultanı İzzeddin Keykavûs II ve ordusuna varıyor. Bizans imparatoru bunları himaye edip Dobruca'yı bunlara ikamet için veriyor. Daha sonra imparator Keykavûs'u hapsediyorsa da Altın Ordu'dan Berke Han tarafından kurtarılıp Han tarafından beraberindekilerle birlikte Kırım'da misafir ediliyor. Bundan sonra Berke Han, işbu Dobruca Türklerini, ve bunların arasında Sarı Saltık'ı Deşt'e (bozkır'a) naklediyor. Keykavûs Kırım'da öldüğünde (679/1280) oğullarından bir tanesi taht iddiasında bulunup Rûm'a dönme iznini istiyor. Bu noktada Berke Han Sarı Saltık'a geri kalan Türkleri Dobruca'ya götürmesini emrediyor. Konstantinopolis'te ala konulmuş Keykavus'un bir başka oğlu da burada Patrik tarafından vaftiz edilip Hıristiyan olmuşken Sarı Saltık bunun serbest bırakılmasını sağlıyor ve onu tekrar İslâm'a döndürüyor. Bu oğul derviş oluyor ve Sarı Saltık, bir çoban olarak Akşehir'de aziz Velî Mahmûd Hayranî (ölm. 667/1269)'den elde ettiği doğaüstü gücü ona verip onu Sultaniye'ye (Köyceğiz-Muğla cıvarında köy) gönderiyor. Daha sonra Sarı Saltık Dobruca'da ölüyor.

II. Keykavûs'la beraber olan Türklerin bazıları daha sonra sürekli olarak Dobruca'ya yerleşiyorlar ve İslâm'ı Balkanlar'a yayan ilk kişiler gibi oluyorlar. Bununla birlikte bunların çoğunluğu Hıristiyan olup Gagauz olarak biliniyorlar. Bütün bunları Sarı Saltık'a bağlayan bir Hıristiyan (Bizans) ve de Müslüman kaynak bulunmuyor. Keza mezkûr Osmanlı tarihçilerinin hiçbiri onu Bektaşîlerle bağlantılı göstermiyor. Ancak, IX./XV. yy'da o, Bektaşî geleneğinde bir çoban olarak Hacı Bektaş tarafından Sinop üzerinden Gürcistan'a gönderilmiş ve burada Gürcüleri ihtida ettirmiş gibi görünüyor. Daha sonra da, bildiğimiz gibi Dobruca'ya gidip burada, bir kralın kızlarını esir alıp onları

[1] Yaşar Nuri Öztürk. — *op. cit.*, s. 142-3.

Kaliakra kalesine hapsetmiş olan bir ejderhayı öldürüp kızları kurtarıyor. Halkı İslâm'a davet edip bir tekke inşa ediyor.

Köprülü'nün "Anadolu'da İslâmiyet"te söylediği gibi heterodox dervişlerden Barak Baba da kendini Sarı Saltık'ın tilmizi olarak gösteriyor. Gerçekten Köprülü Saltık'ı Doğu Anadolu'da 638/1240'da vaki Baba Ishak ayaklanmasıyla Dobruca'da 811/1416 da Bedreddin isyanını bağlayan bir muharip *Baba* ya da *Alp-erenler* zincirinin bir halkası olarak telâkki ediyor.

Fâtih Mehmed Uzun Hasan'a karşı seferdeyken Edirne'de Balkan sınırlarını koruyan şehzade Cem, Rumeli'nin değişik yerlerinde Sarı Saltık hakkında birçok hikâye dinliyor ve Ebû'l-Hayr Rumî adında birini onun hakkında bir kitap tedvinine memur ediyor. O da yedi yıl boyunca malzeme toplayıp *Saltuknâme*'yi kaleme alıyor. Bu eser, Anadolu ve Rumeli'nin fethine dair, daha önce yazılmış epik hikâyelerden *Battalnâme* ve *Danişmendnâme*'den üstün olup bu sonuncular Anadolu üzerinde odaklanmışken *Saltuknâme* Rumeli üzerinde temerküz ediyor. Bu eserde Saltık Dede sadece Hacı Bektaş ile değil, aynı zamanda Mevlânâ, Ebû Ishak el-Kâzarûnî ve hatta Nasreddin Hoca ile yakın ilişkili olarak gösteriliyor. O, harikulâde güçlere sahip olup Çin'den İspanya (Andalusia)'ya kadar kâfirleri ihtida ettiriyor. Önce Sinop'ta, sonra Kırım'da, Tuna boyunda ve nihayet Edirne'de yaşıyor. Başlarda çoğu kez Kuzey Anadolu ile bağlantılı gösteriliyor. 1334/1915-6, 226, Bolu Salnâmesi'nde Bartın cıvarı "Saltuk ili" olarak gösteriliyor[1].

Geyikli Baba

"Şeyh Geyikli Baba Sultan: Yesevî tarikatından, Azerbaycan şehrinden Çeri Hasan sülâlesindendir. Büyük dağlarda vahşi sığırlara binerek Orhan Gazi ile sefere gitmiştir. Yüklerini bile vahşi geyiklere yükletirmiş. Bursa'da iç kalede büyük bir ağaç dikmiştir. Halen göklere yükselmektedir. Tekkesi Orhan Gazi yapısıdır". Böyle anlatıyor Geyikli Baba'yı Evliya Çelebi[2]. Ve ilerde kendisinden uzunca söz edeceğimiz Abdal Mûsâ ile ilişkisini şöyle hikâye ediyor:

"Şeyh Hazret-i Abdal Mûsâ: Bu da Yesevî tarikatı fakirlerindendir. Hacı Bektaş ile Anadolu'ya gelmiş ve çeşitli kerametleri görülmüştür. Bunlardan biri Geyikli Baba'ya, kor halindeki ateşi pamuk içine sarıp hediye göndermiştir. O da karşılık olarak süt göndermiştir ki, bunun manası, sen ateşle pamuğu birleştirdinse, ben de vahşi gazalları ehlileştirerek halis sütlerini içtim demektir..."[3]

---

[1] G. Leiser. — Sarı Saltuk Dede, *in* EI.

[2] Seyahatme, C. 2. Haz. Mehmet Zıllîoğlu, Ist. 1975, s. 386.

[3] *ibd.*

Taşköprizade Ahmed Efendi (1495-1561)nin *Şakaik-ı Nu'maniyye*'si, Sultan Osman'dan Kanunî dönemi sonlarına kadar gelmiş 10 padişah zamanında yaşamış âlimler, şeyhler ve şair önemli kişilerin yaşam öykülerini içeriyor. Çeşitli çevirilerinden en iyisi Mecdî Mehmed (ölm. 1591)inki olup *Hadâiku's-Şakaik* adıyla yayınlanmış. Bu çeviriden aktarmalar yapıyoruz. Bunda Geyikli Baba için şunlar okunuyor:

"Ârif-billâh Geyiklî Baba rahmetullah taalâ. Ol pîr-i tarikat masîrin (sürüp giden) ism-i samîlerine zufr (tırnak-paragraf?) müyesser oldu ... gazal-ı vahşiyi musahhar (teshir eden) olup ekser evkatta (vakitlerde) ahûsuvar olduğu ecelden elsin-i nâsda (halk dilinde) lâkab-ı mesfur (yazılmış lâkab) ile mülakkab oldu ... müvelled-i asliyesi (esas doğuşu) bilâd-ı Azerbaycan'da Hoy nam kasabadır merhum Sultan Orhan Han ... zamanında bum-u Rûm (Rûm memleketi) savbına (yönüne) rihlet eyledi (göç etti) ... Müddet-i ömründe alâik (dünya ilgileri) halaik (halk çoğ.)ten muntatı ve alayiş (gösteriş) ve ârayiş (süs) dünyeviyeden müctenib (çekinmiş) ve mümteni (kaçınan) olup ... Müellif-i Şakayik hikâyet eylediği bir zamanda merhumun kabr-i şerifini ziyaret eyleyüb ol kabrin kurbinde bir mezar dahi görüp türbedardan ol mezarın sahibi kimdir deyû istifsar ettiğinde (sorduğunda) cevap verüb ümera-i salifeden (eski ümeradan) Emir Germîyan'ın evlad-ı emcadınından (büyük çocuklarından) bir talib-i hakikat terk-i imaret eyleyüb şeyh hazretlerinin hizmetlerinde meratib-i seniye ve mearib-i semiye (istenen şeylere) vâsıl ve nail olmuştu ... Merhumun makamı kurbinde Turgudeli demekle maruf olan vilâyette tavattun eyleyüb vefat edinciye değin Şeyh hazretlerinin hizmetlerine müdavemet ve münademet (nedimlik) eyledi. Merhum Sultan Orhan Han Gazi hayretleri ol azize muhabbet ve müveddet (sevgi) üzere olmağın İnegöl nam kasabayı havalisinde olan kura (kariyeler) ve mezra ... itâ ve temlik eyledi şeyh hazretleri bunu kabul-ü ikbal etmeyüb mal ve menale (nail olunan şeye) ve emlâk ve esbaba meyil ... fırka-i fukaraya reva değildir deyû izar (çekinme) ve imtina eyledi... Ol asrın taliblerinden bir talib şeyhin kenduden silsile-i tarikatlarını istilâm (sorduğunda) edüb ol babda istikşaf eyledikte Şeyh Ebûl-vefa-i Bağdadî'in tarikatından Baba İlyas nam azizin ehibbasındandır (dostlarındandır) deyü ilâm ve ifade eyledi..."[1]

Bütün bu hikâyenin en önemli yanı, mezkûr Hacı Bektaş taifesinin kesinlikle "fırka-ı fukara"dan olmalarıdır ki bu keyfiyet daha sonra ileri süreceğimiz tezlerimizin hucceti (kanıtı) olacaktır.

*

* *

[1] Mecdî Mehmet Efendi. — Şakaik-i Nûmaniyye ve zeyilleri. Hadaik-i Şakaik haz. Abdülkadir Özcan. Ist. 1989, C. I, s. 31-2.

Devam etmeden yine önemli bir hususa dikkati çekelim.

Hoca Yesevî'nin koyu Sünnî bir zahid olduğunu hatırlıyoruz. Türkistan'dan, Harizm'den, Horasan, Suriye ve Irak'tan Anadolu'ya gelen Yesevî dervişleri de Ehl-i Sünnet akîdelerine can-ı gönülden bağlı olan gerçek zahidlerdi, ancak Anadolu'nun fikir ve itikad çevresinde sağlam bir yer edinememişler, herhangi bir manevî egemenlik kuramamışlardı. Bunun nedeni açıktı: Yarımada'nın eski Yunan ve Hıristiyan fikir geleneklerinin tortularını kendinde mezcetmiş bu çevre, dar ve zuhdî telâkkilerin dışında, geniş felsefî ufuklara açık bir çevre idi. Konya'da uzun süre yaşamış Muhyiddin Arabî'nin ve onun daha sonraki bir çok tilmizinin etkisiyle hür Anadolu fikir çevresi, Vahdet-i Vücut felsefesine iyice bulaşmış olduğundan, Asya'dan gelen Yesevî dervişlerini Anadolu, "kendisine benzetecekti". Kaldı ki Bâtıniyye akîdeleri burada cirit atıyordu. Bu Bâtınîlik değilmi idi ki gerek Babaî ayaklanmasını, gerek Ahî teşkilâtını, gerek Hurûfîlik ve Bektaşîlik ve sair hareketleri doğurmuştu?

Bu itibarla Orta Asya'daki Türk Sûfîliği ile Anadolu'nunki arasında bulunan bu kesin fark gözden uzak tutulmayacaktır. Nitekim Mevlânâ, aslında şiiri sevmediğini, kavminde, yani Harizm'de, şairlik kadar utanç verici birşey olmadığını, şiiri Anadolu'daki yârânının ısrarla talebi üzerine yazdığını ifade ediyor[1].

*

* *

BEKTAŞÎYYE

Bu halk tarikatının Anadolu'da aldığı şekle geçmeden önce buradaki "taban"ı bilmek faydalı olacaktır. Buradaki Şiî etkilerden söz etmiştik. Bunu, İsmaîlî etkilerini irdelerken yine ele alacağız. Bu "taban", saptanmasını amaçladığımız *halk dini*'dir. Tarihî bir gelişme silsilesinden meydana gelmiş ve çok değişik temasların etkisine maruz kalmış her akîdeler manzumesi gibi, doğal olarak "İslâmiyet" de, takvimi süresince en önceki aslî şeklinde kalmayacaktı. Muhtemelen bunda iki önemli etkinin müşterek sonucunu göreceğiz. Bunlardan ilki, kendisine özgü esasî fikirlerin tekâmülü; öteki ise kendisini değişmeye uğratıp kendi kimliğine kattığı en eski tasavvurların etkisi olmalı.

Halk, en eski geleneklerine uyarak yine kutlu saydığı şeyhlerin talimat ve irşadlarına daha çok rağbet ediyordu. Osmanlı rivayetlerinin açık tanıklıklarına göre bütün bu "zındık"ların ne kadar büyük bir nüfuza sahip bulundukları, daha günümüzde bile sırf Şeriat dairesinde bir dinin halk tabakasına ne kadar az tesir ve hulûl etmiş olduğu sabit olmaktadır. Gerçekten Anadolu da-

[1] Fuad Köprülü. — İlk mutasavvıflar, s. 205-2 ve *infra* 33, 34.

ima sayısız bir takım dinî cemaatlara bölünmüş bir ülke olarak kalmıştır. "Biz Anadolu'da İslâmiyetten bahsettiğimiz zaman, aşikârdır ki buradaki din-i Muhammedî, Müslüman camiasına dahil memleketler havzasının hiçbir yerinde görülemeyecek derecede bir çok muhtelif tesirlere maruz kalmış ve hiçbir yerde din burada olduğu kadar, binlerce yıllık sayısız bir takım itikad bakiyelerini alıp işlememiştir. İslâmiyetin aslî nusus (insanlar) ve akaidinin, hiçbir sahada *evliyaperestlik* hususunda olduğu kadar vasî bir mikyasta sâliklerinin ihtiyacatına intibak etmemiş olduğunu temhid (yaymak) ve ispat meziyeti İslâmiyetin kıdemli üstadı Ignaz Goldziher'e aittir. Filvaki mağlûb ve ölmüş dinler bakiyelerinin yine alttan alta canlı bir surette tevarüs edip gitmelerini temin eden sütre (siper), bilhassa bu olmuştur. Ancak bu zat, evliyaperestliğe en ziyade hayat kuvvetini isale eden şeyin bilhassa *Ali menkabesi* olduğunu, çünkü bunun bu bakiyelerin yaşamakta devam etmesini ve İslâmiyete muhalif itikad unsurlarının te'vil ve tahrif edilmesini teshil (kolaylaştırma) için müsait bir çerçeve teşkil etmekte bulunduğunu tasrih ettiği zaman, bununla sadece her halde son derece dikkate şayan bir hakikatı işaret etmiş, fakat daha derin noktalarına dokunmamıştır... Şu kadar var ki din ve itikad meselelerinde ... berhayat bir mürşidin mabud gibi tâzim olunması halinin Şiîliğin imâmperestlik hissiyat ve harekâtiyle pek kolayca telahuk (birbirine katılma) edebileceğine celb-i dikkat etmek isterim... Aliperestlik ise doğrudan doğruya Sûfîliğe intikal ettirir. Binaenaleyh dervişliğin Şiîlikle olan calib-i nazar irtibat ve alâkası kat'iyyen tesadüfî olamaz".

"İşte kökünü şüphesiz İçeri Asya'dan almış olan bu dervişlik Selçuklar zamanından beri Anadolu'nun dinî hayatı için en manidar bir farika (ayırdedici) olmuştur. Bununla birlikte ve bunun sayesinde Buddha (Buddhiliğin Acemistan ve Türkiye'deki İslâmiyete bilvasıta tesiri ise şimdiye kadar kabul olunduğundan çok kuvetlidir), Mani, Hıristiyan ve daha sair dinlerin tasavvurları yarımadaya gelmişti; burada ise Bizans Hıristiyanlığı İslâmiyetle nevmidane (ümitsizce) bir harbe tutuşmuş çarpışmakta bulunuyordu. Zarurî bir tarzda bu çeşit çeşit dinî manzumelerden, memleketin muhtelif aksamında herbirinin dinî inkişafına nazaran tabiî ayrı bir hususiyet gösteren garip bir halita (alaşım) vücuda gelmiştir..."

"...en çok Farisî olarak yazılmış, bilâhare Türkçe halk kitapları şekline dökülmüş olan bu evliya tarihlerinden Anadolu'da İslâmiyetin ilk zamanlarına ait canlı ve zengin bir medeniyet tarihi levhası belirmiş ve bunlardan, buradaki eski Hıristiyan, hattâ müşrik azizlerinin ne mikyasta Müslüman kisvesinde yaşamakta oldukları görülüp anlaşılmış olacaktır. Bir de bu tamamen kabul

olunmuş olanlardan mâdâ gerek Anadolu ve gerek Trakya'da daha bir takım «iki taraflı» azizler ve hacetgâhlar da vardır.[1]

Biz aşağıda bunlara dair birkaç canlı örnek vereceğiz.

Böylece sözünü ettiğimiz "tabanı" özetle tanımlamış olduk. Bektaşîyye, dağarcığında Asya'da yüklendiği inanç sistemleri alaşımı olduğu halde bu topraklara gelip bu "taban" üstüne tarikatını bina edecekti.

*
* *

"F. W. Hasluck'ın Atina İngiliz Mektebi senelik mecmuasının XIX-XXI. cildlerinde intişar eden muhtelif makalelerinin tercümelerini çıkarıyoruz. Henüz genç denilecek bir yaşta vefat eden bu kıymetli âlim, Yunan, Roma, Bizans, Cenova, Venedik ve Türk tarih, coğrafya, arkeoloji, halkiyatına ait birçok mühim tedkikler neşretmiştir...".

"Hasluck'un bu küçük ciltte toplanan makaleleri, doğrudan doğruya veya bilvasıta Bektaşîlik tedkikatıyla alâkadar olduğundan, bunları «Bektaşîlik tedkikleri» namı altında toplamayı muvafık bulduk; Türk ve İslâm menbalarına lâyıkıyla vakıf olmayan Hasluck'un bu makalelerde dermeyan ettiği mütalâalara, çıkardığı neticelere tamamiyle itimad edilemeyeceği pek tabiîdir. Ancak, eski Hıristiyan menbalarına pek etraflı bir surette vâkıf olduğu cihetle onlardaki malûmattan kâmilen istifade etmiş olan Hasluck'un bu makaleleri, bilhassa bu mevzular üzerinde uğraşan Türk mütetebbîleri (okuyucuları) için fevkalâde ehemmiyeti haizdir..." diyor Köprülü, Hasluck'un "Bektaşî tedkikleri" adı altında toplanmış makalelerinin önsözünde[2].

Biz, bunlar arasında, bilinen ya da burada gereksiz ayrıntılara girmeden, önemli gördüğümüz kısımları aynen aktaracağız, Köprülü'nün deyimi ile "tamamiyle itimad etmediğimiz" hususları belirterek (Sayfa no.ları metin arasında verilmiştir).

"Elimizde bulunan vesaike nazaran Anadolu'daki Bektaşî müesseseleri en ziyade kesafetle «Kızılbaş» veya «Şiî Müslüman» muntakalarında hassaten Ankara ve Sıvas vilâyetlerinde; Konya vilâyetinin — meşgul oldukları san'ata binaen «Tahtacı» namını alan — Şiî aşiretlerinin bulunduğu, Cenub-u garb köşesinde (Likya'da) olmak üzere başlıca iki grup halinde toplanabilir. Anadolu Şiîlerinin üçüncü müstahkem mevkii olan Harput ve Erzurum, Kürdistan vilâyetlerindeki Bektaşî tekkeleri hakkında ise malûmat mevcut değildir. Mamafih «Kızılbaş»larla «Bektaşî»ler arasındaki irtibat ve münasebetin mahiyeti henüz meçhuldür: Biz yalnız, bunların İslâmiyetin «Şiî» şeklinde tâbî bulun-

[1] Franz Babinger. — *op. cit.*, s. 212-7.

[2] F. W. Hasluck. — Bektaşî tedkikleri. Terc. Ragıp Hulûsi. Ist. 1928.

duklarını ve geniş bir sahaya dağılmış bulunan Şiî cemaatlarının ise Bektaşî Çelebilerinin manevî nüfuz ve hakimiyetlerini kabul ettiklerini biliyoruz".

"Avrupa'da, nisbeten muahhar zamanlarda İslâmiyete girmiş olan Hıristiyan ahalisi ile «Cenubî Arnavutluk» bugün Bektaşîlerin en kuvvetle mevcut bulundukları yegâne memlekettir. Son zamanlara kadar adedlerinin haylice kesretli bulunduğu «Girit» ile Makedonya'nın «Kesriye»[1] havalisi, aynı suretle Hıristiyan ahalisi üzerine aşılanmış bir Bektaşîlik hadisesini arzetmektedir. Bundan mada, daha başka yerlerde, meselâ Avrupa'da ilk defa göründükleri vakit, ihtimale göre nim-cahilî ve tamamen göçebe olan, Asya'dan hicret etme köy cemaatları arasında da, muvaffakiyetli propaganda izleri görülmektedir. Cenubî Makedonya ve Tesalya'nın «Konyarî»leri, Rodaplar'ın Yörükleri ve Dobruca'nın Tatarları bu cümledendir. Bilhassa Edirne havalisinde yerleri tayin olunabilen tekkelerin adedi nazara alınınca, iki asırdan fazla bir müddet zarfında Yeniçerilerle Bektaşîler arasında mevcut sıkı irtibata binaen, birtakım askerî merkezlerin aynı zamanda misyoner faaliyeti hususunda ehemmiyetli *ocak*'lar teşkil ettiğini farzetmek meşrû görünmektedir".

"Bektaşî tekkelerinin yerleri hakkında şurasını da kaydedebiliriz ki, başka tarikatlarınki umumiyetle büyük iskân merkezleri dahilinde veya civarlarında bulunduğu halde, Bektaşîlerinki, kaideten, ya tamamen münzevi yerlerde veya köylerin kenarlarında bulunmaktadır. Bunun sebebi, şüphesiz ki, kısmen propaganda ve tesirlerinin en ziyade köylü halk üzerinde müessir bulunması, kısmen de Sünnî hocaları tarafından haklarında husumet hisleri mevcut olmasıdır..." (s. 1-2).

Hasluck bundan sonra tekkelerin sayımına geçiyor ki biz bundan sadece bizim için önemli gördüğümüz ayrıntıları aktaracağız.

"...Rumelihisarı tekkesinin ve şeyhinin oğlu bana, aralarındaki (Bektaşîlerle Kızılbaşları) bu farkı «kızılbaşların Katolik ve hakikî Bektaşîlerin ise Protestan oldukları» tarzında izah eylemiştir. Robert Kolcek'in eski şakirdlerinden biri tarafından varid olan bir şahadete nazaran Bektaşîlerin bir nevi «reformasyon» temsil ettikleri ... anlaşılmak icabediyor".

"Bektaşîlerin «Çelebi»si hakkında en eski kayıt 1526-1527'de zuhura gelen bir derviş ve Türkmen isyanı ile alâkadar görünüyor. Bu isyanın zuhur ve intişar ettiği saha Ankara idi. İsyanın, umumiyetle Kalender Oğlu namıyla mâruf reisinin «Çelebi» unvanını taşıdığı, bazı müellifler tarafından beyan edilmektedir... Sonradan Bektaşîlerle Yeniçeriler arasında husule gelen irtibat nazara alınınca, bu vak'ada Yeniçerilerin Çelebi üzerine yürümekte kat'iyen tereddüt göstermemiş olduklarını zikretmek muvafık olur. İsyana iştirak etmiş

[1] Yun. Kastorya. Yunanistan Makedonyası'nın Batı kesiminde.

olmak üzere dört aşiretin ismi zikrolunmaktadır: Çiçekli, Akçakoyunlu, Masadlı, Bozoklu. Hacı Bektaş tekkesinin Şimal tarafından bir Çiçek Dağı vardır. Bozok da bu dağın bulunduğu muntakanın ismidir..." (s. 5-7).

Aşağıda göreceğimiz gibi Çelebi'ler, evlenmemiş olan Hacı Bektaş'ın, bir mucize sonucu "bel oğlu" oldukları iddiasında olmaları itibariyle, kendilerini gerçek Bektaşî sayan "nefes oğlu"larca sevilmemektedirler. Yeniçerilerin bu sonunculara intisabları dolayısıyla Çelebi'nin üstüne rahatça yürüyebilmişler. Devam edelim Hasluck'u dinlemeye.

"Alaca (cıvarında), Arap mücahid Hüseyin Gazi'nin ikinci bir kabrini ihtiva eden Shamaspur tekkesi bu tarikata aittir. Fakat şimdi metrûktur".

Bu ad çok dikkate değer oluyor şöyle ki Mesopotamya uygarlıklarında Shamaş, güneş tanrısı olup Arap-Osmanlıca "Şems", güneş demektir...

"Bana bu muntakada (Kırşehir'de) «Ahi Evren» denilen bir tekkenin mevcut olduğunu bir derviş söylemişti. Sultan Osman'ın silâh arkadaşları arasında aynı ismi taşıyan bir aziz de Hacı Halife tarafından Kırşehir'de medfun olmak üzere zikedilmektedir. Evliya Çelebi ise, Ahi Evran veya Kayseriyeli Ahi Baba isminde Denizli'de medfun üçüncü bir azizin, Türk debbağlarının pîri olduğunu söylüyor. Bu biraz karışık muntaka, ismini anlaşılan «yabani hayvan» manasına gelen «evren»den almaktadır. Ankara'da bir de Ak Elven(!) tekkesi vardır. Bu kelimenin halk iştikakına maruz kalanlardan biri olduğu anlaşılıyor. Kelimenin aslı «Ahi+Eren» olsa gerektir. «Eren» aziz demektir, «ahi» ise Arapçada kardeşim manasına gelen bir kelime olup daha ondördüncü asırda İbn Batuta'nın Selçuklar zamanındaki Anadolu Türkmenleri arasında çok münteşir bir ictimaî «birlik», ve bilâhare oldukça mühim siyasî bir teşkilât olmak üzere tanıdığı «fütüvve» namiyle maruf mühim bir cemiyetle alâkadar hususi bir manası vardır".

"Bektaşîler arasında «Ahi» kelimesi, Hacı Bektaş tekkesinin şeyhinin unvanında mahfuzdur. Bunların hiç olmazsa *Ahiyan-ı Rûm*, yani «Anadolu kardeşleri» denilen tali bir şubeleri vardı. İhtimal ki bunlar tarihlerinin bir anında Türkmen Fütüvvet erbabıyla kaynaşmış veyahut da bunları mass ve temessül etmişlerdir".

"(Kırşehir cıvarında) Mucur'da, bir Bektaşî dervişi tarafından beklenen mubarek bir taş vardır" (s. 6-9).

Bu, sakın başlarca anlattığımız Mithra kültünden bir esinti olmasın?... Devam edelim.

"İzmir. Şimdi burada şehrin kenarında kâin Kâtipoğlu mahallesinde Hasan Baba'nın mezarını havi küçük bir Bektaşî tekkesi vardır. Kalenin bulunduğu tepedeki *«Polycarpe'ın mezarı»nın etrafındaki ufak kabristanda Bektaşî mezar taşları görülmektedir*" (s. 10).

Tarafımızdan belirtilmiş bu son tümce bize Sabahattin Eyüboğlu'nun anlattıklarına, aynı doğrultuda, ek oluyor.

Bundan sonra Hasluck daha birçok yer gibi, Mısır'da Bektaşî tesislerini anlatıyor ki biz bunu ilerde Abdal Musa-Kaygusuz Abdal'ı irdelerken, hassaten Köprülü'nün kaleminden istiane edeceğiz.

"Eski Baba (Babaeski) ... Burada medfun bulunan azizin meşhur Bektaşî evliyasından Saltık Baba olduğu kabul edilmekte ve *türbenin kadim Aya Nikola kilisesi olduğu* söylenerek gerek Hıristiyan ve gerek Müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir".

Hasluck'un anlattığı bu aziz bizim Sarı Saltık olup Babaeski, bunun "yedi yerde"ki mezarlarından birini barındırmaktadır. Saltık da, aziz Nikola (veya Georgos-Yorki) gibi, ejder öldürmemiş miydi? (Tümce tarafımızdan vurgulandı). (s. 22-3).

"Domuzdere (Keşan civarında)... Bunun tarihi, hassaten Bektaşî gasıplığı meselesine dair hususî bir ehemmiyeti haizdir. Sağlam bir şahadete müstenid mahallî rivayete nazaran, tekke aslında Aya Yorgi (Georgos) isminde ufacık bir Rum manastırı idi. Bektaşîler buraya, civarda Çeltik Hıristiyan köyü ahalisi salgın bir hastalık neticesinde kırıldığı sırada veya bunun akabinde girip yerleşmişlerdir..."

"Bu gün de, Aya Yorgi yortusu günü, gerek Rumlar ve gerek Türkler tarafından ziyaret edilen içtimaî mahiyette bir panayır ile Domuzdere'de tes'id edilmektedir...".

"Asıl Aya Yorgi kilisesi müteaddid devaire taksim edilmiş olup bunların içinde oturma odası, ve şeyhlerin mezarları için bir türbe odası vardır. Eski Hıristiyan ibadetgâhını ihtiva eden dairede mâbed (templon)'un üst kısmı ve Şimal duvarı üzerinde iki yanında kandiller yanan Aya Yorgi'nin eski tasvirini (eikon) muhafaza etmektedir. Bunu, uzun zaman Keşan kazasında oturmuş olan ve tekkenin dervişleriyle teklifsizce münasebette bulunan bir İtalyan dostum bizzat görmüştür".

Biz aşağıda, Tahtacılarda bir tür (yarı Müslüman) ikon-tasvirin varlığını Süleyman Fikri Bey'in kaleminde okuyacağız. Dönelim Hasluck'un söylediklerine.

"...Domuzdere'de vaki olan şey zamana göre, az çok tahavvülle Eskibaba-'da da vaki olmuştur. Ve daha başka bu gibi «iki taraflı» ibadetgâhlarda da vaki olabilir..." (s. 22-25).

"Pek az istisnalarla Arnavutluk tekkelerinde medfun bulunan azizlerin dinî ehemmiyetleri o kadar büyük değildir; bilâkis hayattaki şeyhleri daha fazla hürmet ve itibar görmektedir. Bir ecnebiye öyle görünüyor ki, *Arnavut mizacı Bektaşîliğe dinî — hurafevî taraftan ziyade ictimaî teşkilât tarafı galip bir şekil*

vermiştir. (tarafımızdan belirtildi). Bu keyfiyet tekkelerin zevahiriyle de tekid edilmektedir...".

"Bektaşîliğin Arnavutluk'ta kökleştiği tarihin, Fransız ihtilâli devrinin mümeyyizesi olmak üzere burada hiç olmazsa nazarî bir surette olsun, «bütün insanların kardeşliği» ve amel'e nispeten dinî nusus (nass çoğulu, açıklık, kesinlik) ve eşkâlin ehemmiyetsizliği gibi bir takım liberal düşüncelere daha fazla kıymet verilmeye başlanmıştır. Bu iki fikir ve bir dereceye kadar buna tabî olan zühdî telâkkiler her dervişane düşüncede mükennâ (künyesi olan) bir tarzda mevcuttur..." (s. 39-40).

Acaba 1945'ten sonra Bektaşîliğin halk arasında çok yaygın olduğu Arnavutluk'ta Enver Hoca ve uyguladığı katıksız komünismin bu denli tutunmuş olması bu "felsefe"nin sağladığı bir kolaylıktan mı ötürüdür?...

"Avusturya-Macaristan'da, Budapeste'de Bektaşîliğin en ileri karakolu Türk işgali zamanından kalma Gül Baba tekkesidir (fot. 3) ki elyevm Macar payitahtının ufak temaşagâhlarından biridir" (s. 49).

"...lâtif manzaralı bir yerde bir Bektaşî tekkesi vardır ki bütün Tesalya'da meşhur bir müessesedir... benim ziyaretim zamanında (1888) hizmetçiler hariç olmak üzere, hepsi de cahil ve hurafeperver Arnavut olarak ellidört kişi vardı. Münevver bir derviş bana bu tekkenin vaktiyle Garp Kilisesi'ne mensup (Fransisken) bir manastır olduğunu ve Türklerin burasını 1630-40'da zaptettiklerini söylemiştir. Burada bir Aya Dimitri Kilisesi vardı. Fakat dervişler bunun Aya Yorgi'ye ithaf edilmiş olduğunu söylediler; çünkü bu sonuncusuna karşı daha büyük bir hürmet ve tâzim hissi beslerler. *Προμηθεὺς* da...yazıyor ki (1891): «Dervişlerin bugüne kadar Aya Dimitri'nin bir tasvirini muhafaza ettiklerine ve önünde kandil yaktıklarına dair mahallî bir tevatür vardır. Bu mesele hakkında dervişlerden tahkikatta bulundum, fakat tasviri görmeme müsaade etmediler»... Fakat meşhur Tepedelenli Ali Paşa'nın istibdadkâr idaresi zamanında (Fonitolao ceridesine nazaran) Bektaşîlere verilmişti. Ali Paşa liberal Bektaşî taraftarı olduğunu söylemekle dine karşı istihfafkârlığını ispat ediyordu. Bu sıralarda Tesalya'da bir takım tekkeler tesis edilmişti ki, bunlar dinî müesseseler olmaktan ziyade etraftaki ahali için siyasî ictima merkezleri idi. Böyle dört tekke vardı ki, herbiri en işlek yollara hâkim sevkülceyşî (stratejik) noktalarında kâindi... Bu tekkelerde, civardaki halkı soyup yağma eden bir takım caniler için muntazam melce'ler verilmişti. O suretle ki, 1826'da Sultan Mahmud tarafından Yeniçeriler tenkil edildiği zaman, Bektaşîlerin ortadan kaldırılması için padişah tarafından bir emir ısdar edilmiş; bunun üzerine Müslüman ve Hıristiyan ahali hep birlikte tekkeler üzerine hücum ederek içindekileri def etmişlerdir... Rini'deki ise ... zarara uğramamıştı...".

"Tekkenin Aya Yorgi namına yapılmış bir eski Bizans manastırının yerinde inşa edilmiş olduğuna dair bir tevatür vardır..." (s. 49-51).

"Bektaşîlerin dinî talimatı bütün zihnilere ve mizaçlara cevap verebilecek bir tarzda tertip edilmiştir: mezhebleri, sair sırrî dinler gibi, bazı mertebelerden geçmek üzere gizli marifete isal edecek (ulaştıracak) tedricî bir irşad usullerini havidir; bunlar, âmiyâne din ile pek serbest ve bazı hususatta münevverâne bir felsefenin arasında bir sıra basamaklar teşkil eder. Bektaşîliğin ilâhiyatı ... bir taraftan alenen itiraf edildiği vechile Şiî Müslümanlığı ile, diğer cihetten kendisini akraba addettiği Hıristiyanlık ile müteaddit irtibat noktaları vardır... İyi bir Bektaşî hareketinde Müslüman ve gayri Müslümana karşı bir fark gözetmez ve gayri Müslüman dinlere mensup olanlar da tarikata kabul edilebilir. Bu ahkâm o kadar tatbik edilmektedir ki, geçen asrın ellinci senesinde Antonaki Varsamis isminde bir Rum, Bursa vilâyetinde bir mahallî «loca»nın reisi olmuştur (Herhangi bir derviş tarikatının haricinde olan mensuplarına verilen bu unvan (muhib = dost), «Al Nebî dostu» veya «tarikatın dostu» olmak üzere muhtelif tarzda izah olunmaktadır). Kendisinin bu mevkii kazanmasına sebep ise mahallî büyük bir ehemmiyet ve nüfuza malik olan ... bir Bektaşînin evvelce sahibi bulunduğu araziyi satın almasıdır. Zamanımızda Monsenyör Petit Arnavut Bektaşîleri hakkında şöyle yazıyor: «Arnavutluk'taki tekkelerinin ihtiva ettiği elli veya altmış derviş arasında yapılacak kısa bir tahkik bile birtakım Hıristiyanları meydana çıkaracaktır ki bunlara da, sair halis Müslümanlara olduğu gibi, tarikatın sırları ifşa edilmiş, fakat bunun için kendilerinden dinlerini feda etmeleri talep edilmemiştir. Bunlar esasen pek kısa süren — günde beş altı dakikalık — ibadet ayînlerinde hazır bulunurlar ve zamanlarının mütebakisinde, isterlerse, Hıristiyanlık vazifelerini ifa edebilirler. Monsenyör Petit'in Bektaşîlik hakkında verdiği haker şu itibarla kıymeti haizdir ki o bunu Bektaşî muntakasına mensup bir Arnavut olan âlim Sami Bey Fraserî'den almıştır". (s. 53-54).

Yani "Bazâ bazâ, her ancihestî bazâ" lafının gerçek sahibinin Bektaşî olması gerekir şöyle ki Celâleddin, "gel gel, herkim olursan ol, gel" diye davet ettiği zümreler arasında, nefret ettiği ve yanlışlıkla gelirse kapı dışarı edeceği "halk" yoktur!...

Petit'ye bilgi veren Sami Bey Fraşerî, bizim ünlü Şemseddin Sami'mizdir. Devam edelim.

"Beştaşîlik ile Hıristiyanlık arasında müteaddid temas noktaları Jacob tarafından tafsilen izah edilmiştir. Hıristiyanlar arasında yapılan açık bir propagandaya ait yegâne tarihî vesika, onbeşinci asrın ilk senelerine mensup olan Bedreddin Simavî isyanına müteallik rivayetlerde mevcuttur... Bu isyan kısmen dinî, kısmen ictimaî bir hareketti. Bunun programı dinî kaynaşma ve emval (mallar) iştiraki hakkındaki Bektaşî — Hurufî ahkâmını ihtiva ediyordu. Hıristiyan müridler şevk ve vecd ile karşılanıyor ve Hıristiyanların dininin de hakk olduğunu inkâr eden bir Müslümanın asıl kendisinin dinsiz olduğu alenen beyan ediliyordu. Bu esasları havî bir beyanname ile Sakız'daki sâkin bir Hıristiyan keşişine gönderilmiş olan bir derviş hey'eti onu bu dava lehine kazanmaya muvaffak olmuştu" (s. 59).

"Türkiye'de, bilhassa vasatî köylü zihniyeti ve umumi irfanın aşağı bir seviyede bulunduğu yerlerde kerametleriyle meşhur olan perestişgâhlar her iki din muntesipleri tarafından da ziyaret edilir. Bu temsilde lisan mühim bir âmildir. Bu zikrettiğimiz hadise, bütün ırkların Türkçe konuştuğu merkezî Anadolu ile bütün dinler erbabının Arnavutça konuştuğu Arnavutluk'ta, bariz bir surette vuku bulur. İhtida, hulûl ve teşhis (şahıslandırma) ameliyeleri bu tabiî temas noktasını takviye edecek, onu mantıkî bir tesviyeye getirecek tarzda tertip edilmiştir..." (s. 60-61).

Daha sonra Hasluck, Bektaşî etkisi altında vaki olmuş dinî kaynaşmalara ait örnekler veriyor. Biz bunlardan bir tanesini aktarmakla yetineceğiz.

"Kırşehir civarında Hacı Bektaş tekkesi. Bektaşî tarikatına mensup merkez tekkesi Hıristiyanlar tarafından ziyaret edilmektedir, bunlar burada vaktiyle Aiyos Haralambos unvanlı bir Hıristiyan manastırı mevcut olduğunu iddia ederler. Hacı Bektaş'ın medfun bulunduğu türbeye girerken Hıristiyanlar haç çıkarırlar, bunlar mezarı Aiyos Haralambos'a mensup addettiklerini söylerler, halbuki bunun Kappadokya ile hiçbir alâkası yoktur. Sonradan böyle bir teşhisin meydana gelmesi galiba Hacı Bektaş'ın bir salgın esnasında müdahalesi sebebiyledir ki bu nevi müdahaleler Haralambos'un hususiyetlerindendir. Teşhisin çok eski bir zamana ait olmadığı Serpiskopos Kirillos (1815)un hikâyesiyle sabit olmaktadır; filhakika bu zat Hacı Bektaş'ı Aiyos Haralambos'a değil, Aiyos Evstatios'a müsavi addetmektedir. Bu sonuncusu ise Sunaxaria (Eylül 20) da Anadolu ile değil, Roma ile alâkadar görülmektedir ve Şark kilisesi'nde kat'iyen faik rol oynayan bir aziz değildir. Bunun Hacı Bektaş ile irtibatı hadisesi, ihtimal ki, «tasvir»lerinde muntazaman gösterilen ihtida keyfiyeti ile alâkadardır. Gûya avlanırken boynuzları arasında bir salibi (haçı) hamil bir erkek geyik görünmüş ve bir insan sesiyle ona «beni neye kovalıyorsun? Ben Mesih İsâ'yım» diye bağırmıştır. Bu Hıristiyan hikâyesi hakikaten yavandır ve galiba Şark'tan edilme bir şeydir ki burada «Allah»ın «tabiat» ile «vahdet»i fikri pek münteşirdir. Mamafih geyiğin dervişlerle sıkı bir alâkası vardır ve bu itibarla onlardan hürmet görür. Meşhur Bektaşî azizi Kaygusuz Sultan da Aiyos Evstatios gibi, yaralanan bir geyiğin muhterem bir derviş haline tebeddül etmesiyle, avcılıktan hidayete ermiştir..." (s. 62-63).

Rumeli Hıristiyanları arasındaki Bektaşî propagandası konusunda Sarı Saltık'ın oynamış olduğu rolü önce anlatmış olduğumuzdan Hasluck'un bu konuda yazdıklarını, sair Bektaşî-Hıristiyan azizi temsillerine örnek olan değişik yerlerdeki tekkelerin öyküleriyle birlikte, geçiyoruz. Bundan sonraki söyledikleri de konumuzun dışında kaldıklarından Hasluck'u terkediyoruz.

*

* *

Bu önemli ve uzun konu üzerinde yayılmadan önce, konunun büyük uzmanlarından Mélikoff'un genellemelerine yer vereceğiz. Mélikoff, Bektaşîliği genel olarak şöyle tanımlıyor:

"Birinci husus: Bektaşîlik bir Türklük olgusudur...".

"İkinci husus: Bektaşîlik örf dışıdır (non-conformiste). Dinin dış biçimlerine hiç ehemmiyet verilmez. Tanrı'ya inanmak için ne camiye gitmeye, ne beş vakit namaz kılmaya, ne de Ramazan'da oruç tutmaya. Halk İslâmlığının tavrı da herzaman bu olmuştur...".

"Üçüncü husus: Bektaşîlik bir senkretizm (syncrétisme)'dir: Değişik kökenli öğelerin karıştığı bir mozayik görünüşü taşır. Bektaşîliği bir «gnose» (bilinç birikimi) olarak tanımlayabiliriz; bütün «gnose»lar, öncelikle de Mani-'cilik gibi kendini kuşatan çevrelerin gelenek ve hattâ inançlarını içinde taşır. Bunun içindir ki, Bektaşîlik, Balkan ülkelerinde, bazı Hıristiyan öğeleri bünyesine almış ve özümsemiştir. Nitekim Bektaşîler, en tanınmışları Hızır'a atf edilen kutlamalar olmak üzere, bazı Hıristiyan azizleri kendilerine mal etmişlerdir. Meselâ, Rumeli'de, Mayıs ayında *Hıdrellez* (Hızır-İlyas) adı altında, Saint Georges kutlanmaktadır. Eğer Doğu'ya gidilirse, İranlı ve eski İran dinine bağlı etkilere rastlanır. Meselâ, İran'ın Yeni Yılı, 21 Mart, Alevîlerce günümüze kadar kutlanan Nevruz Bayramı olmuştur. Nevruz'dan önce, Mart ayı ortasına doğru, *Haftamal* denen bir bayram vardır ki, ölülerin ruhlarını anmak için kutlanan (*Fravaşti*'ler), eski bir İran bayramına karşılıktır. Mâverâ-yı Kafkas'da ve Orta Asya'da bu bayrama, *Iyd-i Sersale* denir. El-Birûnî (973-1051), bize bu bayramın bir tasvirini bırakmış bulunuyor. Bir başka örnek: Orta Anadolu'da, Ocak ayında, *Kagant* denilen bir bayram kutlanır. Bu sözcük, Fransızcada «Calendrier», İngilizcede «calender», vb. biçimlere girmiş olan Latince *Calendae*'dan gelir. Kagant, Yunan takvimine göre, yeni yılın karşılığıdır. Yani, Hıristiyan kaynaklı bir bayram söz konusudur."

"Alevîlerin ayırıcı niteliklerinden biri, yüzyıllardan beri yakın ilişkiler içinde bulundukları Bektaşîler gibi, kendilerini saran çevreye uyarak, yerli gelenek ve törenleri benimseyebilmeleridir. Bu, eski gnostik mezheplerin ve öncelikle Maniciliğin de belirleyici çizgilerinden biri idi. Alevî âdetlerinde olduğu kadar Bektaşî gelenek ve merasimlerinde de karışık (hétéroclite) öğelerin bulunması bundan dolayıdır".

Bundan sonra Mélikoff, Alevî-Bektaşi bayramlarının kökenlerini irdeliyor:

"Sözünü etmek istediğimiz ikinci bayramın büsbütün başka bir kökeni vardır. Maraş ve Elbistan yöreleri ile Orta Anadolu'da Sıvas bölgesinde kutlanmaktadır. 10 Ocak'tan itibaren üç gün oruçla başlar. Asıl anlamı ile bayram, Julien takvimine göre 13 Ocak'tadır. Bu bayrama *Kagant* denir. Kagant deyimi bana Kürtçe kökenli olarak verilmiştir. Oysa gerçekte, Batı Ermenistan-

'da yeni yıl anlamında kullanılan Ermenice bir deyim söz konusudur. Bayramın, eski Ermeni krallıklarının yerinde bulunan Sıvas ve Kilikya bölgesinde kutlanışı da, Ortodoks Grek veya Ermeni Yeni Yıl'ının karşılığı olabilecek, eski Hıristiyan kutlamalarından kalıntıları düşündürmektedir".

"İlgi çekicidir ki bu insanlar, Hıristiyan Yeni Yıl'ını kutladıklarını pekâlâ bilmektedirler; kaynaklarım bana *«eski Rumî takvime göre Yılbaşı»* demişlerdir".

"Alevîlerin, Sıvas-Erzurum-Divriği üçgeni içindeki hareket alanları ile Bizans dönemindeki Mani'ci (Manişeen) direnişin (hérésie paulicienne) coğrafî yayılışının aynı olduğunu işaret etme fırsatını bulmuştuk. İlgi çekicidir ki, Alevî, Bektaşî geleneğinde *«eline, diline, beline»* buyruğunun üç yasağı da Mani dini kaynaklıdır...".

"...Türkiye, Sünnî gelenekte bir ülkedir... Bununla birlikte, yalnız yabancı gezgin ve ziyaretçinin değil, ister görmezden gelmiş, ister görmemiş olsun, kentte yaşayan Türk'ün de gözünden kaçan bir yan vardır. *Bu, Anadolu nüfusunun büyük bir bölümünün «hétérodoxe» (cemaat dışı) bir İslâm'a, hattâ İslâm'la pek az bir ilişkisi bulunan inançlara bağlı olduğudur.* [1] Bu olgu, yalnız Anadolu'ya has değildir; İran'da ve öncelikle İran Azerbaycanı'nda, bir zamanlar Karakoyunlu Türkmenlere ait olan bölgelerde de görülmektedir... Günümüze kadar gelerek canlılığını sürdüren bu olguya, özellikle henüz doğa'dan ve mevsimlerin hareketinden uzaklaşmamış, zaman algılayışları Yahudi-Hıristiyanlığın getirdiği doğrusal çizgiye hiçbir şekilde ulaşmamış ve zamanın onlar için hep «Dönen Zaman, Ebedî Dönüşün Zaman»ı olarak kaldığı, eski göçebe ya da yarı göçebe halk tabakalarında rastlanmaktadır. Bu sosyal tabakalar, ne tam olarak İslâm'ı özümsemeyi, ne de atalarının inançlarından kopmayı başarmışlardır".

"Fakat elbette, bu halk İslâmlığının açıklanması, şaman öğelerin kolay bir sıralanışından daha karmaşıktır. Burada, evrimleri süresince Manicilik, Buddhacılık, Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâm, büyük dinlerin çoğunu tanımış bulunan Türk-Moğol uluslarına has bir hoşgörü ve henüz güçlü kültür gelenekleri kazanmamış genç uluslarda görülebilen bir benimseme yeteneği sayesinde, yüzyıllar boyunca birçok inanışı, hattâ yerli sapkın mezhepleri kendinde eritmiş bulunan gerçek bir dinler karışması (syncrétisme) söz konusudur. Daha sonraları Türkler, İran kültürü içinde yıkandıkları ve İslâm'ı özümsedikleri zaman, bu uyum yetenekleri yok olacaktır. Bu, Bizans toprağına yerleşmelerinden sonra, Bizans medeniyeti gibi gelişmiş bir medeniyetin üzerlerindeki etkisinin niçin güçsüz kaldığını açıklamaktadır".

---

[1] Tarafımızdan belirtildi.

"Demek, bir yandan senkretismi, öbür yandan kural dışı ve örf tanımaz (marginal ve anti-conformiste) oluşu ve yerleşik düzeni reddedişi ile belirlenen, eski ve derin bir dinî olgu karşısında bulunuyoruz. Ve bu ikinci çizgi, kendisine karşı, başa geçen her yönetimin düşmanlığına uğramıştır; ve her zaman da uğramaktadır."

"Onları sindirmede sürdürülen ve uzantılarına yüzyıllarca hedef oldukları bütün karalamalar da bu düşmanlıktan doğmuş bulunmaktadır. Bu iftiralar, vaktiyle Mani'cilere, Cathare'lara ve bütün gnostik'lere karşı yöneltilenlerin aynıdır; ve cahil insanların kendi cemaatlerine yabancı her öğeye yöneltme eğiliminde oldukları, gece âlemleri ve cinsî serbestlik gibi suçlamalardır. Bu suçlamalar, hiç şüphesiz eski dionizyak gizlilik'lerin (mystère dionisiaque), Roma Lupercale'lerinin, Walpurgis Gecesi'nin, Sait-Jean Ateşi'nin ve bizim Carnaval'imizin ardında gizlenen put-perest (païen) öğelerin özlemi gibi, bütün folklorlarda kalıntıları bulunan ve eskiden bereket törenleriyle birlikte yürüyen cinsî serbestliklerin belirsiz anılarına dayanmaktadır. Ve elbette, benzerleri gibi Anadolu'da da bu törenlerin yapıldığı bir zaman olmuştur; fakat bu, uzak zamanların karanlığında kalmıştır ve göz önüne alınamaz. Ayrıca, suçlamaların hiçbiri kesin olgulara dayanmamaktadır. Buna karşılık, problemi yakından inceleyenler, araştırmalarını bu zümrelerle sıkı temaslara ve uzun süre onların yanında ikamete dayayanlar, bu karalamaların gerçekliğini kabul etmemektedirler. Bu zümrelerin, cemaat dışı (hétérodoxe) bir İslâm uyguluyor olsalar da, Müslüman ülkelerde yaşıyor olduklarını ve inançlarının, İslâmî bir cilâ ile kaplanmış bulunduğunu unutmamak gerekir."

"Şimdi, bu inançların ilk ayırıcı niteliği olan senkretizm'i ele alacağız. Burada söz konusu olan, bir mezhep değil, bir mozayik gibi birbirine karışmış, bazen çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşma, bir dinî sistemdir. Ve bu dinî sistemle birçok ortak noktalar bulunduran bütün öbür *gnose*'lar (bilinç birikimleri) gibi; başlı başına bir din olmaktan çok, zaman içinde değişik ve sayısız etkilere uğramış ve bâtınî (ésotérique) bir yorumla yorumlanmış, dinî bir gelenek karşısında bulunmaktayız. Bektaşî problemi üzerine eğilenler, üstleri Şiî eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü şamancı kalıntılar, sûfîlik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu, hattâ Manici ve Budhacı öğeler ve ayrıca Yahudi-Hıristiyan karışmalar gibi değişik birçok etkinin varlığının görülebildiği eklektik (karmakarışık) bir inançlar sistemi ile karşılaşırlar. Bununla birlikte, Bektaşîlere ya da Alevîlere dair eserlerde ele alınmamış bir konu vardır: Bu, İran Kürdistanı'nda ve Azerbaycan'daki Ehl-i Hakk'ların veya tanımı daha güç olan Kızılbaş-Alevîlerin, kendilerine komşu, öbür halk inanışları ile ilişkileri konusudur."

"Epeyce incelenmiş bulunan Ehl-i Hakk'ların Bektaşîlerle olan ilişkileri, Ivanow ve Mokri gibi bilginlerce işaret edilmiş bulunuyor. Gerçekten, Bektaşî-

lerin inançları, Ehl-i Hakk'larınkine çok yakındır: Her iki topluluk da, rûhun bedene dönüşünün sürekliliğine (cycle de réincarnation) ve bedenden bedene geçtiğine (métemsomatose), yani tecellilerin (manifestation) çokluğuna ve Tanrı'nın insanoğlu suretinde tecellî ettiğine inanırlar. Kendisinde Zât-ı Mutlak'ın (İlâhî Nûr) bir bedene bürünüşünü (incarnation, tecessüm) gördükleri Hacı Bektaş'a, Ehl-i Hakk'lar da dinî bir saygı duyarlar. Nitekim o, Tanrı'nın temiz nûrundan yaratılmış dört büyük melekten biri olan Davud'un tecellîsidir ve Müslüman gelenekte Ali'nin de unvanı olan Zât-ı Mutlak, onun fanî varlığı altında bulunmaktadır; yeni bir görünüşle Hacı Bektaş adını aldığı Diyar-ı Rûma ise, görevini tamamladıktan sonra, tekrar Kürdistan'a dönmek üzere gitmiştir. Hacı Bektaş *Vilâyetnâme*'sinde, orada göstermiş olduğu kerametlerin anılışında, Bektaşîler tarikatine adı verilen velî'nin Kürdistan'da bulunmuş olduğuna imâ vardır. Hacı Bektaş'ın tanrısallık vasfına gelince, *Vilâyetnâme*'nin başlarından itibaren bu, açıklıkla ortaya konmuştur: Velî, maddî bedeninde Zât-ı Mutlak olan Ali'nin nişanını taşımaktadır; avucunda ve alnında Ali'nin işareti olan yeşil bir ben bulunur. Ehl-i Hakk'larda ve *Vilâyetnâme*'de, birbirinin aynı iki söylence yer almaktadır: *Vilâyetnâme*'de, birden havalanan ve bir kuş gibi uçan Hacı Bektaş, bir duvara konar; bu, Ehl-i Hakk'larda, Hacı Bektaş'ın, kendisinin bir tecellisi olduğu Davud'a mal edilir. Yine her iki gelenekte de velîler, ellerindeki yılanları kamçı gibi kullanarak arslanlara binmektedirler."

"Manicilik, Uygur Türklerin dini idi... Ancak, Mani dininin katılıkları, bu dinin, yerini daha hoşgörülü dinlere bırakmasına yol açacaktır. Kâşgarlı Mahmud, ne Mani adına, ne de öğretisine en küçük imâda bulunmadığı halde, Mani dinli Türkçe metinlerde, öncelikle de *Şuastvanift*'te çok sık rastlanan ve oruç demeye gelen *«paçak»* gibi Mani deyimlerine Divanü Lügat-it-Türk'te bu sebeple rastlanmaktadır. Kâşgarlı Mahmud, sözcüğü, Hıristiyanların orucu olarak tanımlıyor. Bu, Mani deyimlerinin kalıntılarının, bu inanç Türk dünyasında kaybolduktan sonra öbür dinlerin bağlantıları içinde yaşadığının açık bir örneğidir".

Alevî geleneğinde, Selmân-ı Pâk, daha çocukken bir arslanın saldırısına uğruyor, onun bir nergis çiçeği verdiği meçhul bir atlı tarafından kurtarılıyor. Sonradan bu atlının Ali olduğu anlaşılıyor şeklinde özetlenen bir inanç bulunuyor. Buna göre Ali, Tanrısallaşmıştır. XVII. yy ozanı Kul Hasan şöyle diyor:

"Arslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nerkis götüren
Kendi cenazesin kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir"[1]

[1] Irène Mélikoff. — Uyur idik uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik araştırmaları. Ist. 1993, s. 41-134 *passim*.

Bu, Ali'nin "kendi cenazisini kendi götürme" temasının, halk inanışında yaygınlığı, bu hususta halk resimlerinden anlaşılmaktadır (fot. 4).

*
* *

Ve Mani'den bazı sözler:

"... o *(senin)* günah hevesin ki dışdan yemeğe ve içkiye katışıktır; bedene girer ... o içerki günah-hevesi *(azış)* ile karışır ... o kim erkekli ve dişili bedendedir ... o vakit azma'n *(günah-hevesin)* öyle kuvvetli olur ... nasıl ki ateş kuru odunu yakar ... Nasıl ki balık su içinde yüzer ... Nasıl ki tohum *(veya)* çekirdek müsait yerde ürer ... işte o türlü günah-hevesin bedenin içinde böylece kuvvet bulur ... o vakit günah-hevesin kendi vücudunu tepeden ayağının tırnak ucuna..."

"Günahlardan kurtulmak olsun hep olanca sevimli vicdanî Auditorlara; ve hep olanca vücutlarımız tamamca *(ve)* kuvvetli (?) dursun, hastalıksız tazyiksiz duralım ve göğnümüz göğsümüz mustemirren (sürekli) kedersiz kaygısız dursun. Bütün iyi işlere *(tamamlanmış)* hazır olalım. Ruhlarımız kurtulmağa *(günahdan)* boşanmağa *(teberrî etmek-uzaklaşmak)* muzaffer olup kazanmağa ve (böylece) Tanrı-yurduna lâyık olsun ... ebediyen böyle olsun..."[1]

Bu satırlardan Mani'nin ne denli katı bir ahlâkçı (moralist) olduğu görülüyor.

*
* *

Bütün bu etkilerin, yüzyıllar boyunca nasıl yolunu bulduklarına dair bir örnek daha verelim, çok yeni dönemlerden.

Bahâullah (1817-1892), Bâb'ın müridlerinden olup onun halefi olarak kabul edilmiş. Şaha karşı bir suikasta karışmış, hapsedilmiş sonra Bağdad'a yerleşmiş. Orada Bâb'ın *man yazhiruhu'llah* ("Allah'ın izhar edeceği kimse") sözüyle imâ ettiği şahsın kendisi olduğunu etrafına yaymış.[2] Bu zatın aşağıya bazılarını aldığımız sözleri, etki zincirinin yorumu gerektirmeyen kanıtları oluyor:

"En çok sevdiğim şey insaftır. Buna rağbetin varsa ondan yön çevirme..."

"Zatının kadimliğinde ve varlığının ezeliyetinde idim. Sendeki sevgimi bildim, seni yarattım. Sûretimi sana sûret yaptım, cemâlimi sana gösterdim".

"Kendini seviyorsan kendinden yön çevir ... ta'ki sen Ben'de ölesin ve Ben sende yaşayayım".

---

[1] Manichaika. Türkçe Mani elyazıları. Khotço harabelerinde A. von Le Coq tarafından tanıtılan el yazıları, çev. Fuat Köseraif, İst. 1936. s. 14. 22.

[2] Cf. Huart. — Bahâullâh. *in* IA.

"Seni kuvvet elleriyle yaptım, kudret parmaklarıyla yarattım, nûrumun özünü sende emanet bıraktım..."[1]

*
* *

Batı Türkleri arasına eskidenberi Yesevî tarikatına mensup bir takım dervişlerin gelmesi, herhalde X. yy'dan önce saptandığı üzere Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Velî hakkında bir Bektaşî menkabesi doğuracaktı. Hacı Bektaş'ın mahiyeti hakkında Âşıkpaşazade şöyle bilgi veriyor: O, Horasan'dan kardeşi Menteş ile birlikte Sıvas'a, oradan Baba İlyas'a, oradan da Kayseri'ye gelmiş. Kardeşi Menteş buradan Sıvas'a dönmüş ve orada şehid olmuş. Bektaş, Kayseri'den Karaöyük'e gelmiş, Hatun-ana'yı kendine kız edinerek orada vefat etmiş. İki kardeşin bütün yaşamını bildiğini belirten bu tarihçi Bektaş için "Kendi bir meczub-ı budala (Abdal) azizdi; şeyhlikten ve müridlikten fârigdi" diyor ve Hacı Bektaş'ın, Orhan ile görüştüğü, Yeniçeri ocağı'na dua ettiği gibi hiçbir tarihî esası olmayan rivayetleri kesinlikle reddediyor. Onu bir "meczub", yani Tanrı sevgisine tutulmuş, bu yüzden kendinden geçmiş ve de şeyhlikten vazgeçmiş olarak göstermesi de ayrıca manidar oluyor.

Hacı Bektaş Velî hakkında sonradan çeşitli müridleri tarafından yazılmış *Velâyet-Nâme*'ler büyük ayrılıklar arzediyor. Kimi, *Hâcim Sultan Velâyetnâmesi* gibi onu doğruca Hoca Yesevî halifesi olarak gösterirken *Künhü'l-Alıbâr*, Bektaş için Şeyh Lokman Perende müridi diyor. Bu sonuncusu da eli Hoca Yesevî'den hattâ başka zayıf bir rivayete göre ünlü Muhammed Hanefî'den almışmış. Birindeki Yesevî-Bektaş arasında geçtiği anlaşılan menkabeler, öbüründe Lokman Perende ile Bektaş arasında geçmiş gibi gösteriliyor.[2]

Bektaş Velî Velâyetnâmeleri'nde bulunan menkabevî-efsanevî öyküler konumuzun dışına taşıyor. Bunlardan sadece birini zikrediyoruz. Lokman Hacc'a gidiyor. Arafat'a çıkıp kıbleye doğru döndükleri esnada dönüp müridlerine "Yâranlar! Bugün arefe günüdür. Şimdi bizim illerde yemekler pişirilir! diyor. Bu söz Bektaş'a malûm oluyor. Gerçekte o sırada şeyhin evinde yemekler pişirilmektedir. Bektaş hemen bir tepsi yemeği o anda Lokman'ın önüne koyuveriyor! O da, Nişabur'a döndüklerinde bu kerameti herkese anlatıyor ve daha çocuk yaşta olan Bektaş'a *Hacı* lâkabını veriyor[3]... Yani Hacı Bektaş, Hacc'da hacı olmamış gibi geliyorsa da insana aslında "...Bade ziyaret cedd-i emced (çok ulu ata) kasdiyle Necef-i eşrefe giderek orada bir erbain (kırk günlük çile) çıkardıktan sonra Mekke-i Mükerreme'ye gelerek üç sene oturup oradan

---

[1] Bahâullâh. — Saklı Sözler — Kelimat-ı meknûne — Bahaullah'ın eserlerinden. İst. 1951.
[2] İlk mutasavvıflar, s. 48-50 ve *infra* 49.
[3] *ibd.*, s. 50.

Medine-i Münevvere'ye azimetle ravza-i mutahhara ve münevvere-i seyyidala-'nı ziyaret..." etmiş.[1]

Anadolu Türkleri arasında H. VII. yy'dan başlayarak VIII., IX., hattâ X. yy'larda şiddetle süren dinî kaynaşmalar arasında, çok değişik sair mezheb ve tarikatlar gibi Bektaşî tarikatı da, herhalde H. IX. yy'ın ilk yıllarında lâyıkıyle teşekkül etmiş ve kendisine pîr olarak da, VII. yy'dan beri tarihî mahiyeti unutularak halk arasında menkabeleri teşekkül etmiş olan Hacı Bektaş'ı seçmiş. Âyinlerinde Arapça ve Farsçanın yerine Türkçenin tarikat dili olması, tıpkı Yesevîlerde olduğu gibi halk vezni ve diliyle yazılmış sade Türkçe ilâhîlerin aralarında çok tutunması gibi dış benzeyişlere rağmen Bektaşîlikle Yesevîlik arasında hiçbir gerçek bağ bulunmuyor; şöyle ki Bektaşî tarikatının daha ilk kuruluş anlarında bile ona intisabedenler bütün haram olan şeyleri mübah gören zındıkları gibi telâkki edilmiş, yahut *Hurûfiyye* taifesinden addolunmak suretiyle "hariç ez-Şeriat" sayılmış.

Eminüd-din Baba b. Davud Fakih tarafından 903/1497-8'de II. Bayezid'e hitaben yazılmış olan *Risâle-i Kudsiyye*'de, şeyhlerin taclarındaki alâmetlerden söz edilirken Bektaşî geleneğindeki ünlü "Elfî tâc"dan da söz ediliyor: "Ve bir dahi meczûb-ı mutlak ve mahbub-ı Hwonkâr Hacı Bektaş Hazreti'dir kim ol dahi şol makama cezb olmuştur kim aşk âlemidir ve aşkın kisvelerinden bir kisve anın başında elfî tacdır. Şol manaya delâlet eder kim bu cümle mahlûkatın icad olunmasının aslı bir "elif"dendir ve elif cemi' hurûfun aslıdır ve ben ol makama vardım ve anın sırrına mahrem düştüm. Anın alâmetin başında komuştur"[2].

Yukarda mezkûr "haram şeyleri mübah gören zındıklar" hakkında orthodox Aşıkpaşazade şu mütalâada bulunuyor: "Bengî (esrarkeş) ve zenkî (zilli), toplak ve zaplak ve şeytanî âdetler bunlarda çoktur ve bu halk bilmezler anı şeytanî midir?"[3].

XV. yy içinde yerleşmiş bulunan Bektaşîliğin daha ilk günlerinde bile bir Batınî mahiyet arzetmiş olduğu bir gerçektir. *Babaîlik, Ahîlik, Abdallık* gibi üç tür mesleğin karışmasından meydana geldikten sonra Hurûfîlik'in de etkisi altında kalan bu tarikat, bundan başka bir yüze sahip olamazdı. Aşağıda üzerinde uzunca duracağımız Yunus'un serbest ve cüretkâr ifadeli açık şiirleri, halkın en aşağı kitlesine kadar inebilmek için, âyin ve herzaman ağızlarda dolaşan sözlerinde, Kur'an'dan seçilmiş ve herzaman okunan bölümlerinde bile Türkçeye büyük bir yer ayıran Bektaşîlerin gözünde bu nedenle büyük önem kazanmıştı. Bektaşî babaları, başka şeyhler gibi uzun medrese tahsili görmüş

---

[1] Şeyh Baba M. Süreyya. — Bektaşîlik ve Bektaşîler, Ist. 1330-1332.

[2] İlk Mutasavvıflar. — s. 111-2 ve *infra* 43.

[3] *ibd.*, s. 112, *infra* 44.

adamlardan olmadıkları gibi, Bektaşî dervişleri de çoğunlukla halk arasında yetişmiş basit, sâde insanlardı. *Abdallar*'da da bu böyle idi; gerek onların, gerek Bektaşîlerin halk kitlesi üzerindeki nüfuzlarında bunun büyük etkisi vardı. Halk arasından yetiştikleri için onun psikolojisini herkesten iyi bilen ve esasen birçok hususlarda ondan ayrılmayan Bektaşî babaları, propagandalarını halkın en geniş kitlelerine yayabilmek için gerekli bütün nitelikleri haizdiler[1].

Yine aynı XV. yy'da Hurûfîliğin kurucusu Fazl Hurûfî şakirdleri Anadolu'ya yayılmışlardı. Bunlardan ünlü Aliyûlâlâ, Küçük Asya'ya gelerek bir Bektaşî tekkesine yerleşiyor ve 822/1419-20'de ölümüne kadar Hurûfîlik akidelerini Bektaşîlik namı altında yayıyor. *Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakayik* yazarı, Hurûfîler hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade ediyor: "Hacı Bektaş hayatta iken hiçbir kimseyi halîfe bırakmamıştır. Sonra Işık adıyla meşhur ve Hurûfîye taifesinden Aliyûlâlâ namında biri gelmiş ve «Ben, Hacı Bektaş Velî'nin halîfesiyim» diye iddiada bulunarak birçokları andan ahz-ı tarikat etmekle kendileri azmış ve diğerlerini azdırmışlar. Bunlar bir alay zındıklardır ki namaz terkini ve haram olan şeyleri mübah görürler". Bunlar "lûtî", yani hertürlü zina ve livatayı uygulayan, ve "bengivü", yani uyuşturucu beng-banotu kullanan kişiler olarak gösteriliyorlar[2].

Tarikatının geleneksel yazılarında verilen Hacı Bektaş'ın yaşam öyküsü efsanevî olup bunun amacında açıkça işbu azizi ünlü dinî kişiliklerle biraraya getirip tarikatın iddia edilen kurucusunun faaliyetini vurgulayarak daha sonraki siyasî öneminin hesabı yatıyor. Bektaşî geleneği ve bunun etkisi altında yazılmış bazı tarihî kaynakların ifade ettikleri gibi Hacı Bektaş'ın Osman ve Orhan'la ilişkiye girmesi ve Yeniçeri Ocağı'nı kutsaması hiçbir surette bahis konusu olmuyor.

Anadolu dervişleri arasında VII/XIII. yy'da Horasanlı Hacı Bektaş'ın ortaya çıkmış olmasına muhakkak gözüyle bakabiliyoruz. İsyanı 638/1240'da vaki olan Baba İshak'ın muhtemelen tilmizi olması keyfiyeti, rakip Mevleviyye tarikatının aristokratik çevresince özellikle vurgulanıyor. Ama herhalde tarikat, onun tilmizleri muhitinden türemişti. Her hal ü kârda, hemen ilk selefi Abdalân-Rûm olan Bektaşîyye VIII/XIV. yy'da mevcuttu.

Daha önce de birkaç kez ifade ettiğimiz gibi Türk dervişlik müesseseleri Batı Türkistan'da Ahmet Yesevî'den belirgin şeklini almıştı; bunlar bir yandan Anadolu'da hergün artan bir yayılma arzederlerken öbür yandan da heretic eğilimleri benimsemişlerdi. Bektaşîyye haylı İslâm öncesi ve heretic unsurları muhafaza etmeyi başarmıştı. Müslüman olduğu kadar Hıristiyan tarikatları da

---

1 *ibd.*, s. 349 ve *infra* 22.
2 *ibd.*, s. 112, *infra* 45.

massettiği bölgelerde, örneğin Güney Anadolu ve özellikle Arnavutluk'ta halkın büyük bölümünü kendine dahil etmişti. Bu sonuncu ülkede, İslâmî ve Hıristiyan öğelerden oluşmuş bir nevi karma din ortaya çıkmıştı. Keza, çok yakın dogma ve ritusları olan sair cemaatlar ve özellikle *Kızılbaş* adı altında bilinen gruplar da Bektaşîyye ile belli bir ilişki içinde kalmışlar.

Bektaşîlerin İslâm'a bakışları hem halk Sûfîliğinin genel vecheleri, hem de bunları çok uzağa giden Müslüman amel ve ibadetlerine, salât da dahil, ilgisizliği ile belirgin oluyor. Gizli doktrinleri, Oniki İmâm'ı tanımaları ve özellikle Cafer Sadık'a büyük saygı beslemeleri itibariyle bunlar Şiî olarak nitelenebiliyor. Tapınmalarının merkezi Ali oluyor ve O'nu Allah ve Muhammed'le bir tesliste, (ekanim-i selâse) birleştiriyorlar. Muharrem ayının ilk on gününde *matem geceleri*'ni tutuyorlar; keza Alevî şehitleri ve özellikle *mâsûm-ı pâk*'lara büyük saygı gösteriyorlar. Hurûfîlere kucak açtıkları gibi ruh göçüne (hulûl) itikad ediyorlar.

Hıristiyan unsurlar kısmen Bektaşîlerin Anadolu'daki Hıristiyan seleflerine ait olabilir; kısmen de bunlar, daha sonra tarikata giren Hıristiyan gruplarından alınmış olanlardır. Yeni bir tâlibin kabulü sırasında şarap, ekmek ve peynir dağıtılıyor ki bu, muhtemelen Hıristiyan *Kutsal Komünyon*'un[1] bekası olmalı. Bunun ötesinde Bektaşîler, babalarının önünde suç-günah itirafında bulunurlar, o da onları affeder, günahların Kilise tarafından affı gibi. Kadınlar âyinlere, örtünmeden iştirak ederler. Küçük bir Bektaşî grubu mücerretlik (bekârlık) yolunu tutar. Bunlar terk ve tecrid alâmeti olarak kulaklarına demir halkalar takarlardı[2].

Anadolu'da, Hayderîler, Kalenderîler ve Abdallar gibi çeşitli heterodox tarikatlarla birlikte Bektaşîyye herne kadar takdis etmemişse de Yeniçeri Ocağı'nda âdetâ resmî bir kült mahiyetini almıştı. Bunda Yeniçerilerin Hıristiyan kökenlerinin herhalde dahli vardı. Tschudi, Bektaşîlikteki Hıristiyan öğeleri evvel ve ahır Anadolu Hıristiyanlığının etkilerine bağlamıştı. Ancak yukarda üzerinde uzunca durmuş olduğumuz Orta Asya'daki Hıristiyanlık'ın etkilerinin de buna katılması gereğine inanıyoruz, Şamanist, Buddhist, Manihaist ve sair etkiler gibi.

Yeniçeri Ocağı üzerinde tesis ettiği nüfuzdan sonra Bektaşîlik devletin resmî himayesine mazhur oluyor ve böylece değişik adlar taşımakla birlikte esas akîdeleri kendisininkinden farksız çeşitli Batınî derviş zümrelerini de içine alıyor. XIV. yy'da Batı Anadolu'da *Gaziyân-ı Rûm* denilen mücahid zümreleri ve askerî taifeleri arasında da yayılmış Bektaşîlik, Osmanlı fütuhatı ile

---

[1] Bunun ayrıntıları için bkz. Kültür kökenleri C. II/1, s. 185-6.

[2] R. Tschudi. — Bektâshiyya, *in* EI.

Balkanlar'a da geçmiş ve Tuna kıyılarından Arnavutluk'a kadar alanlarda kurduğu tekkelerde, Balkanlar'ın İslâmlaşmasında, sonradan Bektaşîlerle karışmış sair bir takım derviş zümreleriyle birlikte önemli bir rol oynamış. Gördüğümüz Sarı Saltık, Seyyid Ali Sultan, Otman Baba gibi, bir kısım yerel, bir kısmı da daha genel kültlerin doğmasına neden olan birçok heterodox şeyhlerin bu hususta büyük faaliyet gösterdikleri, tarihî kaynaklardan sabit oluyor.

Hurûfîler ağır takibata uğrayınca Bektaşîlere karışmak suretiyle varlıklarını koruyabilmişlerdi.

Bektaşîlik tarihinin ikinci dönemi Balım Sultan (ölm. 922/1516) ile başlıyor. Geleneğe göre tarikatın ikinci kurucusu addedilen bu şahsiyet, âyin ve erkân itibariyle bazı yenilikler getirmiş, tekkelerin iç örgütlenmesini daha sıkı ve düzenli kaidelere bağlamış ve o zamana kadar daha çok köy ve kasabalar civarındaki tekkelerin çevresinde dinî bir taife mahiyetinde gelişen bir tarikat örgütlenmesinin belkemiği mahiyetinde olmak üzere yukarda sözünü ettiğimiz mücerred dervişler teşkilâtını vücuda getirmiş. İlk bakışta Hıristiyan keşişlik örgütü ile ilgili gibi görünen bu mücerred dervişler örgütü, daha önce Bektaşîlikle sıkı ilişkisi olan Kalenderiye tarikatında var olduğu gibi, bunun ilk örneklerini ve buna hâkim olan Sûfîyâne düşüncelerin kökenini İslâm'ın ilk asırlarındaki zahidlikte bulmak mümkündür. Balım Sultan'ın yaptığı bu ıslâhattan sonra, kendilerinin Hacı Bektaş neslinden (Bektaşî tâbirine göre "bel evlâdı") olduklarını iddia eden şeyhler (son zamanlarda bunlara "çelebiler" denirdi) ile, bunu reddederek kendilerinin "yol evlâdı", yani Bektaşiliğin gerçek mensupları oldukları iddiasında bulunan Baba'lar arasında şiddetli bir rekabet baş göstermiş. Şiîliğin, ister orthodox, ister heterodox, her şubesinde genel bir esas olan meşrûiyetçi (légitimiste) telâkkilere sadık kalan Anadolu ve Rumeli'deki Kızılbaş taifeleri, çelebilere bağlılıklarını kesin olarak muhafaza etmişlerken, büyük kent ve kasabalarda düzenli bir tarikat merkezi mahiyetinde olan tekkelerde Baba'ların nüfuzu egemen olmuş.

Daha ilk zamanlardan beri, Sünnîliğin ve Sünnî tarikatlarının egemen olduğu büyük merkezlerde değil, daha çok göçebe aşiretler, köylüler ve sınırlarda yaşayan askerî zümreler gibi, Sünnîlik etkilerinden uzak kalmış geniş halk tabakaları arasında yayılan Bektaşîlik, bütün Batınî hareketler gibi, çok güçlü bir propaganda çarkına sahip olmuş. Bunu başarıyla yayabilmek ve çeşitli çevrelerde yandaş toplamak için düzenli, sıkı ve açık bir *credo* (amentü) ortaya koymuyor, aksine çok gevşek, her tarafa çekilebilir genel ve belirsiz bir akîdeler alaşımı şeklinde görünüyordu. "XIII.-XV. asırlarda Anadolu ve Rumeli'nin dinî vaziyeti, muhtelif din ve milletlere mensup unsurların mevcudiyeti, Müslümanlar arasındaki Şiî-Batınî cereyanlarının ve Hıristiyanlar arasında meselâ Bogomilism gibi bir takım heretic mesleklerin mevcudiyeti düşünülecek olursa, herne surette olursa olsun kendisine taraftar bulmak isteyen bir

tarikatın, bütün bu karışık akîdelere büsbütün yabancı gelmeyecek her türlü tevillere müsait elâstikî prensiplere, geniş ve müsamahakâr bir ruha mâlik olması lâzımdır". Böylece Bektaşîliğin Müslüman ve Hıristiyan halk nezdinde daha ilk günlerinden itibaren yandaş bulması, bu nedenle olmakla birlikte kendisi de, yine aynı nedenle, dinî akîde bakımından, hergün daha syncretiste (bağdaştırıcı) bir mahiyet alacaktı. Ve neler görmüyoruz Bektaşîlikte: İslâm kelâmcılarının *gulat* (veya *galiye*) tesmiye ettikleri müfrit Şiî-Bâtınî akîdelerin çeşitli türleri, kökenini Horasan Melâmetiyyesinden alan Kalenderiyye zümrelerine özgü tasavvufî kavramlar, XIII. yy Anadolu'sunda Muhyiddin Arabî'nin etkisiyle sağlamca yerleşmiş pantheismin kaba ve basit bir anlayışı, eski Türk Şamanlığının göçebe kabileler arasında yaşayan birtakım artıkları, XV. yy'dan başlayarak da Hurufî akîdeleri... Bektaşî amentüsünü oluşturan bu çeşitli öğeler, hiçbir zaman birbirleriyle ahenkli bir kül şeklinde kaynaşmayıp daima "düzensiz bir alaşım" mahiyetini mufahafaza etmiş. Herkese, "nabzına göre şerbet vermiş". Allah-Muhammed-Ali teslisinde Ali'nin, Muhammed'in çok üstünde bir yer verilerek tanrılaştırılması, bunları Ali-İlâhîler ile birleştirdiği gibi, bazı Bektaşî-Hurûfîlerin Fazl-ı Hurufî'yi de tanrılaştırdıklarını görüyoruz. Herhalde Ali Hacı Bektaş ve Fazl-ı Hurûfî kültlerinin, Bektaşîlikte birince mevki işgal ettiği söylenebilir[1].

Sözünü ettiğimiz çeşitli zümreler, daha sonra birbirleriyle o denli karışmıştır ki, Osmanlı müellifleri "Kalenderî, Hayderî, Abdal, Bektaşî" tâbirlerini adetâ eşanlamlı olarak kullanmaya başlamışlar[2]. Bütün bu "yolların ilm-i halleri konumuzun dışında kalır. Bizi bunların, bazı inanç sistemlerine bağlı sosyal vecheleri ilgilendiriyor.

*
* *

"Anadolu uygarlık ürünlerinden biri olan, yediyüz yıllık bir geçmişi bulunan Bektaşîlik yalnız bir inanç kurumu olmakla kalmaz, kendine göre bir yaşama anlayışını içerir, Anadolu insanının davranış biçimini, evrene bakışını dile getirir. Bu nedenle Bektaşîlik bir yaşama davranışıdır, bir tutumun ortaya konuşudur. Bu tutum Anadolu köylüsünün, büyük iller dışında yaşamaya alışmış insanların inançlarını, yaşamaktan, dünyadan, ölümden, sevgiden ne anladıklarını gösterir... Doğuş yıllarından günümüze değin değişik kaynaklardan etkilenmiş, esinlenmiş, tutunduğu yörelerde yeni yeni inanç ürünlerini özüne katmıştır. Bu yüzden, Anadolu'nun yörelerine göre birer Bektaşî anlayışı ortaya çıkmıştır denilebilir. Onun Ali'ye, Oniki İmâm'a bağlılığı, belli

[1] M. Fuad Köprülü. — Bektaş. *in* İA.
[2] Köprülüzade Mehmet Fuad. — Anadolu'da İslâmiyet. s. 407. *infra* 1.

aşamalara göre düzenlenen iç bölümleri, bir çatıyı oluşturan direklerdir. Bu çatının içi çağların inanç durumuna, yaşama anlayışına göre boyuna yeniden düzenlenmiş, donatılmıştır..."[1].

Gerçekten işin biraz derinine inildiğinde Hacı Bektaş'ın, yaşadığı XIII. yy'ın baskıcı yönetimlerine karşı koyup mazlum Anadolu insanının yanında yer almış, ona yol göstermiş, ışık tutmuş bir önder olduğu görülür. O çağın kargaşası içinde kıvranan Türk insanı, işçisi, köylüsü, Hacı Bektaş'ın insancıl felsefesinde özünü bulmuş. Onun gösterdiği yol her türlü sömürüye, baskıya, zulme karşı koymak, birliği, kardeşliği ve dayanışmanın savunması olmuş. Onun kişiliği, halkın zorbaya karşı bir tepkisi olarak telâkki edilebilir. Kimine göre bu kişilik bir evliya, ermiş, keramet sahibi bir dinî önderin kişiliğidir; ama kimine göre de bu, çağının bozuk sosyal yapısına akılcı yollarla karşı çıkmış bir fikir, eylem adamınınkidir. Hacı Bektaş, tarikatçıdan çok, toplumcu bir önder olarak belirir. Felsefesi, dinî görünümlü, özünde ise toplumsal ağırlıklı bir yapıya sahiptir. Bundan etkilenen, aşağıda kendilerinden uzunca söz edeceğimiz Yunus Emre, Pir Sultan Abdal ve daha niceleri halkın gönlünde taht kurmuşlardır[2].

Bektaşi ve Alevî için Allah, korkulacak değil, sevilecek bir varlık oluyor[3].

"Bâtınında dedi bana bir azîz
Muhabbetten geçen Hakk'tan da geçer" (Hatâî)

"Kimsenin dînine hilâf demeziz
Dîn temâm olıcak doğar muhabbet" (Yunus)[4]

*
* *

Eyüboğlu, Anadolu'da Türk şiirinin kurucusu sayılan Yunus'un düşüncelerinin çağının çok ilerisinde oluşunu bunun gerisinde eski kaynakların bulunmasına bağlıyor. Gerçekten her "illet"in mutlaka bir "mikrobu" bulunduğu inancı ile biz, kitabımızın adını "halk düşüncesinin ideolojik kökenleri" koyduk.

Bektaşî şiirinde gördüğümüz insanla, varlık türleriyle, evrenle ilgili kavramlar eski Anadolu uygarlık ürünlerinden kaynaklanıp besleniyor. Asya Türk inançlarında da, öbür çoktanrılı dinlerde de insan kavramı çevresinde bu denli gelişmiş, geniş boyutlu bir düşünce düzeni doğmamış. Bütün inanç ürünleri

---

[1] İsmet Zeki Eyüboğlu. — Bütün yönleriyle Bektaşîlik (Alevîlik). İst. 1980. s. 34.
[2] Hulusi Konuk. — Hacı Bektaş Veli ve felsefesi, *in* Cumhuriyet (gaz.). 17 Ağustos 1985.
[3] Bedri Noyan. — Bektaşîlik Alevîlik nedir. Ank. 1985. s. 66.
[4] *ibd.* s. 70.

belli törenlere, belli yakarışlara dayanmış. O ise ki Anadolu'da durum başka bir görünüm arzediyor. İnsan burada inançlardan bağımsız bir konu olarak ele alınıyor ve üzerinde düşünülüyor[1].

İnsan, bir "sevgi yeteneği" ile donatılmış. Bu sevginin iki ereğinden biri Tanrı sevgisi, öbürü de insanların birbirlerine duydukları sevgi olup Alevîlik'e bağlı bütün tarikatlarda bu sevgi, temel ilke oluyor. Sünnî kuruluşlarda ise insan, "yaratılmış bir kul"dan ibarettir ve bunun tek görevi Tanrı emirlerini yerine getirmektir. Gerisine Tanrı karışır; isterse cennet'e isterse cehennem'e gönderir. Ve "kıyamet günü", "kader", "günah"...[2]. Yaşadığı çağ kesinlikle bilinmeyen Behlûl adlı bir Bektaşî ozanı Sünnîlerin Tanrı anlayışını alaylı bir dille yeriyor:

"Âdem'i balçıktan yoğurdun yaptın
Yapıp da neylersin bundan sana ne
Halkettin insanı saldın cihana
Salıp da neylersin bundan sana ne"

"Bakkal mısın teraziyi neylersin
İşin gücün yoktur gönül eğlersin
Kulun günahını tartıp neylersin
Geçiver suçundan bundan sana ne"

"Katran kazanını döküver gitsin
Mümin olan kullar dîdâra yetsin
Emreyle yılana tamuyu (cehennemi) yutsun
Söndür şu ateşi bundan sana ne".

"Behlûl Dânâ'm ider cennet yarattın
Nice kulları cehenneme attın
Nicesin âteş-i aşk ile yaktın
Yakıp da neylersin bundan sana ne" (Behlûl)[3]

*
* *

[1] İsmet Zeki Eyüboğlu. — *op. cit.*, s. 213-4.
[2] *ibd.*, s. 218-9.
[3] *ibd.*, s. 252-3.

Yukarda sözünü ettiğimiz "eski Anadolu uygarlıkları"nın Bektaşî düşüncesine etkisini kısaca ele alalım. Cahen'in "her ülke İslâm'ı kendi İslâm'ı yapmıştı" sözü herzaman güncelliğini koruyor. Bunu Köprülü de kanıtlarıyla doğruluyor: "...İran gibi çok eski ve zengin bir medeniyet, çölden gelen mukavemet edilemez kuvvete karşı, hiç olmazsa manevî istiklâlini müdafaa edecekti. Sonra, İslâm dini, sür'atle yayılması dolayısıyla İran'dan başka medeniyetler ve dinlerle de karşı karşıya gelmişti. Doğrudan doğruya olmasa bile Hind medeniyeti, Mûsevîlik tesirleri, Suriye'yi baştan başa kaplamış olan Hıristiyanlık nüfuzu, eski Yunan feylosoflarından çevrilmiş eserler ile meydana gelen fikir cereyanları, hülâsa bütün bu gibi çeşitli âmiller dinî gelişme üzerinde tesir icra ediyor, bu suretle geniş İslâm memleketinin her tarafında birçok mezheb ve meslekler vücut bularak birbiriyle şiddetle çarpışıyordu ... eski Sâsânî saltanatı Arap kılıcı karşısında önce boyun eğdikten sonra İrânîlik, Hz. Hüseyin evlâdını Sâsânîlerin vâris ve takipçisi sayarak, «Ehl-i Beyt'in hukukunu müdafaa» perdesi altında Arap milliyetine ve İslâm dinine dehşetli darbeler vurdu ve eski bir medeniyetin kolayca yok edilemeyeceğini, Zerdüşt akîdelerini İslâm kisvesi altına sokmak suretiyle, açıkça gösterdi...". Nitekim, daha önce de gördüğümüz gibi (Rudakî...), Firdevsî'den Hâkanî'ye kadar birçok İranlı şairin ruhen Zerdüştî olduğu ortaya çıkıyor: hattâ Şeyh Ebü'l-Kasım Gürgânî, *Şehnâme*'yi Mecûsilerin övgüleriyle doldurmuş olması nedeniyle Firdevsî'nin cenaze namazını kılmak istememiş.

Bu arada tasavvufî akımlar genelleşiyor. "İslâmiyetin ilk asırlarında hiç mevcut değil iken sonraları İran, Hind, Yunan fikirlerinin ve kısmen de İsevîlik'in tesiriyle, unsurlarından en fazlasını da İslâmiyetten almak şartiyle teşekkül eden tasavvuf mesleği, az zamanda bütün İslâm memleketlerini kaplamıştı...".

"Eski İran an'anelerini göğsünde saklayan Horasan, İslâmiyetten sonra tasavvuf cereyanının başlıca merkezlerinden biri ve belki de birincisi mahiyetinde idi..."[1]. Hacı Bektaş da Horasanlı değil miydi? Oradan böyle bir manevî "yük"le gelmemiş miydi? Bu yükün içinde neler yoktu ki, şamanlıktan, Hıristiyanlıktan, Zerdüştî, Manihaizm'den, Buddhism'den ve daha önce anlattığımız şair inançlardan ... Türkmen'in nihaî olarak Anadolu'ya ayak basmasından önce bu yarımadanın bütün dinî-içtimaî tarihini yukarda özetlememiş miydik? Küçük Asya Hıristiyanlığı da bütün hareketlerden nasibini almamış mıydı?

Biz daha önce[2] Türkmenin gelişinden evvel ve sonra oluşmuş Anadolu ırklar alaşımının ayrıntılarını vermiş ve günümüz Türkiye halkının ne olduğunu (ve de ne olmadığını) beyan etmiştik. Bu itibarla bütün bu öyküyü bu-

[1] İlk mutasavvıflar, s. 15-6 ve *infra* 6.

[2] Türkiye halkının kültür kökenleri C. I. s. 61-312.

rada yinelemeyeceğiz. Ancak Ahmet Yaşar Ocak'ın çok güzel derlediği eserinde ayrıntılarıyla anlattığı Bektaşî menâkıbnâmelerindeki İslâm öncesi özgelerinin önemini vurgulamak istiyoruz.

İhtidalar konusunda menâkıbnâmelerin içerdikleri malzemeler "...incelendiği zaman tarikatların bu hususta önemli bir rol oynadıkları hemen dikkati çekiyor. *İslâmiyet lehine din değiştirmelerin, en çok köylerde ve büyük bir ihtimalle Orthodox kilisesine bağlı olanlardan ziyade, bu kilisenin ve devletin takip ve baskılarına maruz kalan heterodox kesime mensup halk, papaz ve rahipleri arasında meydana geldiği söz konusu malzemeden rahatlıkla çıkarılabilir. Bu da, Anadolu'da heterodox şeyhler ve dervişlerle heterodox Hıristiyan din adamları ve halk arasında, iki toplumun orthodox zümreleri arasındakinden daha kolay bir yakınlaşma olduğunu göstermektedir*"[1].

Bu çalışmamızın sonunda bunun nedenleri üzerinde önemle duracağız.

Bütün bu kültürel alışveriş içinde Türkmen, eski kültlere ait inanç ve uygulamalar arasında, ziyaretgâhlarla ilgili Hıristiyan menkabelerini de benimseyip bunları İslâmîleştirecek, Hıristiyan velîleri, Müslüman velîsine dönüşecekti[2]. Bu hususta Babinger'in söylediklerine kulak verelim: "...en çok Farisî olarak yazılmış, bilâhare Türkçe halk kitapları şekline dökülmüş olan bu evliya tarihlerinden Anadolu'da İslâmiyetin ilk zamanlarına ait ve zengin bir medeniyet tarihi levhası belirmiş ve bunlardan, buradaki eski Hıristiyan, hattâ müşrik azizlerinin ne mikyasta Müslüman kisvesinde yaşamakta oldukları görülüp anlaşılmış olacaktır. Bir de, bu tamamen kabul olunmuş olanlardan mâdâ gerek Anadolu, ve gerek Trakya'da daha bir takım «iki taraflı» azizler ve hâcetgâhlar da vardır".

"...Dobruca ovası kademesinin alt tarafında, Batova vadisinin orta tarafında Dışbudak şimalinde bir derviş dergâhına malik tekke köyü vardır... Bu dergâhın velîsi şayan-ı dikkat iki taraflı bir zattır. Türklerce «Akyazılı Baba» Hıristiyanlarca «Aya Atanas»dır. Ve gerek Hıristiyan ve gerek Müslümanlar tarafından bilhassa çalınmış davarların meydana çıkarılması için kendisinden istimdad olunur (imdat istenir). Kırım Harbi'nden evvel yalnız Müslümanların davarını koruyormuş, fakat o vakitten beri kurnaz dervişler Hıristiyanlar için kendisinin teveccühünü celbetmişlerdir. 1883 senesinde pîrin her iki şahsı için de verilen hediyeler toplanmış ve Hıristiyanların parası Balçık'ta bir mektep inşasına sarf edilmiştir".

Yine Evliya Çelebi'ye atfen şu olay da nakledilmişmiş: "Karadeniz sahili üzerinde Kaliakra burnunda Evliya Çelebi bir kasır bulmuştur ki burada bir

---

[1] Ahmet Yaşar Ocak. — Bektaşî menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi inanç motifleri. İst. 1983, s. 66. Tarafımızdan belirtildi.

[2] *ibd.*, s. 67.

tekke ile beraber bir mağara derununda *Sarı Saltık Dede*'nin yeryüzüne dağalmış yedi türbesinden biri vardı. Ki bu mağarada Saltık Dede iki Kayser kızını yedi başlı bir ejderin esaret pençesinden kurtarmışmış. Türk seyyahı bundan bahsederken diyor ki, Hıristiyanlar aynı velîyi Aziz Nikola olmak üzere ta'zim ediyorlar..."[1]

Bu ejderi öldürme theması Aya Nikola (Saint Georges) menkabesinin esas örgesi oluyor. Ve bu aziz İslâm ruhuna o denli işlemiş ki Anadolu'da "Cercis nebî" olarak anılıyor ve saygı görüyor.

Kapudağ yarımadasında tılsımlı madalyonlar bulunmuş. Bunlardan Hz. Süleyman, Hıristiyan şövalyeleri gibi at üstünde temsil edilmiş.

Anadolu'da Müslüman Türklerle Hıristiyan ahali arasında ortak bazı evliya kültlerinin varlığı bir gerçek olup bu evliyalar arasında Saint Georges, yani Aya Yorgi (Hagios Georgios), haylı özgün bir yer tutar.

"Saint Georges, Doğu ve Batı Hıristiyanlık dünyasında hemen hemen başka hiçbir azize nasip olmayan büyük bir şöhrete sahiptir... Çağdaş hajiografiar (aziz bilimciler) ise, III. asırda Kudüs havalisi ve Anadolu'da yaşadığı ileri sürülen bir *martyr* kabul edilen bu azizin yığınlar meydana getiren menkabeleri üzerinde cidden değerli araştırmalar yapmışlardır... esas olan, Saint Georges'un tarihî bir şahsiyet olup olmadığı değil, halk arasında adı etrafında yüzyıllarca gelişip güçlenen bir menkabeler külliyatının ve buna bağlı olarak IV. yy'dan beri teşekkül eden son derece yaygın ve kuvvetli bir kültün mevcudiyetidir. Üstelik bizim açımızdan önemli olan, bu kültün nisbeten erken devirlerden itibaren Mısır, Suriye, Irak ve Anadolu, hattâ Balkanlar'da Müslüman halk inançlarına nüfuzudur".

"An'ane Saint George'u iki ayrı muntakada yaşamış kabul ediyor... Birinci mıntaka Kudüs havalisi, ikincisi Anadolu'da eski Kapadokya bölgesidir..."

"Saint Georges'u birinci muntakada yaşamış kabul eden kaynaklara göre, kendisi Kudüs yakınlarında Lydda'da doğmuş olup imparator Diokletianus zamanında yaşamıştır. Saint Georges bu zatın Doğu eyaletleri valisi Dakyanus'u, Hz. İsâ dinine kabule davet etmiş, fakat şiddetle reddolunarak ağır işkencelere tâbi tutulmak suretiyle öldürülmüştür...".

"Bu hikâye, daha doğrusu menkabe, Dakyanus'un adına varıncaya kadar, İslâm kaynaklarında aynen nakledilmiştir ... Meselâ İbn Kuteybe, Taberî, Mes'udî vb. tarihçi ve müellifler eserlerinde bu menkabeye dair sayfalar dolusu tafsilât verirler. Söz konusu kaynaklarda Saint Georges, *Cercis, Circis* yahut *Curcis Nebî Aleyhisselâm* tarzında zikredilir...".

---

[1] Franz Babinger. — Anadolu'da İslâmiyet. s. 217-9.

"Bu menkabelerin Hıristiyan kaynaklardakilerle mukayesesi ve tahlili, bu zatın bu derece benimsenmesinin sebebi olarak en başta, Hz. İsâ ile Hz. Muhammed arasındaki *eyyam-ı fetret* denilen peygambersiz geçen ara devrede yaşamış ve Hz. İsâ'nın şeriatı ile amel etmiş biri olarak düşünülmüş bulunması olduğunu gösteriyor. Cercis Nebî'nin Musul'da bulunduğuna inanılan bir mezarının, çok erkenden Müslüman halk arasında bir ziyaret mahalli hüviyetini kazandığı anlaşılıyor...".

"Saint Georges'u eski Kapadokya'ya yerleştiren kaynakların verdiği malûmata gelince, bu, birinci mıntakaya ait menkabelere ilgi çekici daha başkalarını ekler ki en tanınmışı, putperest bir kralın kızını ejderhadan kurtararak tebaasıyla birlikte Hıristiyan yapmasını anlatanıdır... Saint Georges, çoğu zaman beyaz atı üzerinde, nadiren yaya olarak, elinde mızrağıyla ejderhayı öldürürken tasvir edilmiştir...".

"Söz konusu ikinci grup kaynaklara göre Saint Georges, Kapadokyalı olup Dioklitianus zamanında yaşamış bir askerdir. Hıristiyanlığı yaymaya çalıştığı için İznik'te başı kesilerek öldürülmüştür. Ölüm tarihi olarak Julien takvimine göre 23 Nisan 303 kabul edilmekte ve bu yüzyıllardan beri kutlanmaktadır ki, bizde *Hıdrellez* de aynı güne tesadüf eder".

"İşte Müslüman Türklerin Anadolu'ya geldikleri zaman Saint Georges, yahut Aya Yorgi kültü ile alâkaları burada başlıyor. Müslüman Anadolu Türkleri onu *Cercis Nebî* olarak da kabul etmekle beraber, daha çok Hızır-İlyas'la özdeşleştirdiler ve zamanla bütün fethedilen arazilerde Aya Yorgi kilise ve manastırları *Hızır-İlyas makamı* olarak takdise ve 23 Nisan (6 Mayıs) da Hıdrellez günü olarak kutlanmaya başladı... Saint Georges'un «*beyaz atlı, savaşçı ve ejderha öldüren bir aziz*» oluşunun bu özdeşleştirmede en önemli araç olduğuna... dikkat çekmekle yetinilecektir".

"Türklere hiç yabancı gelmeyen bu vasıflar, ve özellikle ejderha menkabesi sayesinde Saint Georges sırf Hızır-İlyas'la özdeşleştirilmekle kalmadı; münhasıran heterodoks dervişler, XIII-XIV. yy'larda Anadolu, XV. yy'dan itibaren de Rumeli fetihleri esnasında Saint Georges'un bu niteliklerinden faydalandılar ve onu kendi atlı savaşçı şeyhleriyle özdeşleştirdiler... Bilindiği üzere, adları geçen Baba İlyas, Karaca Ahmed ve Sarı Saltık. «*beyaz atlı, savaşçı, ejderha öldüren velî'lerdir*»[1]

Anadolu'nun Türkleşmesi-İslâmlaşması sırasında işbu dinî etkileşimlerin binbir öyküsü bir yana, Aya Yorgi'nin yaşadığı tasavvur olunan Kudüs çevresinin bir Yahudi alanı olmuş olması (eski Kapadokya'da da Yahudi varlığını biliyoruz), bir Yahudi Süleyman'ın at üstünde tasvirinin izahına yardımcı olu-

[1] Ahmet Yaşak Ocak. — Anadolu'da XIII-XIV. yy'da Müslim-gayrimüslim dinî etkileşimler ve Saint Georges-Aya Yorgi-Hagios Georgios kültü. *in* TTKg X/3. s. 961-5.

yor. Sarı Saltık gibi o da "atlanmış" ve ejderha yerine, "ondan da beter", kötü dişi cini delip geçiyor...

Günümüz Anadolu'sunda kutsal ziyaretgâhların birçoğunun İslâm öncesi geçmişi olduğu biliniyor. Bunlardan bir tanesi Gaziantep dolaylarındaki Dülük olup burada Dülük Baba medfunmuş (fot. 5). Burada kazılarda Helenistik çağa ait bir kabartma ele geçmiş olup bunda Roma'nın baş tanrısı Jupiter bir boğa üzerinde betimlenmiş. Kentin antik dönemdeki adı *Dolichenus* olup bu ad boğanın sırtında ayakta durmuş, bir elinde balta, öbüründe yıldırım tutmuş olarak temsil edilen tanrıyı ifade ediyor. Bu tanrı başlarda Hititlerin Teşup adlı fırtına tanrısı imiş. Ona Gaziantep bölgesi ile Malatya'daki alçak kabartmalarda rastlanıyor. Romalı askerler onu "Jupiter" yapmışlar. Büyük ihtimalle Dülük'te bir Jupiter Dolichenus tapınağı olmalıydı. Bu aynı yerde o işi şimdi Dülük Baba görüyor... (fot. 5).

Görevimiz gereği Anadolu'nun her yanında dolandığımız sıralarda bize kız saçının adandığı birkaç evliya öyküsü anlatılmıştı. Bunlardan biri Kilis'te Küt Küt Dede, öbür adıyla Samson, Şemun Dede olup burası çok ünlü bir ziyaretgâh oluyor. "Türbenin bakıcısı Arap İpekçi, Küt Küt Dede hakkında şu bilgiyi veriyor: Buradaki yazılardan da anlaşılacağı üzere Peygamber'den (Hz. Muhammed) çok evvel yaşamış. O tarihlerde buralarda çok yaygın olan trahoma ilâç bulmuş. Kuvvetine izafeten de Küt Küt demişler. Küt Küt çok kuvvetliymiş. Bir defasında bin kişiyle tek başına savaşmış ve hepsini öldürmüş. Bütün kuvvetini saçlarından alıyormuş. Bunu öğrenen karısı bir gün saçlarını keserek kendisini düşmanlara teslim etmiş. Onlar da gözlerini kör edip bir zindana kapatmışlar. Saçları uzayıncaya kadar burada kalmış. Bir gün binanın iki sütununu yıkarak hem kendisi ölmüş, hem de düşmanlarını öldürmüş. Bu söylenti ile Yahudilerin Samson'u, daha doğrusu Şimşon'u arasında bir benzerlik görülüyor..."[1].

Samson'la Filistin güzeli kahpe Dalila'nın bu öyküsü Tevrat'ta, yukardakinin tamamen aynı olarak bütün bir bölümü işgal ediyor (Hâkimler XIII-XVI).

Ali, efsane ve mitostaki tahtına oturmadan çok önce ölmüştü; o, kimsenin yenemediği muharipti; Halife Ebûbekir'in dediği gibi "doğduğunda en cesur kılıçlar kınlarına girmişti"; Hayber'e hücum sırasında kentin kapısını rezesinden söküp onu kalkan gibi kullanmış, zamanının Samson'u ... olmuştu[2].

Birçok Müslüman mezheb ve tarikat, inançlarını, işin sonu olarak telâkki ettikleri ve kaybolmuş İmâm'ın günün birinde ortaya çıkacağı varsayımına

---

[1] Hikmet Tanyu. — Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri. Ank. 1967. s. 209-10.

[2] James Darmesteler. — The mahdi. s. 14-7.

dayandırmaktadırlar: Bu itibarla "geri gelme" (*al-rac'a*-Osmanlıca "rücû") bütün Şiî gruplarında İmâm kuramının nihaî ve kesin öğelerinden biri oluyor.

"«Geri gelme» düşüncesinin kendisi dahi onlara (Şiî gruplarına) özgü bir düşünce değildir. Bu inanç herhalde İslâm'a Yahudi-Hıristiyan etkilerince aşılanmıştır. Peygamber Elia, göke çekilmiş olup zamanların sonunda hakkın hükümranlığını yeniden tesis etmek üzere geri gelecektir; böylece de yeryüzünden kaçırılmış ve görünmez yaşayan ve günün birinde dünyanın halâskârı Mehdi gibi yeniden ortaya çıkacak «saklı İmâm»ların prototipi olmaktadır". Mümasil düşüncelere Hindûlarda da rastlanmaktadır[1].

Bu etkileşimler, Anadolu kültür tarihinin yadsınamaz bir olgusu oluyor. Biz daha önce olduğu gibi, bundan böyle de mütalâalarımızı bu keyfiyeti gözönünde tutarak serdedeceğiz.

*
* *

Peygamber, "Ben ilmin kalesiyesem, Ali onun kapısıdır" demiş. Özellikle Bektaşîlikte karşılaştığımız "Baba", bildiğimiz "ata" yerine kullanılan "baba"dan farklı bir mana taşıyor." Baba kelimesi, «bâben»den me'huzdur (alınmıştır). Çünkü Ali «bâb = kapı»dır. Binaenaleyh kapıdan başka yerden «medine = şehir»e girilmez. Onun için «Baba»nın delâlet-i irşâdkârisi olmadan selâmet-i maneviye temini mümkün değildir. O halde «Baba»lar, «Bâb-ı Ali»nin «rehber»leridir"[2].

Bektaşî talibi, son olarak "marifet kapısı"ndan geçecektir. İkrarı "Atam Gök, Anam Yer!" olacaktır. Bu ibare, *hieros gamos*, yani Gök ve yer tanrılarının "kutsal izdivacı"ndan başkası mı oluyor? Yunan, sonunda Ana Tanrıça-'ya bir eş bulup işi tatlıya bağlamak üzere onu Gök'e çıkarıp oturtmuştu. Yani, bir bakıma, "Kök-Gök Tengri Ülken" (baba) ile "Yer-Sub Tengri Umay Ana"yı nikâh masasına oturtmuş.

"Marifet kapısı"ndan geçen talibin dilinden aşağıdaki terane eksik olmayacaktır:

"Ey tecella-i cemal (görünen yüz), ey vech-i subhân-ı reşîd (tanrının olgun yüzü)...!

Lûtuf ve kahrın bana bir, hepsi de siyyan (eşit) görünür!

Zulmet ve nûrun ile öyle alıştı ruhum

Tavr-ı aşkdır görünen, didede (gözde) yezdân (Zerdüşt dininde hayır ilâhı) görünür!"[3]

---

[1] I. Goldziher. — *op. cit.*, s. 181-2.

[2] Baha Said. — Bektaşîler 2, *in* Türk Yurdu C. V, No. 27, Mart 1927, s. 198.

[3] *ibd.*, s. 212.

Bütün bunlarda Zerdüştî-Manihaist "karanlık-aydınlık" düalisminin yâd edilmesinden başka ne olabilir?...

Evet, bütün sosyal ve dinî hareketler, tarih içinde birbirlerine bağlı halkalar olarak sürekliliklerini (continuity) korurlar. "...Selçuk istilâsından beri Anadolu'da, ve onunla pek sıkı alâkadar olan İran, Irak, Suriye havalisinde, tekevvün eden (oluşan) dinî hareketleri, teşekkül ve taammüm eden (genelleşen) tarikat ve zümreleri, meselâ Kalenderîler, Hayderîler, Babaîler, Ahîler, Mevlevîler, Bektaşîler, Halvetîyler, Nimetullahîler, Nurbahşîler gibi büyük teşkilâtları etrafiyle ve birbiriyle olan münasebetlerini gözden kaçırmayarak tetkik etmek lâzımdır. Meselâ menşe'ini Horasan'daki Melâmetiyye zümresinden alarak Mısır, Suriye, Hind, Afgan, İran, Anadolu ve Rumeli sahalarında asırlarca hükümran olan ve sonraki birçok tarikatların teşekkülünde medhaldar bulunan Kalenderiye cereyanının tekâmül-ü tarihîsi anlaşılmadan, Anadolu tarih-i dinîyesine ait tetkikatta bulunmak imkânsızdır..."[1]

Yukarda zikrettiğimiz dinî örgütlerin âyin ve akîdeleri, "...İslâm tarih-i umumîye-i dinîyesindeki muhtelif Batınî anasırdan, İran ve Anadolu'daki yerli itikadlardan, Hıristiyanlığını muhtelif eşkâl-i itizaliyesi tereşühatından (sızmalarından), felsefe ve Sûfîlik fikirlerinden, eski Hind, Çin ve Türk dinî an'anelerinden mürekkep ... bir halitadan (alaşımdan) ibarettir. ...Herhalde şu cihet şimdiden iddia olunabilir ki Oğuz göçebelerinin Garb'a doğru istilâsı, heterodoxy'nin Anadolu ve İran sahalarında intişarına şiddetle hizmet etmiş ve Sûfîlerin Şiîliği ancak bu sayede İran'da hükümran olabilmiştir..."[2].

Eflâkî Hacı Bektaş'ın Baba Resulûllah lâkabını alan ilerde irdeleyeceğimiz "Babaîler" hareketinin önderi Baba İshak'ın halifesi olduğunu ve kendisini Şeriat'ın ahkâm-ı zahiriyesine (görünen, meydanda olan hükümlerine) bağlı görmediğini ifade ediyor. Bektaşîlik Anadolu'daki daha eski dinî hareketlerle sıkı sıkıya ilgili görünüp ondaki heterodox mahiyetin, hurûfîliğin karışmasından sonra değil, daha ilk oluşmasından beri böyle Batınî eğilimlerle yoğurulmuş olduğu, Babaîlikle Bektaşîlik arasında sıkı bir bağ aramak gerektiği artık gün ışığına çıkmış bulunuyor. Babaîlik Türkmenler arasında aynı kafadan insanların oluşturduğu bir fırka *(secte)* şeklindeki yapıya sahip olabilmek için nasıl eski heterodox etkenlerden faydalanmışsa Bektaşîlik de her bakımdan Babaî geleneklerine dayanarak meydana gelmiş ve sadece bir tarikat değil, bir *secte* halinde görünmüştür. Akîde itibariyle Hacı Bektaş ile şeyhi Baba İshak, hattâ o yüzyıllardaki Kalenderî, Hayderî, Babaî dervişleri arasında hiçbir fark bulunmadığı iddia edilebilir. Babaî kıyamının başarısızlığı üzerine bir süre saklanmaya ve başka tarikat kisveleri altında gerçek simalarını gizlemeye çalı-

---

[1] Köprülüzade Mehmed Fuat. Bektaşîliğin menşeleri. Küçük Asya'da İslâmı Bâtınîliğinin tekâmülü tarihîsi hakkında bir tecrübe, *in* Türk Yurdu, C. II/8, Mayıs 1341. s. 122.

[2] *ibd.*, s. 130.

şan Babaî dervişleri, Moğol istilâsından sonra artık saklanmaya gerek görmeyerek ortaya çıkmışlar ve mesleklerini serbestçe yaymaya başlamışlar. Hacı Bektaş Velî'yi bunların en önemlisi ve Baba İshak'ın doğrudan doğruya izleyicisi addedebiliriz.

"Silsile-i tarikatını ... büyük Sûfîlere isal eden (eriştiren) ve ulûm-i İslâmîyedeki vukufu her türlü şüpheden azade bulunan Horasanlı Türk şeyhinin eserlerinde, *kendisine takaddün eden «mi-karmate» yarı Karmat Sûfîlerin asârından o kadar bariz bir surette ayrılacak hususiyetler yoktur*[1], yalnız ... sarahaten Şiâ-i esnâ-i aşerîye esaslarını müdafaa etmektedir. Ancak ilk sâliflere (geçmişlere) mahsus bu gibi eserlerin umumiyetle *ésotérique* (Bâtınî) bir mahiyette olduğu ... unutulmamalıdır. Kıyafet-i hariciyeleri itibariyle Kalenderî-Haydarî dervişlerinden farksız olan ve VIII. asırda Rûm Abdalları namını da taşıyan Bektaşîlerin Osmanlı saltanatının tesisiyle çok alâkaları vardır; lâkin Hacı Bektaş'ın I. Osman'la mülâkatı hakkında Bektaşî menkabenâmelerinde mevcut rivayetlerin aslı olmadığı gibi, Yeniçeriliğin ilk ihdasında müşarünileyhe (işaret olunana) hayır dua ettiği rivayeti de aslâ kabul edilemez ... Hacı Bektâş'ın vefatı bundan çok evveldir... Osman ve Orhan devirlerindeki mütemadi serhad harplerine iştirak eden Türkmen Babaları, tâbir-i diğerle Rûm Abdalları hemen umumiyetle Hacı Bektaş müridlerinden oldukları cihetle, Yeniçeriliğin hin-i tesisinde (tesisi sırasında) onun hatırasıyla tebrik olunduğu, ve sonra, bunun tarihî bir vakıa şeklinde ağızlarda dolaşarak nihayet tespit edildiği anlaşılıyor; fakat her ne olursa olsun, Yeniçeriliğin teessüsünde Bektaşîlikle Ahilik'in pek mühim rolleri olduğu sarahaten göze çarpmaktadır..."[2]

Bektaşîliğin içtimaî-siyasî veçhesine geçmeden önce Köprülü'nün sözünü ettiği *Karmat*(î)liğin *iştirakiye* esasına göre oluşmuş toplulukların akîdesi olduğunu hatırlatalım.

Yukardan beri dinî ve sosyal koşullarını irdelediğimiz Anadolu çevresi, Bâtınî akîdelere bir sığınak olmuş, her taraftan kaçıp gelenler burada tasavvuf perdesi altında gizlenmişler ve hattâ Pantheist şeklinde görünmüşler. Böylece de bu çevrede bu perde altında tahrik ve fesatlara kalkışmışlar ki Anadolu çevresi bu hareketler için çok uygun bir zemin oluyordu. Bu bakımdan gerek Babaî ayaklanması, gerek Ahîler örgütlenmesi, gerek Hurûfîlik ve Bektaşîlik ve bunların peşinden gelen dinî hareketler, esas itibariyle Bâtınîlikten çıkmış oluyorlar[3].

*
* *

[1] Tarafımızdan belirtildi.

[2] Köprülüzade Mehmed Fuad. — Bektaşîliğin menşeleri, s. 137-140.

[3] İlk mutasavvıflar, s. 206 *infra* 34.

Bektaşî alanında kalmaya devam edelim.

Bir tarikat, her haliyle, devletin "orthodox" resmî dini ile çelişkili halinde bulunan bir topluluğu ifade eder. Devlete organik (uzvî) olarak bağlı veya müesses sosyal nizamla sıkıca özdeşleşmiş bu resmî din karşısında tarikat, egemen siyasî ve iktisadî müesseselerle çatışma haline girme eğiliminde olur. Resmî dinin örgütlenmesine karşılık tarikat bir lâik ve daha çok demokratik bir yönelme arzeder. İlki genellikle sosyal olarak güçlü sınıflarla müttefikken, öbürü desteğini çoğu kez her türlü imtiyazdan mahrum ve iktisaden zayıflardan alır[1].

Gerçekten çeşitli sosyal tabakaların yaşam koşulları, bunların mensuplarının psikolojik davranış ve tabiatını etkiler. Bunun sonucu olarak sosyal sınıflar farklı dinî gereksinmeleri geliştirirler. Niebuhr, nasipsizlerin dininin birçok tarikatın doğmasından anlaşılacağını beyan ediyor. Bir başka uzman, Troeltsch de, gerçekten yaratıcı bütün dinî hareketlerin, aşağı sınıfların işi olduğu sonucuna varıyor.

Daha yakından bakıldığında, bir tarikatın işlevleri ne olabilir? Filhakika o, toplum içinde çapraşık işlevler arzediyor. Çoğu kez aşağı sınıflar, sosyal ve ekonomik açıdan nasipsizlerde meydana getirilen gerilim ve kırıklıklara bir çıkış yolu gösteriyor. Tarikat, mensuplarına, yaşamlarını yeniden düzenleme olanağını sağlayan bütün bir yeni değerler dizisini ve bir muhtemel sosyal bütünleşme yolunu veriyor.

Bazı tabaka ve grupların gereksinmeleri yerleşmiş kurumlar tarafından karşılanmayınca, bir karismatik önderin yükselip bir tevabii (bağlı kişileri) örgütlemesi kolaydır. Bu tür gelişmeler, belirgin bir grupun itiraz hareketlerinin sonucu olur.

Bunların dışında, sosyal değişmeler ve genellikle toplum içinde koşullar, bazı grupların bozulmuş ekonomik düzeyi, coğrafî hareketliliğin (göç) artması ve bunlara bağlı sair olgular, dinî tarikatların doğuşuna yardımcı olurlar. Bu tarikatlar karismatik, lâik, eşitçi, gönüllü karakterli, devletin profesyonel, rütbe silsileli dininki ile çelişki halinde bir din telkin ederler[2].

Bütün bu genel bakış İslâm dünyası için neyi temsil ediyor ?

Bu açıdan bakıldığında tarikat bir *itinerarum mentis ad Deum*, Tanrı'ya gidiş düşüncesi oluyor ki bu çok cesur iddia onu orthodox Sünnîliğin eleştiri ve hattâ takibatına maruz bırakıyor. Sünnî fakihler daima *bid'ad*'lara kötü gözle bakacaklardır; bu "yenilik"lerin başında, "hiçbir sorumluluğu olmayan ve hiçbir kanun tanımayan" bireysel mürşide körü körüne itaat geliyor[3].

---

[1] H. Richard Niebuhr. — Sects, *in* ESS.

[2] Thomas F. O'Dea.— Sects and cults, *in* IESS.

[3] Louis Massignon.— Tarika, *in* IA.

Ayrıntılara girmemekle birlikte, iki farklı geleneğin temsilcisi olarak "medreselû" bilginle "aziz-velî", birbirlerinden tefrik edileceklerdir. İslâm tarihi, esasen Bâb-ı Alî'ninki gibi, "medreselû"nun, Şeriat'a karşı "veli"nin takınmaya hazırlandığı hürriyete olan güvensizliğini belirtir; buna karşı bu sonuncusu da "medreselû"nun Şeriat'ın ruhunu değil, sadece lâfızını bildiğinden şikâyetçidir. İşte Gazalî'nin yapmaya çabaladığı bu olacaktı: bu iki eğilimi tek bir kişide toplamak[1].

Aynı şekilde "medreselû"nun, orthodox Sünnî "aziz-velî" gibi, iktidarın yanında yer alacağını kaydetmek de önemlidir[2].

Ama kendi açısından tasavvuf, yüksek derecede gelişmiş olarak dayanır. Tabiat itibariyle bireyselci olup Cenab-ı Hakk'la samimî bir birleşmenin şiddetli arzusunun sonucudur. Mysterionlu dinler, kutsal yemek yoluyla tanrı ile birleşme doktrinlerinde bir tasavvufî eğilim sergilerler. Bu keyfiyet Hind Yoga'sı için de doğru olabilir. Vahid ile ruhun Nev-Eflâtûnî birleşmesi doğrucu bir tasavvufî deneydir. Aynı ruhanî hareket, hiç şüphesiz Nev-Eflâtûnîyeden etkilenmiş olan Müslüman tasavvufunda da belirir.

Keza konumuza dahil olan pantheisme gelince bu, bütünüyle murakabe (meditation) ye dalmış düşüncenin bir gelişmesinin ürünü (Hindû Rita ve Karma, Çin Tao, Grek Moira...) oluyor; gelişmenin kendisi ise ussal taleplerden doğuyor. Üzerinde durduğumuz konu itibariyle önemli husus pantheismin dinî bağıntıyı ilga etmesidir ki bu, Bâb-ı Alî Sünnîliğince aslâ kabul edilemez.

Bunları ifade ettikten sonra geliyoruz şimdi Hıristiyan ve Müslüman mezheb-tarikatlarının mukayesesine. Önce müşterek noktalar:

a. Mezheb ile tarikat, aşağı sınıflardan nasipsizlerden çıkmış bir olaydır. "Bana masal tefekkürünün çok eski bir kaynağı işte orada (Hindistan'da) mevcutmuş gibi gelmektedir. Orada üç kıtanın kervanları buluşuyorlardı... Hemen hemen aynı zamanda buradan fakirlerin dini Hindistan'a, Ön Asya'ya ve belki de Yunanistan'a yayılmıştır ve bunun prehistuar menşelerinin Attis delikanlısı hakkındaki tazallümlerde bulunması muhtemeldir. Bilhassa nihayetsiz istilâ dalgalarına uğramış Ön Asya'nın binlerce sene uzunluğunca ezilen köylüleri bu delikanlının matemini tutmuşlardır. Bu tazallümün İslâmî şeklini ben Hüseyin hakkındaki matemde görmekteyim..."[3].

b. Manastır-tekke, resmî dininin yatıştırmaya yetmediği ruhların bir sığınak yeridir.

---

[1] François Robinson.— Islamic history as the history of learned and holy man. *in* La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique. Lettre d'information No 5. avril 1986 (CNRS).

[2] *ibd.*

[3] Walter Ruben.— Eski Hind tarihi, s. 239.

c. Ortaçağ'da dünyanın hiçbir yerinde eksik olmayan siyasî karışıklıklar (savaşlar; anarşi, istilâlar, salgınlar...) keza insanları bir "velî"nin karismatik kişiliğinde bir hamî aramaya itmiştir.

d. Selçuklu bürokrasisiyle Bâb-ı Alî'ninki gerek dinî kadrolarını (imam vs.) gerekse yüksek memurlarını, medreselerin ihtiyaca yetmedikleri durumlarda, orthodox-Sünnî tekkelerden sağlamaktan geri durmamışlardı.

e. Prensip olarak bir heretic-heterodox mezheb-tarikat, *kendi* resmî diniyle işbirliği halinde bulunan yerleşmiş yetkeye bir politik muhalefet ihtiyacından doğar. Dolayısıyla resmî dine çatmak, herşeyden önce Devletle mücadeleyi başlatmak demektir. Paulician'lar, önemsiz bir dinî bahane ile Bizans imparatoruna karşı silâhlı mücadeleye girmemişler miydi? Ve bu siyasî muhalefet az çok daima, kitleler (ve bazen de burjuvazi : Reform için mücadele...) için elverişsiz ekonomik koşullardan meydana gelir.

Hıristiyan ve Müslüman dünyalar arasındaki çelişkilere gelince, bu hususta aşağıdaki noktaları zikredebiliriz.

I. Lâik eğilimlerle uzlaşmaya giren resmî Kilise ile Hıristiyanlığın ilk prensipleri hususunda daima bağnaz dinî tarikatların aksine, İslâm'da ve özellikle konumuz içindeki Selçuklu ve Osmanlı alanında, resmî Sünnî din Şeriat ve Sünnet hususunda hiçbir taviz vermezken özellikle Bektaşîyyenin de aralarında bulunduğu heterodox tarikatlar, kadim (Hıristiyan öncesi) inanç bakiyelerine yakınlık duymaktan aslâ çekinmemektedirler. Çok verimli bir bağdaştırmacılık (syncretisme) ve gerekli amellere uymama ile atbaşı giderek Şeriat'ın az çok tamamen reddi, Anadolu Alevî-Bektaşî doktrinin dayanağını teşkil eder. Bektaşîyyenin bir Müslüman tarikatına benzer yanı çok azdır.

II. Bu itibarla lâik toplum ve kitlelerin kültürüyle uyuşanlar, heterodox tarikatan olmaktadır; orthodox Sünnî tarikatlar da çok belirgin olarak geçici dünyayı kendilerine uydurma eğilimini gösteriyorlar ama bu, sadece egemen güzideler sınıfının dünyasıyla sınırlı kalıyor.

*

* *

Geriye, kısaca özetleyeceğimiz iki önemli soruyu vaz etmek kalıyor.

1. Bektaşîyyenin kuruluşu çağında Asya ve Haçlı Frederik Barbarossa'nın Turchia'sında siyasî durum nasıldı?

a. İslâm İmparatorluğu kendi VI. yy'ını yaşıyordu ve çoktan beri bir Arap devleti olmaktan çıkmıştı. Her Asya Türk devleti ve beyliği bu İslâm'ı, Cahen'in bildiğimiz deyimiyle, "*kendi İslâm'ı*" yapmıştı. Öyle bir İslâm idi ki bu, herzaman Şeriat'ın kalıplarına mükemmelen uymanın uzağındaydı.

b. Bu İslâm İmparatorluğu, İslâm öncesi kültür ve inançlarına sıkı sıkıya yapışmış çok sayıda ırktan oluşak bir temele sahipti.

c. Savaşlar, istilâlar, göçler... en son noktasına varmıştı.

d. Anadolu Türkleşme ve İslâmlaşma yolunda idi ve bu süreçte heterodox dervişlerin temel rolü vardı.

e. Hıristiyan heretic tarikatlar, İslâmlaşırken, heterodox İslâmdan yana çıkıyorlar : Küçük Asya'da ve tehcirlerden sonra Bulgaristan, Bosna, Arnavutluk vs'de büyük Paulician, Tondraklı ve Bogomil merkezleri, Bektaşî merkezleri olacaklar ve asrımıza kadar olmaya devam edeceklerdir.

f. Moğol dalgası Ön Asya ve Anadolu'yu kaplıyor, buradaki Selçuklu devleti bir Moğol protektorası, sultanı da müstevlînin valisinden ibaret kalıyor.

g. Merkezî yetke zayıfladığından feodal güçler Devlet'ler (Beylikler) halinde ortaya çıkma eğiliminde oluyorlar.

h. Orthodox Sünnî tarikatlar, ve özellikle Mevlevîyye, Konya'da, Sultan-'ın sarayının yanıbaşında yer alıyor ve halk kitlesinin aleyhine olarak müstevlî Moğol'la uyuşuyor.

II. Selçuklu İran'ında ve yine Selçuklu ve daha sonra Osmanlı Anadolu'sunda, XI.'den XIV. yy'a kadar sosyal tabakalaşma nasıl bir görünüm arzediyordu.

a. Göçebe Türkmen unsuru, Selçuklu askerî gücünün belkemiğini teşkil etmişti. Ama bir kez İran'ın fethi gerçekleşip Sultan Sâsânîlerin tahtına sağlamca yerleştikten sonra bu unsur, bir İranî bürokrasi ve iktâlarla kayırılan bir yerleşik köylülük lehine geriye itilmişti. Bu itibarla göçebe Türkmen unsurla idareci sınıf arasında belirgin bir çatışma meydana gelecekti, o kadar ki Nizamülmülk kaygıya düşüp sultana, bunları yatıştırmak için içlerinden bin eri Saray'ın daimi ordusuna almayı önerecektir[1].

b. Yerleşik düzene sokulup toprağa bağlanmış ve tamamen siyaset dışı tutulan bir köylülüğün (reayâ) esas görevi, ülkenin yiyeceğini sağlamaktı.

c. Müreffeh bir tüccar sınıfla zanaatkârlardan oluşan bir orta sınıf, az çok hepsi orthodox Sünnî akidesine bağlı olarak kentler ve büyük kasabalarda oturuyordu.

d. Ve nihayet, olabildiğince yaşayan ve dinmeyen karışıklıkların nedeni olan topraksız bir yoksullar tabakası vardı.

Ancak bu manzara, göründüğü kadar basit değildir. Gerçekten, eski Bizanslı zürrai ve kentlilerinin, göç etmiş aydınlarının yerleşik bir toplumun huzuru için kaynaşma kaygısıyla Osmanlı topluluğu ortaya çıktığında göçebe, Osmanlı'nın gözünde, eskiden olduğu gibi değer verilmiş merkezî unsur olmaktan çıkacaktı. O artık, önderin kabile refiki değildi. Bu statü gerilemesi onu, ayrıca vaktiyle olduğu askerî siperlikten çıkıp bir meknî (potansiyel) kargaşa kaynağı olmaya itecekti. Hareketli, bağımsız ve rastlantıya bağlı olarak

[1] Siyasetnâme, Fasıl 26 (s. 121).

çapula eğilimli yaşam tarzı onu, Osmanlı'nın ne pahasına olursa olsun denetim altında tutacağı, ne yapacağı tahmin edilemez bir unsur haline getirecekti.

Toplum içindeki bu ikiliğin çok daha gerilere giden bir tarihî öyküsü var ki bunu, önemine binaen kısaca anlatacağız.

Sadece bozkırlara değil, aynı zamanda Horasan kentlerine de sahip olma, Tuğrul Bey'in iktidarına, kendine göre mükemmelen bilincinde bulunduğu bir ikili tabiat vermişti şöyle ki o bir yandan bir insanlar kategorisinin, Türkmen kabilelerinin şefi oluyordu, öbür yandan da, bu Türkmenlerin dışında, ülke beylerinin ve idarî mekanizmaların, hattâ savaş âletlerinin (Memlûk ordusu, muhasara makinaları) vârisi oluyordu. Artık Tuğrul Bey sadece bir Türkmen Bey'i değildi. Çevrelendiği yerleşik idarî örgüte göçebenin sistemli tiksintisi, paralı ya da köle askeri horgörüsü, Türkmenlerle onun arasında artan bir sıkıntı kaynağı olmuştu. Bununla birlikte bunları tümden dışlamayı göze alamayağı doğaldı: onlar, elindeki, rakiplerine karşı üstünlüğü sağlayan iki güçten biri oluyorlardı. Hattâ kendiliklerinden talan ederek bile bunlar Tuğrul Bey'e kılavuzluk edebilirler, yollar açabilirler, inkıyad veya davetleri hazırlayabilirdi. Bu itibarla onun isteği, kat'iyen onları azaltmak değil, belli bir yola sokmaktı.

Öbür yandan Tuğrul Bey, İslâm'ın ilk yıllarından beri İran'ı ele geçirme mücadelesi veren dinî fırkaların birbirlerine muhalefet çarkının arasında bulunuyordu. Selçuklular kesin Hanefî olup heterodoxluğa karşı faal bir mücadele yanlılarının desteğine sahiptiler. Tuğrul Bey, belki müstakbel sultanlığını düşünemeden, inanç ya da siyasî görüşle, Halife'ye bir nevi bağımlılık-ittifakı istemiş ve elde etmişti. Bu şekliyle böyle bir politika, bir dinî siyasetten çok ganimeti düşünen ve Abbasî orthodoxluğundan çok Şiîliğe sürtünmüş olan Türkmenlerinin anlayışına ters düşüyordu. Ama Emirü'l Müminîn ile ittifakın bir başka veçhesi vardı ki o da gazâ, yani ganimet sağlama idi. İşin bu tarafı Türkmen haşarılığının bir yola sokulması olanağını sağlayabilirdi[1].

Türkmenler talanın serbest olmadığı ve uzayan seferlerden hoşlanmıyorlardı. Bu seferlerde, Hamadan'da bıraktıkları kadınlarından uzak kalıyorlardı. Hattâ Tuğrul Bey'in akrabaları olan şefler bile, zaferlerinin sonucunda güçlerini artıracak toprakları, Tuğrul Bey'inkilerle kıyasla, yeterli ölçüde alamadıklarından şikâyetçi idiler. Onlar, Tuğrul'un çevresindeki sadece İranlılara değil, Mesopotamya'ya inildiğinden beri gelmiş olan Araplara da kızıyorlardı.

Tuğrul Bey'in Halife tarafından Sultan, "Doğu ve Batı'nın kralı" olarak "tâyini", onu, başların Türkmen şefinden başka herşey yapmıştı[2].

---

[1] Claude Cahen.— La première pénétration turque, s. 11-2.

[2] *ibd.*, s. 19-20.

İşin bu tarihî seyrini gördükten sonra Anadolu göçebesine bakalım. Onun da seçenekleri vardı: Osmanlılara karşı çıkan Anadolu beylikleri. 1467'ye kadar Orta Anadolu'nun önemli bir bölümünü denetimi altında tutan Karaman sülâlesi kendini, yerleşik Osmanlının başarısına rakip olarak görüyordu, ve göçebeye gerçek bir seçenek değil, sadece bir efendi değişimini öneriyordu; o ise ki Anadolu göçebesi için gerçek seçenek, İran'daki Safevî dinî nizamdı. O da onu, tam anlamıyla bir hayvancı cenneti adına Osmanlıyı yıkma girişimine itiyordu[1].

Bu konunun çok önemli devamını, şimdilik daha sonraya bırakıyoruz.

*

* *

Kimdi, yukardan beri sözünü ettiğimiz bu "Osmanlı" ? Onun açık seçik tanımlamasını bir kez daha yapalım : "*Osmanlı*, dine ve devlete hizmet eden ve Osmanlı âdabına vâkıf olup bu suretle toplum içinde birinci sınıf mevkii haiz kişidir. Devlete hizmet etmek demek bir bakıma devletten bir gelire sahip ve vergiden yana imtiyazlı durumda olmak demektir. Osmanlı âdabına vâkıf kişi de Osmanlı Türkçesini kullanan ve yine bu dilde konuşan topluluğun davranış ve âdetlerine uyan kişidir"[2].

"Osmanlı Türkçesi" başka bir dildi:

Türk diline kimesne bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Türk dahi bilmez idi bu dilleri
İnce yolu ol ulu menzilleri..."

diye yakınıyor Âşık Paşa, Babaîlerin önderi Baba İlyas'ın torunu.

Görüldüğü gibi *Osmanlı* ile halk tabakasının hiçbir müşterek yanı yoktur artık. Beriki ne o Türkçeyi bilir, ne devlet maliyesinden geliri, ne de vergi mültezimi nezdinde iltiması vardır. Dine bizzat hizmet etmediği gibi edenlere karşı da fazla muhabbet beslediği söylenemez. Buradan halkın çok uygun bir tanımlaması çıkıyor: Halk, yukarda tanımlanmış *Osmanlı* ile onun ortağı, resmî din müessesesi mensubu ile, mütegallibe ile, çelişkisi olan zümre oluyor.

"Anadolu halkı arasında idarecilere *Osmanlı* adı veriliyordu... Anadolu Türkleri bunlara âdeta yabancı ve müstevli bir zümre gözüyle bakıyorlardı. *Osmanlı* sınıfının mensupları, Anadolu halkına, bilhassa köylü ve göçebelere göre mağrur, haşin, hiylekâr, sözünde durmaz, vefasız ve gayrı âdil insanlardır... Bugün Doğu Anadolu'da şu deyiş hâlâ hatırlanmaktadır:"

---

[1] Rudi Paul Lindner.— Nomads and Ottomans in medieval Anatolia. Indiana 1989. *passim.*

[2] M. İbrahim Kunt.— Ethnic-regional solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman establisment, *in* IJMES V/3. 1974. s. 233.

"Şalvarı şaltak (süslü) Osmanlı
Eğeri kaltak (çıplak Tatar eğeri) Osmanlı
Ekende yok, biçende yok
Yemede ortak Osmanlı"[1]

Gerçekten günümüzde köylü, idarecileri (vali, kaymakam, bucak müdürü, jandarma komutanı vs.) *Osmanlı-Osmanı* diye anmaktadır.

Bu arada iki şeyi tefrik etmek önemlidir: Türkleştirme ile İslâmlaştırma; ikincisinde mutlaka Türkleştirme olmadan daha genel anlamda imtisas (sindirme, eritme) vaki oluyor. Yaylalarda, sınırlarda "Türklük"e sadık kalan Türkmenler var. Kentlerde çok karışık kanlı, daha ince uygarlığa sahip, geniş ölçüde İranlılaşmış ve bu "Türk"lere hor bakan bir sekene var.

Bu sonuncu topluluğun kültürü eski dillerde, biraz Arapçada, biraz Farsçada ifadesini buluyor. Bir gerçek "millî" birlikten söz etmek güç: Türkmenler çoğu kez Selçuklu idaresinin şehirlileşmiş, Türklükten ayrılmış Müslüman unsurlarını düşman gibi görmüşler. XIII. yy sonunda vaki Baba İshak olayı bu zıdlaşmanın bir sonucu oluyor.

Sosyal sınıflar arasında bu açık fark, Osmanlı devletine münhasır değildi; "XIII. asrın sonlarında, iktisadî menfaatleri, Moğollara tâbi Selçuklu hanedanının siyasî ve iktisadî menfaatlarına bağlı olan *yüksek ve orta burjuvazi*, hattâ kısmen *küçük burjuvazi* sınıfları arasında, bu cins dinî propagandaların kuvvetlendiğini görüyoruz; halbuki İlhanlı ve Selçuklu saraylarını ve memurlarını doyurmak için çok ağır vergi yükleri altında ezilen *göçebeler* ile kısmen *serf* -yani toprağa bağlı *yarı-esir*- vaziyetine düşmüş olan büyük bir kısım *köylüler*, hattâ şehirlerdeki işsiz ve serseri *fakir-sınıf* İlhanlı-Selçuklu hâkimiyetine ve bu hâkimiyetin kurmuş olduğu siyasî-içtimaî nizama şiddetle düşmandılar; siyasî bir gaye takibeden bu *heterodox* cereyanlar ve zümreler ise, taraftarlarını bu ezilmiş sınıflar arasında buluyordu"[2].

Moğol istilâsını takibeden karışıklıklar içinde, toprakta özel mülkiyeti tanımayan Selçuklu (ve daha sonra Osmanlı) nun temel sistemi yerini, köylerde bir nevi köy aristokrasisine bırakmıştı; bu sonuncusu, halkla devlet müesseseleri arasına giren Sâsânî *dihkan*'larını hatırlatıyordu. Bir veya birkaç köyün tek bir kişinin mülkü haline geldiğine sık rastlanıyordu. Öbür yandan Selçuklu idaresi, kâh sınırları korumak, kâh Bizans toprağına derinlemesine akımlar için, Türkmen aşiretlerinden kurulu bölükler, *uç*'lar, tertiplemişti; *Selçuklu* hükümdarları bu aşiretleri bazen de daimî ordusunu pekiştirmek için celbediyorlardı. Birkaç kabilenin bazı şefleri *uç beyi* unvanına sahipti ama, merkezin ata-

[1] Faruk Sümer.— Oğuzlar (Türkmenler), Ank. 1972, s. XXV.

[2] M. Fuad Köprülü.— Anadolu Selçuklu tarihinin yerli kaynakları, *in* Belleten VII/27, 1943, s. 444-5.

dığı bir *uç emiri* 'nin gözetimi altında bulunuyordu. Bunun anlamı, basit ve açıkça, sıçrayışının ve zaferinin başlıca âmili olmuş olan kan kardeşinin şahsına bir itimatsızlıktı. Çok yeni bir geçmiş unutulmuş ve sınıflar tebellür etmişti. Bundan böyle artık sadece bu sınıfların çıkarları bahis konusu olacaktır.

Çelişkilerin doğal sonucu olarak sosyal sınıflar, Osmanlı zihniyetince kabul edilmişti şöyle ki uygun bir terminoloji bunları hiç şüpheye mahal bırakmayacak şekilde anlatıyordu: "Zenginler" (saray mensubu "aristokratlar" — zâdegân — "burjuvazi"...) *agniya-i şakirîn* (şükreden zenginler — "agniya", "gani-zengin" çoğulu); bunların antitezi de, *fukara-i sabirîn* (sabreden fakirler) oluyordu.

*

* *

Bektaşiyyeyi işte bu içtimaî-tarihî bağlam içine oturtacağız. Ama daha önce, elzem bazı tamamlayıcı açıklamalarda bulunup Osmanlı içtimaî-dinî ideolojisi üzerine birkaç söz ekleyeceğiz.

Müslüman-Arap Devleti'nde dinin politikanın kökünde yatmış olması, bunun hiçbir surette Selçuklu ve Osmanlılarda, ve hattâ daha eski Asya Türk devletlerinde (Sâmânîler, Buveyhîler, Karahanlılar vs.) böyle olmuş olduğunu istilzam etmez. Aksine din, bir siyasî alet olmaktan öteye gitmemiş ve Osmanlıda bu "alet", istenen yönde etkinliğini koruması için, hiçbir surette felsefî itirazlarla zayıflatılmayacaktı. Osmanlı medresesi nihayet, "heterodox" düşüncelere götürüp dolayısıyla müesses nizamı tehlikeye atmasından korkulan "felsefe"yi dışlamıştı. *Pax Ottomanica*, yeknesak (tekdüze) bir yaşam biçimini haiz, kamu-müşterek otlakta, *zıllullah* (yeryüzünde Tanrı'nın gölgesi) çobanın dikkatli gözü altında otlayan sürüsüyle bir Devlet'i öngürüyordu. Bunun dışında, dinî vicdanı, İslâm'ın dinî düşüncesiyle ahenkli hale getirmek bahis konusu oluyor. Ussallık (rasyonalism) Osmanlı-Müslüman cemaatinin dayanışmasını aşındırabilirdi. Hiçbir taviz vermeden üzerinde ısrar edilen siyasî istikrar, bir idareci sınıfa, bir orthodox bürokrasiye doğru yönlendirilmiş medresenin yardımıyla bir fikrî istikrar denemesini beraberinde sürüklemişti. Bu itibarla Muhammed'in Peygamberliği'nin gerçekliğini ve hattâ Tanrı'nın varlığını bile tartışmaya gidebilecek hür düşünceye hiçbir yer verilmeyecekti. Gerçekten, bir imparatorluk sağlam temellerini atmıştı. O, değişmez ve ebedî olacaktı. O, herhangi bir türlü siyasî uyuşmazlıklara dönüşebilecek olan dinî "düşünceler" tarafından sarsılamayacaktı. Osmanlı, bir "heresy"nin daima lâik iktidara karşı bir mücadele aracı olduğunun mükemelen bilincindeydi. Bu itibarla gerekli görülen politik çözüm, Sünnîlik koşulları altında yürütüleni olacaktı.

Şimdi de, içinden Hacı Bektaş'ın çıktığı ülkenin geçmişi üzerine birkaç söz.

X. yy, felsefî vechesi altında İranî tarzda tasavvur edilmiş dinin birçok tartışmanın ortasında bulunduğu bir gerilimler ve ihtilâflar çağı olmuştu. Asya, dinler tarihinin daha öncesinden beri bağdaştırmacılıkların en gariplerini sergilemiş bir zemindi.

Nil ile Maverraünnehr arasındaki İran-Türk alanı hiç şüphesiz bir "hür düşünceli" Müslüman ülkesi olmuştu. Ancak işbu "felsefî" görünüşün yanısıra, olayların gelişmesinde büyük etkisi olacak bir başka temel sorun yer alıyordu: Arap hegemonyasına siyasî muhalefet. Bu itibarla Şîa'nın bu alanda kök salmış olması doğaldı.

Önemine binaen E. Esin'in daha önce nakletmiş olduğumuz bir ifadesini aşağıda tekrar dercediyoruz "Derviş tarikatlarının içinden çıktığı Türk heterodox mezhepleri, bu aynı VIII. yy'da erkenden meydana çıkmış olup bu yy'da orthodox Sûfî Belh'li Şakik ul-Azdî (ölm. 790), Toharistan'ın Kuzey'inde Buddhist Türklere imanı vaaz ediyordu. Bu iki eğilim, farklı derecelerde, İslâm akaidi ile eski kültürlerden kalmış anıları mezceden bir syncretisme varacaktı... Mevcut çeşitli dinler birbirlerini karşılıklı etkilemişler ve evren ile insanlığın benzer yorumlarına varmışlardı. Bu yorum monist (tekci); neredeyse pantheist eğilimliydi ki bunu, varlığın çeşitli tezahürlerinde tek bir töz gören (*Bir tözlüg bolmış*) bir Buddhik Türk metni özetliyor..."[1].

Ve "...Ali, Türk Gök Tengri'si ile karıştırılıyor"[2], tıpkı Anadolu Alevîleri tarafından[3], Hitit tanrısı Teshub'a yakından bağlı ve ülkelere göre Adad, Hadad Baal... diye farklı adlarla gösterilmiş, boğa-tanrı'sı ile olduğu gibi.

Tarikatların felsefî tabiatlarının, bir anlamda, bunların sosyo-politik davranışları kadar Devlet'le olan ilişkilerinde de karar verici etken oldukları kesindir. Bu itibarla burada Bektaşîlerin mütebariz inançlarının özü üzerinde kısaca duracağız, işi zorunlu olarak biraz gerilerden alarak.

"Maverraünnehr ve Horasan'a gelmezden evvel ve sonra Hıristiyanlık, Hinduism, Mazdeism, Manihaism gibi muhtelif dinî sistemlerle az çok temas eden bu Türkmenler üzerinde, İslâmiyet de dahil olmak üzere, bu haricî ve muğlâk itikad sistemlerinin hiçbiri, eski dinî an'anelerini tamamen unutturamazdı. Türkler arasında taammün eden (genelleşen) ilk tarikat olan Yesevîyede eski Türk an'anelerinin izlerini... ve bilhassa Yesevîlerdeki hususi zikr ve semâ tarzının Türk şamanlarının vecdli danslarından alındığını..." biliyoruz.

---

[1] Emel Esin.— "Evren". Les *Derviş* hétérodoxes turcs d'Asie Centrale et le peintre surnommé "Siyah-Kalam", *in* TURCICA XVII, 1985, s. 7.

[2] *ibd.*, s. 13.

[3] Burhan Oğuz.— Anadolu Alevîliğinin kökenleri, *in* Folklor ve Etnografya Araştırmaları 1984. İst. 1984, s. 371.

"Siyasî gayeler takibeden Bâtınî dâîlerin Oğuzlar arasındaki kuvvetli propagandaları ve bu muhtelif'ü'l menşe Batınî akîdelerinin-felsefî bir nazariye olarak değil, sadece basit ve amelî prensipleri itibariyle-Türkmen an'anesine dar ve müsamahasız ehl-i Sünnet akaidinden çok daha uygun gelmesi, mütemadiyen Şark'tan Garb'a gelen Türkmenler arasında *Ismaélisme quarmate, Sabéisme hellénistique*'den müştak bir takım akîdelerin intişarına çok yardım etti...".

Bunları teyiden Ziya Gökalp da, eski Türklerdeki iptidaî din sistemlerinde, bunların bir zahirî bir de Bâtınî din sistemleri olduğunu ve binaenaleyh İslâmiyetten sonra esoteric İsmâîlî akîdelerin onlar arasında kolaylıkla yayıldığını ifade ediyor (Küçük Mecmua, No. 28).

"Göçebe Türkmen hayatında büyük bir mevkii olan kadınların (fot. 6) ehl-i Sünnet âlimleri tarafından umumi hayat haricine çıkarılmak istenmesi, eskiden beri kadınlarla müştereken tertibedilen sazlı ve şaraplı «şölen ayini ictima»ların Şer'an memnû olması, ve göçebe hayatiyle pek az kabil-i telif diğer bir takım sıkı ahkâmın mevcudiyeti Türkmen an'anesine hiç uymuyordu. Onlar eski millî an'anelerinin devamını tervic edecek (revaçta tutan) bir şekl-i dinîden başka bir şeye taraftar olamazlardı; bunu ise propagandacılarının büyük bir faaliyet ve «proselytisme» (dine davet gayreti) gösterdikleri Batınî ve müfrit Şiî cereyanlarında buluyorlar ve böylece adetâ mezhebî taifeler «sectes» teşkil ediyorlardı. Muahharen «Kızılbaş», Alevî, Hurûfî, Aliullahî» gibi namlar olarak Anadolu ve İran'ın bazı sahalarında hâlâ yaşayan heterodox zümreler, işte bunların ahfadıdır. Daha (H) IV. asır mebadisinde (başlarında) (M.X. yy), Horasan ve Maverraünnehr hudutlarından çok uzak bulunan "Bugraç" Türkleri arasında bile eski «Gök Tengri» telâkkisi yerine «Ali»yi ikame eden müfrit Alevî itikadlarına rastgeldiğimizi unutmayalım".

"İslâm dünyasında Sûfîlik cereyanı kuvvetlenerek, «tarikat»lar şeklinde bir takım haricî «taazzî»ler (şekillenmeler) meydana çıktığı zaman, muhtelif menşelerden gelme müfrit Şiî ve Bâtınî akîdeleri yavaş yavaş bunlar arasına da girerek «Kalenderîyye, Haydarîyye, ilâh...» gibi bir takım tarikatların teşekkülünde müessir olmuş ve bu vasıtayla «Sûfîlik» şekline bürünerek Sünnî İslâm merkezlerine hulûl etmişlerdir ki, Türklerin bu hususiaki rolleri pek mühim ve nâkabil-i ihmaldir..."[1].

Devam etmeden önce Asya'da kadının konumuna geri dönelim. Burada ve Hindistan'daki Türkler arasında kadının doğruca siyasî ve hatta askerî rol oynadığını, bir erkek sporu olan Çukana (polo)ya giren kadınların çok olduğunu görüyoruz.

---

[1] Köprülüzade Mehmed Fuat.— Bektaşiliğin menşe'leri, s. 127-8.

Babür'ün doğruca ve Timur'un yedinci göbekten torunu olan Ekber'e (ölm. 1605) kadar Hind tahtına çıkan hemen bütün Türk hükümdarlar ya Türkistan ve şimdiki Afganistan ve İran'da doğmuş Türklerdi, ya da babaları oralarda doğmuştu. Büyük memur ve kumandanlar da böyle idi. Yaşayış tarzı ve giyinişlerinde Türk âdetlerini aynen muhafaza etmekteydiler. Kadınlar dışarda, bedenlerine sıkıca yapışan, dar entariler giyiyorlar, saçları görünüyordu. Çeşitli kaynaklardan, ziyafetlerde erkek ve kadınlar birlikte bulunuyorlardı. Gelmiş geçmiş kadın hükümdarları saymıyoruz[1].

Yukarda zikrettiğimiz vechile Ali'nin "Gök Tengri"nin yerini alması bize Bektaşî geleneğinin Hacı Bektaş'ı Ali'nin, dolayısıyla Peygamber'in soy zincirine bağlamasını izah ediyor.

Anadolu'da konutun tarihî gelişini üzerindeki bir dokümanter filmde ("konutun öyküsü", Suha Arın ve Metin Sözen'in gerçekleştirmeleri, 1984) günümüz Alevîlerinin bir ilkbahar rituali sahnesi yer alıyordu. Bunda, tıpkı bir Noel ağacı gibi yanan mumlarla süslenmiş bir çam ağacının çevresinde, kadın ve erkekler, ahenkli adımlarla dönerek raksediyorlardı: İslâmî cilâ altında Attis kültünün devam belirgin oluyordu. Döneceğiz bu konuya.

Türk istilâsından itibaren Anadolu'daki dinî hareketlerin gelişme sürecini iyice anlamak için bunların "devamlılığı"nı takibetmek, ve bunun için de komşu ülkelerde, Irak'ta, İran'da, Suriye'de... dinî hareketlerin bağlantısını, buralarda teşekkül eden tarikat ve fırkaları (Kalenderîyye, Hayderîyye, Babaî, Ahî...) gözden kaçırmamak gerekir. Bunların arasında Horasan "Melâmetîyye"sinden kökenini alan Kalenderîyye önemli oluyor. O, yüzyıllar boyunca devam edebilmek üzere Mısır, Suriye, Hindistan, Afganistan, Anadolu ve Rumeli'de yayılacak ve birçok yeni tarikatın, ve bu arada Bektaşîyyenin teşekkülüne iştirak edecektir. Şimdilik bunun üzerinde yayılmayıp iki tarihî olguyu zikretmekle yetineceğiz:

1. Hindistan'a yerleşmiş İslâmlaşmış birçok İranlı (VIII. yy), Buddhism ve Brahmanismin etkisi altında kalmışlar ve bu iki inancı İslâmınki ile terkibetmişlerdi ki bu keyfiyet, örneğin Kalenderîyye gibi birçok tarikatın doğmasına neden olmuştu. Gerçekten *kala*, Sankrit dinî ritualinde "kanun, nizam, tören" olurken *drî* "zarar verme, delme, patlatma, kırma"yı tanımlıyordu. *Drî* fiilinden, "yarık" anlamında kullanılan *dara* ismi türemiş olmalıydı (muhtemelen Türkçe "dere" sözcüğü bu dile Farisî aracılığıyla girmişti).

Kala ve *dara*'dan oluşmuş sözcük, yeni Sanskritçede, *kalandara* şeklinde kullanılmakta olup bu, bir âdeti bir nizamı bozabilecek olanı ifade etmektedir[2].

---

[1] Hikmet Bayur.— Orta ve yeni kurunda Orta Asya ve Hindistan Türklerinde kadınların mevkii. *in* Belleten I/1. 1937. s. 42-6.

[2] Sadettin Kocatürk.— Kalenderiye tarikatı ve Hatîb-i Fârisî'nin Kalendernâmesi. *in* İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş yıldönümüne Armağan, İst. 1971. s. 221, *infra* 1.

Gerçekten Anadolu Kalenderîleri, zamanlarının adâb ve itiyadlarının dışına çıkmaktan fazlaca çekinmiyorlardı. Bunların davranışları ve giyinişleri hususunda tam bir *Osmanlı* olan tarihçi Hüseyin Hüsameddin, bir Kalender Burak Baba'dan bahsederken, fazla sitayişkâr olmayan sözlerini esirgemiyor[1] ama Baba'nın, kendisine verilen paradan hiçbir meteliğini saklamayıp bunu derhal fakirlere dağıttığını eklemeyi ihmal ediyor[2]. Döneceğiz Burak Baba'ya.

Böylece *fakr* kavramına, yani Bektaşî doktrininin temellerinden birini oluşturan maddî varlıklardan yüz çevirmeye varıyoruz. Biz, hatırlanacağız gibi, başlarda, Avrupa'daki fikir hareketlerini irdelerken bir fakirler hareketi, bir "heretic" hareket, "Gönüllü fakirlik hareketi" üzerinde durmuştuk. Bu dahi idarecinin can kardeşine saldırarak bir siyasî rol oynamayı amaçlayan bir halk tarikatının bir müşterek, hattâ evrensel, niteliği oluyor.

Osmanlı idarecisinin hiçbir suretle fakrın "lezzet"ini tatmaya hazır olmadığını da, geçerken kaydedelim...

2. Kalenderîyye tarikatı XIII. yy'ın ilk yarısının Babaî hareketinde ön safta rol almıştı. İhtilâlın başarısızlığından sonra Kalenderîler, Şiîliğe ve daha özellikle Mazdakîliğe bulaşmış[3] sair topluluklar gibi, Anadolu'ya yayılmışlardı. "Beylik"ler, onlara elverişli bir zemin arzediyordu. Bu çağda sahneye, Âşıkpaşazade'nin *Abdalân-ı Rûm* adını verdiği, Babaî hareketine dahil tabaka ile Bektaşîler arasında bir aracı grubundan başka bir şey olmayan bir grup giriyor. XIV. yy'ın başlarından itibaren Anadolu'nun hertarafına yayılmış Hacı Bektaş ile ilgili geleneklerin, Sulucakaraöyük kökenli Rûm Abdallarının ve müridlerinin eseri olması muhtemeldir. Yukarda da ifade etmiş olduğumuz gibi *Rûm Abdal* tâbiri herzaman "Bektaşî" ile eşanlamlı olarak kullanılmış : aşağıda üzerinde uzunca duracağımız Kaygusuz Abdal, bir "Kudema-i Bektaşîyân (Bektaşîlerin eskisi)" idi[4].

Osman Turan, müellifi meçhul olup yarısı onun zamanında Anadolu'da mevcut bulunan Bâtınîlere tahsis edilmiş olan "Fustât ul-adâle fî kavâid is-saltana" adlı eseri tanıtıyor. Kitabın müellifi, Ehl-i Sünnet dışındaki dinî zümrelerin din ve dünya için yarattıkları tehlikelere dikkati çekiyor ve o dönemin padişahlarının umur-i küllî ile meşgul olmalarından, ulemâ ve eşrafın mevki ve para peşinde koşmalarından, halkın hamiyetsiz ve ahlâksızlığından (!?), *ihtisâb* (zabıta) işlerinin yolunda gitmemesinden dolayı Bâtınîlerin küstahlıkla-

---

[1] Hüseyin Hüsameddin.— Amasya tarihi II, İst. 1330, s. 461-2.

[2] Köprülüzade M. Fuad.— Influence du chamanisme, s. 17.

[3] Osman Turan.— Selçuk Türkiyesine dair bir kaynak : Fustât ul-adâle fî kavâid is-sultana, *in* Fuat Köprülü Armağanı, s. 537, 540-544 ve dev.

[4] Ahmet Yaşar Ocak.— Kalenderîler ve Bektaşilik, *in* Doğumunun 100. yıldönümünde Atatürk'e Armağan, İst. Un. Ed. Fak. yay.İst. 1981, s. 300-1.

rını artırdıklarından, işsiz ve serserîlerin katılmasıyla sayılarının hergün çoğaldığından, bunların bulunmadıkları ülkenin kalmadığından... yakınıyor. Müellif bütün gayri Sünnî zümreleri Hurremî ve Mazdakîlerin bir devamı olarak görüyor. Ona göre mezkûr mezhepler gibi eski Bâtınîlerin yolunda giden, ibahat (haram tanımama), zındıklık ve küfr içerisinde yaşayan Anadolu Bâtınîleri, *Cavlakîler* adını almaktadır. Bu sonuncular hakkında yaptığı betimlemeler bunların tamamen Kalenderîler namıyla maruf zümre olduklarını gösteriyor. Bu betimlemelere göre Cavlakîlerin helâl veya mübah saymadıkları hiçbir haram yoktur. Namaz kılmadıklarını herkes bildiği gibi, aşikâre olmasa bile, gizli olarak oruç yerler, şarap içerler, hiçbir küfürden kaçınmazlar. Mescidleri kendilerine makam yapmışlar, oralarda köpekleri yanlarında bulundurur, şarap içer ve her türlü fisk ve fücur yaparlar (dinin yasakladıklarını yaparlar). Mescide *ahır*, namaz safına da *tavla* deyip namaz kılanla, tavlaya gidecek insan değilsin diye alay ederler[1]. Bu tür suçlamalar asırlar boyunca Sünnî tarikin dilinden (ve kaleminden) düşmemiş. Döneceğiz bunlara.

*
* *

Bâciyân-ı Rûm

Sabahattin Eyüboğlu 1944'de çevirdiği Euripides'in "Bakkhalar"ının önsözünde şöyle diyor"... Bektaşî âyinlerinde Dionysos dininden bazı izler bulunması kuvvetle tahmin edilebilir. Bu münasebetle şahsî bir hatıra anlatmadan geçemeyeceğim. 1934 senesi İzmir'de müze müdürü Selâhattin'in himmetiyle meydana çıkarılan Yunan Agora'sını gezmeye gitmiştim. Bay Selâhattin'e Bakkhalar tragedyasında adı geçen Tmolos dağı'nın yerini sormuş ve Manisa'daki Bozdağ olduğunu öğrenmiştim. B. Selâhattin bana Yunan Agora'sında heykeller ve âbideler arasında bulduğu Türklere ait çok eski mezar taşlarını gösterdi: bunların ilk Bektaşî kadınlara ait olduğunu ve bu kadınların Agora'ya tesadüfen gömülmüş olmadıklarını söyledi. Biraz tereddüt ettikten sonra bana bir sır da tevdi etti: «Bektaşîliğin Dionysos diniyle yakın akrabalığını ispat edebilecek haldeyim, türlü türlü vesikalar biriktirdim; ama bunlar ancak ölümünden sonra ortaya çıkacak; siz de kimseye söylemeyin» dedi..."[2]. Maalesef Eyüboğlu da B. Selâhattin gibi göçtü bu dünyadan, hiçbir bilimsel çalışma yapmadan; "kimseye bir şey söylemeden"...

---

[1] Osman Turan.— Selçuk Türkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustât ul-adâle fî kavâ'id is-saltana, *in* Fuad Köprülü Armağanı, s. 537-44.

[2] S. Eyüboğlu Bakkhalar tercümesini M. Meunier ve M. G. Duclos'nun Fransızcaya çevirilerinden yapmıştır.

"Bakkhalar" tragedyasında şu andaki konumuz itibariyle önemli olan, bir kadınlar cemaatinin, bir "bâciyân-ı Dionysos"un bulunmasıdır.

Eyüboğlu'nun yukarda yazdıkları da akla gelince, bir varsayım çıkıyor ortaya. "Sanıldığı gibi Dionysos vecdî kültü herzaman kadın toplulukları tarafından özel bir şevkle uygulanmış. Eski bir tarihçinin metnine göre *trieterides*'ler, yani her iki yılda bir kendini belirtmek (*epiphany*) üzere tanrının geçtiği büyük bayram, birçok Helen kentinde kadınlar topluluğunca kutlanan bir bayramdı. Ayrıca, özellikle bu külte kendini adamış, az çok kapalı kadın cemaatları vardı ; bunlardan bazıları... Devlet kurumu niteliğini haiz olup Site'nin kültleri arasında bunlara yer ayrılmıştı..."[1]. Ve bir mitos : Mysialıların kralı Telephos'un eşi Hiera, ilk Troja savaşı sırasında Mysia kadınlarından oluşan birlikleri Greklere karşı savaşa sürmüşmüş[2].

Derhal eklememizin gerektiği bir husus da Bakkhaların sadece kadınlardan oluşmadığı, Dionysos'un *orgiastic* âyinlerinde yer alan, herkes gibi deliren, daimî bir erkek cemaatının da bulunduğudur. Böyle olmasaydı Eyüboğlu'nun bir din ile Bektaşîlik arasında bir ilişki tahmini güç olurdu (gerçi o bu tahminini sadece danslara dayandırmış ve işin asıl sağlam yanını görmeden geçmişti); ne de olsa Bektaşîlik aslen bir erkek tarikatıydı. Ama Dionysos'un *orgiastic* âyinlerinde dişil ve eril öğelere düşen rollerin oranı karanlığını muhafaza ediyor.

Eski metinler Bacchus vecdi ile ilgili davranışlara müptelâ kadınları ifade etmek üzere oldukça çok terim bırakmışlar. Bu kadar çok ad, Dionyos kültünün vecdî uygulamalarında dişil unsura düşen payın önemini belirtmeye yetiyor[3].

Âşıkpaşazade, sairlerinden başka bir üçüncü sosyal teşekkülden, *Bâciyân-ı Rûm*'dan, yani bir kadınlar örgütünden söz ediyor ve Bektaşîlerin pîri Hacı Bektaş Velî'nin bunlarla ilişkisini anlatıyor. Bektaşî geleneğinde tarikattan olan kadınlara genellikle *bacı* denmesi de bununla ilgili olsa gerek. Bu adın üyeleri kadınlardan oluşan bir Sûfî zümresinin adı olabilir mi? Gerçi Memlûkler zamanında Mısır'da kadınlara özgü tekkelerin bulunduğunu, Selçuklu döneminde Konya'da kadınların şeyhlere intisabettiklerini biliyoruz. Bertrandon de la Broquière, XV. yy'ın başında Dhu'l-kadr beyliğinin müsellah otuzbin erkek ve yüzbin kadından — bir yerde yüzbin yerine otuzbin diyor — oluşmuş bir Türkmen kuvvetine malik olduğunu söylüyor. Âşıkpaşazade, *Bâciyân-ı Rûm*

---

[1] H. Jeanmaire.— Dionysos. Histoire de culte de Bacchus. Paris 1970. s. 90.

[2] BL. mad. "Hiera".

[3] H. Jeanmaire.— *op. cit.*, s. 157-9.

adı altında uç beyliklerindeki Türkmen kabilelerinin silâhlı ve savaşçı kadınlarını mı kastetmişti ?...[1].

Osmanlı kronikleri Osmanlı devletinin ortaya çıkışı sırasında Türkmen kadınların da Uç bölgelerde faaliyet gösterdiklerinden söz ediyorlar. Ama bu faaliyetle ilgili olarak en fazla bilgiyi İbn Batuta veriyor. Keza Niğdeki Kadı Ahmed 1340 yılında tamamladığı "El-Veledü'ş-Şefîk" adlı eserinde Niğde dolaylarında Taptuklu Türkmen dervişlerinin hanımlarının faaliyetlerine işarette bulunmuş.

Moğollar kendilerine karşı koyan *Ahîyân-Rûm* ile bunun kadınlar kolu olduğu sanılan *Bacıyân-ı Rûm* örgütlerini dağıtmışlardı. Dağılmış durumda bulunan örgütün üyeleri olan hatunların bireysel faaliyetleri hakkında gerek İbn Batuta, gerek Osmanlı tarihçileri ve sair yazarlar bilgi veriyorlar. Âşıkpaşazade muhtemelen mensup olduğu aileden[2] gelen rivayetlerle Selçuklu döneminde Türkmen kadınlara özgü bir örgütten haberdar olmuş olmalıydı.

İbn Bibi'nin yazdığına göre, Selçuk sultanını Kösedağ muharebesinde mağlûbeden Moğollar Kayseri'yi muhasara ediyorlar, Ahîler kenti onbeşgün süre ile kahramanca savunuyorlar. O günlerin canlı tanığı olan ünlü Süryanî tarihçi Malatyalı Gregory Ebu'l Farac (Bar Hebraeus) Moğolların kenti zaptetmelerinden sonra vaki olayları şöyle hikâye ediyor: "... Daha sonra onbinlerce kişiyi öldürdüler ve genç erkekleri ve genç kızları esir ederek götürdüler"[3]. Mikâil Bayram[4], Ahî ve Bacı örgütünün ilk kez Kayseri'de kurulup buradan Anadolu'nun sair yerlerine dağıldığını ifade düşünerek mezkûr metinde geçen "genç erkeklere", ve "genç kızlar" ın sırasıyla Ahîleri (Fityân) ve Bacıları ("Feta"nın dişili "Feteyât"ı) ifade edebileceği varsayımını kurmuş ve İstanbul ve Mardin Süryanî Kiliseleri büyüklerine müracaat ederek Ebu'l Farac tarihinin aslında bunların hangi Sûryanîce sözcükle karşılandığını sormuş ve aldığı yanıtlara göre varsayımının doğruluğuna kanaat getirmiş.

"Bu kadınlar arası teşkilâttan ilk olarak bahseden yazar ise, teşkilâtın bilinen ilk lideri Fatma Bacı'nın (Kadın Ana, Hatun Ana, Kadıncık, Fatma Ana) babası Şeyh Evhadu'd-Din Hâmid el-Kirmânî'nin (635/1237) müridlerinden olup "Menâkıb-i Şeyh Evhadu'd-Din-i Kirmânî" adlı eserin yazarıdır... eserini kaleme aldığı zaman Fatma Bacı henüz hayatta imiş... Yazar, Kirmânî'nin müridleri arasında genç kız ve kadınlar ve faaliyetleri ile ilgili olarak birçok

---

[1] Fuad Köprülü.— Osmanlı devletinin kuruluşu. Ank. 1959, s. 93-4.

[2] Âşıkpaşazade Baba İlyas'ın torunu Kırşehirli Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin kızından torunu olup 1481'de ölmüş.

[3] Abu'l Farac tarihi. C. II. Ank. 1950. s. 342. Suryancadan İngilizceye çeviren Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye çeviren Ömer Rıza Doğrul.

[4] Mikâil Bayram - Baciyân-ı Rûm (Anadolu Bacıları) hakkında bazı yeni kaynaklar. *in* X. TTKg/III, Ank. 1991. s. 967-973.

haberler verdiği gibi eserinin bir yerinde Kirmânî'nin halifesi Zeynu'd-Din Sadaka'nın Konya'daki zaviyesinde bulunan genç kız ve kadınları «Fakiregân (hanım dervişler)» kelimesi ile anmıştır. Şüphesiz bu kelime Âşıkpaşazade'nin ve Türkmenlerin «Bacıyan» dedikleri zümrenin Farsça adıdır".

"Mevlevî yazar Ahmed Eflâkî de eserinin bir yerinde Konya'daki bir kadınlar cemaatinden söz etmiştir. Burada bahsi geçen kadınlar cemaati gene Zeynud-Din Sadaka'nın müridleri olmalı. Bu habere göre Şems-i Tebrizî uzaktan kadınlar cemaatini görmüş «onların içinde bir tek nur var. O da Mevlânâ'dan kaynaklanıyor» demiş, araştırmışlar gerçekten de Mevlânâ'nın kızı Melike Hatun'un o kadınlar cemaati arasına girdiğini görmüşler. Onu hemen o cemaatin arasından alıp getirmişler. Bu haberden Mevlânâ'nın kızının da bir zaman bu Bacılar arasına katıldığı, fakat sonradan onlar arasına girmesinin engellendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu haber, Mevlânâ'nın Türkmenlere muhalif bir siyaset izlemesinde Şems'in rolünü de göstermektedir"[1].

"... Bu tarihçilerin (resmî tarihçilerin), Türkmen ve Ahîlere karşı menfi tutumları eserlerinde o kadar açıktır ki, zaman zaman «Etrak-i bî din (dinsiz Türkler)», «Babaiyân-i Haricî», «Toptukiyân-ı Mubahî (her kötülüğü mubah sayan Toptuklular)»... gibi sözlerle onlara hakaret etmekten kendilerini alamamışlardır"[2].

Evet, bir kadınlar cemaati vardı, Anadolu'da, Bektaşîyyûn'a yakın, cengâver bir cemaat. Bunun kökeni sakın Dionysos'un Bakkhaları olmasın?... Niçin olmasın ki Phrygia ve Küçük Asya'nın Büyük Tanrıça'sı, "İlâhların Arası" Kybele ile ilgili cinler olan Korybante'ler bir çeşit *mania*'nın sorumlusu gibi görünmektedir. Adı geçen tanrıçanın ritusları, dionysismin eski şekilleriyle belirli bir yakınlık arzederler.

Bu mania'ya tutulanlar *korubantiôntes*, yani "Korybante'lik edenler" (çılgınca dans edenler) diye tesmiye edilirlerdi. Bunların âyinlerinin önemli bir özelliği de, akıl hastalıklarını iyileştirdiği öne sürülen bu çılgınca danslarıydı. Şamanlığın baş aletlerinden olan dümbelekle düdük (zurna) korybante'lerin de aleti oluyor. Bunların hipnotik raksları başlıca tezahürlerini teşkil ediyor, semâ'nın Mevlevîlerin karakteristiği olması gibi... Ve dümbelekler, kastanyetler (kaşıklar gibi...), el çırpmaları, düdükler...

"Bu tür takvanın, özellikle Akdeniz Doğu'sunda yaşamaya devam etmesi ilgi çekicidir. İslâm cilâsı bunları yok edememiş, hiç değilse yeniden ortaya çıkmalarını önleyememiştir. Bittabî burada söz konusu olan, *zikr*'i uygulayan mistik eğilimli Müslüman tarikatlarıyla Küçük Asya, Mısır, Kuzey Afrika

[1] *ibd.*, s. 971.
[2] *ibd.*, s. 972.

(Mağrib) için yapılmış betimlemelerde anlatılan ve semazenlerin ününü yapan uygulamalarıdır. Bu yakınlığın ilginçliği çoktanberi farkedilmiş. XVIII. yy'ın âlim Helenist ve aynı zamanda Arapçacı ünlü Yakob Reiske'ye atfen Lobeck (Alman arkeolog ve filologu, 1781-1856) (Latince olarak) yazıyordu: «Bu *meczup*'lar sınıfı ve kültleri Asyalı milletlerde kaybolmamış olup muhafaza edilmiştir ve eski Korybante'lerin ahfadı olan dervişlerin bugün içinde dolanıp durdukları Türklerin imparatorluğunda çok yaygındır»"

Tanrısal Çocuk Dionysos'un oyuncakları arasında aşık kemikleri, bir ayna, topaçlar bulunuyor. *Mania* buhranları sırasında tefe'ül edildiğini biliyoruz. Bugün dahi aşık kemiği "cuk otururşa" işlerin yolunda gideceğine hükmedilmiyor mu? O zamanlarda da aşık kemiği falcılıkta kullanılıyordu. Herne kadar "oyuncak" olarak görülmüşse de bu saydıklarımızın bundan öteye giden nesneler oldukları aşikâr oluyor: topaç, Çocuk'un kalbinin simgesiydi. Ayna, hiçbir zaman eksik olmamıştır, aynen bu günkü gibi. Bunların dışında, gürültü çıkaran "oyuncaklar" da vardı bir âyin (*telete*) ancak sesli aletlerle düşünülebilirdi. Bu itibarla bugün, çocuklarımızın elindeki *kaynana zırıltısı*'nın eşi (*rhombas*) ile Çocuk oynuyordu[1].

Konunun bir ilginç tarafı da, Bizans döneminden beri bugüne dek bir kült merkezi olmuş olan İstanbul Eyüp (Sultan)'ın, yüzyılımızın ilk çeyreğinin sonuna kadar ünlü bir oyuncak imal merkezi olmuş olmasıdır. Burada rengârenk boyanan *kaynana zırıltıları, üstü ayna kırıklarıyla süslü* arabalar... çocuklara neşe verirdi.

Evet, niçin Baciyân-ı Rûm'un kökeni Korybente'ler, Bakkha'lar olmayacaktı?...

*
* *

"An'aneye göre şimdi Mucur kazasının bir nahiyesi olan Suluca Karaöyük'e geldiği vakit orada İdris Hoca isminde birisi varmış. Onunla hembezm olmuş. Menkûhesi (nikâhlısı) Fatıma Hatun'u kızı edinmiş ki Kadıncık Ana namıyla maruftur".

"Filhakika Kadıncık Ana evlâdı, Hacı Bektaş'ın verasetini dava ve vakıflarında hakk-ı tevliyetini iddia ederler. Şu kadar var ki bilâ veled vefat eden Hacı Bektaş ile onun evlâdı olduklarını söyleyen Çelebi'ler arasında ne gibi bir münasebet olması lâzımdır?".

"İşte bu mesele Bektaşîlik ve o zümreyi takibeden Anadolu Alevîleri içinde «nefes evlâdı» an'anesini türetmiştir ki bu usulün suistimal edilmesi ihtimali

[1] H. Jeanmaire.— *op. cit.*, s. 243, 382-3, 388-9.

Kızılbaşlar hakkında biser ü bün (saçma sapan, başsız kıçsız) istinadata vesile olmuştur".

"Mamafih Tahtacılar ve Sufîyân sürekleri (Kızılbaşlar) arasında «nefes evlâdı» addedilen birçok ocaklara tesadüf edilmektedir. Sebepleri tetkik edilince derhal alaşılır ki çocuğu olmayan veyahut yaşamayan kadınlar, filân dededen veya babadan bir düa, bir... hayr istemişler veya böyle bir makam-ı ruhaniyete adak yapmışlardır; doğan çocuk, filân dedenin veya erenlerin «nefes evlâdı» diye maruf olur".

"Kudema-i muharririnin (eski yazarların) beyanatına göre Türkiye'de misafir addedilen dört zümre vardır ki Gaziyân-ı Rûm, Ahîyân-ı Rûm, Baciyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm denilmektedir. Ve Bektaşîler de Baciyân-ı Rûm zümresine mensuptur".

"Şu tasnife dikkat edilirse Ahî erkek kardeş, Bacı kızkardeş demek olduğundan Bektaşîlerle Ahîlerin «gayede» ve usul ve erkânda hususiyle «mahrem ve hafi» bulunmamasında bir müşabehet (benzerlik) görüldüğünü kaydetmek lâzımdır. Ahîyân-ı Rûm, içtimaî ve iktisadî nizamda bir tesanüd tesis etmeye muvaffak olduğu halde Baciyân-ı Rûm zümresi, «Cemiyetin kadınlı erkekli medeniyet-i içtimaiyesini» daha yüksek bir gayeye sevketmek içtihadında bulunduğunu kabul etmek mümkündür. Yalnız erkeklerin tekâmülünü takibeden Ahîlere, Bektaşîler bir misli kuvvet daha ilâve etmiş bulunuyorlar"[1].

Divertimento

Bektaşînin biri, bir Mevlevî dervişine sormuş: "Erenler, böyle niçin dönersiniz" diye

Mevlevî: "Allah Allah"der döneriz.

Bektaşî: Erenler eyvallah, biz de "Allah" deriz ama dönmeyiz!

Ve Bektaşînin istihzai:

"Zahidâ o denlû siklet-i taç (külâh) ü kabâ (kaftan) ile
Uçmak ümidin etmez idi ebleh (aptal) olmasa" (Nergisi)...

*
* *

Osman, kendi kendini yaratmış bir adamdı. Moğol mülkünün sınırlarında göçebelerin olduğu kadar Bizans Bithynia'sının yerleşik (eğer emniyetsiz değilse) çiftçisinin çıkarlarını koruyarak vaadedici bir girişimi yaratmıştı. Tek bildiği teknik, yeni bir kabile yaratmaktı, ancak Osmanlı girişiminin kabilevî vechesi ondan sonra uzun yaşamayacaktı. Daha Orhan'ın ilk yıllarından itibaren, ilk Osmanlı para darbı, ordunun değişen terkibi, kentsel mimarînin yay-

[1] Baha Said.— Bektaşîler 2. *in* Türk Yurdu 27. C.V Mart 1927. s. 201-2.

gınlığı gibi gelişmelerin tümü, elin altındaki şefi bir uzak sultana tahvil ve yükselten süreçleri gösterirler. Bu süreç geri dönüşlü olmayacaktı.

I. Murad ile I. Bayezid, süreci hızlandırmışlardı. Yeniçeriliğin kuruluşu ve *devşirme* usulünün vaz'ı, orduda göçebe ihtiyacında bir azalmayı tazammun ederken bir toprak ve sayım sicillenmesinin başlangıcı, bütün Osmanlı tebaasının yerleşik, kolayca yeri saptanabilen ve dolayısıyla vergilendirebilen durumda olmaları düşünce ve arzusuyla ilgili görünür. Osmanlının medreselû'larca ileri sürülen imparatorluk geleneğini kabul etme kararı, eninde sonunda, heterodox göçebelerin en dipte bulunacağı bir toplum tabakalaşmasına kaçınılmaz şekilde götürecekti.

XV. yy'da Osmanlı idaresi, girişimlerinin üyelerini iki fırkaya, idarecilerle tâbilere, bölünmüş olarak bakıyordu ve bunlar güçte olduğu kadar sayıca da eşitsiz olacaklardı. İdareciler Küçük Asya göçebelerini çoğu köylü tâbiler takımına katma kararındaydılar; bunların gelecekteki inkıyad ve itaatlarını tasarlarken göçebelerin geçmişteki yardımlarını hatırlamaz olmuşlardı.

Kısaca, Osmanlı bürokratı için göçebeliğin özü, göçebenin hareketliliğinde yatıyordu; onun "dolanmaları" onu göçebe, ayrı ve maalesef gayrimuayyen kılıyordu. Arandığında bulunacak (ve vergilendirilecek) sabit bir mekânları yoktu ki bu keyfiyet onların idaresinde güçlük yaratıyordu. Bunların hareketliliği ayrıca sürekli bir tehdit oluşturuyordu şöyle ki bunlar birden bire uzak bir mahalde görünüp ekilmiş arazide sürülerini otlatarak veya köylere akın ederek kargaşa meydana getirebilirlerdi. Ayrıca bunların örgütlenme şekli, reislerinin iç yetkisini vurgulayarak kabilenin Osmanlı hükûmeti mekanizmasına tâbiiyetini teşvik etmiyordu. Bunların reisleri aynı zamanda bunların kendi zabıta memuru olduğuna göre merkezî hükûmete ne ihtiyaçları kalıyordu ki? Yani Osmanlı, göçebeleri yerleşiklik düşüne ve hem hareketlilik, hem de bağımsızlığın pekiştirdiği bir bilkuvve mevcut (potential) tehdit olarak görüyordu. O ise ki ona göre göçebeler için "dinlenip yerleşmeyi yeğlemek" daha iyi olacaktı şöyle ki onlar (daha doğrusu Osmanlılar) böyle bir gayrimedenî hayattan kurtulmuş olacaklardı[1].

*

* *

Bizans ve Ermeni kroniklerinin Selçukluyu "İsmâîlîler" şeklinde anmaları[2] bizim için çok manidar oluyor; şöyle ki bu "Türkler", Anadolu'da yurt tutmaya gelen ve daha önce anlatıldığı gibi Şiî, hattâ müfrit Şiî doktrinlere bulaşmış olan göçebe Türkmen unsurlarıydı ve Hıristiyan vakanüvistler bu işin farkında

[1] Rudi Paul Lindner.— *op. cit.*, s. 51-5.

[2] Michel Balivet.— Romanie byzantine et pays de Rûm Turc. Histoire d'un espace d'imbrication Gréco-Turque. Ist. 1994, s. 67, 74.

olmuş olmalıydılar. Keyfiyetin bundan sonra gelişecek olan tarihî seyri, bu beyanın önemini gösterecektir.

Bu "Türkler" de dinî yaşam ve Sûfiyâne akımlar göçebe aşiretlerde daha canlı, daha samimî, daha taşkın ve fiile dönüşmeye daha yatkındır. Metafizik düşünceler, soyut kavramlar bu ilkel çevrede çok basitleşip amelî ve somut şekiller alıyor; ahlâk felsefesinin incelikleri derhal sert bir hayat kaidesi şeklini alıyor.

Propagandacı dervişler XIV. yy'ın başında en ucra ve ufak köylere kadar yayılmışlardı o kadar ki büyük merkezlerdeki Sûfî şairler, örneğin XIII. yy'ın ilk yarısında çevresine büyük bir kitle toplayan ve daha sonra debbağlar esnafının pîri sayılan *Âhî Evren*'in halifesi ve Kırşehir'deki tekkenin şeyhi olan *Gülşehrî*, bu köy şeyhlerini karşısına almıştı. Bu Türkmenlerin Müslümanlığı, eski Türklerin putperest gelenekleriyle müfrit, Şiîliğin dıştan tasavvuf rengine boyanmış basit ve popüler bir şeklinin ve bazı yerel kalıntıların imtizacından hasıl olmuş bir *syncrétisme* idi. "Mehdî bekleme" eğilimleri güçlü olan bu Türkmen aşiretleri, merkezî idareye karşı koyabilecek tek kuvvet olduğundan, bunlar arasında dinî — siyasî propagandalar hiç eksik olmamış. Ortodox mutasavvıfların şiddetli eleştirilerine maruz kalan garip kıyafetleri, şeriata aykırı âdetleri, coşkun yaşayışlarıyla tamamen eski Türk *şaman*'larını hatırlatan bu *Baba* lâkablı Türkmen şeyhleri, köylülerin ve göçebelerin manevî yaşamlarının başlıca nâzımı ve hâkimi olmuşlardı. Ne din âlimleri, ne de burjuva tarikatlarına mensup şeyhler, bu *Babalar*'la boy ölçüşemezlerdi. İlk kez XIII. yy'da gördüğümüz bu *Babâî* taifesi, şeyhlerinin emrini yerine getirmek için kadınları ve çocuklarıyla cenge atılan ve şeyhlerinin maddî ölümüne bile inanmayan, bir tasavvuf tarikatından çok bir *secte* (fırka) mahiyetinde olup daha sonraki yüzyıllarda Anadolu'da varlığını bildiğimiz çeşitli *Alevî taifeleri*'ne benzer.

Bunların kökenini kısmen *Yesevîye*, kısmen de, aşağıda uzunca irdeleyeceğimiz *Kalenderîye* de arayacağız. İlkinin, yeni bulguların ışığında, yeni kuruluşunda bile tamamıyla heterodox bir mahiyet arzettiği anlaşılmış oluyor[1].

Moğol istilâsından sonra Yakın-Doğu İslâm ülkelerinde, bunların mutaassıb alanlarında Heterodox zümrelerin çoğaldığını biliyoruz. Ulcaytu döneminde bir aralık Şia-i isnâ aşerîyeyi *devlet dini* olarak kabul eden İlhanlı saraylarında ve ümera çevrelerinde büyük mevki kazanan bazı Türkmen Baba'larını görüyoruz. Bunlar artık köyler ve göçebelerle yetinmeyip Selçuk saraylarında ve uç beylerinin yanlarında boy gösteriyorlardı. Eflâkî'ye göre, Selçuk sultanı Rükneddin'nin *Baba Merendî* lâkablı bir Türkmen şeyhine gösterdiği saygı,

[1] Fuad Köprülü.— Osmanlı devletinin kuruluşu, s. 97-8.

Mevlânâ'yı çok müteessir etmişti. Yine Menteşe hükümdarı Mesud Bey'in yanında bulunan başka bir Türkmen şeyhi de Mevlânâ'nın torunu Ârif Çelebi'yi sinirlendirmişti. Aydın Oğulları'ndan Hıdır Bey'in 1348 tarihli bir anlaşmasından Şiîliğini gösteren açık deliller bulunmasıyla ilk Osmanlı hükümdarlarının *Heterodox* dervişlere karşı himayekâr davrandıkları anlaşılıyor.

Bu dönemin dinî durumuna Niğdeli Kadı Ahmet yeni açıklık getiriyor. O, Anadolu'daki bazı kabileler arasında *athéisme* ve *İbâhîye* mesleğine mensup olanların bulunduğunu ve bunların özellikle Niğde'de çok olduklarını söylüyor, burada İbrahim Hacı adlı İbâhîyeye mensub şeyh yandaşlarını küfr ve zındıklıkla suçluyor ve yine Anadolu'da Tapduk adında bir Türk şeyhine bağlı oldukları için *Taptukî* ya da *Taptuklu* namını almış bir taifenin varlığını, misafirlerine kızlarını, kızkardeşlerini, karılarını peşkeş çektiklerini söylüyor. Bu temelsiz isnad mutad olarak Sunniler tarafından *Kızılbaş* zümrelerine yakıştırılıyor[1]. İşin ucu, aşağıda göreceğimiz gibi, Yunus'a dayanıyor...

*
* *

Cavlakîye

"Arkasından taklak attın en denî (alçak) bir şöhretin
Düştü takken, çıktı cas cavlak o kel mahiyetin" (Mehmet Âkif)

("cas cavlak=çırçıplak", cavlak=çıplak, soyunmuş, kabuğu dökülmüş, dazkel, kavlak...).

Kalenderler tekkesi şeyhi olduğu anlaşılan Niksarlı Ebû Bekr-i Cevlakî'nin adına Muhammed bin Mahmud el-Hatîb'ın daha önce sözünü ettiğimiz *Fustâtu'l-adâle fî kavû'idi's-saltana* adlı eserinde rastlanıyor. Müellif, Ebû Bekr-i Cavalâkî'yi, kalenderî tarikatının Cavlakiyye kolunun korucusu Cemâleddin-i Sâvî'nin müridi olarak gösteriyor. Ona göre Şam'da Osman-ı Rûmî adında âbid ve zâhid bir şeyhin müridi olan Cemâleddin-i Sâvî, ibadet ve mücahedeye tahammül edemediği için oradaki Bilâl-i Habeşî mezarlığında inzivaya çekilmiş, saç ve sakalını traş edip boynuna bir kilim parçası (culah, culak, cavlak) atmış. Bu arada kendisine Şirazlı bir genci de mürid edinmiş. Sonradan buna iltihak eden dört kişiden biri Niksarlı Ebû Bekr imiş.

Farsça "cuval, heybe, aba yapılan çul ve palas" anlamına gelen *culah*'ın muarrebi (Araplaştırılması) veya *culah*'ın mübeddeli (değiştirilmişi) olan *cavlik* veya *culak* giydikleri için *cavlikî* ve *cavlâkî* unvanını alan bu Kalenderler, Muhammed bin Mahmud'un anlattığına göre, herşeyi helâl ve mubah saymakta..., başlarını, kaşlarını, sakat ve bıyıklarını tıraş etmekte... dirler.

---

[1] *ibd.*, s. 100-1.

Aslında Muhammed bin Mahmud'un, ileri gelen devlet ve din ricalinin bu gibi zındıklarla ilgilenmedikleri hakkındaki şikâyetinden, gerekse Eflâkî'nin ifadesinden, Cavlâkîlerin çok kötü insanlar olmadıkları, halkın bunların bazı hareketlerini hoş karşıladıkları anlaşılıyor. Kaldı ki Kalenderlerin her türlü kayıttan âzade bir hayat geçirmeleri pek de hoşa gitmeyen bir şey değildi[1].

*

* *

Köprülü'nün söylediği gibi bu müfrit Şiîliğin dıştan rengine boyandığı tasavvuf, aslında felsefî (spekülatif) değil, fiile dönük bir düşünce oluyordu. Gerçekten, Türk insanının elinde tasavvuf, içine dönük kuramlardan çok aksiyon tarikatları halinde gelişmişti. Bu olgu, Türk tasavvuf düşüncesini sosyal olayların, siyasetin içine itmişti ve aşağıda göreceğimiz gibi zaman zaman ciddî boyutlar almış ayaklanmalar, tarikatların önderliğinde vuku bulmuştu. Türk Sûfîsi sadece tesbih çekmeyip aynı zamanda ve aynı beceri ile kılıç sallayan, sınır bekleyen, at koşturan (tahta kılıçlarla) kaleler fetheden insanlardı[2]. O, geniş bir *syncrétisme*'in ürünüydü ve bunda Hind, özellikle Buddha etkisi belirgindi. Gerçekten bu peygamberin anlayışına göre kişinin mutluluğa ulaşması için bir davranış biçimi, tinsel yaşamla ilgili "özveri" gereklidir. Ereği *bireyin değil, bütün insanlığın mutluluğudur.* Buddhism toplumsal ahlâk ilkelerine göre düzenlenmiş olup peygamberinin görüşüne göre kadınlara saygı göstermek yetkinliğin gereklerindendir. Öğretisinin bir din niteliği taşıması, felsefe sorunlarına din açısından bakmayı gerektirmiş, Hind düşüncesinin başlıca özelliği sayılan *yoklukta varlığa kavuşma* görüşü, sonradan ortaya çıkan tektanrıcı dinlerce daha doğrusu bu din mensuplarının bu bölüğünce de, benimsenmiştir[3] ki irdelediğimiz ve aşağıda ele alacağımız tarikatlarda bu, görülecektir.

*

* *

Her zaman için düşmanı, dil, din, kültür, uygarlık bakımından önlenemez şekilde birbirine karşıt iki ulusu, Bizanslılar ve Türkleri, tarihî koşulların uzun yüzyıllar birbirine yakından karışmış olarak yaşama durumuna getirmesi sonucu birbirlerine karşı tamamen sızdırmaz halde kalamazlar, ne de herhangi bir türlü birbirine nüfuz etmekten kaçınabilirlerdi.

Askerî tarih, kısmen dahi olsa Türk istilâsının Anadolu'yu ele geçirmedeki hızını, bu zemin üzerinde Selçuklu ordularının, Türkmen süvari ve Osmanlı seçkin kıtalarının başarılarını izah ediyorsa da, fâtihlerin çoğu kez

---

[1] Ahmet Eflâkî.— Ârifîlerin menkıbeleri II, İst. 1973, s. 19-20. Tahsin Yazıcı'nın önsözü.

[2] Yaşar Nuri Öztürk.— Tasavvufun ruhu, s. 121.

[3] İsmet Zeki Eyüboğlu.— Günün ışığında tasavvuf. Tarikatlar. s. 65, 69.

azınlıkta oldukları Anadolu ve Balkan bölgelerinde Türk egemenliğinin uzun süresi nasıl izah edilir? Birçok yerli Hıristiyanın müstevlîlere çok gevşek mukavemet göstermelerinin ötesinde bütün topluluklar halinde düşman safına geçmeleri, onunla işbirliğine girmeleri, galiplerin toplumuyla faal olarak bütünleşmeleri ve Türklerin sıkışık durumlarında, yani onlardan kurtulmanın kolay olduğu anlarda hiç çatlaksız sadakat göstermeleri (örneğin Timur'la Ankara muharebesinde Sırp kontenjanlarınınki) nasıl anlaşılır ?

O halde, işbu uzlaştırıcı dürtülerin yakından bilinmesi gerekir. Böyle bir araştırma iki gereklilik içerir: İlki, durumlara göre uzlaştırıcı, kuralcı veya istisnaî davranış tiplerinin vurgulanması; bu "behaviorist-davranışçı" gerekliliğe karşılık da "psikanalitik" ve ilkinin doğal uzantısı, bu cemaatlar arası yakınlaşma tavırlarının görünmez tahrik edicilerini ve gizli güdülerini gün ışığına çıkarmayı arayacaktır. Bu tavırların, kendilerine rağmen bu temaslara bulaşan toplumların resmî kural ve yasalarına çoğu kez uymadıkları da hatırda tutulacaktır.

Arap-İran arka planını, Ermeni ve Yakubînin rollerini, Frankların karışmalarını tamamen gölgede bırakarak Anadolu ve Balkanlar'da Bizans-Türk temaslarını, bütün çapraşıklıkları içinde yakalamak güçtür. Anadolu İslâm'ı büyük ölçüde Endülüslü İbn Arabî'ye, Horasanlı Mevlânâ'ya borçlu değil mi? Batı aydınlarının, daha önce irdelediğimiz Kalabriali Barlaam ve diğerlerinin Bizans'ta etkisi hiç de az olmamıştı; İranlı *hurûfî* dervişlerinin Küçük Asya'ya doğru seyahatları da bahis konumuz olan bölgeye dış etkilerin küçümsenemeyeceğini gösterir.

Suriye, Mesopotamya veya Mısır'ın, Monofizit veya Nasturî ve doktrin nedenleriyle Bizans tarafından zulmedilen Hıristiyan kitleleri, çoktanberi bu egemenliğe düşmandılar ve dolayısıyla Müslümanlarla siyâsi anlaşma hızla vaki olmuştu. Bunu ayrıca kültürel ve linguistik yakınlıklar kolaylaştırıyordu. Birçokları için Arap istilâsı Tanrı'nın sağladığı bir kurtuluş oluyordu. Yakın-Doğu'lu bir Hıristiyan yazar "İntikamların Tanrı'sı bizi, Rûmların elinden İsmâîlîler tarafından kurtarttı" diye bağırmıştı (burada da Arapların "İsmâîlî" olarak gösterilmesine dikkat edilecek).

Ve heryerde Müslümanlarla kâfirler beyninde dinlerarası temaslar, muhtelit ibadet mahalleri... Sûfî çevrede Judaism ve Hıristiyanlığın meşruiyetinin tanıması, en uç noktalarında, Hıristiyan ve Yahudilerin yanısıra, en çeşitli inançları, çoktanrılı heresy'leri ve saireyi kapsayan açık bir dinlerüstü evrensellik haline gelebilir. Sanâî, ünlü bir dizesinde "küfr ile imanın her ikisi de Allah yolunda yürürler" demiyor muydu? Bu dize birçok Müslüman Sûfînin ruhanî kosmopolitliğini tesis eden bir temel kural gibi oluyor. Ehl-i Kitâb olarak bilinen Sabîlerin yanısıra Mazdeistlerle, Manihaistlerle, her kökenli Gnostiklerle, Hindû, Buddhistlerle sık yanyana bulunuluyor. Birçok Sûfîye göre

Aşk dini cami ve kiliseyi çoktan aşıyor. Ve Gerçek'in hakikî âşığı Ömer Hayyam için "...putperest mâbet ve Müslüman Kâbe'si, kölelik evleridir..."... Ebû Sâid de "...Allah üzerine kurulu inançla Aşk'ın dini farklı şeylerdir ve Aşk'ın Peygamber'i ne Araptır, ne de Yahudi ırkı dışından (Gentil) biridir".

Türklerin ihtidalarından önce İslâm-Hıristiyan ve Arap-Rûm tedahülleri Bizansla yeni İslâmlaşmış Türkler arasında ilişki zeminini hazırladığı gibi bozkır halklarıyla Grek imparatorluğunun çok eski siyasî karşılaşmaları da bu iki dünya arasında, Türklerin ihtidalarından önce veya buna koşut olarak, belli bir alışkanlığı kolaylaştırmıştı[1]. Her iki tarafta da birbirlerinin dilini ve âdetlerini iyi bilen kişiler vardı[2].

İşin garip yanı, Bizans etkisinin ilk Selçuklu toplumunda, sultanın Grek tebaasının sayısal önemiyle ihtida etmiş veya etmemiş bazı idarecilerin işgal ettikleri yüksek düzeylerle orantılı derecede olmadığıdır. Sultanlar, imparatorluğun iki başlı kartalını, paralarının yapılış ve üzerindeki baş resimlerini, bazı hükûmet işlevleri gibi bazı tali hususları benimsemekle yetinmişlerdi. Küçük Asya'ın ilk Türk toplumu esas itibariyle bir İranî-İslâm kültürel vehcesi arzediyordu.

Bazı etkenler iki ulusun arasındaki nispî mesafeyi kapattıracaklardır: Grek tarafında, sahneye Bizans'ın geleneksel etki alanına Batı Hıristiyanlarının duhulü ve oralarda sürekli olarak yerleşmeleri ve bunun sonucunda bu iki rakip Hıristiyanlık arasındaki artan anlaşmazlık Grekleri, tepki ile Rûm Türkleriyle anlaşma zemini aramaya itecekti. Bu sonuncular, İran ve Suriye'deki soydaşlarından hergün biraz daha kopmuş olup eski Ermeni ve Bizans ülkelerinin Müslüman hâkimleri olarak, çıkar ve görüş birliğinin arttığı Batı komşularına daha büyük dikkatle bakar olmuşlardı. Moğol hükümranlığı Anadolu Türklerini Arap-İslâm ve İran dünyasından tecridedecek ve onları Batı Bizans ve Balkanlar'ına doğru itecektir. Bu itibarla her gruba dış baskılar, bir yanda Latin, öbüründe Moğol, Türk ve Grekler arasındaki temasların artmasını sağlayacaktır. Bu temaslar, askerî çatışmalar kadar kültürel birbirine geçme ve yakınlıklar şeklinde olacaktı[3].

Az çok aynı şeyler Bizans Orthodoxluğunun zulmünden bizar olmuş ve İslâmla daha önceden sağlam temas deneyleri olan Yakubîler, Monofizitler ve Ermeniler için de söylenebilir. Yakubîler, yukarı Mesopotamya ve Anadolu'da dolanıp duran çeşitli Türk Bey'leriyle çok çabuk anlaşma yoluna gitmişlerdi. Kaldı ki Ermenilerle Bizans arasındaki rekabet sadece dinî alanda olmayıp si-

---

[1] Michel Balivet.— *op. cit.*, s. 4-25.
[2] *ibd.*, s. 39 ve dev.
[3] *ibd.*, s. 51-52.

yasî ve askerî mahiyette idi ve birinciler sonunda Türkleri Greklere tercih etmişlerdi.

Anadolu'da çok faal bir "Hıristiyan" sapma şekli de bildiğimiz gibi, Paulicianlarınkiydi. Bunları da, birbirlerinden az farkeden Ermeni ve Suriyeli Monofizitlerin yanına koyabiliyoruz şöyle ki bu "kötü düşünceli" Hıristiyanlar Müslümanlarla ittifakı Bizans'ın ideolojik ve politik baskılarına karşı kimliklerini korumak için bir çare olarak görmüşlerdi. O kadar ki Basileus Jean Tsimiskes bunlardan büyük bir bölüğünü eski müttefikleri Müslümanlardan olabildiğince uzak yerlere sürme kararını alıp bunları Trakya'da Filibe çevresinde topluyor. Buralarda Paulicianların tutunup yerleşmeleri, başka bir düalist halkın, Balkanlar'a gelmeden önce Orta Asya Uygurları tarafından Manihaisme getirilmiş olan Peçeneklerin varlığı ile pekişiyor[1].

Yüzyıllar boyunca Grek Küçük Asya'sı, çeşitli bahanelerle İmparatorluk'un gerisine karşı gelerek ve yerine göre de Müslüman komşularından destek alarak kişiliğini herzaman açığa vurduysa, Myriokephalon muharebesinden sonra artık kesinleşmiş olan Türk yerleşmesi, Bizans'la Asya'daki toprağı arasında sadece bir mesafelenmeden ibaret olanı, geridönüşsüz bir politik ayrılığa dönüştürecekti. Laskaris sülâlesinden sonra yokolma tehditi altında bulunan Bizans Asya'sının siyasî varlığı, Anadolu Helenisminikine hergün azalarak tekabül ediyor; bu sonuncusu Selçuklularda olduğu gibi Türkmen Beylikleri altında da, geniş ölçüde kosmopolit temeller ve çeşitli geleneklerle fazla sıkıntı çekmeden birleşebilme becerisi üzerinde teşekkül etmekte olan bir "Rûm" Türk toplumuyla faal olarak ve temel kültürel yapıdan vazgeçme olmadan bütümleşerek varlığını sürdürüyor. Asyalı Bizanslılar işte bu iki, daha yerleşik ve daha barışçı XIII. yy Selçuklu ile daha göçebe ve savaşçı XIV. yy Türkmen toplumlarıyla iyi kötü bütünleşmek zorunda kalacaktı[2].

XIII. yy'da İlhanlı Anadolusu, Moğol prenslerinin burada tafsili gereksiz isyan ve çekişmelerine sahne oluyor. Argun'un tahta çıkmasıyla (11 Ağustos 1284) ortalık duruluyor. Bu arada dinler tarihini ilgilendiren bazı ayrıntıları vereceğiz. Abaka'nın kardeşi ve halefi (6 Mayıs 1282) Tekhüder, sülâlesinin geleneksel politikasından kopuyor. Kendisi muhtemelen Nasturî bir kadının (Kutui Hatun) oğlu olup gençliğinde vaftiz edilmiş olmasına rağmen, tahta çıkınca İslâm'a geliyor ve Ahmed adını ve Sultan unvanını alıyor ve İlhanlı devletinin yeniden İslâmlaştırılmasına tevessül ediyor. Ancak gayrimemnunlar, bütün eski Buddhist ve Nasturî Mogol fırkası, Abaka'nın oğlu ve Horasan valisi Argun'un çevresinde toplanıyor. Bu sonuncusu da haylı serüvenden

---

1 *ibd.*, s. 57-70.

2 *ibd.*, s. 81.

sonra iktidara geliyor; ve İran'ın İslâmlaştırılmasını durduruyor. Başlıca önemli sivil mevkileri Hıristiyan ve Yahudilere tevcih ediyor. Kerait doğuşlu bir Nasturî olan eşlerinden biri, Uruk Hatun, oğullarından birini, geleceğin Olcaytu'sunu Nikola adıyla (Papa IV. Nikola şerefine) vaftiz ettiriyor[1].

Asî Mogol şeflerinin bazıları, karışıklıklardan bilistifade özgürleşen Türkmenlerle, örneğin Karamanîlerle ittifak ediyor...[2].

Bütün bu olaylar sonuncunda, Türkmenleri XIII. yy'da, XI.'dekine göre Hıristiyanlara karşı hayli yumuşamış olarak görüyoruz. Onlar sınırlardaki Hıristiyanlarla temas halinde oluyorlar. Hattâ bunların arasında Hıristiyan olanlara bile rastlanıyor. Karaman ilinde meskûn Yahyalû kabilesinden bölüklere Kayseri ilinde de rastlanıyor. Yahyalûlar, Osmanlı İmparatorluğu'na dahil olmadan önce Develi kalesi civarına sağlamca yerleşmiş küçük bir Türkmen sülâlesi olup bölgenin egemeni olmuşlar. "Karaman ilinin Hıristiyanlarının çoğunluğu Grek veya Ermeni cemaatlarından oluşmuştu, ancak siciller Hıristiyan dininde çok sayıda Türk cematinin de varlığını gösteriyorlar... Şaşırtıcı olan sadece kent ve kasaba halkı arasında değil, *yürük*'ler arasında da Hıristiyanların bulunması keyfiyetidir (Kayseri ili, İst., Başvekâlet Arşivi, Tapu ve Tahrir 38, s. 88). Bu aynı ilde Hıristiyan dininde Yahyalû oymağına mensup bir klana rastladık (33, s. 162); *bölük kâfirlû an cemaat-i yahyalû, hariç ez defter*. Bu sonuncu ibare bu klanın bir önceki sayım (tahrir) sırasında bu bölgede oturmamış olduklarını gösteriyor. Develi ve Karahisar bölgesinde bazı Yahyalû cemaatlarının da Hıristiyan olmuş olmaları mümkündür"[3].

"...Halep Salnameleri (nin...) 1290'dan 1310 yılına kadar olanları Antakya ahalisinden bahsederken şöyle diyordu: Antakya Müslümanları ve Ermenileri Türkçe konuşurlar... Çünkü gerek Müslüman *Türkler*, gerek *Gregoryen Türkler* ancak Türkçe konuşabilirdi... Selçuklular Anadolu'ya girdiklerinde, oralarını Hıristiyan olmuş *Türkler*'le meskûn buldular..."[4].

"Bulgar Türklerinin izlerini, yer adlarında, oymak ve insan adlarında bulmak mümkündür... Bu Türk uruğunun, Ankara ile Kayseri arasına, Bursa çevresine, Antakya ve Milâs taraflarına yerleştiği anlaşılıyorsa da, en büyük yerleşmenin Trabzon ve çevresine ve Tarsus (Karaman'a kadar) çevresine vaki olduğu görülüyor... Tarsus ve Trabzon yakınında *Bulgar Dağı*'nın olması,

---

[1] René Grousset.— L'empire des steppes, Paris 1960, s. 446-8.

[2] Claude Cahen.— Pre-Ottoman Turkey, New York 1968.

[3] Irène Beldiceanu-Steinherr et N. Beldiceanu.— Deux villes de l'Anatolie préottomane : Develi et Qarahisar d'après des documents inédits. Paris 1971, s. 35 ve *infra* 1.

[4] Fehmi Turgal.— Mülga Şer'iyye mahkemeleri sicilleri üzerinde incelemeler. *in* II. TT kg. İst. 1943, s. 948-9.

tarihî iskân hadisesinin coğrafî delilleridir. Bugün Toros dağlarından olan ve haritalarda *Bolkar* diye yazılı olan dağın asıl adı, *Bulgar*'dır..."[1].

Çok daha öncelerinden Cami Bey (Baykurt) şunları yazmıştı: "Karaman ve Kayseri gibi, eski zamanlarda nüfusları çok olan merkezlerden Anadolu'nun her tarafına yayılmış bulunan bu Hıristiyan Türklerle Müslüman Türkler arasındaki dil birliğine istinad ederek, bunların aynı nesilden olduklarına kuvvetle hüküm verebiliriz"[2].

Türkmen *Baba*'ları çoğu kez resmî tekâlüfe aldırmayan, biçimci olmayan kişiler olarak Hıristiyan köylülerle iyi ilişkiler sürdürüyorlardı; kaldı ki bunların İslâm'ı, daha çok, "aşırı hoşgörülü" bir İslâm'da. Türkmenler gibi sade, açık yürekli, mert, bağışlayıcı kişilere İslâm'ın katı Sünnî kaideleri, beş vakit namazı... yük olup göçebe yaşama uygun düşmüyordu. Kadın erkek birlikte toplanma itiyadlarına daha açık ve hoşgörülü Türkmen babalarının söylediklerini yeğleyeceklerdi. Aslında Yesevî dervişlerinin göçebe kabileler arasındaki başarılarının nedeni bu değil miydi? XIV. yy'ın bir Selçuklu yazarı, Niğdeli Kadı Ahmed, Orta Anadolu'nun göçebe oymaklarının dinî hayati üzerine ilginç somut örnekleri, *Al-Valad'uş-Şafik* adlı eserinde veriyor. Ona göre Gökbörioğulları, Turgutoğulları, İlmin (?) oğulları ve Niğde bölgesinde oturan sair göçebe kabilerin hepsi *mülhid,* yani athe idi. Dediğine göre bunlar Mazdeist olup sınırsız bir cinsî serbestîyi haizdiler.

Sünnî akaide aldırmayanlar sadece göçebeler olmayıp kent ve kasabaların yerleşik Türmenleri de heterodox düşüncelerini mahafaza ediyorlardı. XIV. yy'ın bir coğrafyacısı, Zekeriya Muhammed Kazvînî ilginç bir öykü anlatıyor: Müslüman halkının Türkmenlerden oluştuğu Sıvas'ta, namaz zamanlarında camiler nerede ise boştu ve insanlar çok şarap içiyorlardı...

Keza Güney-Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de yaşayan Türkmenler arasında bir İsmâîlî propagandasının varlığı düşünülebilir şöyle ki bunlar İran'da, daha XII. yy'dan itibaren İsmâîlîlerle temasta idiler. Kuzey Suriye, bir asırdan beri İsmâîlî propagandalarına alabildiğine elverişli bir zemindi. Kaldı ki bu sonuncuların, Türkmenlere yabancı olmayan yaşam tarzları vardı: şarap içilen toplantılarda kadınlar da bulunuyordu. Hattâ, Türkmen babaları arasında İsmâîlîlerin de bulunabileceği düşünülebilir[3].

İşbu göçebe hoşgörü tabiatı sayesinde, birbirine nüfuz etme ve mübadele süreci, durmak şöyle dursun, bütün Paleologos'lar döneminde sürekli artacaktır. Bu artış Anadolu ile Balkanlar'ı ayıran psikolojik uçurumun ve de Latinler

---

[1] Mehmet Eröz.— Hıristiyanlaşan Türkler. Ank. 1983, s. 19.

[2] Cami (Baykurt).— Osmanlı ülkesinde Hıristiyan Türkler. İst. 1932, s. 8.

[3] A. Yaşar Ocak.— La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe. siècle, Ank. 1989, s. 42-43.

ve Frank askerî yardımının bedeli olarak kullanılan dinî birleşme politikalarının halktan soğuttuğu Bizanslı yandaşlarının oynadığı açmazlık rolünü dengeleyebilecek ölçüde idi. Eskiden olduğundan çok daha fazla, Türk-Grek anlaşmasını perçinleyecek olan, Bizans'taki tefrikalarla, 1204'den beri Roma ve Konstantinopolis Hıristiyanları arasında onarılamaz kırılma idi[1].

Buraya kadar irdelediğimiz ve bundan böyle anlatacağımız, konumuzla ilgili tarikatlar, işte bu zemin üzerinde kurulmuşlardı.

*

* *

Kalenderîyye

Babinger, bu tarikatın Kalandar ya da Kalandarî adında biri tarafından kurulduğunu söylendiğini yazıyor[2]. O ise ki kurucusunun kim olduğu kesinlikle bilinmiyor[3]. "Kalandar" adının Sanskritçe "Kala" ve "dara" sözcüklerinin birleşip "Kalandara", yani "kuralları çiğneyen, bunların dışına çıkan" manasına geldiğini yukarda söylemiştik. Dolayısıyla işbu meçhul kurucunun Kalandar ya da Kalandarî adını taşması doğal oluyor. Gerçekten, başlarda (mutlâka örgütlenmemiş) bir hareket olan bu tarikat kuvvetle Buddhist ekisi altında kalmış. V/XI. yy'da bu hareketin Horasan'da varlığı açıkça kanıtlanıyor; bunun mensupları Buddhist inanç ve yaşam tarzını Müslüman kisvesi altında sürdüren zahidler olmalıydılar; buna karşılık ilk Melâmîler bu Buddhist zahidlerden esinlenmişlerdi. Bu tarikat muhtemelen aşağıda irdeleyeceğimiz Melâmetîyyenin zuhurundan sonra başlamış olup Kalenderîler bu Hindû zahidlerin yaşam biçimlerine hasetle bakmaktaydılar[4]. Sâdî, Sühraverdî veya Câmî'nin, dönemlerindeki Kalenderîler hakkında vermiş oldukları tasvirlere göre sabit bir meskenleri, kaideleri olmayan, dinî farîzalar ile sosyal itiyatlardan tamamiyle ayrılmış gezici, serserî dervişler, Melâmetîler bahis konusu oluyor. O ise ki *Bûrhan-ı ka'tı*, bu maddede Kalender, Melâmetî ve Sûfî'yi birbirlerinden kesin olarak ayırıyor[5].

Hareket başlarda bireylere ve Doğu İslâmî dünyaya (Horasan, Türkistan vs.) münhasır kalmış, Batı'ya doğru VII/XIII. yy'da yayılması Cemaleddin Savî'nin faaliyetlerine bağlanmış. Bu zata kadar hareket, Melâmetîyye gibi, birkaç genel ilkeye sahip olmuş ancak bir fikirler divanından fazla bir şey olmamış. Savî, bunları sisteme sokup eklemeler yaparak fiilen bir yeni hareket

---

[1] Michel Balivet.— *op. cit.*, s. 90-1.

[2] Franz Babinger.— Kalenderiye. *in* İA.

[3] İsmet Zeki Eyüboğlu.— Bütün yönleriyle Bektaşilik, s. 448.

[4] Tahsin Yazıcı.— Kalandariyya. *in* EI.

[5] F. Babinger.— *op. cit.*

yaratmış, o denli yeni ki bazı kaynaklarda, bu arada yukarda gördüğümüz Osman Turan'ın *Fustâd al-âdâla* makalesinde, Savî Kalenderîyye'nin değil, onun bir kolu olan Cavlakîyyenin kurucusu olarak gösterilmiş. Bu itibarla harekin öyküsü Savî'den önce ve sonra olmak üzere, iki safhada mütalâa edilecektir.

İlk aşamada hareketin temel ilkeleri bir nevi varoluşçuluktan ibaret olmuş. Melâmetîler, öğünmeden, gösterişte bulunmadan Tanrı emirlerini titizlikle yerine getirirlerken Kalenderîler tüm âdet ve gelenekleri bozup hareketlerini kamu görüşünden gizlemeyi yeğlemişler. Abdullah Ensârî'nin *Kalandar-nâma*'sında bunların düşünce sistemlerinin dahilî tatmin, öğrenime önem vermeme, her türlü gösterişten kaçınma, geçici dünyayı ve içindeki herşeyi küçümseme den ibaret olduğu bildiriliyor[1].

Kalenderîler İran'da son derece çok yayılmışlardı ve başlıca cemaatları, hiç değilse XVII. yy'da Safevîlerin dayanak noktası olan Erdebil'de bulunuyordu. Selçuklular döneminde Anadolu'ya gelmiş oldukları anlaşılan bu tarikat mensupları burada ve hattâ Rumeli'de Osmanlı imparatorluğunun ilk zamanlarında ve XVI. yy'a kadar hükümete karşı hücumlar ve tehlikeli ayaklanmalarla çoğu kez önemli rol oynamışlar. Selçuklular döneminden beri bunlara benzer isyanlar Kalenderîler tarafından idare edilmişe benziyor ve çeşitli göstergeler bunlarla Bektaşîler arasındaki ilişkileri açığa vuruyor[2].

Chalkondylas'ın B. de Vigenère tarafından yapılmış Fransızca çevirisinde (Paris 1612) bulunan elbise ve kıyafet tasvirinde (s. 23) bu Kalenderlerden birini gösteren bir resim bulunuyor; bu Kalender yün ve at kılından yapılmış, ancak kalçalarına kadar gelebilen kaba bir elbise giymiştir; saçları kökünden kesilmiş, yüzü tamamiyle tıraş edilmiştir ve başında bir el uzunluğunda at kılından yapılmış bir saçak ile çevrili keçeden bir külâh vardır ; kulaklarında, boynunda, bileklerinde ve kasıklarında halkalar bulunuyor; ayakkabısı yok. Onlardan bazıları, şehir sokaklarından çırçıplak gezerlermiş[3].

Bu adamların dünya varlıklarına yüz çevirme düşünceleri, doğal olarak, herhangi bir toplumda bazı bireyleri cezbedecekti; ancak bunların sistemli bir hale sokulmaları muhtemelen Hindû zahidlerinin etkisiyle olmalıydı. "Hindû düşüncelerinin Müslümanların entelektüel (fehmî) rüyet alanına kuramsal olarak girdiklerini gösteren kanıtlar bulunuyor ve ilk Abbasîler çağından itibaren, ve hattâ Mesopotamya'da, Hindûların gezginci keşişlikleri fiilen ellerinin altında bulunmasıyla Müslümanlar için dolaysız bir deney konusu oluyordu... Câhiz (ölm. 255/866), ne Hıristiyanlığa, ne de İslâm'a mensup olabilen serseri

---

[1] Tahsin Yazıcı.— *op. cit.*

[2] F. Babinger.— *op. cit.*

[3] Cl. Huart.— Kalenderiye, *in* İA. F. Babinger'in makalesine ek

keşişlerin açık bir tasvirini yapıyor. Onları *ruhbân al-zanâdika* tesmiye ediyor; bu vazıh olmayan ad, buna rağmen, örneğin karşımızdaki vak'anın gösterdiği gibi, sadece Manihaistlerle sınırlanamazdı. Ona bilgi veren, bu dilenci keşişlerin daima ikişer ikişer seyahat ettiklerini; bunlardan biri gözüktüğünde, dikkatli bir gözlemin uzakta olmayan arkadaşını buldurduğunu ona anlatıyor. Kaide olarak aynı mahalde iki gece geçirilmiyor; göçebe yaşamlarını dört niteliğe bağlıyorlar: ermişlik-azizlik, sâfiyet, doğuluk ve fakirlik..."[1].

Kalenderlere Anadolu'da VII/XIII. yy'ın ilk yarısında rastlanıyor ve Osmanlı döneminde bunlar başka adlarla da anılıyorlar: *Abdâlân-ı Rûm, Şamsiyân* vs. *Abdâllar* adı VIII/XIV. yy başlarında saptanıyor. Bunların Hindistan'a sıkıca yerleşmeleri konumuz dışında kalıyor[2].

"Kalenderîlik'e göre insanın yüzü Tanrı'nın özüdür, yüzdeki çizgiler (hatlar, yazılar) ise Tanrı'nın nitelikleridir. İnsan bütün varlık türlerinde, kendi özünde Tanrı'yı görür. Bu yüzden, bütün niteliklerden (sıfatlardan) sıyrılmak, yalnız öz (zat) olmak gerekir. Böylece Tanrı ile kavuşma, birleşme sağlanır. Saç, sakal, bıyık, kaş tıraşı bundan dolayıdır. Bunlar insana nitelik kazandıran varlıklar olduğundan onlardan sıyrılıp öz olmak (zat olmak) gerekir. Tanrı, bir ışıktır (nur'dur), güzellik Tanrı'nın görünüşüdür. Tanrı hangi nesne üzerinde görünür, ışığı yansırsa güzel odur. Bu yüzden bütün geçici niteliklerden sıyrılınca, evrende bütün varlıklar güzel olur. Güzeli seven Tanrı'yı sever...

"Kalenderîlik'in güzellik anlayışı ile Yeni Eflâtunculuk arasında bir yakınlığın bulunduğu açıktır. Bu benzerlik de Kalenderîlik'in doğduğu bölgede daha önce, Yeni Eflâtuncu düşüncenin çok yaygın olmasından dolayıdır".

"Bektaşîlikle Kalenderîlik arasında Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin sevgisi yüzünden inanç birliği vardır. Bektaşîler gibi Kalenderîler de «Pence-i âl-i abâ» denen Muhammed-Ali-Fatıma-Hasan-Hüseyin beşlisine saygı duyar, sevgi beslerler. İnançlar, Tanrı, insan, evren, yaratılış konusunda düşünceler iki kuruluşta da ortaktır, eşkaynaklıdır. Bu benzerlik Bektaşîlik'in Kalenderîlik'ten doğduğu anlamına gelmez, iki kuruluşun da eşkaynaklı olduğunu gösterir".

"Kalender Abdal (XVI. yy) adlı bir Bektaşî ozanı bile vardır:"

"Kalender Abdal'ım koymuşum seri (başı)
Şükür kurban kestim gördüm dîdârı (yüzü)
Erenler serveri (başkanı) gerçekler eri
Sultan Hacı Bektaş Velî'yi gördüm"[3].

---

[1] J. Goldziher.— *op. cit.*, s. 133.

[2] Tahsin Yazıcı.— *op. cit.*,

[3] İsmet Zeki Eyüboğlu.— Bektaşilik, s. 449-450.

Eyüboğlu'nun bu ifadelerinden Kalenderîlik'in pantheisme, Hurûfîliğe, Melâmetîyye'ye ve Tanrı ile "komünyon" (öbür Sufîler gibi "Tanrı'da yok olmak-fenâ fillâh" değil) ile biraz da Hıristiyanlığa bulaştığı anlaşılıyor. Yine ortalığı karıştırmış bir Kalenderî *Burak Baba* vardı. Bu eren, koyu orthodox Osmanlı Hüseyin Husameddin'in de şimşeklerini üzerine çekmiş. "Amasya tarihi"nin bu müellifi onun öyküsünü şöyle hikâye ediyor: "Muhibb-i Âl abâ olan Babaî'lerin nüfuzunu tahdid ederek Amasya'da Mes'udiye şeyhi ve müderrisi El-Şeyh Mecdüddin İsâ azl olunarak yerine Şemsüddin Ahmed Baba nasb olunuyor; meşhur İbik Baba'nın mürid-i hassı Tokatlı *Burak Baba* Sultan Mehmet Hüdabende'nin yanında kibar-ı evliyâdan addolunarak mutekid Tatar oluyor; bu sene gelip halkı muhibb-i Âl abâ'ya davet ediyordu".

"Aktü'l-cemân'da fazıl meşhur Bedreddin Mahmud el-Ayinî kavline ve tetebbüata nazaran Burak Baba, aslen Tokatlı olup takriben (H.) 566 tarihinde tevellüd ederek küçük yaşında Amasya'ya gelip İbik ve Ahmed Baba'ların hücre-i terbiyesinde büyümüştür... tab'an Kalender meşreb, lâûbalî mesheb olduğu münasebetiyle seyahata çıkıp köyden köye gezerek «Han elçisi» unvaniyle iştihar etmiştir".

"Burak Baba uzun boylu, sert tüylü, kalın vücudlu, sobü (dikdörtgen) yüzlü, büyük gözlü, saçları kumral, kirpikleri, bıyığı, burnu gayet uzun, kaşları kalın ve saçları umumen kesafetli, gövdesi son derece kıllı, karayağız idi. Manzara-i hariciyesi dağ adamı gibi olup saçları gayet kirli ve müstekreh (iğrenç) bir surette olduğundan başında, kaşlarında, bıyığında, sakalında gövdesinde kehleler (bitler) örümcek gibi ağ germiş bir haldeydi".

Günümüzün Tophane (İstanbul) şarapçı serserilerine benzetilen Burak Baba, anlaşıldığı kadarıyla "Kalender meşreb" olmasına rağmen "çar darb"a, yani saç, sakal, bıyık ve kaş tıraşına riayet etmemişti. Devam edelim H. Hüsameddin'i dinlemeye.

"Belinden yukarısı bütün çıplak olup aşağısına kırmızı bezden bir futa (peştemal) bağlamış, başına hafif kırmızı bir sarık şeklinde tülbend sarmış ve *iki taraflarına manda boynuzları raptetmişti*[1]. Elinde gayez uzun ve büyük bir nefir, kabaktan mâmûl büyük ve siyah bir keşkül olup ayı gibi oynar, maymun gibi söyler, gayet murdar idi".

"Ayni halde, ayni kıyafetle sekiz on refiki olup bunların elinde fazla olarak «daire» dedikleri, kasnağı büyük, kenarları zilli birer def olduğu halde gittikleri şehirlerde, köylerde bir daire şeklinde durup bunlar çalar, Burak Baba oynardı. Herne tarafa gitseler çocuklar etrafına koşar, müsahhire-i sıbyan (çocukları teshir eden, zapteden) olan Burak Baba hayvanatın sadasını takli-

[1] Tarafımızdan belirtildi.

deder, hayvan gibi bağırır, çocukları eğlendirir ve bundan fevkalâde bir zevk-i mahsus duyardı".

"Burak Baba, hulûlü (ruhun bir güzel cisme girmesi) mutekid (inanmış), ahireti münkir (inkâr eden) bir mülhid idi. Feraiz ve mahremâtı inkâr edip esas feraiz (fazlar), hubb-u Ali derdi. Kâffe-i mahremâtı mübah addeder, Cenab-ı Hakk'ın iptida Hz. Ali'ye hulûl, bâde sultan Olcayto Muhammet Hüdabende Han ile ittihad ettiğini iddia ederlerdi. Şehveti galip olup *güzellere Tanrı der, önlerinde secde ederdi*"[1].

Bu son cümle, Eyüboğlu'nun yukarda söylediklerine aynen tetabuk ediyor. "Boynuz" işine gelince, Anadolu Alevîlerini irdelediğimizde bu yeniden ortaya çıkacak. Bu arada Hüsameddin'in söylediklerinde bir gerçek payı olsa da daha önce söylediğimiz gibi bir hususu kaydetmeyi (bilinçli mi?) ihmal ediyor. Burak Baba kendisine verilen paralardan tek metelik alakoymayıp bunları derhal fakirlere dağıtıyormuş[2].

Bütün bunlardan yine nasipsiz ve baskı altındaki sınıfların bir evrensel kavramı olan *fakr* felsefesine varıyoruz.

*

* *

Türkiye'nin dinî-sosyal tarihinin en önemli konularından birini oluşturan, tasavvufî teşekküllerin heterodox kesiminin gelişim sürecinde büyük ölçüde etkin olmuş Kalenderîlik üzerinde biraz daha yayılacağız. Bu keyfiyeti Köprülü şöyle vurguluyor: "Gerek Moğol istilâsından evvel, gerek sonra Anadolu'ya gelen bu dervişler arasında büyük ekseriyeti Kalenderîyye zümresine ve onun Haydarîyye gibi başlıca şubelerine mensup insanlar teşkil ettiği cihetle en evvel sûfîlik tarihinin şimdiye kadar ihmal edilmiş bu harikulâde mühim tecellileri hakkındaki tetkikatımızın netayicini arzetmek lâzımdır. Çünkü, Anadolu ve Garbî İran'da XI. (XVII.) asra kadar kuvvetle devam eden dinî kaynaşmalar ve VII. (XIII.) asırdan itibaren teşekkül eden mühtelif zümre ve tarikatlar... bu Kalenderîyye tarihine şiddetle merbut bulunuyor"[3].

Bütün bu önemli ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla "Kalenderîliğin tarihi çok iyi incelenmeden, başta Bektaşîlik olmak üzere, Anadolu'daki hiçbir popüler dinî ve tasavvufî akımı ve teşekkülü anlamak mümkün değildir. Hattâ yalnız tek tek tarikat şeklinde teşkilâtlanmış Sûfî birlikleri değil, ilk bakışta bu Sûfî birliklerden ayrı duruyormuş gibi gözüken Yunus Emre vb. XIII. ve XIV. yy'ın tanınmış halk mutasavvıflarını dahi, Kalenderîliği bilmeden anlamak mümkün değildir... Burada Kalenderîlikten kastımız yalnızca, ilk önce

---

[1] Tarafımızdan belirtildi. Hüseyin Hüsamettin.— Amasya tarihi 2. s. 460-2.

[2] Köprülüzade M. Fuad.— Influence du chamanisme. s. 17.

[3] Köprülüzade M. Fuad.— Anadolu'da İslâmiyet. s. 298.

İran'da bu isim altında ortaya çıkıp yayılan tarikatı değil, Kalenderîyye adını taşımamakla beraber başka isimler altında görülen *Yesevîyye, Haydarîyye* ve *Vefâiyye* vb. öteki Sûfî teşekkülleri de içine alan bu büyük mektebin kendisidir..."[1].

Bildiğimiz gibi, Arap baskısının Arap olmayan Müslümanlar üzerinde yarattığı tepkinin özellikle IX. yy'da ilk önce ve en çok, bütün bu rahatsızlıklardan kolayca etkilenen esnaf zümresinin teşkil ettiği orta tabakada ifadesini bulacaktı. Bu tepkinin her yer ve dönemde aynı olmayacağı doğaldı. Eski Mısır, Helen, Mesopotamya, İran ve Hind kültür alanlarının İslâm öncesi mistik eğilimleri ve yaşantısı, yerel din ve itikadları, tasavvufun kuramsal cephesinin çeşitli mektepler halinde şekillenmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuşlardı. Hiçbir tasavvuf akımı Arabistan'da doğup gelişmemiş, *Mevâlî* orta tabakasının Arap Müslümanlar sınıfına karşı geliştirdiği mistik bir tepki olmaktan öteye gitmemiştir[2]. Kalenderîler üzerindeki mülâhazaların ve Kalenderîliği temsil eden başlıca kişilerin derinliğine inebilmek için önceden bazı yan kollara açıklık getirmek gerekir.

*
* *

Haydarîler

Oniki İmâm'a derin bir sevgi ile bağlı, her türlü gösteriş ve giyim kuşam kaygısından uzak, "ibadet" olarak sadece sevgiyi (aşk'ı) benimsemiş Haydarîler, bıyık, perçem bırakır, sakallarını keserlerdi. Oniki İmâm'a bağlılıklarının ifadesi olarak oniki dilimli taç giyer, Ali'nin sevgisi simgesi olarak da "mengüş" adıyla bilinen bir halkayı kollarına takarlardı. Şarap içerlerdi, tıpkı Bektaşîler gibi.

"Gel Zâhid şaraba eyle ihtiram
Müslüman ol terk et bu kil ü kali (dedikoduyu)
Ehline helâldir nâ-ehle haram
Biz içeriz bize yoktur vebali" (Bektaşî Edip Harabî).

Yine Hüseyin Hüsameddin, "Râfîzî"lere karşı olumsuz tavrını yansıtan üslûbuyla bütün bu tarikatları aynı potaya koyuyor: "Zaten Bâtıniyye mezhebinde kalben tenevvür eden her ferd, Kur'an-ı azîmü'ş-şanin emreylediği feraiz-i hamse-i malûmenin (bilinen beş farzının) ifasıyla fiilen mükellef olmayıp bunlardan maksat maani-i bâtınîyesi, yani kalbin Hâlik'e inkıyadı idi. bu inkı-

[1] Ahmet Yaşar Ocak.— Osmanlı İmparatorluğunda marjinal sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar), Ankara 1992, Önsöz'den.
[2] *ibd.*, s. 3-4.

yad-ı kalbî hasıl olduktan sonra ef'al-i zahireye, bu mezhebde zaid ve bütün memnuat-ı şer'iyye mubah oluyordu".

"Şiâ-i râfızîyye mezhebinde dahi Hazret-i Hâlik-in ebdan-ı mahlûkaya hululü (yaratılmışların bedenlerine girmesi) ve mahlûkun Hâlik ile ittihadı, esas itikad olduğu cihetle ulûhiyetin sırasıyla enbiyaya (nebilere) bâde sonra hazret-i Ali'ye bâde eimme-i Alevîyeye (Alevî İmâm'lara) bâde Muhibban-ı Ali'den her asrın kâmil ferdine hulûl eylediğine ve edeceğine usulü müsait bulunuyordu".

Hüsameddin, Rum olduğunu ileri sürdüğü Babaî hareketinin önderlerinden Baba İshak'ı, aşağıda ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, bu gibi "iltifatlar" la donatıyor[1].

Şeriat'ın kurallarına kesinlikle uymazlardı. Onlara göre Tanrı insanın gönlündedir, orada görünüş alanına çıkar. Derin bir sevgiyle kendini Tanrı'ya veren, coşkuya kapılan kişi, kendi özünde, gönlünde Tanrı'ya görür. Tanrı-Evren-İnsan üçlüsü bir birlik, bütünlük içindedir[2].

Kalenderîlik akımı içinde doğan belki ikinci büyük Kalenderî tarikatı sayılan Haydarîlik'in geleneksel kurucusu ve XI.yy'ın sonlarıyla XIII. yy'ın başlarında yaşamış en büyük Sûfîlerden sayılan Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar, İran'da Zâve kentinde doğmuş, bazı kaynaklara göre Şâhver adlı bir Türkistan hakanının oğlu olup meczub bir anneden dünyaya gelmiş. Çağdaşı Şâh-ı Sincan adlı Sûfî şairin betimlediği üzere o, ne din ne dünya, ne küfr ne de iman umurunda olmayan, ve hakka ne gerçeğe, ne de tarikata zerrece aldırış etmeyen bir meczub imiş. Bu arada bizim için önemli olan, onun Hâce Ahmed Yesevî'nin müridi olup tasavvuf terbiyesini ondan almış olmasıdır.

Bütün bu anlatılanlar, ortaya çok önemli bir sorun çıkarıyor: Nasıl oluyorda orthodox Sünnî Yesevîyye, bir yandan kendi doğrultusunda Nakşibendîyye gibi yollar açarken öbür yandan Bektaşîyye, Kalenderîyye, Haydarîyye... gibi tümden ters, heterodox doktrin sahiplerini doğurabilmiş? Bunun felsefî mütalâası konumuz dışında kaldığından sadece sorunu vaz etmekle yetiniyoruz. Önsöz'de kendisinden nakiller yaptığımız Seyyed Hossein Nasr "Birçok değişik renkli tek bir İslâmî kültürden söz edilebilir..." dememiş miydi? Haydarîlik, Şeyh Kutb-u'd-dîn Haydar'ın güçlü kişiliği sayesinde daha XIII. yy ortalarından itibaren bir yandan Orta Asya'ya, bir yandan da Hindistan'a yayılırken, Anadolu dahil, Suriye ve Mısır'a nüfuz ediyordu[3].

Moğolların önünden kaçıp Hindistan'a sığınan bu göçmen Türk Kalenderîlerden önemli bir bölümü Kutb-u'd-Dîn Haydar'ın müridlerindendi. Bu-

[1] Hüseyin Hüsameddin.— *op. cit.*, s. 363-4.
[2] İsmet Zeki Eyüboğlu.— Bektaşîlik, s. 451.
[3] Ahmet Yaşar Ocak.— Kalenderîler, s. 40-2.

rada *mülhid* (dinsiz, imansız) lâkabıyla tanınan Nûr Türk adındaki bir Kalenderî, başına topladığı İsmâîlîlerle 1236 yılında bir ayaklanma hareketine girişmiş. Tıpkı XV.-XVII. yy'larda Osmanlı topraklarında olduğu gibi, Hindistan'da da *Kalender, Haydarî, Cavlâkî* vb. terimler hep birbirinin yerine kullanılmış, yani "aynı potaya atılmış"...[1]. İşin garip yanı da hiçbir Şer'î emir (feraizi) yerine getirmeyen, tüm memnuat-ı Şer'iyyeyi mubah kılan, şarap içen... Haydarîlerin şefinin adının Kutbu' d'Din, yani dinin kutbu, Tanrı adamlarının yeryüzündeki önderi olmasıdır.

"İbn Batuta (Tibet'te gördüklerine) benzer ateş âyinlerine Hindistan'da da rastladığını haber vermektedir. Delhi'deki ikameti esnasında kendisini ziyarete gelen Haydarîleri tasvir ederken, onların sembolü olup boyun ve bileklerine taktıkları demir halkalardan (*etvâku'l hadîd*) bahsetmekte ve yine âyinleri hakkında tafsilat vermektedir. Bu tafsilata göre Haydarîler, yatsı namazından sonra zaviyenin avlusunda büyük bir ateş yakmışlar ve başlarında bizzat şeyhleri olduğu halde (ateşin etrafında) semâ etmeye başlamışlardır. Bir ara seyyahın gömleğini alarak sırtına geçiren şeyh, peşindeki müridleriyle raks ede ede iyice köz haline gelmiş ateşin içine girer. Bir müddet sonra dışarı çıktığında İbn Batuta gömleğine hiçbir şey olmadığını hayretle gördüğünü yazıyor"[2]. Bunda hiç bir Zerdüştî tortusu görmeyecek miyiz?"

Bu aynı potaya atılmış Kalenderî zümreleri "çihar darb"ı (saç, sakal, bıyık, kaş tıraşı) farklı şekilde uyguluyorlardı. Nitekim Barak Baba ve dervişlerinin uzun ve sarkık bıyıkları olduğu mukayyed. Dolayısıyla onların Haydarî oldukları söylenebilir[3].

*
* *

Abdâlân-ı Rûm

Âşıkpaşazade dördüncü olarak sözünü ettiği *Abdâlân-ı Rûm* da, Anadolu'nun heterodox dervişleri oluyor. *Horasan Erenleri* olarak da bilinen bu zümre özellikle XIV. yy'da önemli br dinî-ictimaî rol oynamış; Osmanlı devletinin bu yüzyıla ait bütün kaynakları *Abdal* ya da *Baba* lâkabını taşıyan ve ilk Osmanlı hükümdarlarıyla birlikte savaşlara iştirak eden tahta kılıçlı, cezbeli bir takım dervişlerden söz ediyor. Bu zümre, Yesevîyye, Kalenderîyye, Haydarîyye gibi çeşitli heterodox zümrelerin Anadolu'da Türkmen gelenekleriyle ve mahallî hurafelerle karışmasından hasıl olan Bâbâîlik'in daha sonraki şekillerinden biri sayılabilir. Bazı Doğu ve Batı eserlerinde gördüğümüz *Torlaklar* ve *dervişler*,

---

1 *ibd.*, s. 54.
2 *ibd.*, s. 56.
3 *ibd.*, s. 165.

büyük bir olasılıkla, bu Abdallar'dan başka bir şey olmamalı. XVII. yy'da, aynı kategoriye dahil sair bazı zümreler gibi Bektaşîler tarafından kesin olarak temsil edilen bu Abdallar, ilk zamanlarda Kalenderîyye etkisinde kalmış olmakla birlikte Hacı Bektaş Velî'yi de kendi azizlerinden sayıyorlardı[1].

Âşıkpaşazade'nin büyük amcası Elvan Çelebi ondan çok önce, aşağıda ayrıntılarıyla irdeleyeceğimiz *Menâkibu'l Kudsiyye*'sinde Baba İlyas'ın mûridlerini *abdal* lâkabıyla anıyor. Böylece *Rûm Abdalları*'nın Babaî hareketiyle ilişkisi ortaya çıkıyor. Kaldı ki ilk Osmanlı kaynaklarında yer alan Rûm Abdallarının menkabelerinde, onların Kalenderîlik'le ilgisine işaret ediliyor şöyle ki Geyikli Baba, Doğlu Baba, Postînpûş Baba, Abdal Musa, Abdal Murad ve Abdal Mehmet örneklerinde olduğu gibi bunlara *Baba* ve *Abdal* lâkapları verilmiş.

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bunlar, müridleriyle birlikte, Osmanlı Beyliği topraklarına sonradan gelip yerleşmişlerdir. Kayıtlara göre Geyikli Baba Hoy (Azerbaycan)'dan, Abdal Musa ve Abdal Mehmet Buhara'dan, Abdal Musa yine Hoy'dan, Postinpûş Baba ise, Diyar-ı Acem'den gelmişti. Ancak bu ülke adları onların bizzat buralardan geldiğini değil, mensup bulundukları Kalenderî zümrelerinin vaktiyle ilk çıkış noktalarını yansıtıyor. Nitekim Rûm Abdalları'na arada bir *Horasan Erenleri* deniyorki burada "Horasan", onların gerçekten oradan geldiklerini değil, Horasan'da doğmuş bulunan *cezbe ve ilâhî aşk* esasına dayalı *Melâmetî Sûfîliği*'nden kaynaklanan Kalenderîlik akımına mensup olduklarını gösteriyor.

Bu kişilerin heterodox bir İslâm'ı benimsemiş olduklarını vurgulamaya gerek yok. Geyikli Baba şarap içmektedir; Sultan Orhan da, Bursa fethine katılmış olmasından dolayı onu seviyor ve ona *"iki yük araka (rakı ?) ve iki yük şarap"* yolluyor, zira *"Baba meyhordur (içki içicidir)"*[2]. Şimdilik konu üzerinde daha fazla yayılmayıp ilerde Kaygusuz Abdal, Abdal Musa... yı irdelediğimizde bazı ek ayrıntı verilecektir.

*
* *

Melâmetiyye ve yine Bektaşîyye

Sûfî ile derviş (veya *fakîr*) arasındaki fark, kuramla uygulama arasında ki fark oluyor. *Sûfî* bir tasavvufî (mistik) kuram veya doktrini takibediyor, *derviş*, işbu tasavvufî Yol'u uygulamaya koyuyor. Gerçi bir kişi aynı zamanda hem Sûfî hem de derviş oluyor ve kuramsal olarak bunların arasında bir fark bulunmuyor. Bunlar aslında birbirlerinden ayrılamıyorlar, ancak uygulamada

[1] Fuad Köprülü.— Osmanlı devletinin kuruluşu, s. 94, 101.
[2] Ahmet Yaşar Ocak.— Kalenderiler, s. 88-90.

bir önem derecesi arasında nispetsizlik bulunuyor şöyle İbn al-Arabî gibi bazı Sûfîler daha çok idrak veya yaratıcı tefekkür iken öbürleri, başlıca dervişler, tümden duygu, heyecan ve fiil oluyor.

Keza *Sûfî* ile *Melâmetî* arasındaki tefrik de bahis konusu oluyor. Gerçi bu konu bir ölçüde karışık olmuştur. Sülemî (ölm. 412/1021), *Melâmetî*'lere Tanrı abd'larının (kölelerinin), *fukaha ve Ehl al-ma'rifa* (theosophist) nın üstünde, en yüksek mertebesi gözüyle bakıyor. Bu sonuncusunu, *havâss*'ı, Sûfîyya tesmiye ediyor; ancak basit sıradan *Sûfî*'lerden çok "seçkin" veya "imtiyaz"lar vardır ki Tanrı bunlara Kendisi'nin özel bilgisini bahşetmiştir. Bunlar *kerâmet* gösterebilir ve gizli sırlara nüfuz edebilirler. Melâmîler *Sûfî*'dirler: "Prensipleri arasında bir Sûfî liderin altında disiplinli rehberlik vardır; bu lidere tasavvufî bilgi ve deneylere ait her konuda baş vurulacaktır".

Melâmetiyyeye *tasavvuf*'tan ayrı bir şey değil, sadece mistisismin Nişapurî mektebi olarak bakılacaktır. Şihabeddin Suhraverdî "Melâmî için ne iyilik yaptığını gösteren ne de kötü düşünceler besleyen kişidir deniyor" dedikten sonra bunu şöyle izah ediyor: "Melâmî, damarları saf faziletle meşbû (doymuş), gerçekten samimî, kendi vecdî hal ve deneylerini kimsenin bilmesini istemeyen kişidir". Melâmî Tanrı'da kaybolabilmek için insanlar tarafından hakir görülmeye hazırdır. Sûfî, gereksinmelerinin sağlanması için Tanrı-'ya güvenerek *alâ't-tevekkül* yaşarken Melâmî, yaşamı için çalışmakta olup ("meşrû" besin maddesi, kazanılan maddedir) dünyevî işlere girişirken Tanrı ile meşgul olur.

Melâmî tüm dış teşhiri, tüm selât ve tevarihi reddeder şöyle ki özellikle sonuncusu, başkaları tarafından görülmesinin istendiği bir dindarlık şekli oluyor. Herne kadar feraizi, namazı, dikkati üzerine çekmemek için reddederse de genellikle sanılanın aksine Melâmî bunları ifa eder[1].

Çok kişi Melâmetîyye'ye bir Halvetiyye, Rıfâîyye, Mevlevîyye... ile aynı nitelikte "tarikat" sıfatını kabul etmiyor. Gerçekten Melâmî, yukarda söylendiği gibi, *bâtın*'ı hiçbir surette *zahir*'de sergilemeyen kişi oluyor. Sûfî, Şeriat-'ın emirlerini hem gizli hem de açıkta yerine getirirken, Melâmî bunu sadece gizli olarak yapıyor. Başka deyimle bu sonuncusu *tac, hırka, tekke, zaviye, dergâh*, ne de âyine sahip olmayıp *zikr* ile *fikir*'i muhafazaya ediyor. Hacı Bektaş'ın tilmizlerinden Ömer Sikkin, nam-ı diğer Bıçakçı Dede, Melâmî inancını *tac* ile *hırka*'sını yani, tarikatın görünen şekillerini yakarak teyid etmişti. Melâmî'nin üniforması yoktur...

"Melâmet" sözcüğü basitçe (kendi öz kişiliğini, "ego"sunu) "kınamak, küçümsemek, küçültmek, yermek, aşağsamak..." olarak karşılanabilir. Dok-

[1] J. Spencer Trimingham.— The Sufi orders in Islam, Oxford 1973, s. 264-6.

trin, Muhyiddîn Arabî'nin *vahdet-i vücud* kuramına bağlanıp *tevhid-i ef'âl, tevhid-i sıfat, tevhid-i zat* olarak özetlenir. Dolayısıyla Melâmetîyye müstakil bir tarikat olmayıp *icazet* aşama düzenini haiz değildir. O, hiçbir surette gizli olmayan bir söyleşi yolu oluyor. Kahvelerde, camilerde, toplantı yerlerinde sohbet ediliyor ve Melâmetîyyeye yabancı olanlar bile, hiçbir özel tören ya da kuralın bahis konusu olmadığı bu konuşmalara iştirak edebiliyorlar.

Melâmî için tasavvuf sadece ahlâk ve iyi hal ve tavırdan ibaret olup o, Vahdet'ten serhoş olmuş âkildir.

Herne kadar H. II. yy'da işbu derneğin ("tarikat" dememiş olmak için) başlangıçlarını kesinlikle sapmamak zor ise de onu III. yy'da haylıca yaygın olarak görüyoruz ve Horasan'la Maverraünnehr yoğun temerküz merkezleri, insanların en çok tam bir huzur ihtiyacını en çok hissettikleri yerler oluyordu. Bu dönemde Melâmet kavramı, Türkmenler tarafından iyice algılanmıştı. Müteakip yüzyıllarda, yükselmesinin bu döneme tekabül ettiği ilk tarikatları bulaştıracaktır. Bunlardan biri, Gülşenî'ninki idi[1].

Melâmet'e herhangi bir imsak, nefsini köreltme veya zühdî bir yaşam çaba, fiil, zikr ve diyanetle varılmaz; Melâmet, aşk ve tasavvufî hayranlığa dayanan bir kavram oluyor. Kimine göre bu bir dünyayı idrâk etme (*Weltanschauung*) şeklidir. İşbu *neşve*'ye (serhoşluğa) varan kişi, herşeyi, insan ve nesneleri, iyi olarak telâkki etmeye başlar. Ve insan olarak bir kez gerekli dereceye vardığına inandığında, kendini hiçbir formaliteye ya da zorunluğa bağlı telâkki etmiyor. Ve işte bundandır ki o, Sünnî Sûfîlerin, ve de Osmanlı iktidarının, hedeftahtası haline geliyor.

Herhangi bir kişi, herhangi bir an ve zeminde bu derneğe girebilir ve tâlibin olgunlaşması için en gerçek ve mutad yol, Melâmîlerle konuşması oluyor. Ve bundan sonra bu yeni katılan gerçeğe varıyor ve kendini buluyor. Bu zaman süresi "kalbin (aşkın) beklentisi" tesmiye ediliyor[2].

*
* *

İlk Melâmîlerden biri Nişapurlu Ebû Sâlih Hamdûn ibn Ammarü'l Kassar oluyor. H. III. yy'da Melâmetîyyeyi Türkmenler arasında iyice yaygın olarak görüyoruz ve bunların ünlü şeyhlerinden biri, Muhammed Mâşukî Tûsî, namaz kılmıyordu. Keza Şeyh Süleyman Türkmanî (ölm. H. 714), Şeyh Aliyy-i Kürdî'yi... zikredeceğiz. Bunlardan ilki, oruç tutmayıp namaz kılmamakla birlikte, zamanının ulemâsından büyük saygı görüyordu.

---

[1] Mehmet Zeki Pakalın.— Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü. Istanbul 1971. mad. "Melâmî".

[2] J. Parmaksızoğlu.— Melâmet. *in* Türk Ansiklopedisi.

Lâl Şehbaz Kalender (ölm. H. 724) de aynı şekilde feraize (İslâm'ın farzlarına) uymamakla ün salmıştı ve kendini bunlara uymak zorunluğunda telâkki etmiyordu. Ramazan ayında alenen yemek yiyip içki içmekten geri kalmıyordu. O, Melâmetîyye doktrinini benimsemişti. H. VIII. yy'da Melâmîlerle Kalenderîler arasında belli bir kaynaşma olmalıydı. Sûfîlerin aksine Melâmîler kendilerini mutasavvıf olarak görmüyorlardı.

Melâmî sadece kendi "ego"suyla meşguldür. Bir kardeşin kusurunu görmek, onu örtmek için dahi olsa, iyi değildir. O, başkasına sevginin teşahhusu (şahıslanması) dur. Hamdûn'un dediği gibi "mümin, kardeşleri için gece bir mum, gündüz bir değnek (baston) olmalıdır". Bu dayanışma ruhu daha şimdiden Bâbıâlî için endişe kaynağı olmuştu.

Çelebi Şeyh İsmail Mâşukî (Oğlan Şeyh) müridlerine bazen zikrettirirdi ve "Allah, Allah" diye tekrarlama yerine onlara "Allahım, Allahım..." dedirtirdi. Bu cinas onun sonunu çabuk getirecekti. Halefi Şeyh Sârbân Ahmed (ölm. H. 952) iyice Şiîliğe bulaşmıştı.

*

* *

Bildiğimiz gibi Anadolu, XIII ve XIV. yy'larda bir tasavvuf yuvası, aynı zamanda da her türlü umutsuzluğa düşürücü durumların, istilâların (Moğol), iç savaşların, emniyetsizlik, sefaletin... sahnesi olmuştu. Hacı Bayram, Bayramî tarikatını bu dönemde tesis ediyordu. Her taraftan, İran ve Hvarezmden, Maverraünnehr ve hattâ Bizans'tan gelen dinî, felsefî ve yobazlık düşünceleri burada toplanıyor ve artık medresenin dar ufukları fukahayı rahatlatmaya yetmez olmuştu. Ve halk bir vecd ve huzur dünyasına sığınıyordu. Bayramîyye, Melâmetiyye'ye açıktı.

Melâmetiyye, Pîr Ali-i Aksarayî'nin idaresinde, Orta Anadolu, İstanbul ve Edirne çevrelerine ve İsmail Mâ'şukî ile de, özellikle Rumeli'de ordu içine yayılıyordu.

Aslında, Edirne, Deliorman, Serez halkları, Bedreddin Simavî'den beri, ünlü Şeyh'in onlara öğrettiği tenasuh ve mistisism düşüncelerine hiç de yabancı değillerdi. Bu itibarla Melâmetiyyeye kolaylıkla iltihak edeceklerdi.

Öbür yandan bu kardeşliğin Sipahiler arasında başarıyla yayıldığını görüyoruz. Bu başarı kısmen, bu süvarilerle Bektaşîliği kabul etmiş Yeniçeri ocağı arasındaki ezelî rekabette izah edilebilir.

Bu hızlı gelişme ise bunu takibeden daha az hızlı olmayan Melâmetiyyenin yayılması, özellikle orduya bulaşması, fukaha ve Sünnî tarikatların şiddetli tepkisini mucip olmuş ve bunun sonuncunda İsmail Mâ'şukî, oniki tilmizi ile birlikte idam edilmişlerdi. Ama bu infazlar kardeşlik derneğinin terakkilerini durdurmaya yetmeyecek, o, aksine, bir ilgi merkezi olmaya devam edecektir.

Bu yeni sıçramada Mâ'şukî'nin halefi Sârbân Ahmed'in sağduyululuğu ve ihtiyatı kesin olmuş ve bu sonuncusunun halefi Ankaralı Hüsameddin ile de Melâmetîyye bütün Rumeli'ye yayılmış ve Bosna, Hamza Bâlî altında bir ikinci merkez olmuş. Sârbân Ahmed aynı zamanda Bayramiyyenin Hâşimiyye kolunu kurmuştu.

Bayramî Melâmetîyye nihayet asıl Bayramîyyeden ayrılacak olup bu keyfiyet bu sonuncusunun gönümüze kadar yaşamasını izah eder. Bosna Melâmetiyyesine gelince bu, "Hamzavî" adı altında devam edecektir.

Sünnî fukaha ve Sûfîlerin daha da şiddetli bir tepkisi Hamza, Beşir Ağa ve sâliklerinden kırk kişiyi darağacına göndertmişti[1].

Melâmetîyye dayanışması Osmanlı beyninde o denli kaygı yaratmıştı ki, mezarının bir ziyaret ve toplantı merkezi olmasını önlemek üzere bu idam edilenlerin gömüldükleri yerler, iz bırakmayacak şekilde gizlenmişti.

*

* *

Fütüvvetle Melâmetîyyenin ilişkisi konumuzun dışında kalıyor[2].

Kalenderîyyenin Babaî hareketinde birinci derecede rol aldığı; Babaîlerin kendilerinin de, Baba İshak'ın *pîr* olarak halefi olan Baba Bektaşla Bektaşîyyeyi doğurduğu; "Bedreddin Sûfîleri"nin ünlü şeyhin düşüncelerinin devam ettiricisi ve yayıcısı oldukları; prensip itibariyle bütün bu tarikatların Mevlevîyye, Bektâşîyye... ve aynı zamanda Melâmetiyye kardeşlik derneğinin Asya kökenli oldukları ve burada yerlilerle Arap müstevlîler arasındaki uyuşmazlıkların yerlileri gizlenemeyen bir Şiîliğe ittiği ve bütün bu tarikat ve kardeşlik derneklerinin hayli Şiî kromozom taşıdıkları akılda tutulacaktır.

Nihaî farklılaşma bunların Anadolu'ya gelişlerinde ve ya aşağı halk tabakası, ya da idareci sınıfın yanlarında yer almalarında vaki olacaktır. Koruyucu olarak bu sonuncu sınıfı seçecek olanlar hiç şüphesiz derin bir Sünnîliğe bağlanıp medrese adamları takımının sırasına gireceklerdir. Bu sonunculara tipik örnek, Bektaşîyye ile her ikisi de Yesevîyyeden çıkma süt kardeşi Nakşibendîyye olacaktır. Bektaşîyye herzaman için Osmanlı idaresinin gözetimi altında tutulmuş ve idare bunun için çoğu kez Nakşibendîyyeden faydalanmıştı. Melâmetîyye kılıçla yok edilmişti. Ancak anısı, iktidarın herzaman kafasını kurcalayacaktı.

*

* *

---

[1] Abdülbaki.— Melâmîlik ve Melâmîler, İst. 1931. *passim.*

[2] Bkz. Ömer Doğrul.— İslâm tarihinde ilk melâmet. Melâmete ait en eski vesikaın tercümesi İst. (t.y.) s. 31-34.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu bir rastlantı sonucu olmamıştır. Aksine, herzaman bilinen ama derinliğine erişmeden kullanılan bir plan dairesinde kurulmuş ve gelişmiştir. Ancak Devlet bir kez yerine oturduktan sonra idareci sınıf duruma hâkim olmuş ve tehlikeli görünen herşeyi budamasını bilmiş. Tekkelerin işlevi camilere devredilmiş, Baba ve Şeyh'lerin yerine imamlar ikame edilmiş; "kul" askerler, vaktiyle, Devlet'in dayanağı olan eski göçebe muharipleri bastırmış. Aşağı sınıfların ihtiyaçlarıyla, bu ihtiyaçların idarecilerin çıkarlarıyla ilişkili olduğu ölçüde meşgul olunmuş. Bu uygulamayı yürürlüğe sokmuş olan Yıldırım Bayezid'in Ankara muharebesinde terk edilmiş olduğunu görmesi şaşırtıcı değildir.

Kuruluş döneminde, aşağı sınıflar, kendi taleplerini bu sınıflarınkilerle telif etmeyi başarmış olan idarecileri tutmuşlar. İlişkiler yumuşaktır. Ekonomik, bölüşme örf ve âdetlere göre yapılmaktadır. Ve Anadolu'da, İslâm örtüsü altında hareket eden çok sayıda farklı politik akımlara tanık olunuyor; ancak idareciler bunların şefleriyle anlaşıp bu akımları kendi yararlarına kullanmayı başarıyorlar. Bu nedenle de, kuruluş döneminde aşağı sınıflar tepki gösterme ihtiyacını duymuyorlar.

Ancak, Devlet gitgide kendi sağlam temelleri üzerine oturdukça, "halk" ile "Osmanlı" arasındaki karşıtlık her geçen gün daha sivri hale geliyor, o kadar ki XV. yy'da Bedreddin olayı gündeme geliyor[1].

Gerçekten, "Osmanlı-halk" antitezi, bildiğimiz gibi, Osmanlı tarihinin apaçık bir vakıasıdır[2].

*
* *

Helenik felsefe tarafından beslenen serbest düşünceye karşı sıkı tavır koyan Gazalî'nin gerici hareketi bir yandan Abbasî halifesi için Şiî Fatımî tehlike, öbür yandan da İran ve Orta Asya halklarında Arap aleyhtarı hislerin yükselmesine tekabül ediyor; bu halklar ihtida etmiş olmakla birlikte bunlarda Şiî mayası, müstevliye muhalefeti teşvih ediyordu. Gazalî Abbasî halifesinin çıkarına hareket ediyordu. Doktrini birkaç asır sonra Osmanlı sultanı tarafından ele alınacaktır: felsefe, medreseden atılacaktı. Bundan böyle o, sadece "zındıklar"la tartışmalarda, onları kendi felsefeleriyle vurmada işe yarayacaktır[3].

Yine XVI. yy, Birgivî Mehmet Efendi hareketine tanık olacaktır. Bu kişi, İbn Teymiyye (ölm. 1328) nin keza tutucu doktrinine dayanarak, İmpara-

---

[1] Rıza Zelyut.— Osmanlıda karşı düşünce ve idam edilenler. İst. 1986. s. 22-24.

[2] Yukarda bunun ayrıntılarını verdiğimiz gibi bkz. C.I. s. 31 ve 300.

[3] Ayrıntılar için bkz. C. II/2- Müesseseler İst. 1988. s. 152-241 Ayrıca bkz. Burhan Oğuz.— Aristote et le médrésé Ottoman. *in* L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen. Actes du Colloque d'Istanbul. 5-9 janvier 1986. ed. Thierry Zarcone. İst. 1988. s. 213-235.

torlık'un tek koruyucu yolu olarak kesin bir Sünnî orthodoxluğu ileri sürecektir. Bu hareketin mucip sebebi, İmparatorluk güçünün dorukta bulunduğu bir zamanda patlak veren bir halk isyanları dizisi olmalıydı. Birgivî tutuculuğunu XVII. yy'da, Kadızâdeliler hareketi takibedecekti.

Birgivî girişiminden hemen önce, başka bir düşünce hareketi, *Molla Kâbız*'ınki, başkentte vaki olmuştu. İran kökenli bu Molla, İsâ'nın Muhammed'den ve bütün öbür peygamberlerden elyak (daha üstün) olduğunu iddia ediyordu ve görüşlerini Rumeli ve Anadolu kazaskerleriyle Kanunî'nin huzurundaki tartışmalarda savunmada tereddüt etmemişti. Bir hayli tereddütten sonra, İbn Kemal'in fetvâsıyla darağacına gönderilecektir. Mahkûmiyetin resmî gerekçesi, herzamanki gibi, atheism ve heresy (zındıka ile ilhad) olacaktır.

Bu olayın doğruca bir aklî (fehmî-entelektüel) hareket olup olmadığı hiç de önemli değildir. Ancak bu, önemli olmuştu şöyle ki müteakip yüzyılda başkentin içinde *Hûbmesihî* (İşâ aşkı) hareketinin doğuşunu intac etmişti[1].

Keza Kâbız iddiasının aniden ortaya çıkışının nedenini de bilmek ilginç olabilir. Döneceğiz bu konulara.

Bu serbest düşünce hareketleri Osmanlı iktidarının ciddî şekilde canını sıkmaya başlamıştı.

*
* *

Melâmîlere zulmun hikmet-i hükûmeti vardı: herne kadar ilk bakışta bu hikmet, aşırı mertebeye çıkarılmış vahdet-i vücud ya da tenasuh gibi görünüyorsa da, yakından bakınca, konu basitçe bir tasavvufî mülâhaza sorunu gibi kendini göstermiyor; gerçekten, bahis konusu olan, işbu tasavvufî düşünceden hareketle geniş bir halk kıpırdanması yaratmak olup bu amaça bir ölçüde varılıyor.

1550'de, Gülşenî tarikatından Şeyh Muhyiddin Karamanî aynı sebeple idam ediliyor; İsmâil Mâşukî'nin halefi Hüsameddin Ankaravî ise, hapishanede ölmek suretiyle darağacından kurtuluyor. Melâmîlerin en büyük şeyhlerinden biri olan Bosnalı Hamza Bâlî, bir hayli müridi ile birlikte, tenasuha inancı yaydıkları ve karışıklıkları kışkırttıkları bahanesiyle öldürülmüşlerdi. İnfaz fetvâsı, ünlü Ebüssuud Efendi tarafından imzalanmıştı. Bu vesile ile kaydedilmesi önemli olan husus Melâmîlerin, Sultan'ı tanımayı reddetmeleriyle birlikte, kendilerine kendi aralarından sultan, vezir, ve sair bürokratları seçmiş olmalarıdır; bu keyfiyet, açıkça, mevcut nizama bir karşı çıkmayı ve bu hareketin bir aklî-fehmî olayın sınırlarını aştığını, ve aynı zamanda da, mevcut rejimi devirmeyi amaçlayan siyasî karakterli bir sosyal çalkantı olduğunu, gösteriyor.

---

[1] Bkz. C. II/1, s. 39.

Bittabî bütün bu olaylar zındıklık ve ilhad çerçevesi içinde mütalâa edileceklerdir. Aynı şekilde neden böyle bir hareketin öbür tasavvufî ortamlardan çıkmayıp da Mêlametîyye sinesinden doğduğunu bilmek ilginç olup konu yeni araştırıcıları bekler. Yine bu hareketle Anadolu'da patlayan mesihî tabialı ve az çok Şiî kökenli bir ideolojinin beslediği çalkantılarla rastlaşması dikkat nazara alınacaktır. Bu, Osmanlı sosyal nizamının bir buhranı olabilir mi?...[1].

Osmanlı idarecileri, işbu ters akımların tekkelerden kaynaklandıklarının mükemmel bilincinde idiler. Bu itibarla kitleleri Baba'ların nüfuzundan kurtarıp onları doğruca Allah'a bağlamak bahis konusu idi ki bunu, Mevlevîyye kısmen yüklenmişti.

Bittabî bu sonuncusunun, bu çağrıyı yapabilmek için resmî ideolojisinin görüş noktasından, Sünnîliğin sınırlarının dışına çıkması gerekiyordu. Bu zorunluluk Mevlevîyyeye başlarda, iki başlı bir görünüm bahşediyordu. Saray'ın emirleri altında olma gerekliliği ve aynı zamanda ters bir telâkkii temsil etme gerekliliği, onu Şiî-Alevî bir renge bulaşmış olarak görünmeye zorlamıştı[2].

İdamlarla birlikte Bâb-ı Meşihat, bu zındık ve mülhid taifesine karşı faal bir propagandaya girişmişti. Bunun okestralamasını "Osmanlı" aydınları yüklenmişlerdi: Ahterî (XVI. yy), ünlü Arapça-Türkçe Lügat'ında "el-levanı: Melâmet'in büyütme eki ve kara çalma (*bilzam melâmetlik ve rüsvaylık*)[3].

Gelenek kendini devam ettiriyor ve zamanımızın büyük leksikografı Şemseddin Sami, "Melâmî"yi, "*hükemâ-i kelbiyyûn* (kinik) *mesleğine karib* (yakın) *bir meslek-i kalenderane ittihaz eden tarikatlardan birine tâbî adam*"[4] olarak tarif ediyor.

*

* *

Osmanlıda, ağabeyi Selçukluda olduğu gibi, din prensip itibariyle bir siyasî alet olmaktan öteye gitmemiş ve ilkinde bu "alet", etkinliğini muhafaza edebilmek için felsefî itirazlarla hiçbir türlü zayıflatılmayacaktı. Sultan herzaman değişmenin önemli, esas olduğu düşüncesini reddetmiş: düzen daima düzensizliğin üstünde olacaktır. Aristo'nun dediği gibi düzen, ezelîdir.

Felsefe, "heterodox" düşüncelere götürebilecek, dolayısıyla da mevcut nizamı bozabilecek kurgu yaratmakla suçlanmaktadır. Rasyonalism, İslâm (Osmanlı) cemaatinin dayanışmasını aşındırma tehditini içeriyor...

---

[1] Ahmet Yaşar Ocak.— İbn Kemal'in yaşadığı XV ve XVI. asırlar Türkiye'sinde ilim ve fikir hayatı, *in* Şeyhülislâm İbn Kemal, Ankara 1986, s. 36-38.

[2] Rıza Zelyut, *op. cit.*, s. 78-9.

[3] Ahterî-i Kebir, s. 199.

[4] Kamûs Türkî, s. 1399.

Bir imparatorluk sağlam temellerini atmıştı. O, değişmez ve ebedî olacaktır. Bir nevi siyasî ayrılıklara doğru yozlaştırabilecek dinî "düşünce-mülâhazalar" la hiçbir türlü sarsılmayacaktır. Dolayısıyla da, önce memurlar-bürokratlar sınıfında, sonra da bütün İmparatorluk'ta bir istikrar, fikrî tekdüzelik aranmıştır. Sünnî fakihler, örneğin "hiçbir sorumluluğu olmayan ve hiçbir kanun dinlemeyen"[1] bir bireysel mürşide körü körüne itaat gibi (özellikle bu sonuncusu heterodox inançlı ise) *bid'at*'ları, yani "yenilikleri" daima kötü gözle göreceklerdir.

Mezhep ve tarikat bir alt tabaka, ezilmişler olayı, sosyal sistemde hiçbir dayandığı ("stake") *olmayanların dinî şeklidir.* Tasavvuf, kurulu dinî örgütlenmenin hayatını zenginleştirdiği gibi ona karşı çıkmanın da bir ifadesi olabilir. Aşağı tabakaları etkilediği ve fakirin dinî hareketlerine dahil olduğu zaman işe büyük duygusal ifrat ve heterodox yenilik zevki karışır. Tanrı ile, kurulu ibadet ve hattâ lisan şekilleri dışında bir kişisel ilişki gerçekleştirmek üzere tasavvufî – mistik çabalar aşikâr şekilde birbirlerine bağlı olurlar. Bunun sonucunda da bir nevi yarı-dinî (*semiecclesiastical*) örgütler (tarikatlar vs.) meydana çıkar[2].

Bu çalışmamızın ana themalarından birini yineliyeceğiz. Prensip itibariyle bir "heretic-heterodox tarikat, *kendi* resmî dini ile işbirliği içinde olan yerleşmiş yetkeye bir siyasî muhalefet ihtiyacından doğar. Bu itibarla resmî dine çatmak, doğruca Devlet'le mücadeleye girmek demektir. Ve *Osmanlı* bu işin iyice farkında idi ve Sünnîlikten her türlü sapmalara karşı sert tepki gösteriyordu.

*
* *

Melâmîlerin kökünün kazılmasının nedenleri şöyle özetlenebilir.

a) Herne kadar Bektaşîyye bütün Alevî eğilimleriyle küçük halk tabakasının tarikatı olma iddiasında idiyse de o, Yeniçeri Ocağı'na nüfuz etmiş olup, düzen ve tekkeleriyle iyice belli bir örgütlenmeye sahipti. Bu keyfiyet, iktidarı kolayca denetlenmesi münkün bu tarikata karşı alacağı önlemlerde temkinli davranmaya sevkediyordu. O ise ki *tekkesiz, dergâhsız*..., silsile düzeni olmayan ve üniformasız Melâmî, Osmanlı polisince zor seçiliyordu. Gerçekten o, yer değiştiriyor ve kimliğini gizleyerek halka karışıyor ve mutat bir basit kahvehane mükâlemesi (konuşması) görünümü altında doktrinini aktarıyordu. Ancak çok iyi örgütlenmiş bir casusluk şebekesi onu tefrik edebilirdi.

Bu itibarla Melâmîler kolaylıkla gizlilik içinde hareket edebiliyordu. Sipahilerin bu topluluğa intisabı iktidarı fazla ürkütmüyordu şöyle ki bu süvari-

[1] Louis Massignon.— Tarika. *in* İA.
[2] T. F. Odea.— Sects and cults. *in* IESS.

ler, Bâbıâlî'nin avucunun içinde idiler: bu sonuncusu onlara *timar* tahsis ederek geçimlerini sağlıyordu ve canı istediği zaman bunu geri alabiliyordu. Dolayısıyla da Melâmetîyyeye karşı her türlü sert tepki hürriyetine sahipti.

2) Melâmî, feraizin ifasını (oruç, namaz...) reddetmesi ve pantheist felsefesi (tenasuh, Vahdet-i Vücud) ile resmî Sünnîliğe karşı açık tavır koyuyordu.

3) Ve nihayet Melâmî, aşağı halk tabakalarının çıkarlarının korunmasını üstlenmişti: çalkantılar, ihtilâlci hareketler...

İşte bu nedenlerle Osmanlı polisi, aydınlarınki (Birgivî, Kadızâdeliler...) ile birarada sert tepki gösterecekti; Bâbıâlî'ye ayak uydurmuş aydınlar sıkı ve dar bir Sünnîlik içine kapanmış olup hererodoxy'de bütün kötülüklerin sebebini göreceklerdi.

"Sofular haram demişler
Bu aşkın şarabına
Ben doldurur ben içerim
Günah benim kime ne"

"Ben melâmet hırkasını
Kendim giydim eğnime
Âr ü namus şişesini
Taşa çaldım kime ne" (Kul Nesimî)

*
* *

Bir temel çatışkı daha sonraki bütün düşünme düzenlerinin temelinde yatar. Osmanlı (ve de Selçuklu) toplumu sinesinde birbirinden bariz şekilde farklı, birbirinden nefret eden iki sınıfın kutuplaşması bahis konusudur. Osmanlı sadece "Allah'tan sıhhat, Devlet'ten gelir" beklerken özellikle Alevî önderlere bağlı din adamları basit bir gömlek (*kanis*), bir kuşak (*mantaka*) ve bir *mendil-sarık*'la yetiniyorlardı[1].

Bu ikinci kutupta, iç içe, birbirini doğurmuş ve/veya derinden etkilemiş Kalenderîler, Cavlakîler, Haydarîler, Rûm Abdalları, Bektaşî, Melâmetîler... cephe tutmuşlardı. "Tasavvuf tarihinin İslâm dünyası genelinde farklı bir cephesi olarak, aşırı zühd ve takvâ temeline dayalı klasik tasavvuf telâkkilerine bir tepki niteliğinde İran ve Orta Asya'da ortaya çıkan Kalenderîliği, tasavvuf tarihinde Sûfî çevrelerin marjinal bir kesimi olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Bu cephe kendisine temel görüş olarak başlangıçta, her türlü dünyevî muhabbet ve ilgi odaklarını reddetmekle birlikte, cezbeden yoksun, yalnızca

[1] M. Altan Köymen.— Alp Arslan zamanında Selçuklu İmparatorluğu Türk toplum hayatı. *in* Selçuklu Araştırmaları Dergisi IV, 1975, s. 131.

zühde dayalı Sûfîyane bir hayat tarzını da dışlayan bir yol seçmiştir. Bu seçimde, ortaya çıktığı mıntakaların İslâm öncesi mistik kültüründen ve yine bu kültürden yola çıkan Melâmetî tasavvuf mektebinden aldığı etkilerin payının büyüklüğü, reddi mümkün olmayan bir kesinlik kazanmaktadır. Bunun en bariz delili ise, Kalenderîliğin İslâm dünyasının başka herhangi bir yerinde değil de, eski Buddhist ve Manihaist mistik kültürün ve geleneklerin hâkim olduğu Orta Asya ve özellikle İran'da tarih sahnesine çıkmış bulunmasıdır".

"Baba Tahir-i Uryan, Ebû Saîd Ebu'l Hayr vb. Kalenderî sûfiliğin ilk malûm örneklerinin X.-XI. yy'larda Melâmetî mektebinin yaygın bulunduğu bölgelerde yaşamış olmaları, Kalenderîliğin bu eski mistik mirasa bir yandan da bu mektep aracılığıyla vâris olduğunun bir göstergesidir. İlk Kalenderlerin herhangi bir tarikata mensup bulunmayan münzevî Sûfîler olması, Kalenderî tasavvufun yalnız mistik açıdan değil, sosyal açıdan da bir tepki niteliği kazanmasına yol açmıştır ve böylece zamanla muhalif bir Sûfî felsefe hüviyetine bürünmesine sebebiyet vermiştir"[1].

İlerde irdeleyeceğimiz Kaygusuz Abdal'ın *Budalânâme*'sindeki bazı ifadeler, Kalenderîliğin ilk doğuşu sırasında vaki olan Hind etkisinin bir sonucu olarak yüzyıllar içinden süregelen unsurların bir yâdigârı oluyor ki bu, Rûm Abdalları aracılığı ile aynen Bektaşîlikte de devam edecektir[2].

*

* *

Bektaşî felsefî sistemini özetlemek üzere, bazı esas noktaları kısaca hatırlatacağız.

Hattâ atheisme bile sürtünen ve orthodox Sünnîliğin birçok "kutsal" ilkesini tartışma konusu yapan dört dizeli koşuklarda ve Türk halkının çok sevdiği hikâyelerde kendini ifade eden bir hür düşünce bunlardan en önemlisi oluyor. Gerçekten "Alevî-Bektaşî edebiyatının kaynağı Yunus Emre, kurucusu, Kaygusuz Abdal'dır... Ama bu edebiyatın en büyük şairi hiç şüphesiz Pîr Sultan (Abdal)'dır"[3].

"Terazi korsun hevaset dartmağa
Kasd idersin beni od'a atmağa
Terazi ana gerek bakkal ola
Ya bazergân tâcir ü attar ola" (Yunus)

Yunus'un divanı bizim *Divina Commedia*'mız oluyor. "O kitapta ruhun büyüklüğü, varlığın geçiciliği, *kendi talihimizi yaratamamak felâketi*[4].... ak-

---

[1] Ahmet Yaşar Ocak.— Kalenderîler, s. 231.

[2] *ibd.*, s. 151.

[3] Abdülbaki Gölpınarlı.— Pîr Sultan Abdal, hayatı, sanatı, eserleri. İst.1963. s. 14-5.

[4] Tarafımızdan belirtildi.

lımızla hassasiyetimizin mücadelesi, insanlığın bütün sefalet ve yüksekliği... vardır[1]. Sünnî orthodox medrese adamının bu halk sûfîsini tekfîr (kâfirlikte suçlama) etmiş olması şaşırtıcı olmuyor. Zahid bir kişi olan Şeyh İsmâil Hakkı şöyle düşünüyor onun hakkında: "Ve bu makule kelimât ekser esnâ-i şevk ve galebe-i hâlde sâdır olmağla kadh ve cerhe (kötüleme ve çürütmeye) sâlih değildir (değmez); zira sahibi mazurdur ve lâkin mümkün oldukça ibarette (ibarelerde) edebe riayet etmek gerekir. Anın için Yunus Emre'nin bu makalesini ki buyurur : *Cennet cennet dedikleri birkaç köle birkaç hûri isteyene versin ânı bana seni gerek seni* (mısralarını) Şeyh Üstade hoş görmeyip... nice müftîler dahi cenneti istihkar (hakir görme) tarikiyle bu kelimatı okuyan cehele-i Sûfîyyeyi ikfâr etmişlerdir" diyor[2]. Daha sonra Ebussuud Efendi'nin de Yunus'u ve onun okuyanları tekfîr eden fetvâsını göreceğiz.

Bütün bunlardan birinci derecede önemli bir topludurum çıkıyor ortaya: Anadolu adamı, daha başından itibaren, Hâlik'in önünde kendi kişiliğini savunuyor ve O'nun önünde silinmeyi reddediyor[3]. Yunus'u orthodox medrese adamının sevmesi düşünülemezdi. O da, zaten, doğal olarak Bektaşî ve Kızılbaş Türkmen'e hitabetmişti. Etkisi bunlar üzerine olacaktı.

Ve bütün bunlarla hattâ Tanrı'nın yanında bile yer alınıyor:

"Seni bu hüsn-ü cemâl ile bu lûtf ile gören
Korktular Hakk demeğe döndüler insan dediler"[4]

Ve Yunus, yaratılmış nesnelere bile sahip çıkıyor:

"Yer benümdür gök benümdür arş benüm
Gör nicesi sermüşem sayvânımı" (gölgeliğimi)[5].

Kaygusuz'un "mantık"ı da yine Hilkat'ın nice nesnesini şüpheli görüyor ve bunların arasında "kıldan ince, kılıçtan keskin" cennet yolunun köprülü *Sırat* var. Ve Tanrı'yı bundan bizzat geçmeye davet ediyor, meydan okurcasına :

"Kıldan köprü yaratmışsın
Gelsün kullar geçsün deyu
Hele bir şöyle duralım
Yiğit isen geç a Tanrı" !

---

[1] Burhan Toprak.— Yunus Emre divanı. İst. 1960. s. 17.

[2] İlk mutasavvıflar. s. 280. *infra* 48.

[3] İsmet Zeki Eyüboğlu.— Türk şiirinde Tanrı'ya kafa tutanlar. İst. 1968. s. 29.

[4] *ibd.*, s. 54.

[5] Mehmet Kaplan.— Yunus'un şiir dünyasında gezintiler, *in* Türk Kültürü 183. Ocak 1978. s. 154.

Ve "zırvalık"a isyanını zaptedemeyip şöyle sonuçlandırıyor:

"Yiğit olan anılır
Filan oğlu filan diye
Ne anan var ne baban
Benzersin sen piçe Tanrı"!...

Bir XVI. yy Bektaşîsi olan Azmi Baba, Hâlik'le "samimiyetini" ilân ediyor:

"Bilirsin ben kulum sen sultanımsın
Kalpte zikrim dilde tercümanımsın
Sen benim canımda can mihmanımsın
Gönlümün yârisin yabancı mısın?"

Ve Kaygusuz'unkiyle aynı "mantık" çerçevesinde bazı tanrısal öznitelikleri cerh ediyor:

"Bin cehennem olsa korkmam birinden
Rahman (kullarına acıyan) ismi nâzil değil mi senden ?
(bu ismi sen indermemişmiydin?)
Gaffur-u zünubum (günahları affediciyim) dememiş miydin sen ?
Affet günahımı, yalancı mısın?"!...

Ve "Vahit'le İttihad"a müteallik dizeler...

Fuzuli de

"Kim ki Allah'tan iba eyler (yüz çevirir)
Başka dergâha iltica eyler"

diyecektir.

Böyle bir düşünce sistemini Bâbıâlî'nin hiçbir surette onaylamayacağı doğaldır.

Doğu dinlerinde "aşkınlık" tâbir edilen, insan mantığının uygulanamadığı, evrenin ötesinde ve ondan bağımsız bir Tanrı tasarımı vardır ki bu, Tanrı'nın felsefî ve dinî kavramlarının taşıdığı içkinliğe mukabil oluyor. Bunda bilincin sınırlarını aşma anlamı bulunuyor ve Tanrı ile sınırlı bir insanî iletişimin kurulmasına izin veriliyor (AB, mad. "aşkınlık"). Anlaşılan Azmi Baba, bu "izin"i kullanmış...

*
* *

Türkmen Babaları, nam-ı diğer Rûm Abdalları hiç durmaksızın Osman ve Orhan zamanlarının sınır savaşlarına iştirak etmiş olup genellikle Hacı Bektaş-'ın tilmizleri oluyorlardı. Herne kadar bunların, dolayısıyla Bektaşîlerin Yeniçeri Ocağı ile ilişkileri bazı efsanelerin yaratılmasına neden olmuşsa da Bektaşîliğin, tıpkı Ahîlik gibi, Ocak'ın kuruluşunda birinci derecede rol oynadığı bir gerçek oluyor.

Öbür yandan Yeniçeriler, ihtida etmiş Hıristiyanlar olarak, çok sayıda Hıristiyan öğe içeren bir bağdaştırmacılığın (syncretismin) ürünü olan Bektaşî doktrinine yakınlık duyuyorlardı. Ve yine Hıristiyan "heretic-heterodox" tarikatlar çok daha kolayca İslâmlaştıklarından bunlar, amentü olarak, bir Müslüman heterodox tarikatınkini seçeceklerdi.

"Bektaşîlere gelince bunlar başka türlü bilinirler... İslâm öncesi Türk dinî unsurlarından bazılarını muhafaza edip bunlara Şiîlik ve Hıristiyanlıktan istiare edilmiş başka unsurları dahil etmişlerdir..."

"İstanbul'da Bektaşîler özellikle toplumun kabına sığmaz, taşkın unsurlarıyla, en başta Yeniçerilerle disiplin altında tutulamamakla tanınan bazı loncalarla temasta idiler. Böylece de *Bektaşîler ve sadık müridleri çok belirgin sosyal tabiatlı bir dinî hareket oluşturmuşlardı: proleter tabakalardan çıkma unsurlar bunda en kalabalık olanlarıydılar*"[1].

Gerçekten, İmparatorluğun en ele avuca sığmaz, Bâbıâlî'nin başına dertolan unsurlar az veya çok Bektaşîliğe mensup kişilerdi. Sadece bir örnek vermiş olmak için, 1527'de Bozok (Yozgat)'ta başkaldırmış olan Kalender Şah, Hacı Bektaş'ın ahfadından olduğunu zikredelim[2]. Bektaşî amentüsünün kuvvetlice Şiî eğilimleri, "Erenler"i İmparatorluğu sarsmış olan büyük Kızılbaş hareketine bağlıyordu. "Bu arada" diye yazıyor Sadeddin, ünlü *Tâcü't-tevârih*'inde, "Celâl adında, yolunu şaşırmış kişilerin dizelgesinde yer alanların başında görünen bir delâlet yoluna sapmış (heretic) kötü adam, *mecnûn* ve Abdallar'ın libasını giymişti..."[3].

"Zaifî'nin sözünü ettiği *tekke*, Celâl'in Bektaşî tipinde bir mahallî cemaatin şefi olduğunu telkin ediyor..."[4].

XVI. yy'ın sonuna kadar süren olaylar Saray'ı Bektaşî tekkeleriyle "Işık tekyeleri"ni, yani Kalenderîlere, Abdallara mensup dervişlerinkileri yakın takibe almaya itmişti ("Işık", "âşık"tan galat olabilir)[5]. Daha sonraki yüzyılda orthodox Sünnî Şeyh Aziz Hüdaî Sultan'a "çocuk ve Kadınları «münasip şekilde» eğitmek, Işık tekyelerini daimî denetim altında tutmak için her köye bir Sünnî imâm tayinini tavsiye edecektir şöyle ki bu tekye mensupları mantıksız davranışlarını terk edip Şeriat ve Sünniliğe geri dönecekler..."[6]. Ahmet Refik,

---

[1] Tarafımızdan belirtildi. Robert Mantran.— La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs, Paris Hachette 1965. s. 115-6.

[2] J.-L. Bacquet-Grammont.— Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527. *in* Studia Islamca LXII, 1985, s. 162.

[3] J.-L. Bacquet-Grammont.— Etudes Turco-Safevides III. Notes et documents sur la révolte de Şâh Velî b. Şeyh Celâl, *in* Archivum ottomanicum, T. VIII, 1982, s. 10.

[4] *ibd.*, s. 23.

[5] Mehmet Zeki Pakalın.— Osmanlı tarih deyimleri

[6] Ahmed Refik.— On altıncı asırda Rafızîlik ve Bektaşîlik. İst. 1932. s. 12.

Bektaşîlerin takibi ve tekkelerinin gözetimine dair Sultan'ın çok sayıda fermanından söz ediyor[1].

Yavuz Selim gibi hiçbir Kızılbaş katliamından çekinmeyen bir sultanın Bektaşî tarikatına karşı neden temkimli davrandığı sorulabilir. Yanıtı basit : tarikatın Yeniçeri Ocağı ile içiçeliği; bunun ayrıntıları üzerinde durmuyoruz[2]; ancak hükümdarın Ocak'ı "idare etmek"te çok çıkarı olduğu bir gerçekti.

*
* *

Tarîfi gereği tarikat, özellikle siyasî anarşi ve felâket zamanlarında, ruhları yatıştırmayı, bunların acılarını dindirmeyi amaçlayan bir kurum olduğuna göre, Bektaşîyyenin yardımına koştuğu ruhlar hangileriydi? Hiç şüphesiz, *fukara-i sâbirîn*'in, her tür proleterin ruhlarıydı bunlar. O ise ki *agnia-i şâkirîn* Mevlânâ'nın "bazâ bazâ, her ançihesti bâza..." çağrısına koşuyordu ve bu sonuncusu, dergâhının "ümitsizler"in dergâhı olmadığını ("dergâh-ı nevmîd nist, bâza") vurguluyordu. Dolayısıyla Hacı Bektaş, "Osmanlı"nın antitezinin yanında yer alıyordu. O, Mevlânâ'nın da antitezi olacaktı.

Yukarda Bektaşinin (Nergisî) nasıl semazen Mevlevîyi hicvettiğini görmüştük. Bektaşîlerin, İslâm'a karşı tavrı daha önce de söylediğimiz gibi bir halk mistisisminin genel görünümleri olduğu gibi, Müslüman kült, âyin ve erkânına karşı büyük çerçeveli bir umursamazlıkla belirgin oluyor. Böylece de Hıristiyanlık örtüsü altında Dionysos rituslarını ve/veya Eleusis, Ephesus, Sardes ... mysterionlarınınkileri uygulamayı sürdürmüş olan İslâm'a yeni gelen Anadolu adamını çekmeye elverişli oluyordu. *Anadolu Alevî Şîa'sı, Şeriatsız bir Şîîliktir.* Döneceğiz konuya.

Açıklığa bir kez daha kavuşturulması gereken bir nokta kalıyor. Daha önce ayrıntılarıyla irdelemiş olduğumuz tarihî vakıayı burada toparlayıp özetleyeceğiz:

Hangi nedenle heterodox eğilimli ezilenlerin bayraktarlığı için aslında Şeriat'a sıkıca bağlı hararetli bir Sünnî olan, hiçbir zaman "Alevî" olmamış Ali seçilmişti?

Özetle diyeceğiz ki, refiklerinin (daha sonra da hasımlarının) aksine Ali, *fakr* yolunu seçmişti ve Muhammed'e içtenlikle bağlı olarak bu büyük mücahedede kendine hiçbir maddî çıkar sağlamayı düşünmemişti.

Peygamber'in amacı bir kabilevî sınıflı toplumun aşama aşama sosyalist, "sınıfsız" bir uhuvvet toplumuna ağır bir dönüşümü olmuştu. Ancak, yaşamı boyunca bu ülküsünü gerçekleştirememişti; koşullar, geleneğin gücü olduğu

---

[1] *ibd., passim.*

[2] Bkz. İrfan Gürbüz.— Osmanlılarda Devlet-tekke münasebetleri. İst. 1984. s. 88-92.

kadar zenginlerin (örneğin Ebûbekir, Ömer, Osman) etkileri bunu unutturmaya yetmişti. Bu eser Ali tarafından devam ettirilip sona erdirilmeliydi. Ama Ebûbekir-Ömer-Osman triumvirası akımı durdurmuş, hattâ bunu tersine çevirmişti. Ömer ve Emevîler zamanında İslâm'ın büyük siyasî yayılması, Hıristiyan Bizans ve Zerdüştî İran'ın, Hilâfet'in ve onun Şeriat'a dayanan gayri insancıl toplumunun hoyrat despotismi arasında ve yeni bir dinin yaldızlı örtüsü altında, adaletsizlik sisteminin devamından başka bir şey olmamıştı.

Köktenci Batınî dünyanın toplanma haykırışı "Ali'siz İslâm olmaz!" olmuştu. Gerçekten "Ali, kitlelerin kendilerini idare etmelerini istiyordu. Bu ise ancak Şeriat'ın bir taboo (üzerinde konuşulmayan konu) olmamasıyla, hiçbir şeyin peşinen saptanmamasıyla, ama daha çok kitlelerin her an sosyal demokratik yasalarını kendilerinin seçmeleriyle mümkündü... Birey temel haklara, insan haklarına, hürriyet haklarına sahiptir. O, dinin, yaşam biçimini serbestçe seçer: evde, dört duvar arasında yaptıkları sadece kendine taalluk eder. Devlet'in resmî dininden, silâhlı bir ayaklanmaya kalkışmadığı sürece, farklı bir dine mensubiyetinden dolayı cezalandırılmamalı, tedirgin edilmemeli; buna mani olunmamalıdır. Uzuv kesme ve işkence yasaklanmıştır. Herkes bedenî ve fikrî çalışmasının meyvesini alabilmeli ve bundan faydalanabilmelidir. Birey zühdî bir yaşam modelini gerçekleştirmek zorunda değildir. Devlet fakir olduğu sürece Devlet adamları sade bir yaşam sürdüreceklerdir. Kitlelerin maddî hayat standardı yükseldiğinde, devlet adamları da işbu sadeliği yumuşatabilirdi".

"Amaç, din, deri rengi, ırk, sosyal köken ayrımı olmadan herkesin mülkiyete iştirakidir. Ali, üretim araçlarının müşterek mülkiyetini istiyordu".

"Böylece köktenci Bâtınîlik Ali'yi kâmil bir demokrat, bir sosyalist, bir hümanist olarak görüyordu. Ancak Ali'nin bu vechesiyle Kur'an'ın, Şeriat'ın, siyasî iktidarın kısıtlamaları (Emevî ve Abbasî hilâfetlerinin despotismi ve sınıflı toplum) ile mücadele edilip onların üstesinden gelinebilirdi"[1].

"...İsmail ibn Ahmed al-Hilâlî... yoliyle Ali (r.a.)den duyduk ki Allah'ın Resulü (s.a.v.) in kızı Fatıma, kendisinden bir hizmetçi istemiş, Ali cevaben demiş ki: «ehl-i saffayı (sıradan insanları) bırakayım karınları açlıktan bükülsün, sana hizmetçi tutayım öyle mi?»[2]"

*

* *

Vakıalara dönelim. Birkaç tabur Arap ordusunun hiçbir ciddî "millî" mukavemetle karşılaşmadığı Sâsânî İran'a boyun eğdirmeye yetmişti. Halkın

---

[1] Anton Josef Dierl.— Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus. Frankfurt (Main). 1985. s. 23-30.

[2] İbn el-Hüseyin es-Sülemî-Tasavvufta fütüvvet, çev. Süleyman Ateş. Ank. 1977. s. 28.

herhangi bir karşı koymada çıkarı yoktu; kaldı ki yeni dini de hiçbir zorlama olmadan kabul etmişti. Araplar, taassuplarına rağmen kılıçla Kur'an arasında bir seçimi dayatmamışlar, bu üçüncü şıkkı ileri sürmüşlerdi: halifelerin, kasalarını doldurmak üzere tercih ettikleri haraç toplama şıkkını. O ise ki halk, İslâm'ı kabul etmekle bu vergiden bağışık olacaktı. Kur'an'ın başarısı Arap maliyesini korkuttu ve bu keyfiyet birçok yeni Müslümana Allah, Peygamber'i bir Resûl olarak değil de sanki vergi mültezimi olarak göndermiş gibi geldi. Ama İslâm bir şey, Araplar da başka şeydi... Halife (Hz.) Ömer fazla uzak görüşlü sayılamazdı şöyle ki Arap kökenli olmayan tebaanın zamanla Müslüman olup Arapla aynı hakka talip olacağını düşünmemişti[1].

Ve Şîa İran'da pekişip yayılacaktı.

Hıristiyan Anadolu İslâmlaşırken heterodox akîdelere sahip Nasturîler, Paulicianlar, Tondraklar, Montanist ve daha niceleriyle Gregoryenlerin çoğunlukla İslâmın da heterodox yanına intisabettiklerini çok kez söyledik. Harabî, Âşık Vartan, Civan Ağa, Zeki, Nikabî, Hayranî, Coşkunî ve daha başkalarının Ermeni kökenli olmalarına rağmen Bektaşî dünya görüşünü benimsemiş olmaları[2], keyfiyeti doğruluyor. Yine hep söylediğimiz gibi, Devlet'in resmî dininin karşısına dikilen kişi, aslında Devlet'in, onun nizamının, sosyal yapısının karşısına dikilmiş olmaktadır. Sıvaslı Serdarî (XX. yy) "Zenginin sözüne beliğ (düzgün) diyarlar; fukara söylerse deli diyorlar..." dizesiyle sınıf tezadından dem vuruyor. Ya aynı yy'ın bir köy Bektaşîsi olan Ruhsatî ne diyor?:

"Hele bir düşün ki gözümün nuru — Bu kadar parayı sana kim verdi
Bazı fukaraya bulma kusuru — Mesti kundurayı sana kim verdi
Anadan doğma kürkün var mıydı — Üryan gelmedin mi börkün var mıydı
— Tükenmez parayı sana kim verdi
... — ...
Dinle Ruhsatî'yi ne deyem sana — Sana bir öğüttür sanma ki çene
Çalışmayla verse verirdi bana — Bu köşkü sarayı sana kim verdi"

Ruhsatî'nin "Kapital"i okumamış olduğundan eminiz.

"Hülâsa, Bektaşîlik Hurûfî, Babaî, Melâmî, Haydarî, Kalenderî gibi çeşitli zümre akîdelerinin katışma ile bambaşka bir renk almış akîdeler manzumesidir..." derken Ülkütaşır[3], has boyanın asıl kökenini farketmiyor. Onun sö-

---

[1] E. Ashtor.— A social and economic history of the Near East in the Middle Ages, 1976, s. 18-23.

[2] Rıza Zelyut.— Bektaşî edebiyatında mizah, *in* YANSIMA 35, Kasım 1974 s. 329.

[3] M. Şakir Ülkütaşır.— Bektaşî edebiyatının niteliği ve nazım türleri, *in* Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı. Belleten 1974, Ank. 1975, s. 196.

zünü ettiği Hurûfîlik hakkında haylıca "orthodox" görünen Şeyh Baba M. Süreyya, "bu meslek, yani mezheb-i hurûfîyye, bilcümle tekâlûf-i ilâhiyeyi hiçe saydığı gibi menhiyattan (yasak olanlardan) sefahat, işret ve buna mümasil bilcümle reddiyatı hâşâ ibadet yerine koymuştur"[1] derken ilerde göreceğimiz *kutsal orgia*'yı anlatmış olmuyor mu?

Bektaşi'nin "dört kapı"sından üçüncüsü olan "Hakikat kapısı", "kemal oğlu" olup bir rüşd mertebesini ifade etmektedir. Bu "sinn"e ("yaşa") ermiş (insan-i kâmil olmuş) kişinin artık Allah'ın vesayetine ihtiyacı kalmaz, dolayısıyla tekâlüfü yerine getirmenin gereği de ortadan kalkar... Esasen Bektaşî de bu gereği duymamaktadır. Celâlî, kendisini görmeye gelen iki hocaya"... Ne Allah'ım, ne Nebî'm var; «Ya Hû!» diyen putperestim"[2] dememiş miydi?...

Ve Bektaşî ilm-i halinden bir terceman:

"Allah Allah çün çerağ fahri uyardan o Hudâ'nın aşkına
Seyyidü'l-kevnin hatmü'l-enbiyânın aşkına
Saki-i kevser Ali ül-Mürteza'nın aşkına
Hem Hadice Fatıma hayrü"l-nisânın aşkına
..."[3].

Kim ola ki "çerağı uyardan Hudâ"? Sakın Zerdüşt olmasın?...

*
* *

Mevlânâ'nın çağdaşı bütün Türkmen Babaları, sayılmayacak kadar çoktur. Ancak, özellikle bunlardan iki tanesi, bu dönemin tarihi bakımından önemli oluyor.

Önce ünlü Baba İlyas; o, bildiğimiz gibi Baba İshak'ın 1239'da ölümünden sonra Babaî isyanını sürdürmüştü. Horasan'dan gelen Hacı Bektaş ile kardeşi Menteş, Sıvas'ta bulunan Baba İlyas'a doğru gidiyorlar. Hacı Bektaş Kırşehir ve Kayseri'ye varırken, kardeşi Menteş onu terk edip Baba Ishak'ın yanına Sıvas'a dönüyor ve burada Babaî isyanı sırasında öldürülüyor.

Bir diğer önemli Baba da Dede Garkın oluyor. Bu zatın, Elbistan civarında Göksun'da kendi adını taşıyan bir zaviyesi bulunup anısı, Anadolu halk geleneğinde canlılığını hâlâ korumaktadır. Hacı Bektaş vilâyetnamesine göre Bektaş Rûm diyarına Zülkadir ülkesinden, yani Elbistan bölgesinden girmiş. Burada İbrahim Hacı adında bir tilmiz edinmiş ve ona geyik derisinden bir tefrik edici külâh verip ona Üçok ve Bozok Oğuz oymaklarının bulundukları Zülkadir bölgesini emanet etmiş.

---

[1] Şeyh Baba M. Süreyya.— Bektaşîlik ve Bektaşîler, s. 17.
[2] Rıza Zelyut.— *op. cit.*, s. 332.
[3] Necib Asım.— Bektaşi ilm-i hâli. İst. 1343-1925.

Ama, Dede Garkın'ın oğulları, İbrahim Hacı ve tilmizlerinin giydikleri külâha itiraz etmişler. Bu külâh demişler, Dede Garkın'ın tarikatına aittir. Bektaşî serpuşu *Elifî Tâc* ile *Hüseynî Taç*'dır. Vilâyetnameye göre bu konuda epey anlaşmazlık çıkmış.

Bütün bundan Elbistan bölgesinde, başında Dede Garkın adında bir Türkmen Babası'nın bulunduğu bir tarikatın varlığı düşünülebilir. Bu sonuncusunun muhtemelen Hacı Bektaş'tan daha eski ve hiç şüphesiz onunla ilişki içinde olmuş olması muhtemel görünüyor. Hattâ hareketinin Malatya, Sıvas, sonra da Tokat ve öldürüldüğü Amasya'ya varmadan önce Samsat (Samosata) ve Maraş bölgelerinde başlamış olduğu, Baba İshak'ın, Dede Garkın'la ilişkide bulunmuş olması muhtemeldir. Bu Elbistan bölgesi, XIII. yy'ın ikinci çeyreğinde, Türkmen oymakları arasında bir İslâmlaştırma ve ve İslâm kültürünü yayma merkezi olmalıydı. Ama, bunları "Hakk yoluna" çağıran Baba'ların da "mezheb"ini biliyoruz...

"Ancak", diyor Melikoff, "bir husus kesin gibidir; herne kadar ataların *Kam-ozan*'larına yakın bu vaizler herzaman resmî dine uygun bir akîde yaymadılarsa da, bu çağda, daha sonra Bektaşîlerde görülecek olan aşırı Şiî unsurların varlığını farzettirecek bir şey bulunmuyor..."[1].

Ve yine Azmi Baba'dan birkaç kıta daha:

"Bir iken bin ettin adını
Görmedim sen gibi iş üstadını
Yeşerdirsin, kurudursun odunu
Sen bahçevan mısın ormancı mısın?"

"Cibrîl'e perde altında söylerdin
İnüb Beytullâh'ta kendin dinlerdin
Bu ateşi, cehennemi neylerdin
Hamamın mı var, külhancı mısın?"

"Kazanlarda katranların kaynarmış
Yeraltında balıkların oynarmış
On bu dünya kadar ejderhan varmış
Şerbet mi satarsın, yılancı mısın?"

---

[1] I. Mélikoff.— Les Babas Turcomans contemporains de Mevlânâ, *in* Bildiriler. Mevlâna'nın 700. ölüm yıldönümü dolaysiyle uluslararası Mevlâna semineri, 15-17 Aralık 1973 (İş B. yay. 135), s. 271-4.

"Esircisin koydun Tamu'ya (cehenneme) arab,
Hocamısın okur yazarsın kitab
Aslın kâtib midir, görürsün hisab
İhtisabın mı var, yok hancı mısın?"
...[1].

Ve XVI. yy sonu ya da XVII. yy başı Bektaşîlerinden Teslim Abdal'dan bir nefes. Bunda allegori (istiare) "zırva"ya lâf atma okunuyor.

"Oturmuş nasara (Hıristiyanlar) dersin okursun,
Gel, bunun manasını ver imdi, sofu !
Ârif gibi her manadan duyarsın
Gel, bunun manasın ver imdi, sofu!"

"Anadan doğarmış ol şems ü kamer
Yezid'in başına tığ ü teber,
Ben bir kısrak gördüm tayını emer...
Gel, bunun manasın ver imdi, sofu!"

"Muhammed-Ali'dir Rahman'dan yüce,
Derilmiş müminler dükeli (?) hacca,
Anası kızoğlan, kendisi koca... (ihtiyar)
Gel, bunun manasın ver indi, sofu!"

"Erenlerin kıldan ince yolu var,
Dört kapının iki yüzlü dili var
Bir kuş gördüm, ayağında nalı var...
Gel bunun manasın ver imdi, sofu!"
...[2]

*
* *

Köprülü, Bektâşîlik ve "ondan pek az farklı" olan Kızılbaşlıkla Ahîlik arasında, âyin ve erkân bakımından büyük bir benzerlik görüyor[3]. Öbür yandan, daha Anadolu Selçukluları döneminden itibaren birçok tarikat şeyh ve dervişinin çevresinde de bir *evliyâ*'lık menkabesi yaratılmış. Bunların bir bölümünün Kalenderî olduğu görülüyor. "Bunların en başında hiç şüphesiz *Rûm*

[1] Agâh Sırrı Levend.— Edebiyat tarihi dersleri, İst. 1943, s. 193-5.
[2] Vasfi Mahir Kocatürk.— Tekke şiiri antolojisi, Ank. 1968, s. 267.
[3] İlk mutasavvıflar, s. 215 *infra* 43.

Abdalları zümresine mensup olanlar gelir. Bugün, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Abdal Mehmet, Abdal Murad, Sultan Şucâud-Din vb. pek çok Kalenderî şeyhinin gerçek kimlikleri unutulmuş, türbeleri halkın dilek ve dualarının gerçekleşmesi için birer hâcet yeri haline gelmiştir". Bunların bazıları, özellikle Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerince takdis ve ziyaret edilmektedir[1].

*
* *

Kızılbaşlık

Bektaşilikle benzerlik gösteren, kimi yerde onunla iyice karışıp kaynaşan Alevî kuruluşlardan biri oluyor, Kızılbaşlık. Dolayısıyla da, Anadolu Alevîliği gibi o da, bu toprakların bir kuruluşu olduğunda şüphe yoktur. Şiî yanları düşünülerek onu İran'a bağlayamayız. Nitekim, aşağıda göreceğimiz gibi, İran'a Şiîliğe taşıyan, Kızılbaşlar olmuş. Erdebîlîyye tarikatının ilk kurucuları, aslında Şiî olmadıkları halde, bu hanedanın onu benimsemesi, Şeyh Cüneyd (ölm. 1460) zamanında oluyor. Zaten bu sonuncusu, herhalde Suriye, Anadolu ve Azerbaycan'daki Şiî-Batınî boyları elde etmek, hattâ Bedreddin müridleri olan Sûfîleri kazanmak için Şiîliği kabul ettiğini ve bu yüzden de Osmanoğulları ülkesinde ve Karaman'da kalamadığını Âşıkpaşazade yazıyor. Şeyh Cüneyd'in öldürülmesinden sonra Erdebil Sûfîleri tarafından pîr, hattâ "Tanrı-'nın zuhuru" diye tanınan Şeyh Haydar, oniki dilimli kızıl tac giymeye, kızıl sarık sarmaya başlamış ve bunu müridlerine de icbar etmiş. Buna *haydarî tac* da denmiş.

Kızılbaş mezhebi, gulâttan, yani aşırı Şiî bir yol telâkki ediliyor. Kızıl taç ve elbise giymek, eski bir kökten geliyor. Kaynaklara göre, Batınîyyeye *muhammara*, yani "kırmızı elbise giyenler" deniyormuş. Mensuplarının Mazdak ilkesi sâliki Mazdakîyya adı ile de anıldığı mukayyet. Keza, yine aynı yolun yolcusu olan Bâbak-ı Hurramî'ye mensup sayıldıklarından bunlara Bâbekîyye de denildiğini, Bâbek zamanında kırmızılar giydiklerinden "muhammara" adı ile anıldıklarını öğreniyoruz.

Bizim el-Bağdâdî, "ashabü'l ibâha"dan bahsederken, "Bunlar iki sınıftır. Bir sınıf, haramları helâl sayan ve insanların malda ve kadında ortaklığını ileri süren Mazdakîyye gibi, İslâm'dan önce mevcud olanlardı... İkinci sınıf, el-Hurremdînîyyedir. İslâm döneminde ortaya çıkmışlardır. Bunlar Babekîyye ve Mâziyyârrîyye olmak üzere iki fırkadan ve her ikisi de el-Muhammere olarak tanınırlar" dememiş miydi?[2].

---

[1] Ahmet Yaşar Ocak.— Kalenderîler. s. 220-1.
[2] el-Bağdâdî.— *op. cit.*, s. 244.

Kızıl taç kabul edildikten sonra, İran'daki Safevî şahlarına tâbî olan bu zümreye Sünnîlerce "kızılbaş" adı verilmiş, aleyhlerine alabildiğine kötü isnadlarda bulunulmuş ve bu ad daima tezyif (aşağılama) amacıyla kullanılmış. "Kızılbaş"ın dışında bunlara "mum söndürenler" (İran'da "çerağ-kuşân"), "tavşan yemezler", "Karakoyunlular", "Abdal-beyliler"... denmiş (bu sonuncu ad, bunların İmâm Hüseyin'e "Hân Abdâl" demelerinden ileri gelmiş). Kızılbaşlar İran'da kendilerine "ehl-i Hakk" yanı "Tanrı ehli", diyorlar. Ama bu sözcük ebced hesabıyla 108 sayısı olup iki noktası da hesaba katılınca 110 oluyor. "Ali" adı da 110'dur... Yani özetle "ehl-i Hakk", "ehl-i Ali" demektir. Bektaşîler bunların doğru yolda olduklarını kabul ederler. Gerçekten Kızılbaş erkânında Bektaşî erkânının büyük etkisi yadsınamıyor. Ancak bu ikisinin arasında bariz bir fark bulunuyor: Bektaşîlik bir tarikat olup her isteyen, kim olursa olsun, buraya girebilir. O ise ki öbüründe giremez. Mutlaka Kızılbaş soyundan olmalıdır. Bu itibarla bu sonunculara tarikat denemiyor. O, bir din, bir mezhep mahiyetini taşıyor.

Kızılbaşlar Anadolu'da kendilerine "Şah Safî süreği" derler. Bektaşîler bunlara "Sofu sürekleri" adını verirler ve "yol bir, sürek bin bir", "sürek olsun, çörek olsun, Ehl-i Beyt'i seven olsun" sözü ile bunların da kendilerince doğru yolda olduğunu ifade ederler.

Bu zümrenin İran'a çık sıkı bağlılığı hakkında tarihler ve devlet arşivlerinde çok kayıt bulunuyor[1]. Bu bağlılığı Bâbıâlî daima dikkatle izlemiş ve İran'dan gelen Kızılbaşlarla onlara yardım eden Anadolu Kızılbaşları şiddetle cezalandırılmış. Kızılbaş-Safevî ilişkisinin Osmanlı devletini sarsacak ölçüde olduğunu iyi anlayan Yavuz Selim, Şah İsmaîl üzerine yürümeden Kızılbaşlara şiddetli bir darbe indirmiş. Bunların ayrıntılarına girmiyoruz.

Bütün bunlara rağmen Kızılbaşlar Safevî hanedanına karşı bağlılıklarını sürdürmüşler. Şah İsmail ya da Tahmasp döneminde yaşadığı sanılan Pîr Ali adlı bir Kızılbaş şairinin aşağıdaki nefesi işbu bağlılığı ve intikam alma arzusunu ifade ediyor:

"Osmanlu yanına kalır mı sandın
Nice intikamlar alınsa gerek
Mehdî çıkar ise nic'olur hâlin
Heybetli küsleri (davulları) çalınsa gerek"

"Gazi Mehdî bir gün Urum'a çıkar
Yezid kalesini hem burcun yıkar
Oniki İmâm'ın sancağını çeker
Kırmızı tâc ile salınsa gerek"

[1] Bkz. Ahmet Refik.- XVI. asırda Râfızîlik ve Bektaşîlik, *passim.*

"Sanma ki Osmanlu yanına kalır
Tanrı'nın arslanı Şah oğlu gelir
Darb ile elinden tahtını alır
Harabende erkân sürülse gerek"

"..."
"Pir Ali der Mehdî ciğer yanığı
Kırmızıdır donu yeşil sancağı
Düzelim koşalım bahçeyi bağı
Yezidler aradan sürülse gerek"[1]

Pîr Sultan Abdal'da da aynı öç alma duygularını okuyoruz:

"Hazret-i Ali'nin devri yürüye
Ali kim olduğu bilinmelidir
Alay alay gelen gaziler ile
İmamların öcü alınmalıdır"

"..."
"Pir Sultan Abdal'ım ey dede himmet[2]
Kendine cevretme âleme rahm et (acı)
İstanbul şehrinde ol sahib devlet
Tâc-ı devlet ile salınmalıdır"[3]

Kızılbaşların itikatlarında esas, Ali'yi Tanrı tanımak oluyor. Allah, Muhammed ve Ali, üçü birdir. Tanrı, Muhammed ve Ali sûretinde görünmüştür. Fakat bütün hikâyelerde Ali Muhammed'den üstündür. Hattâ onlarca Mi'râc bile Peygamber'in Ali sırrına ermesidir. XVI. yy'a ait *manâkib al-asrâr bahcat al-ahrâr*'da bunların 3 sünnet ve 7 farza riayetten başka tekâlüf tanımadıkları yazılmış. Sünnetler, dilden tevhid kelimesini bırakmamak, kalpten düşmanlığı atıp kimseye karşı kibirlenmemek ve kin tutmamak, gönül kırmamak ve kimseye düşmanlık etmemektir. Farzları, sırrını saklamak, mezhepdaşları ile birlikte olmak, yalan ve arkadan çekiştirmeden kaçınmak, hizmette bulunmak, mürebbîsine itaat etmek, müsahibini görüp gözetmek, halifeden tâc ve kisvet giyinmektir.

---

[1] Abdülbâki Gölpınarlı ve Perlev Naili Boratav.— Pîr Sultan Abdal. İst. 1991. s. 19-20 *infra* 1.

[2] Kayseri yakınında. Kuzey-Batı'sında, Himmet dede adlı bir yer var. Bunun bu işlerle bir ilgisi olabilir mi?...

[3] Abdülbâki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav.— *op. cit.*, s. 74.

Şah İsmail'in atası daha önce de adı geçen Şeyh Cüneyd Anadolu'ya gelmiş, Konya, Halep, Canik ve Trabzon'da bulunmuş. Rumeli'den Bedreddin Sûfîleri kendisine uymuş. Daha XV. yy'da Anadolu'dan Erdebil Sûfîlerine tâbî olan halk, ziyaret için Erdebil'e, Erdebil Sûfîlerine gidiyor, kendilerine niçin Hacc'a gitmedikleri sorulunca "biz diriye varırız, ölüye varmayız!" yanıtını veriyorlarmış. Böyle anlatıyor, Âşıkpaşazade[1]. Sünnî Arap'ın "Türk! zayıfü'l imân!" kararı, anlaşılıyor... Kızılbaşlar alış verişte doğruluktan hiç ayrılmazlar. Hattâ terazinin bazen insanı aldatabileceğine inandıklarından, bununla satılacak malı satmayıp tane ile satılana yönelirler[2]. Yirmili yılların ikinci yarısında çok iyi hatırladığımıza göre İstanbul'da yer yer dolaşan bamya satıcıları vardı ve bunu tane ile satarlardı. Avuçlarına beşer beşer alıp uzatılan kaba atarlardı. Bu satıcılar Kızılbaş mı idiler?... Bu yüzden olacak, Kızılbaşlar için "terazi tutamaz" da deniyor.

Bunlarda kadın boşamak haramdır. Boşanmış kadın alan, ya da karısını boşayan zinâ etmiş veya ettirmiş sayılıp *düşkün* olur, yani cemaatın dışına atılır. Ancak kadın kötü yola girerse, dedenin tasvibiyle, bırakabilir ve bu kez kadın *düşkün* olur[3]. Yani bunlarda Sünnîliğin kabul etmiş olduğu *talâk* (başama), *talak-ı selâse, hülle* gibi garip ve hattâ gülünç sayılabilecek uygulamalar yok, bu "her türlü ahlâksızlığı irtikâb eden" kişilerde.

"Kızılbaş" tâbiri genel olarak, Orta ve Doğu Anadolu'da canlı olmuş, *Alevî*'ler gibi grupları da içine alan geniş bir Şiî tarikat-mezhep yelpazesini, XIII-yy'dan itibaren, ifade etmiş. Alevîler, Kuzey Suriye ve Kilikya Nusayrîleriyle yakın temasta olup aşağıda irdeleyeceğimiz ayrımcılıkla suçlanan *Tahtacı*'lar, Osmanlı zulmünden kendilerini korumak amacıyla daha sonra Bektaşî örgütünün her şeyi kucaklayan ve hoşgörülü şemsiyesi altında sığınma hakkını elde etmişler"[4].

Bununla birlikte tâbir, Türkçe konuşmayan, Safevîleri tutmuş bazı İranlı kabilelere, örneğin Tâliş ve Karacadağ (Siyâh Kûh), Kürt ve Luristanlılara da uygulanmış. Büyük Kızılbaş oymakları sekiz dokuz bölüğe ayrılmış olup büyük oymaklar arasında Ustaclû, Rûmlû, Şamlû, Zulkadir, Tekkelû, Afşar ve Kacarlar bulunuyor. Şah İsmail I zamanında bunların en güçlüsü Şamlûlar oluyordu. Bunların kökenleri, adlarından anlaşılıyor; öbürleri ise eski Oğuz oymakları oluyorlar[5].

---

[1] *ibd.*, s. 20 *infra* 2.

[2] Abdülbâki Gölpınarlı.— Kızıl-Baş, *in* İA.

[3] *ibd.*

[4] J. Spener Trimingham.— *op. cit.*, s. 83.

[5] R. M. Savory.— Kızıl-Başh, *in* EI.

XVI. yy'da Şiî propagandası, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm Sünnî dışı çevrelerde en faal dönemini yaşıyor ve bu propagandanın cazibesine en çok kapılanlar Kalenderler oluyor. Aslında bu propagandanın ana hedefi de bu sonuncuları kazanmak oluyor. Nitekim Şah İsmail Hatâî'nin aşağıdaki dizeleri bunu gösteriyor:

"İki âlemde sultandır Kalender
Kadîm küfr ü imandır Kalender
...
Kalender Mustafa vü Murtaza'dır
Zehiy (ne güzel !) cism ile cândır Kalender
...
Vilâyet Kâbe'sin açtı Hatâî
Gulam-ı Şah-ı merdandır Kalender"[1].

*
* *

"Orhan Gazi'ye kardeşi Alâaddin Paşa «han'ım! Elhamdülillâh ki seni padişah gördüm. İmdi, senin askerin günden güne ziyade olsa gerek. Senin askerine bir alâmet koyalım ki başka askerde olmasın» dedi. Orhan Gazi: «Kardeş! Herne ki sen dirsen ben onu kabul ederim» dedi. O dedi: «Etraftaki beylerin börkleri kızıldır. Seninki ak olsun!» Orhan Gazi emretti: Bilecik'te ak börk işlediler"[2].

*
* *

"Kızılbaş" sorunu, bir çapraşık bağdaştırmacılığı temsil etmekle birlikte ayrılmaz bir bütüne bağlanan bir olayı ifade etmek üzere yerli yersiz kullanılan bir terminolojiyi ortaya koyuyor: *Alevî, Bektaşî, Kızılbaş.*

Tarihî açıdan bir *Alevî*, Ali'nin soyundan biridir ve bu tâbir İran'da kullanıldığında bu anlamda anlaşılıyor. Türkiye'de ancak XIX. yy'a doğru, uyguncu olmayan heterodox bir İslâm'ın sâliklerini ifade etmek üzere ortaya çıkıyor. Bu tâbirin yayılmasının nedeni, bir "dalêlet yoluna sapmış (heretic) asî"yi ifade eden "Kızılbaş" deyiminin almış olduğu aşağılayıcı manadan olup bu deyim, birçok halde, "Kürt"ün anlamdaşı olmuş; o ise ki "Kızılbaş" olayı doğruca bir Türkmen olayı idi. Günümüz Türkiye'sinde, vaktiyle "Kızılbaş"a atfedilmiş ve bugün "Alevî" deyimine geçmiş olan mananın bir intikal olayına şahit oluyoruz. Döneceğiz bu konuya.

---

[1] Nejat Birdoğan.— Alevîlerin büyük hükümdarı Şah İsmail Hatâî. İst. 1991. s. 288.
[2] Aşıkpaşaoğlu tarihi. s. 44-5.

Kızılbaş tâbiri, bildiğimiz gibi Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar (1460-1488) zamanında ortaya çıkıyor. Önce bir politik ad iken ilk Safevîlerin dinî propagandası sonucu, Şiîliğin belli bir Türkmen şeklini ifade eder olup işbu şekil, Oniki İmâm kültüne bağlanmakla birlikte *tecellî*'ye, yani Tanrı'nın insan şeklinde tezahürüne, *tenâsuh*'a, yani ruh gücüne, daha doğrusu şekillerin çokluk ve dönüşümüne inancı ile aşırı Şiîliğin bütün niteliklerini ve ayrıca Ali-'nin tecessümünden başka bir şey olmayan Safevî hükümdarına bir ileri tapınmayı arzediyor. Ali dahi, Allah'ın *mazhar'ı,* yani Tanrı'nın insan şeklinde tezahürüdür[1].

Devam etmeden önce Safevîlerin dinî politikalarını özetleyelim.

Esna-i aşere Şiîliği olayını sosyolojik boyutunda arayacağız. İran'ın Şiîliğe dönüşmesinin tarihî ve psikolojik koşulları nelerdi?

Aşağıdaki mülâhazalar Kızılbaş göçebelerin dindarlığının özel tabiatı ile bu Türkmenlerin Şiîliğinin teklif edildiği, daha doğrusu icbar edildiği İranlı toplumların kabul edebilme kabiliyeti arasındaki çatışkı üzerinde eklemleneceklerdir.

Kökenleri, siyasî gelenekleri, konumlarının anlaşılmazlığı itibariyle Safevî sülâlesi İran geleneğine o denli yabancıdır ki, Acemlerin topluca vicdanlarında, Avrupa tanımlamalarına saplanmış XIX. yy şarkiyatçılarının onlara atfettikleri "ulusal" role uygun bir anı bırakmamıştır. Herne kadar Safevîlerin dinî politikalarının bir İranî özerklik bilincinin doğmasını kuvvetle teşvik ettiği kabul ediliyorsa da İran milliyetçiliğinin Kızılbaş istilâsı ile ortaya çıktığı söylenemiyor. Şöyle ki Doğu Anadolu Türkmen ortamında, sonradan serpuşları dolayısıyla *Kızılbaş* olarak bilinecek bu göçebeler arasında, Safevî hareketi ve ideolojisi yeşerecektir.

Safevî ailesi, Moğol çağından beri bilinmektedir. Sülâleye adını veren ata, Şeyh Safiüddin İshak Erdebilî, 1234'te ölmüştü. Safevîler toprak sahipleri olup bunlarda manevî mürşidik (*irşad*) işlevi irsî olarak intikal eder. Başlarda Safevîler Türkmen kanı taşımamaktadırlar. Bunlar yerli orta sınıfa mensup olup ne Seyyid'dirler, ne de Şiî. Her hal ü kârda aşırı Şiîliğe ilk bağlanan Şeyh Cüneyd olup (1450'lerde) o bunu, Anadolu'nun Türk oymakları arasında yayıyor. Bu oymaklar o zamanlar ondört yaşında bir çocuk olan torunu Şâh İsmâîl'i 1501'de iktidara getireceklerdir. Bu sonuncusu, kadınlar tarafından bir Akkoyunlu prensi oluyor. Safevî tarikatı böylece Türkmenlerden oluşup İran-'da geniş bir konuma sahip bulunmuyor ve Kızılbaş temsili altında İran yerleşik ortamına fazla bir şey borçlu olmuyor. İyice taassuba gömülmüş Türkmen-

[1] Irène Mélikoff.— Le problème Kızılbaş, *in* TURCICA. Revue d'Etudes Turques, VI, 1975, s. 49-50.

lerinin askerî gücü sayesinde Şah İsmâîl İran'a esna-i aşere Şiîliğinin Kızılbaş şeklini icbar ediyor.

İran'ın Müslüman cemaati, yavaş yavaş içine sindirdiği esna-i aşere Şiîliğini benimsemeye hazır olmuş olmakla birlikte Türkmen mesihçiliğinin hoyrat ve kanlı darbesini çekmeye ne de Safevî *mürşid*'in iddialarına iltihak etmeye hazır değildi. Türk-Moğol dönemi sırasında mesihî tipte hareketler, kabileler arasında tezahür etmişti. Ancak idarelerin uyanıklığı bunları daha beşiğinde boğmuş ya da etkin olarak denetim altına almıştı. Aynı türden olup da yerleşik halklar arasında meydana gelmiş hareketler, yine kısa ömürlü olmuşlardı. Safevî inkilâbının başarısı, tasavvuf'unun güç ve özgünlüğünden çok, fethini yaydığı topraklarda hüküm süren anarşi durumuna borçluydu. Bu inkilâp, itaat altına aldığı halkların bir atılımından değil, Akkoyunlu rejimi ve sosyal dokusunun çürümesinden ortaya çıkmıştı.

Ama yine de İran'da, önemli Sünnî bölgeler vardı. İran ortamı, dinî olarak, Kızılbaş ortamından alabildiğine daha gelişkin, daha zengin ve daha gerçek Müslümandı. O halde Safevîlerin işi nerede başlamış, nerede bitmişti? Daha sülâle zamanında esna-i aşere Şiîliği, Kızılbaş Şiîliğinin kurala, usa uymayan unsurlarından temizlenecekti.

Şâh İsmâîl'in divanının istinsahları daha yeni tarih taşıdıkça, kendisini Mehdî'nin öncüsü, ve hattâ Mehdî ilân ettiği mısralar atılıyor. Avrupalı seyyahlar, Şâh Tahmâsb'un Kızılbaşlarca, birçoğunun artan hoşnutsuzluğuna rağmen Tanrı gibi tapınıldığını kaydediyorlar. 1554-55'de bir Sûfî grubu onu Mehdî ilân ediyor; bu heresy tehlikeli şekilde yayıldığından Şâh Tahmâsb bunu ezmeli ve başlıca önderlerini idam ettirmeliydi. Şâh Abbâs da, sülâle etrafında dinî bağlantıyı, Kızılbaşların, Sûfî ve *mücteliidler* fırkasının siyasî etkisini bertaraf ederek güçlendirmeye çabalıyor[1].

Yani, zavallı Türkmen, Selçuklu ve Osmanlı'da olduğu gibi burada da, devletin kurulmasındaki temel fiilî katkısından sonra, "istenmeyen adam" ilân ediliyor. Yani, sonunda, ne "İsâ'ya kul, ne Muhammed'e ümmet" oluyor. Nitekim Şâh İsmâîl Dîvânı'nda, hiçbir "Alevî" tâbirinden söz edilmezken İsmâil, yandaşlarını ve kendisini ifade etmek üzere "Kızılbaş"ı kullanıyor.

"Yüreği dağ olmayınca bağrı kanlu la'l tek
Kimin haddi yoktur Kızılbaş olmağa"[2]

Uzun süre Anadolu Alevîlerinin arasında gözlemlerini yürütmüş Mélikoff-'un zamanla bazı görüşlerinde değişmeler oluyor: artık Alevî dinî düşüncesi

---

[1] Jean Aubin.— La politique religieuse des Safavides. *in* Le Shî'isme imamite. s. 235-240

[2] Irène Mélikoff.— *op. cit.*, s. 51.

Kızılbaş Şiîliğinin bu şekli olmaktan çıkmış, ortada olan Safevî propagandasıyla Sûfîleştirilip Şiîleştirilen bir Türkmen dinî telâkiinden ibaret olmuş[1].

Safevî sülâlesinin iktidara gelişinden öncesine ait olan *Safvat al-safâ* yazmalarında bu sülâlenin Kürt kökeni kesinlikle ifade ediliyor[2] ki bu, yukarda "Kızılbaş" deyiminin "Kürt" ile bazen anlamdaş olduğu yolundaki Mélikoff'un beyanını doğruluyor. Safevîlerin ataları hiçbir zaman *Seyyid* olarak telâkki edilmemişlerdir; Şeyh Sâfî'nin Sünnî olduğu, Akkoyunlu Cihanşâh'ın vakıf belgelerinde okunuyor[3].

"Safevî devletinin kuruluşu *İslâm ve Türkiye* tarihinde gerçekten mühim bir hadisedir... Bu konunun en dikkate değer tarafı, *Şiîliğin İran'a Anadolu*'dan getirilmiş olmasıdır. *Şiîliği İran*'a getiren unsur da Safevî devletini kuran ve *Kızılbaş* adıyla anılan *Anadolu Türkleri*'dir...".

"Safevî devletinin «*millî bir İran devleti*» olduğu görüşünün... taraftarı kalmamış gibidir... Gerçekten hanedanın *seyyitlik* ile hiçbir alâkası olmayıp Fîrûz Şah adlı *Sincarlı* bir *Kürd*'ün neslinden geldiği şüphe götürmez... Safiyüddin İshak'ın atası Fîrûz Şah *Kürdlerin* X. yy'da *Azerbaycan* ve *Errân*'a yayılmaları esnasında *Erdebil*'e gelmiş ve şehrin yakınında bir yerde yerleşmiştir... Karakoyunlular zamanında Erdebil'den Muğan'a kadar uzanan bölgenin *Câkirlü* oymağının yurdu olduğunu biliyoruz ki, İbn Arab Şah'a göre, bu oymak Kürd menselidir".

"... Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar zamanında, yani XV. yy'ın ikinci yarısında İran'daki halkın çoğunluğu *Sünnî* mezhebine sâlik idi. İsmail, buyruğundaki Anadolu Kızılbaş Türkleri ile kan ve ateş saçarak bu Kızılbaş Türklerin Şiîlik anlayışını İran'daki Sünnî halka kabul ettirdi. Bilhassa Şah İsmaîl devrinde bu Şiîlik İranlıların anladığı Şiîlikten, birçok bakımlardan, farklı idi."

"Safevîlerin İran'ı, Türk unsurunun daha önceki devirlere nazaran en fazla kesafet peyda ettiği bir ülke haline gelmiş bulunuyordu. Bunun sebebi, Safevî devletinin kuruluşu ile ilgili olarak Türkiye'den vukubulan kümeler halindeki göçlerdir... Hattâ XVIII. yy'ın başlarında bile bu ülkeye göçler yapıldığına dair elimizde bazı deliler vardır...

"Hattâ Safevî devleti, kurulduktan sonra da, uzun bir zaman, bilhassa insan gücü bakımından Anadolu'dan beslenmiştir. Böylece birbirinin amansız düşmanı olan Osmanlılar ile Safevîler bir asır kadar bu ülkeden müştereken faydalanmışlardır"[4].

---

[1] *ibd.*, s. 52.

[2] Zeki Velidi Togan.— Sur l'origine des Safavides, *in* Mélanges Louis Massignon. Tome III. Damas 1957, s. 346.

[3] *ibd.*, s. 357.

[4] Faruk Sümer.— Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü. Atık. 1976, s. 1-5.

İran'da birçok Kürt kabilesinin yerleşmiş bulunduğunu, çeşitli vesilelerle görüyoruz. Örneğin, Keşân'da doğmuş İranlı şair Feth Ali Han Sabâ (1765-1822/3), Hûy bölgesine yerleşmiş bir Dunbalî kökeninden gelen bir aileye mensup oluyor[1]. Safevîlerin Kürt kökeni, aşağıda anlatacaklarımızla da ayrıca doğrulanacak.

Şah İsmâîl'in isnâ-i aşere Şiîliğini yeni devletin resmî dini olarak ilân etmesiyle bir başlıca devlet bu adımı İslâm tarihinde ilk kez atmış oluyor. İsmâîl'in bu kararının âmili muhtemelen, dinî inançla birlikte, yeni doğmuş Safevî devletine onu güçlü komşusu Sünnî Osmanlı'dan farklı kılacak bir ideoloji sağlama düşüncesi olmuştu. Her hal ü kârda bu siyasetin kapsamlı sonuçları olacaktı şöyle ki İran siyasî yaşamında "sarıkla taç", "lâik" hükûmeti temsil eden sahalarla, hayalleri bir theokratik idare olan *müçtehid*'ler arasında ihtilâf tohumlarını ithal etmişti... Bu ihtilâfın en son örneğini yakın tarihte gördük.

Az çok her ülke hanedanının başına geldiği gibi burada da bir "resmî" Safevî nesebi yaratmak için gerçeğin bir takım saptırılmalarına gidilmiş. Ancak halen bilginlerin ittifak ettikleri fikir, Safevî ailesinin İran Kürdistanından geldiği, Azerbaycan'a göç ettikten sonra nihaî olarak Erdebil'e (XI. yy) yerleştiği hususu oluyor. Burada sakin bir hayat geçirip yavaş yavaş diyanetkârlığı ile ün salıyor ve kendilerine müridler cezbediyor; ama ancak 650/1252-3'de, Safevîyye tarikatına adını veren Şeyh Safiüddin'in doğumu ile Safevî tarihi başlıyor.

700/1301'de Safiüddin Gilân'da bir mahallî Sûfî tarikatının liderliğini üstleniyor ve onun ve halefi Sadrüddin Mûsâ zamanında tarikat, propagandasını (*dava*'sını) İran, Suriye ve Anadolu'da sürdüren bir dinî harekete inkılâp ediyor. Bu haliyle bunda, hareketin daha sonra esas vechesi olacak olan militan Şiîlik emaresi görülmüyor; gerçekten Safiüddin, Togan'ın söylediği gibi, Şafiî mezhebinden bir Sünnî olarak görünüyor. H. R. Roemer'in kanaatına göre (*The Safavid period-Cambridge History of İran, VI, Cambridge 1986, s. 196-7*) herne kadar Şiî unsurlar daima folk (halk) İslâm'ında mevcut ise de "kesin olarak İsmâ'il'in herhangi bir atasının Sünnîliğinden vazgeçip Şiîliğe dönüştüğü ispat edilemez". Her halde Safevî tarikatı da, VII.-X./XIII.-XVI. yy'larda Anadolu'da gelişmiş birçok başka dinî hareketler gibi, 656/1258'de Sünnî hilâfetin Hülâgû tarafından tahribi ve Moğol İlhanların bütün dinî inançlara gösterdikleri hoşgörüden faydalanmıştı; bu durum, genellikle heterodoxluğun yayılmasını kolaylaştırmıştı. Henri Corbin, "Gerçek Şiîlik Tasavvuf'la aynıdır, ve benzer şekilde su katılmadık ve gerçek Tasavvuf, Şiîlikten

[1] Munibur Rahman.— Sabâ, *in* EI.

başka bir şey olmaz" diyecek kadar ileri gidiyorsa da İran işlerinin bu büyük uzmanın işbu fikrine tam olarak iştirak edilemiyor.

Şeyh Cüneyd, Safevî tarikatının önderliğini üstlendiğinde (951/1447-8) Safevî hareketi yeni bir safhaya giriyor. Dinî nüfuza sahip olmanın ötesinde, maddî güç arar oluyor. Bu tarihlerde İran'ın en güçlü hâkimi Karakoyunlu Cihanşah kendini tehdit altında hissediyor ve Cüneyd'e kuvvetlerini dağıtmasını ve Erdebil'i terketmesini emrediyor; aksi halde Erdebil hâk ile yeksan (toprakla bir) olacaktır. Cüneyd kaçıyor ve Diyarbakır'da Cihanşah'ın rakibi Akkoyunlu emîr Uzun Hasan'a sığınıyor. Ama Şirvan'a bir akın sırasında öldürülüyor (864/1460), Safevîyye'nin başı olarak oğlu Haydar onu istihlâf ediyor. Haydar, başlarda Akkoyunlu ile ittifakını sürdürüyor ve bunu Uzun Hasan'ın kızıyla evlenerek perçinliyor. Uzun Hasan'ın ölümünden sonra oğlu Yakub da artan Safevî gücünden ürküyor ve 893/1488'de Haydar'ı mağlûb edip öldürmek üzere Şirvansahlarla ittifak ediyor.

Hasan'ın ölümünden sonra Safevî Sûfîleri Erdebil'de oğlu Ali'nin çevresinde toplanıyorlar. Akkoyunlu sultan Yakûb bu kez bayağı telâşa düşüyor, Ali'yi, iki küçük kardeşi İbrahim'le İsmâîl'i ve annelerini yakalatıp Fars'ta İstahr kalesine kapatıyor. Dendiğine göre kardeşlerin hayatını, kendi öz kızkardeşi olan annelerine (Âlamşâh Begum) hürmeten bağışlıyor. Yakub'un 896/1490'da ölümünden sonra, tahtının iddialısı Rüstem, Safevî kardeşleri serbest bırakıyor ve bunların müridlerinin yardımıyla başlıca rakibi Baysungur'u bozuyor. Ama o da, sonunda, Safevîlerin siyasî niyetlerinin kendisi için tehlike teşkil ettiğini hissediyor ve Ali ile müridlerini Tebriz ve Erdebil'de öldürtmeyi tasarlıyor. Ali kaçıyor ve Erdebil'e varıyorsa da Akkoyunlu birlikleri tarafından yakalanıp öldürülüyor.

Ve işin başına İsmâîl geçiyor[1].

Kızılbaşlarınkinden ayrılamayacak bu öyküyü biraz derinleştireceğiz.

*

* *

Safevî hareketini İran'da XVI. yy'ın başında bir "millî devlet" tesisine bağlayan geleneksel düşünce artık kabul görmüyor. Sovyet tarihçileri, Şâh İsmâîl tarafından kurulmuş devletin "Azerbaycanlı" tabiatını vurgularlarken M. Minorsky, Safevî sülâlesinin cülûsunda Türkmen hükümranlığının bir üçüncü safhasını görüyor.

Safevî fethinin arifesinde İran aristokrasisinin üyeleri, bireysel ya da aile grupları olarak, dinî, idarî makamların yüksek orunlarını ve büyük toprak mülklerinin idaresini kendi üzerlerinde toplamışlardı. Bütün bu mülk, makam

[1] R. M. Savory.— Safawids I-II, *in* EI.

ve orunların birkaç kuşaktan beri bu ailelerin ellerinde olduğu anlaşılıyor. Aile devamlılığı, *fikh*'ın ekinci ve vergi teknikleri, işbu kadılar, seyyidler ve divan görevlileri aristokrasisine politik değişmelerden, gelip geçici mahallî valilerin baskısından etkilenmemeyi sağlamış olmakla kalmayıp hattâ gayrimenkul mülklerini artırma olanağını vermiş. Birbirinin arkasından iktidara gelen sülâleler herzaman eşrafın desteğini aramışlar, herzaman idarî kadrolara muhtac olmuşlar: divan mensupları, bazı aileler tarafından sağlanan uzmanlaşmış takım olarak bir saraydan öbürüne, iktidardaki bir sülâleden rakibine geçiyorlar. XV. yy sülâlelerini iktidara yükselten Türk kabile temeli, Timurîler, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve de Safevîler için geçerli olan işbu çift "İranî" sabiteyi unutturmayacaktır.

Bu İranî aristokrasi tipleri olarak, Şâh İsmâîl'in İran Irak'ında karşılaşacağı bazılarını ele alalım. Yezd'de, Şâh Nimetullah Velî'nin ahfadı hâkimdi. Karakoyunlu Cihanşâh'ın damadı Seyyid Naimü'ddin, Nimetullah Tânî, IX./XVI. yy'ın başında ölüyor ve oğlu Zahirüddin Abdülbaki'ye, Nimetullahî dervişleri tarikatının idaresini ve bu tarikatın kurulmasına olanak veren sınırsız serveti bırakıyor. Akkoyunlu Yakub Beg zamanında İsfahan'ın en büyük iki adamı iki Seyyid idi. Seyyid Gıyaseddin Muhammed Mirimîrân, bütün eyaletin buğday üretimini tekelinde tutuyor ve ürünü ambarlarında stok ediyor. Böylece de, onu niteleyen "İran Irak'ının anahtarı" sıfatını doğrulayan baskı araçlarını elinde tutuyor. İsfahan'ın Hüseynî Seyyidlerinin *nakibi* Şâh Takinddin Muhammed, 1446'da Sâhruh'a karşı isyanı yürüten Hüseynî nakibin yeğeni olup büyük bir siyasî etkiye sahip bulunuyor.

Birkaç büyük *latifundiya* sahibinin yanısıra, adları az çok bilinmeyen bir köy Seyyidleri kitesi de görülüyor.

Erdebil'de Safevî Şeyhleri, dünyevî çıkarları ve dinî nitelikleri aynı zamanda belirgin olan bu İran aristokrasisine mensuptular. Bunların tarihi, Moğol çağından XV. yy'ın sonuna dek vaki evriminki oluyor. Ailenin toprak zenginliği, Şeyh Safîüddin Erdebilî (1252-1334) zamanında teşekkül etmiş olup, halefleri zamanında gelişiyor. Zamanın Moğol emîr ve vezirleriyle çok iyi ilişkiler içinde olan Şeyh Safî, yine de dünyevî şeyler hususunda Sûfîlerin sakınımlarına riayet ediyor. Bu sakınımlar, gün geçtikçe, daha az hissedilir olacaktı. Erdebil Şeyhlerinin, XV. yy'ın ikinci yarısında, hükümran olan ailelerin hısımlığına yükselmelerine kadar Şeyh Safî'nin haleflerinin yaptıkları pek bilinmiyor. Bu sonuncusunun dördüncü kuşaktan hafidi Şeyh Cüneyd, o zamanlar Diyarbekir'de hüküm süren Akkoyunlu Uzun Hasan'ın bir kızkardeşini alıyor ve daha sonra, bu izdivaçtân doğan Şeyh Haydar da, yine Uzun Hasan'ın bir kızıyla evleniyor. Böylece de Şeyh Safî'nin halefleri kendilerine bir Alevî soy yaratmış oluyorlar şöyle ki bunlar İmam Mûsâ Kâzım'dan geliyorlar. Bununla birlikte bir Alevî soy, sadece Şâh İsmâîl'de teyid ediliyor.

Safevîlerin hasımları, düzmeciliği ilân etmediklerine göre Şâh İsmâîl'in Seyyidliğinin Erdebil Şeyhlerinin XV. yy'ın ilk on yıllarından beri, sadece müntesiplere açıklanan sırlar arasında oldukları sonucuna varılıyor. Şeyh Safî ahfadının işbu Peygamber'in torunları sıfatının sağladığı büyük maddî yararlar malûmdur.

Sünnî olan Şeyh Safî'den, aşırı Şiî olan Şeyh Cüneyd'e kadar neler olmuştu? Erdebil'de, başka yerde de olduğu gibi Sûfîlik yavaş yavaş Şiîliğe bulaşıyordu. Ama işbu altüst etmenin sorumlusu Şeyh Cüneyd gibidir.

Akkoyunlu sultan hanımların zevc ve oğlu olan Şeyh Haydar, sülâlenin bir desteği olmanın uzağında, bundan böyle Anadolu Türkmen unsurun ağırlığının hükmettiği çevresinin dürtüsüyle, babasının taşkın politikasını yeniden ele alacaktı.

İmtiyaz dağıtıcı yetke ile dinî aristokrasi arasındaki fiilî ilişkilerde bir gerçekçilik payı bulunuyordu. Bir başka düzeyde, XV. yy'da bir "İslâm'a dönüş"ten yani İslâmî müesseselerin ihyası ve *Şeriat*'ın dirilmesinden çok söz ediliyordu. Bu eğilimin en çarpıcı belirtilerinden biri de Akkoyunlu Yakub Beg'in hoca ve danışmanı Kadı Safiüddin İsâ Sâvacî'nin giriştiği reform olmuştu. Bu, bir sosyal değil, idarî reformdan ibaretti. Bahis konusu olan, vakıfların topraklarını devletin denetimi altında yeniden biraraya toplamaktı, şöyle ki böylece devlete istikrarlı bir gelir sağlanacaktı ki bu da, İslâmî vergi sistemine dönme ve de Türk-Moğol eğemenliğinin ithal etmiş olduğu, Şeriat'a uymayan birçok vergiyi ortadan kaldırma olanağını sağlayacaktı. Gerçekte bu reform, özel servetlerin dayandıkları ekonomik sistemi altüst ederdi ki Sünnî büyük mülk sahipleri endişelerini belirtmişlerdi. Irak ve Fars dışında bu reformun uygulanıp uygulanmadığı bilinmiyorsa da bunun ancak, ister Sünnî ister Şiî, Türmen ya da Tacik, bütün imtiyazlıları tedirgin edeceği aşikârdı.

1497'de Akkoyunlu Ahmed Beg'de, bu aynı ülküden esinlenerek, yeni bir merkeziyetçi reform denemesine girişecek, ama birkaç ay sonra öldürülecektir. Böyle bir teşebbüs Akkoyunluların zayıf yetkesiyle yürütülemezdi. Aralarında *ne senin ne de benim*'in olmadığı *ve ellerindekinin tümünü müştereken tüketen* Kızılbaşların mutaasıp gücünden faydalanan Şah İsmâîl, İslâmî müesseselerin bozulmasını önleyebilecek durumdaydı. O ise ki, Safevîlerin iktidara gelişlerinde ekonomik yapılar hiçbir devrime tâbî tutulmamış, vergi sistemine dokunulmamıştı. Sosyal çatı eğilmezliğini koruyordu. İranî toplumlara yabancı olan Safevî Şiîliği, XV. yy'da başka dinî hareketlerde olduğu gibi, İslâmî toplumun bir reform ihtiyacını duymamıştı.

Gerçekten Şah İsmail'in çok öznel dinî inançları, şiir ve fetihlerinin esindirdiği intikam duygusu, hiçbir politik ya da sosyal reform kavramına bağlı değildiler. Hattâ, Ann K.S. Lambton'un belirttiği gibi, Safevî theokratının mutlakiyet tanrısal hakkı hattâ "İslâm'a dönüş"e ters yönde idi. Başlarda Şah

İsmâîl, ne Azerbaycan ne de Gilan'da, çevresinde, benimsenecek politikanın bir genel görüşünü ortaya koyacak kimseyi bulamamıştı. Bununla birlikte fetihlerle genişleme, ne Şeyh Cüneyd'in ne de Şeyh Haydar'ın düşünmedikleri ve Türkmen emîrlerinin çözemeyeceği sorunlar yaratıyordu.

Şah İsmâîl'in Oniki imâm adına hutbe okunmasını icbar ettiği tarihte İran halkının, bildiğimiz gibi çoğunlukla Sünnî olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Ama hâlâ kimse, XV. yy'da bugün "Sünnîlik" ve "Şiîlik" dediklerimizin içeriğini tanımlamış değildi. Ancak şimdiden, Sünnî dogmatik eğitimli kişilerde bile dinî duyguya Şiî tema ve imgelerin karıştığı görülebiliyor. Keyfiyet XV. yy'dan hayli önce de saptanıyor ama Sûfîliğin yayılmasına koşut olarak artarak gidiyor, o Sûfîlik ki XV. yy'a kadar tamamen Sünnî idi.

Şiîliğin dinî duyguları istilâ derecesi, şüphesiz bireylerin dinî bilinçine göre değişiyordu ve bunun yol alış ve tarihini saptamak için vakit henüz erkendi. Bir "millî duygu"ya dönüştürülemeyen bu olgu, Safevî egemenliğinin örgütlenmiş muhalefet ne de karşı hareketle karşılaşmamış olmasını izah ediyor.

Şah İsmâîl'in hunharlığının öyküleri üzerinde yayılmıyoruz. Bunun kurbanları özellikle Kızılbaşlar olmuşlardı. Artık 915/1509 ile 920/1514 arasında emîrü'l ümeralık veya vekil-naiblik mansıbları Türkmen emîrlerine değil, İranlı eşraf'a tevdi edileceklerdi ki bu, daha önceki sülâleleri zamanında, olacak şey değildi. Mezkûr eşraf da Azerbaycan değil, Irak kökenli olacaklardı. Herşey Türkmen emîrlerinin etkisini, bunların toprak mülkiyeti ve maliyenin gelirine el koymalarını sınırlayarak, körültme doğrultusunda gidiyordu[1].

*

* *

Şimdi işi, bir başka açıdan, yine biraz baştan ele alacağız.

Şah İsmail 907/1501'de iktidara geldiğinde, bundan böyle ezan'a "Ali veliullahtır" ibaresinin eklenmesini emrediyor. Gerçekten yedi tümceden oluşan ezan'ın 4. tümcesi *Hayya ala'l-salât* ("namaza gelin"), 5. si *Hayya ala'l felâh* ("gelin kendinizi kurtarın"), 6. sı *Allahu ekber* ("en büyük olan Allah'tır") olup Şiî ezanı, Sünnîlerinkinden 5. ile 6. tümceler arasında fazla bir tümceye yer verilmesiyle fark ediyor: *Hayya ala hayr-i'l amal* ("İşlerin en hayırlısına geliniz"). Sünnî bir ülkede minareden bu tümce okununca halk, hükûmetin Şiîler eline geçtiğini anlardı[2].

Çok önemli olan husus, Şiîliğin İran'da XV. yy'ın sonlarına doğru yerleşitiğinde bunun o denli bir olay olduğudur ki bunu ne zaman işittiklerini ya

---

[1] Jean Aubin.— Etudes safavides I. Şâh İsmâîl et les notables de l'Iraq persan. *in* JESHO. Vol. II/1. Jan. 1959, s. 37-67.

[2] Th. J. Juynboll.— Ezan. *in* IA.

da hakkında birşeler okuduklarını saptamak için zamanın tarihçileri bir takım hesaplar yapmak zorunda kalmışlar.

Aşağıda söyleceklerimizin bağlamında Şiîlik Sünnî orthodoxluğun mukabili olarak en geniş manasında kullanılacaktır. Bununla birlikte üç "tür" Şiîlik tefrik edilecektir: (a) *İmâmî* mektebin *isnâ-i aşarî Şiîliği*, (b) Fatımîler zamanında Mısır'da kendini gösteren ve de Hasan Sabbah'ın *İsmaîlî* hareketi türünden *İsmâîlî Şiîlik*, ve halk İslâm'ı düzeyinde gelişmiş ifratçı *gulât Şiîliği*.

Safevîlerin ortaya çıkışlarına takaddüm eden 250 yıl süresince sorunlardan biri, sınırların kendileri, özellikle Horasan'ın Doğu'sundakilerle Azerbaycan ve Irak'ın Batı'sındakiler, oluyordu. Osmanlı ve Türkmen (Akkoyunlu) sınırları Yukarı Fırat boyunca karşılaşıyordu. Saldırılara, ve daha da önemli olarak fikirlerin geçişine karşı bu sınırlar ordular tarafından iyice muhafaza ediliyordu.

Kabile ve halkların, *Sûfî şeyhlerin* ve müridlerinin, Müslüman *ulemâ* ve devlet memurlarının hareketleri, bölgenin gayri muayyen sınırları boyunca aralıksız sürüyordu. Bu keyfiyet belki aşağıda indeleyeceğimiz dinî düşüncelerin saçılıp yayılmasına yardımcı olan belki en önemli âmil oluyordu. Bu durumda serbest hareket ve ilişkili bir açık toplum bahis konusu idi. İşbu 250 yılın hitamında, bir tarafta *Sünnî Osmanlı* ile öbür tarafta *Şiî Safevî* ile araya perde iniyor.

Çoğunluğu Suriye'de yaşayan ve Nemirîler veya Ensarîler olarak da bilinen Nusayrîler, Basralı Muhammed bin Nusayr en-Nemirî (ölm. 883) nin öğretisine dayanarak Ali'nin tanrılığı düşüncesinde idiler. Ali görünüşte İmâm, aslında ise tanrıdır ve kendi nûrundan Muhammed'i yaratmıştır. O da "Bab" adıyla anılan Selman-ı Farisî'nin yaratıcısıdır... Bu düşünce sistemi Hıristiyan teslisine yakın düşüyor. İbn Batuta'ya göre bunlar namaz kılmazlar, abdest almazlar, oruç tutmazlarmış, 1260-1277 arasında hüküm süren Baybars bunları köylerine camiler yaptırmaya zorlamış. Bunlar da her köye, iskân alanının uzağına uzak bir yerde cami inşa etmişler ama ne bunlara gitmişler, ne de binaları tamir etmişler. Bazen davar ve yük hayvanları bunlarda barındırılırmış. Bazen bir yabancı gelip camide kalarak ezan okuyacak olursa "kes anırmanı! Samanın önüne konacak" diye yanıtlıyorlarmış. İbn Batuta bunların sayılarının çok olduğunu ekliyor. Döneceğiz bu önemli konuya.

Erdebil kenti ve bunun konumu hakkında aşağıdaki kısa bilgi, İsmâîlî tarikatının arzettiği bazı özel gariplikleri izaha yardımcı olacaktır. Bu küçük kentin coğrafî konumu, ailenin faaliyet ve daha sonraki gelişmesinin anlaşılması bakımından son derece önemli oluyor.

Gerçekten tüm Azerbaycan "ili" bir bütün olarak bölgede, XIII. yy'ın ortasında Bağdad ve Irak'ın çökmesiyle, tedricen daha önemli rol yüklenmeye başlamıştı. Başkenti Tebriz ile Azerbaycan, zamanın Müslüman dünyasının

merkezi olarak hergün artan önem kazanıyordu. Az sonra Moğollar Irak'ı terk edip başkentlerini Sultaniye'ye (Tebriz'in Güney-Doğu'sunda) taşımışlardı. İlhanlıların son zamanlarında Tebriz, birçok kez Sultanların makarrı ve hükûmetin ana merkezi olmuştu.

Abbasîler döneminde Arap hegemonyasının dorukta olduğu zaman Müslüman başkentinin "İran" (Sâsânî) toprağında, yani Bağdad'da kurulması, İslâm imparatorluğunu "Doğu'nun eski imparatorluklarının vârisi" kılmıştı. Başkenti daha da Doğu'ya, Azerbaycan'a kaydırarak, bu imparatorluğun tümünü daha İranî yapacaktı.

Erdebil Tebriz'in Doğu'sunda, sonunda Hazer Denizi'ne götüren yol üstünde bulunuyor. Bunların arasında, yakl. 5000 m yükseklikte Kûh-i Sabalân dağı bulunuyor. Bununla birlikte Erdebil'in coğrafî önemi, Hazer Denizi'nden 45 km kadar uzaklıktaki konumunun Tâliş-Gilân bölgesinin dar kıyı ova şeridini denetim altında tutabilmesinde yatıyordu. Araplar bu önemin farkına varmışlardı şöyle ki ünlü Bâb al-Abvâb (Derbent) geçidi işbu dar ova boyunca uzanıyordu.

Moğollar burasını zaptedip halkı mukavemet gösterdiği için vahşice tahrip etmişlerdi. Ama sonradan onlar da burasının önemini idrâk edip onu yeniden ihya etmişlerdi: Tebriz ile Erdebil'in Kuzey'indeki dağ geçitleri ile nehir vadileri Armeniyye ve Gürcistan toprağına götürüyordu.

Bu itibarla, Dar ül-İslâm'ın en stratejik sınırlarından birinin boyunca bir Sûfî tarikatının ortaya çıkışı, sıradan bir olay olarak küçümsenmeyecektir. Fethedilmiş halkları "doğru yola" getirme işi büyük ölçüde Sûfî şeyhlerine düşmüyormu idi.

Şeyh Safiüddin ile altıncı batından hafidi Şah İsmail arasında gelenekte üç büyük değişmenin vaki olduğu kaydediliyor. Bir, Safîüddin, ahfadının onun ve kendileri için iddia ettikleri gibi, bir *Seyyid* değildi; iki, Şeyh Safî, bir Şafiî Sünnî idi; ve üç, o Farsça ve Azerî Türkçesini biliyordu, o ise ki ahfadı sadece Türkçe konuşuyordu.

Şeyh Safî'nin, onu altıncı İmâm Mûsâ Kâzım'a bağlayan şüpheli soy silsilesinin dışında, atalarından Firûz-Şah'tan gerisi pek bilinmiyor. Bu sonuncusundan itibaren aile hakkında bildiklerimiz ise hayli ilginç: Aile, Erdebil ve mülhakatını, merkezî hükûmetten *ikta* olarak almış. Firûz hem zengin, hem de din bilgini imiş ve Gilân'ı büyük sürüleri için mera olarak seçmiş. Avad ise bilinmeyen bazı nedenlerle yaşamının çoğunu yakındaki İsfarancan köyünde geçirmiş. Muhammed'de erken Sûfîlik emareleri görülmüş: birkaç yıl ortadan kaybolmuş ve Sûfîlere özgü kılıkla görünüvermiş. Selâhadin Raşid, ailenin geleneksel meşguliyeti olan *dihkan* türü tarıma dönmüş. Şeyh Safî'nin büyükbabası Kutbud-Din zamanında Gürcüler, Erdebil'i işgal ve yağma edip ahali-

den binlerce kişiyi katlediyorlar. Kutb ud-Din, değerli bir muharip olarak anlatılıyor. Oğlu Eminüddin Cibrâil tarım ve diyanetkâr hayata dönüyor.

Gürcülerle "savaş", Tarikat'ın *Gazâ* faaliyetlerinin başlangıcı olarak telâkki ediliyor. Ancak bu keyfiyet, Şeyh Cüneyd ve Haydar'a kadar tam şeklini almıyor.

Erdebil ve cıvarının kutsallığı onu nerede ise bir hacc mahalli haline getirmişti. Timur ahfadından birçok emîr, bir takım asî tâbîleri tedip etmek üzere Batı'ya doğru tertipledikleri seferlerde Erdebil'den geçip orada mukim tarikat Şeyhine saygılarını sunmuşlardı.

İran'da Moğol sonrası dönemin buhranlı günlerinde Sûfî tarikatlarının artan sayı ve önemi, benzer tabiatlı ama belki de büyük iskân merkezleriyle sınırlı bir faaliyet ile müzdeviç (beraber giden) olup bu faaliyet *fityân* ya da *ihvân* grubu tarafından yürütülüyordu ki bu grup merkezî güçlerin zayıflamasıyla gerekli olan bir yüksek tavır ve davranış standardını ortaya koymuştu.

Bir geç İranlı bilgin olan Abbas İkbal, *Tarih-i mufassal*'ında bu durumu çok güzel betimliyor ve Moğol Sultan Ebû Said'in sonunda Azerbaycan, Gilân ve Mâzenderân'da artan sayıda Sûfiden söz ediyor. Keza *ehl-i fütüvvet ve ehl-i uhuvvet*'ten bahsedip her hal ü kârda Ali İbn Ebû Talib'in her Sûfî grubu ya da *Ahî*'lerin *fetâ* ve *mevlâ*'sı olduğunu ekliyor.

Şeyh Safîüddin ve hemen ilk halifeleri zamanında, yani XV. yy'ın ortasına kadar Erdebil'deki Sûfî tarikatın yükselip yerine oturmasına tekabül eden dönem içinde Anadolu'da halk İslâm'ının gelişmesi bir nevi farklı yol tutmuş gibi oluyorsa da az çok aynı sonuca varıyor.

Görünüm açık olmaktan uzaktı ve Azerbaycan'da vaki olup uzak ve yakınlardan ve bu arada hepsinden çok Anadolu'nun Türk oymaklarından mürid çeken deneyimin başarısıyla kıyaslanabilecek bir kesin şekil arzetmiyordu. Gerçekten bu dönemde Anadolu'da dinî durum alabildiğine karışık olup bunda bir örgütlü model aramak yanlış yola sevkedecektir.

Bunun nedeni, kendisi dahi tamamen karışık siyasî durumdu. Anadolu'nun tümünde bir gerçek merkezî yetke bulunmuyordu, gelip geçen tarihî olaylara rağmen, tâ ki Osman'ın sülâlesinin yükselen yıldızı komşu Anadolu *beylik*'lerini, bir yeni imparatorluk gibi görünene katıncaya kadar; ancak, Timur'un zuhuriyle bu keyfiyetin gidişi, geçici zaman için dahi olsa, durmayacaktır. Daha sonra Mısır'ın Memlûk sultanlarının Anadolu'da kesin olarak gösterilebilecek rolleri de, hâkim olan karışıklığa yenisini katacaktır. Bu rol, Yavuz Selim'in XVI. yy'ın başlarında Suriye ve Mısır'ı fethi ile ancak gerçekten son bulacaktı.

İşte bu karışık siyasî durum, aynı şekilde karışık dinî büyüme ve gelişme işine de yansıyacaktı.

Öbür yandan İran'da, hiç değilse Azerbaycan ve Bağdad-Tebriz ekseni boyunca, Moğol fethi, Moğol-İlhanlı dönemi, ve Moğol sonrası Çobanlılar, Celayirliler, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemleri içinde bir merkezî yetke geleneği varlığını sürdürüyordu. Bu nispeten istikrarlı gelenek, kendisi dahi bir bakından bu genel alanda Moğol öncesi Abbasî idaresinin bir devamı olarak, Erdebil'de kurulmuş olan gibi bir Sûfî tarikatın sakin gelişmesine elverişliydi.

Siyasî kargaşadan daha önemli olup hiç şüphesiz ona geniş ölçüde yardımcı olan, Doğu'daki fâtihlerin dürtüsüyle Batı'ya doğru ve bu arada Anadolu'ya akan Türk-Moğol kabilelerinin bu gelişi idi. Göçebe ve gayrimuntazam olan bu gruplar herhangi bir birlik yapısı arzetmiyorlardı. Birçokları Batı'ya doğru çekilmişler ve Osman'ın büyümekte olan devletinin *gazi*'leri olmuşlardı. Sairleri, Anadolu yaylasında, bulabildikleri vadilere yerleşmişlerdi. Halk İslâmı düşünceleri işte bu kayıtsız gruplar arasında, Anadolu'nun kentsel merkezlerinin daha durgun dinî uygulamalarına mukabil, yeşereceklerdi.

İşi toparlayacak olursak denebilir ki Osmanlı imparatorluğunun şekil alma yılları içinde Anadolu'da İslâm'ın durumu, Ortaçağ Osmanlı tarihinin çözülmesi gereken en dikenli düğüm oluyor. Ancak ortada üç genel hususun varlığı saptanabiliyor: (a) hem kentsel merkezlerde hem de Batı sınırları boyunca Osmanlı *gazi*'leri arasında orthodox Sünnî İslâm; (b) kırsal alanlarda, göçebe kabileler arasında gayrimuayyen, kesin olarak tanımlanmamış *eşiti* fikirleriyle Sûfî katların ve mutasavvıfların sayısız etkileri; ve (c), herhangi bir şekliyle *Şiî* fikirlerin tedricî gelişme ve sızmaları. Bütün bunlar Anadolu'nun yerli Hıristiyan halkının arka planı ve Doğu'dan Türk-Moğol unsurların geniş akımına karşı yer alıyordu.

Bu arada, Galiyye'nin Safevî tarikatında belirgin bir yeri olduğunu vurguluyalım. Müridler Şeyh Cüneyd'e *Allah*, oğluna da *ibn Allah*, ve medhiyesinde "O, yaşayandır, O'ndan başka Allah yoktur" diyorlardı. Bu tanrısal öz iddiası İsmâîl'in oğlu Haydar'la doruğuna varacaktı.

Şiirlerinde İsmâîl, kendisinin Ali ile Fatıma'nın ahfadından olduğunu gururla ifade ediyor. Ali'nin tanrısal tözünün hulûluna inanıyor. O, Allah'ın nûru, Peygamberlerin işareti, Mükemmel Mürşid-Rehber olarak gelmişti... Hallâc'ın "ana'l Hakk" düsturu, ruhunda yaşıyordu[1]. Bunu Yavuz Selim biliyor muydu?...

*

* *

[1] Michel M. Mazzaoui.— The origins of the Safawids- Şi'ism, Sûfism, and the Gulat. Wiesbaden 1972, s. 13-73.

Nusayrîler

Bu bağlam içinde yukarda kısaca sözünü ettiğimiz Nusayrîlere döneceğiz. Bunların ülkede kalabalık bir toplum oluşturmaları itibariyle buna tevessül edip Baha Said'in kaleminden çıkmış bilgileri, bizi ilgilendirdiği ölçüde aynen aktaracağız.

"Bismillâh l'alâ' (üzere) *illâ* (mutlaka) *Ali illâ nez'* (yok etme) *l'mâbud"*

"Besmellesi bile bize bir ifade-i vâzıha beyan-ı efkâr eden mezhebin sahipleri Nusayrîlerdir. Nusayrîler, İskenderun körfezini teşkil eden Bahr-i Sefid (Akdeniz)... üzerindeki dağlarda ve sahillerde, şehirlerde en kesif tabakalariyle yaşarlar. Suriye hududuna ayrılan kısım-ı küllîsinden mâdâ Tarsus'ta malûm ocağa müteveccih (yönelik) bir haylı cemaat mevcuttur. Mersin, Adana, Tarsus, Silifke ve havalisinde haylı miktarda halk yaşamaktadır. Bu halkın «Arap-Türk ve sair bir ırk» a mensub olduğu hakkında kat'î bir davada bulunmak müşküldür...".

"Adana sahasında yaşayan Nusayrîler ise büsbütün aykırı bir tip ve seciye göstermektedirler. Herhalde Türkçesi gibi Arapçası da bozuk olan bu halk her iki lisanı da aynı derecede konuşurlar...".

"... Bu zümreler umumiyetle boy, soy teşkilâtları içinde yaşadıkları için kendilerinin hangi boydan Türk olduklarını onlara anlatmak kâfidir. Çünkü o zavallılar ekseri kendilerini Türk camia-i asaletinden hariç addetmekte hemen hemen ittifak etmiş gibidirler. Halbuki yaşadıkları aşiret isimleri onların kim ve ne olduklarını pekâlâ ispat eder. Afşar, Karsak, Kınık, Dodırga, Bayat, Kayı Oğuz boyları Adana varlığını dolduran Türk soylarıdır".

"Nusayrîlerin mezhebî usulleriyle fikrî desatiri (düsturları) hurûf âdât (sayılar), nücum (yıldızlar) gibi ulûm-i gaybîyeye istinad etmiş ve bilhassa akîde ve iman itibariyle «Buddha-Dalailama» akaidine (akîdelerine) benzemesi de ayrıca nazar-ı dikkate alınmalıdır. Çünkü hurûf, âdâd, nücumun verdiği netayic, Lamaist, Buddha'nın devir ve tenasühünü ispat eden gayelere vasıl olmaktadır. Binaenaleyh Nusayrîler bu cihetle Moğol ve Tibet dinlerinin sâlikidirler. Kabul ettikleri fikir, şiarları (ayırdedici âdetleri) ve desatir kendilerinden evvel oralarda ve civarında yaşayan Samî akaidine pek o kadar uymuyor...

"Nusayrîler kendilerini umumiyetle «Aliullahî» perdesi altında gizlerler... bu «Ali», Buddha'nın aynı gibi telâkki olunmuştur; yalnız isimler Allah, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin şekillerine bürünmüştür. Fakat nazariye-i esasîyedeki bazı küçük farklara, içtihadlara umumiyetle Nusayrî taifeleri: *Kamerî, Hayderî, Mütevalî, Gıyabî* namiyle dört şube veya mezhebe ayrılmış bulunuyorlar".

"*Kamerî*'ler: Makam-ı Ali kamerdedir, derler"

"*Hayderî*'ler hayır, makam-ı Ali kamerde değil, arşdadır. Çünkü Ali Allah'tır. Ve biliyoruz ki Kur'an'a göre: «er-rahman Ali el-arş üstüva!» yani Allah,

arşın üzerinde üstüva eder, oturur demek olduğundan şems ve kamer mahlûktur (yaratılmıştır); binaenaleyh şems ve kamer mahlûktur ve onlara nisbeten tahsis-i mekânda nisbeti rahmanîyye verilemez! derler".

"*Mütevalî*'ler: Oniki İmâmcılık güderler ve ona yakîn efkârı tervic ederlerse sade «Ali» nin zat-i ulûhiyet makamının da arş olduğuna itikad ederler ve biz, tevil-i Kur'an'da, yani Kur'an'ın bâtın manalarını anlamaktan âciziz diye yine te'vilât-ı Kur'an'dan ayrılmazlar".

"*Gıyabî*'ler: Mütevalîlerin fikrindedir. Yalnız Ali hakkında düşündükleri şudur : «Ali ibn ümm Muhammed'dir. Hakikat Ali'nin, yani Allah'ın, zıllıdır (gölgesidir)» zûmunda (gerekli zan) bulunurlar".

"Kamerîlerle Hayderîler en çok Adana mıntakasında; Mütevalî ve Gıyabîler de İskenderun körfezinin cenub savahil ve cibalinde (sahiller ve dağlarında) ikamet etmektedir. Mamafih Mütevali ve Gıyabîlerden Adana sahilinde de bulunuyor. Nufüs-u mukayyidemizde Nusayrîler tabiî «İslâm» gösterilmekte olduğundan miktarlar hakında kat'i ve ihsâî (sayımla ilgili) malûmat edinmek müşküldür... Zannedersem Suriye'den bize kalan mıntakada henüz 70 ilâ 80 bin kadar mevcutları olması lâzımdır"[1].

"Bu şekl-i hulûl Hıristiyan azmanı olmadığı gibi Samî usullerin akaidine de uygun değildir. Nusayrîlikte zühd ve vara' (haramdan kaçınma) alâmeti, kendi mezheb ve meşreblerinden olmayan mûtezillerle herhangi bir din ve mezheb mensuplarına temas etmenin ve onların elinden bir şey yemenin kebairden (büyük günahlardan) olduğunu bilerek içtinab etmektir (kaçınmaktır). Dünyada en çok mürtaz (alıştırılmış) ve münzevîleri çok olan mazheb belki Nusayrîlerdir denebilir. Onların mücerred (bekâr), ihtilât-ı nass'dan (halka karışma) müctenib (çekinen), teehhülden (evlenmeden) mütenefffir (nefret eden) « kuddîsîn-i müteal» (yüce kutsallıklar) leri vardır".

"Hayderî ve Kamerîlerde meclis-i dinîye kadınlar dahil olamaz. Çünkü kadını nakîse-i hilkat ve «zûlle-i Âdem» (Âdem'i alçaltan) telâkkisi gibi bir Hıristiyanlık şimesi (huyu) vardır. Fakat Mütevalîlerle Gıyabîler kadınların «meclis-i ins»e (insan meclisine) mahrem ederler. Bunların üzerinde de Hama ve Hams[2] cıvarındaki İsmâîlîlerin tesir ve fikrî nüfuzları bulunması müsteb'ad (uzak görülen) değildir"[3].

Biz daha önce[4] *Şemsîyye* ile *Kamerîyye* müzheblerinden söz etmiştik. Yezîdiler bu "Müslüman" dini-siyasî heretic'lerden olup bunlar, örneğin na-

---

[1] Bu yazılanlar Hatay'ın bize geçmesinden önceki bir tarihe aittir.

[2] Suriye'de

[3] Baha Said.— Anadolu'da gizil mâbedlerden: "Nusayrî"ler ve esrar-ı mezhebiyeleri. *in* Türk yurdu, 25, C. V, Kânunevvel 1927, s. 6-10.

[4] Bkz. Kültür kökenleri II, 1, s. 910-5.

mazı fecir ve gurup, ayın doğuş ve batış anlarında kılma âdetini ithal etmişlerdir. Suriye Alevîlerinden olan Nusayrîlerde de semavî varlıklar kültü daha derin şekilde eski yerini almıştır. Bunlar, sonunda "Ali-Muhammed-Selman" üçlemesinde karar kılmışlar ve bu teslisteki zevata tanınan mertebe ve herbirinin hangi sitareye teşbih edileceği sorunu itibariyle *Şemsîyye* ve *kamerîyye* olmak üzere iki aslî fırkaya ayrılmışlar. Bazılarınca Ali müminlerine, hilkatten (yaratılıştan) önce sırasıyla bir küçük çocuk, arslana binmiş bir delikanlı (Hacı Bektaş gibi) ve bir ihtiyar şeklinde görünmüş olup böylece doğan, bedir (dolunay) haline gelen ve küçülen ayı simgelemektedir. Her ne hal ise bu insanlar beyninde iki semavî cisim yeniden bir gerçek tanrısal mertebeye ulaşmış[1].

Görüldüğü gibi Nusayrîler üzerinde biraz uzunca durmak için önemli nedenler bulunuyor: bunların ülkemizdeki sayıları, bahis konusu İsmâîlîlerle ilişkileri....

*

* *

Anadolu Kızılbaşının Safevî tarihiyle gördüğümüz ilişkisi bizi bu ikincisini biraz ayrıntılı olarak irdelemeye sevketti.

Anadolu'nun eski göçebe gruplarından Kandemir Çepnilerini, Büyük Menderes ovası cıvarının bunlara hemen komşu olan halkı bunları ya "oymak" adı Çepni, ya da Şiî "Sapıklığı"nı hatırlatan "Kızılbaş" olarak anıyorlar. Anadolu Sünnîsi için Kızılbaşlar, ritual insest (mahremi ile zina) ve eşlerin müşterek tasarrufunu uygulayan heretic'lerdir.

Bu Çepnilerin belleklerinde Çaldıran savaşı (1514) ve bunu takiben Safevîlerle işbirliği yapmış olan Türkmen oymaklarının kılıçtan geçirilmiş olduğu bütün canlılığı ile yaşıyor. Bu din (politik) savaşı günümüzde ülkede insanları birbirlerine düşürmeye devam ediyor. Çepniler için Atatürk, bir ölçüde, Yavuz'la mütenazir (bakışık) ama ters konumda bir yer tutuyor. O, içinde yaşamak için sadece mücadele verdiği Osmanlı sisteminin yok edici meleği oluyor. Mezkûr sistemin bastırılması yerini Sünnî ve Şiî (Alevî) cemaatlar arasında açık gizli bir husumete bırakıyor. Sözle taaruzlar, iftiralar, sert hareketlerin yerini alıyor. Bunları yapanlara Çepniler "Ağzı karalar" diyorlar[2]. Dedikoducu, fitneci kadınlara Anadolu'da "ağzı kara karılar" denmez mi?...

"Bir Kızılbaşın Müslüman sayılabilmesi için önce Judaisme, sonra Hıristiyanlığa girmesi ve ancak bundan sonra İslâm onun için bahis konusu olabilir". Anadolu mantığı işbu acı alay evrenselliğini bir yol olarak bulmuş, bir sürekli din savaşı halinin bitebilmesi için.

---

[1] Maxime Rodinson.— La lune chez les Arabes et dans l'Islam. *in* La lune, mythes et rites. Paris 1962, s. 206.

[2] Altan Gökalp.— Têtes rouges et Bouches noires, Paris 1980, s. 13-15.

Kuramsal olarak Çepniler İmâm Cafer Sadık akîdesi arasından isnâ-i aşere Şiîliğine bağlanıyorlar. Ancak, Cl. Cahen'in haklı olarak vurguladığı gibi "Şiîliğin kütlesel olan girişi, geç vaki olmuş kabaca Osmanlı fethi ile çağdaş bir olgu olup genel olarak bir Şiî doktrin divanı hiçbir zaman Anadolu'da tertiplenip yayılmamıştır[1]. Buna karşılık herşey, bir Şiî bağdaştırmacılığın (syncretismin) kitlesel yayılması, Osmanlı fethinin özelliklerine ve herşeyin üstünde, işbu fethin daha ilk zamanlarından itibaren Osmanlı merkeziyetçiliği ile çatışan kabilevî Türkmen toplumunun bölümlü tabiatına bağlı olduğu düşüncesini telkin ediyor.

Böylece de Anadolu Şiîliğini bir yandan kabile yapısı açısından, öbür yandan da tarihî açıdan ele almak uygun olacaktır. Böyle bir açı, isnâ-i aşere Şiîliği dogma ve modeline uygunluk üzerine yanlış tartışmalardan kaçınma olanağını verecektir. Keza, Türklerin Orta Asya'dan tevarüs etmiş olabilecekleri şamanlık uygulamaları tarafından saptırılmış bir ideal tipik Şiîlik tasavvur ederek bir yayılmacı aşırılığına da düşmenin gereği yoktur.

Mezhep, tarikat ve dernek şeklindeki klasik bölünmeden Çepnilere ne kalmıştı? Bu dinî örgütlenme düzeylerinin alanı Şiî akîde ve geleneği tarafından belirginleştirilmiş olana tekabül ediyor mu? Hiç öyle gözükmüyor.

Gerçi, *Alevî* tâbiri Kızılbaşlar tarafından evrensel olarak kabul ediliyor ve ilk "Ali yandaşları" anlamına doğruca tekabül ediyor. Ali'nin Şiîlerce Velîullah, Tanrı'ya vilâyet, yani azizlik, velîlik mistik bağı ile bağlı adam olarak kabul edildiği malûmdur. Dolayısıyla Ali, İslâm'ın bir azizi, bir velîsidir, o ise ki Muhammed sadece onun *nebî* (Peygamber) idir. Bu ince tefrik Alevîlere Ali'yi Peygamber'le bütünleyicilik durumuna sokmak olanağını sağlıyor; orthodox Sünnîler ise bunu sadece bir rütbe silsilesi olarak görüyorlar. Şiîliğin bütün bölükleri bu telâkki üzerine dayanıyor ve Hizb mezheblerini yaratıyor.

Ehl-i Beyt ululaması sayısız mezhebler arasındaki köprüyü oluşturuyor.

Bunun dışında bir büyük tedahül bu çerçeveyi daha da çapraşıklaştırıyor: Tasavvufun etkisi. Döneceğiz buna.

Çepniler bir geç Anadolu tarikatı, Bektaşîliğe bağlanıyorlar. 1400 tarihli Vilâyetnâme Çepnilere önemli yer veriyor şöyle ki Hacı Bektaş'ın "(Anadolulu) dünyaya gelişi", bir Çepni soyu ile oluyor. Bu efsanevî nesep Çepni Şiîliğinin, ve genel olarak Anadolu'nunkinin ilâhiyatçıların modelinden ne denli ayrıldığını gösterir: Bilindiği gibi başlarda, fikrî nesebi Ahmed Yesevî'nin düşüncelerine dayanan Bektaşîlik Şiîliğe ancak geç yöneliyor. Yesevî, Şiî değildi[2].

---

[1] Claude Cahen.— Le chiisme dans l'Asie Mineure pré-ottomane, *in* Le shiisme imamite, s. 127.

[2] Ali'nin kendisinin olmadığı gibi....

Şiîlikle Anadolu kırsal dünyasının dinî bağdaştırmacılığının rastlaşması ancak, İran'da Safevî sülâlesinin iktidara gelmesi ve iki Türkmen sülâlesinin, Osmanlınınki ile orthodoxluğun savunucusu Safevîlerinkinin, yani, Şiîliği devlet dini mertebesine çıkaranların siyasî mücadelesile gerçek oluyor. Çaldıran ve onu takibeden olaylar Anadolu Şiîliğinin hareket noktası ve siyasî güç ve merkezî iktidarla mücadele edenlerin birleşme çağrısı oluyorlar. Batı Anadolu Çepnileri, sair Kızılbaşlar gibi Şah İsmâîl'in Şiirlerini âyin-i cem'lerinde musikî refakatinde ezbere söylüyorlar.

"Menem Şah İsmail
Anamdır Fatima, Atam Ali'dür
Ben oniki imâmın peyreviyem (sadık olanıyım)"

Sûfî tanıtım tâbiri bile ve bunun göçebelerce kullanılışı işbu Safevî döneminden başlıyor gibidir şöyle ki Şeyh Cüneyd'in müridleri kendilerine "Sûfî" diyorlar ve Şah İsmâîl'in ordusu "Sûfîyân" tesmiye ediliyordu.

Böyle bir bağlam içinde Anadolu Şiîliğinin, Ortaçağ Müslüman tasavvufunun bir büyük değişikliğinden çok, göçebe Türkmen aşiretlerinin bir siyasî ifadesi olduğu beliriyor[1].

Kızılbaşların semavî silsilerine gelince bunlar şöyle sıralanıyorlar:

Üçler: Allah, Muhammed, Ali. Bu teslis, Ali'yi tanrılaştırma olanağını sağlıyor.

Beşler: Ehl-i Beyt ya da Âl-i Âba

Oniki İmâm

Ondört Mâsûm-ı pâk

Kırklar: Bunlar Gerçek'e varmış olanlar (Erenler) dır. Bunlar yerle gök arasında bulunurlar. Kırklar topluluğu efsanesi Anadolu'da, hattâ Sünnî halk arasında bile canlılığını koruyor. Biri iz bırakmadan ortadan kaybolacak olursa, "Kırklar'a karıştı" deniyor. Keza Trakya'daki illerden biri Kırklar Eli değil mi? Keza Amasya'da, kalenin yaslandığı dağın adı da Kırklar Dağı'dır.

Kızılbaşlar için Ali, Hacı Bektaş, Selmân-ı Fârisî, Hızır peygamber, bu sonuncu topluluğa dahildirler. Muhammed, Mirâc dönüşü, Kırklar'a uğruyor. Kızılbaşların ayîn-i cem'i, geleneğe göre, Kırklar'ın ziyafetini öykünüyor. Tıpkı Kutsal Teslîs veya Ehl-i Beyt gibi Kırklar'ın topluluğu da birçokların, Kızılbaşların kutsal kişileriyle, *sadece fakirlerin hizmetkârı sıfatıyla*, Muhammed'in tekliğini belirtiyor; yıllık ritual "Kırklar Ziyafeti" ile de müminler cemaatı ile Kırklar topluluğu arasındaki vahdeti ifade ediyor.

---

[1] Altan Gökalp.— *op. cit.*, s. 69-73.

Üçyüzler: Kırklar topluluğu ile aynı yapıda olmakla birlikte bu sonuncularınki önemli bir fark arzediyor: bünyesine, azizlik nitelikleriyle gerçeğe varan sıradan kişileri de kabul ediyor.

İşbu semavî topluluklara, Anadolu'da Kızılbaş dininin savunma ve gelişmesine yardımcı olmaları itibariyle, bazı kişiler de dahil oluyor ve dinî törenler sırasında yer alma hakkını elde ediyorlar. Bahis konusu olanlar başlıca Hatayî (Şah İsmâîl) ile Hacı Bektaş'tır. Bununla birlikte bu iki zatı dikkate değer bir fark ayırıyor: Şah İsmâîl özgül olarak bir Kızılbaş kültü konusu iken Hacı Bektaş, Müslüman, Grek ve Hıristiyan pantheonunun birçok tanrısı ile müzdevic bulunuyor[1].

"Elsiziz, belsiziz, dilsiziz ama
Erkekçe gezeriz âlemin ortasında"

diyor Kızılbaş...[2].

1 *ibd.*, s. 184-7
2 *ibd.*, s. 215.

İNDEKS

Abahuniler: 56
Abaka: 231, 332
Abania ikonoklastları: 49
Abbâdân: 179
Abbas İkbal: 378
Abbasî, Abbasîler: 39, 40, 84, 99, 108, 121, 122, 133, 136, 149, 158, 164, 165, 169, 171, 180, 188, 190, 199, 200, 204, 219, 253, 336, 377
- devleti: 94, 141, 200
- dönemi: 179
- halifeleri: 34, 159, 164, 169, 216
- halifesi: 136, 169, 224, 348
- hareketi: 149, 199
- hilâfeti: 167, 179, 186, 221, 358
- ihtilâli: 144
- İmparatorluğu: 179

Abbasîlik: 253
Abd Manâf: 106
Abdal: 225, 226, 297, 342
Abdal Kumral: 255
Abdal Mehmet: 343, 363
Abdal Murad: 343, 363
Abdal Musa: 255, 269, 276, 283, 343, 363
Abdal-beyliler: 364
Abdalân-ı Rûm: 256, 294, 319, 325, 337, 342
Abdallar: 294, 295, 337, 343, 356
Abdallık: 293
Abdullah b. Abbâs: 191, 192
Abdullah b. Abî Sarh: 117
Abdullah b. Hâzım es-Sulemî: 87
Abdullah b. Mesud: 108, 191
Abdullah b. Meymun al-Kaddah: 137
Abdullah b. Muaviye: 157
Abdullah b. Muslim b. Kuteybe: 92
Abdullah b. Ömer: 157
Abdullah b. Sebe: 136
Abdullah Ensârî: 336
Abdurrahman: 109
Abdurrahman b. Avf: 110, 114, 115
Abdü'l Muttalib: 106, 107
Abdülcelil el-Râzî: 248
Abdülkaahir: 86, 90
Abdülkadir al-Jilî: 173
Abû İsâ el-Varrak: 84
Abû İshâk İbrahim ibn Sayyâr al-Nazzâm: 188
Abû Said ibn Abi'l-Hayr: 262
Abû Said Lukman: 262
Abû Şakir: 84
Abû-Djandal: 221
Abu'l Fadl: 216
Abu'l Kasım al-Belhî: 150
Abu'l-Atâhiya: 219
Abu'l-Sanâ Şams al-Din Ahmed: 26
Abuşka: 231
Abü'l-Bard (Arap emiri): 47, 52, 54, 57
Acem: 124, 133, 135, 198
- harsları: 255
- hükümdarları: 195
- Körfezi: 83
- mavâlî: 130

Acemistan: 279
Acemler: 87, 368
Adab edebiyatı: 180
Adad: 316
Adana: 380, 381
Âdem: 39, 86
Adontz, Prof. : 67
Adopsiyonist: 49
Adriyatik: 70
Afgan: 95, 306
Afganistan: 136, 318
Afrasyab (Tunga Alp): 270
Afrika: 139
Afşar: 366, 380
Afşin: 39, 47, 154
Agathodemon: 208
Aghüso: 58
- köyü: 57

Ağa Han: 172
Ahd-ı Atik: 20, 24, 50, 61, 73, 170
Ahd-ı Cedid: 20, 62, 239
Ahî, Ahîler 378: 95, 229, 251, 306, 307, 318, 322, 323, 325

– teşkilâtı: 278
Ahîlik: 265, 293, 307, 355, 362
Ahî Baba, Kayseriyeli : 282
Ahî Evren: 271, 282, 327
Ahîyân-ı Rûm: 256, 282, 325
Ahl al'Irak: 120
Ahmed b. Hanbal: 186
Ahmed b. Mevlânâ Celâleddin el-Kâşânî: 235
Ahmed b. Nasr el-Huzâî: 186
Ahmed Baba: 338
Ahmed Bedevî: 270
Ahmed Beg, Akkoyunlu: 374
Ahmed Efendi, Taşköprizade : 277
Ahmed Eflâkî: 323
Ahmed Fakih: 229
Ahmed, Kadı : 322
Ahmed Lûtfî Efendi, Bursalı: 270
Ahmed, Niğdeli Kadı : 328, 334
Ahmed Rıfai: 236
Ahmed Yesevî: 234, 235, 267, 268, 269, 270, 272, 278, 292, 294, 341, 383
Ahmedîyye: 236
Ahmenîler: 65
Ahmet Refik: 356
Ahriman: 90
Ahsâ: 140
Ahterî: 350
Ahura Mazda: 65
Ak Elven(!) tekkesi: 282
Akçakoyunlu aşireti: 282
Akhni: 58
Akkoyunlu, Akkoyunlular: 259, 372, 373, 374, 379
– birlikleri: 372
– hükümdarları: 258
– rejimi: 369
– Türkmenler: 217
Aksel, Mâlik : 146
Akşehir: 275
Akyazılı Baba: 301
Al-Asamm: 156
Al-Bukhahâ (Cahiz'in kitabı): 185
Al-Camal muharebesi: 119, 120, 121, 126
Al-Dhahabî: 91
Al-Habîs: 139
Al-Hasan b. Zeyd: 150
Al-Jamal muharebesi: 117
Al-Karh mahallesi: 181
Al-Mahdî: 39
Al-Mamûn, Halife : 92, 184
Al-Mâturîdî: 248
Al-Mu'tasım: 215
Al-Mubayyida: 39
Al-Muhtar: 122, 129
– isyanı: 122
Al-Mukanna: 39, 41, 47, 200
Al-Muktadir: 155
Al-Mustansîr (Fatımî halifesi): 165
Al-Nadım: 39, 40
Al-Nâsır, Halife : 250
Al-Nazzâm: 154, 155
Al-Osmanîya: 120
Al-Revandî: 154
Al-Valad'uş-Şafîk: 334
Al-Valid: 125
Alâaddin Paşa: 367
Âlamşâh Begum: 372
Alamut: 158, 165, 168, 250
– kalesi: 166, 167
– kütüphanesi: 158
Alaüddin: 228
Alavîya: 120
Albania: 12, 49
– Kilisesi: 49
Alevî, Alevîler: 247, 267, 287, 288, 289, 298, 317, 318, 366, 367, 369, 383
– -Bektaşî edebiyatı: 353
– -Bektaşi bayramları: 287
– heterodox Türkmen babaları: 224
– nefesleri: 146
– taifeleri: 327
Alevîler: 289
Alevîlik: 224, 258, 259, 265, 299
Alexius Kommenus: 16, 17, 60
Ali: 97, 98, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 143, 146, 148, 159, 160, 163, 164, 171, 172, 177, 181, 191, 192, 223, 227, 248, 252, 253, 255, 262, 264, 270, 273, 290, 291, 297, 304, 305, 316, 317, 318, 337, 339, 357, 358, 364, 365, 367, 368, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384
– ahfadı: 165
– menkabesi: 279
– ordusu: 117
– yandaşı ayyarûn: 184
– yanlıları: 179

Ali b. Mehmed: 137
Ali b. Muhammed: 139, 141, 179
Âli Han: 62
Ali Safevî: 372
Ali-Muhammed-Selman üçlemesi: 382
Ali-oğulları: 99
Aliullahî: 317, 380
Aliyûlâlâ: 294
Alkama: 191, 193
Alman köylü hareketi: 35
Alp erenler: 255, 276
Altay, Altaylar: 73, 214, 241
– şamanları: 237
Altaylılar: 214
Altın Ordu: 236
Amara: 15
Amasya: 338, 361
Amasya tarihi: 338
Amîn: 184
Amid: 24
Âmil: 136
Amr b. Ubeyd: 149, 156, 158
Amuderya: 136, 270
Anadolu: 26, 30, 50, 82, 95, 100, 183, 200, 211, 217, 218, 219, 223, 228, 229, 231, 236, 239, 250, 251, 255, 258, 265, 267, 271, 273, 276, 278, 279, 280, 286, 288, 289, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 311, 317, 318, 319, 322, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 336, 337, 339, 341, 342, 346, 347, 348, 363, 366, 371, 378, 379, 382, 383, 384, 385
– Ahîleri: 229
– Alevî Şîa'sı: 357
– Alevîleri: 267, 316, 324, 339, 369
– Alevîliği: 363
– Bâtınîleri: 320
– beylikleri: 313, 378
– Erenleri: 270
– halkı: 313
– Helenismi: 332
– heresy'leri: 83
– Kalenderîleri: 319
– kazasker: 349
– Kızılbaş Türkleri: 370
– Kızılbaşları: 364, 382
– köylüsü: 297
– Selçukluları: 190, 224, 231, 362
– Sünnîsi: 382
– Şiîleri: 280
– Şiîliği: 383, 384
– Türkleri: 217, 255, 293, 331, 370
– Türkmenleri: 282, 374
Ananta-Şeşa: 226
Anatolika Thema'sı Stratege'si: 15
Andienler: 60
Ani köyü: 57
Ankara: 280, 281, 282, 333
– muharebesi: 330, 348
Ankyra (Ankara): 16, 52
Anmâr: 112
Ansar: 108, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 119, 126, 130
Antakya: 19, 56, 333
– ahalisi: 333
– patrikliği: 18, 245
Anthropomorphitler: 60
Anti-Arap tarikatlar: 40
Antiklerikal hareket: 60, 66
Arab: 135
Arabistan: 99, 105, 106, 140, 212, 340
– çölü: 124
Arafat: 203, 292
Arap, Araplar: 13, 16, 21, 29, 31, 34, 39, 40, 41, 47, 50, 72, 83, 87, 91, 103, 105, 110, 120, 122, 123, 124, 126, 133, 135, 136, 140, 162, 163, 165, 169, 175, 188, 198, 202, 204, 209, 211, 214, 222, 239, 244, 248, 255, 271, 312, 330, 359, 377
– -Suriye çölü: 211
– baskısı: 340
– bedevîsi: 213
– devleti: 145
– edebiyatı: 219
– emirlikleri: 45
– fethi: 123
– fütuhatı: 211
– hegemonyası: 94
– hükümranlığı: 55
– İmparatorluğu: 88
– istilâları: 52
– kabileleri: 113
– maliyesi: 91
– Müslümanlar: 340
– müşrikler: 89
– orduları: 123, 239, 358
– yarımadası: 157
Ararat: 57
Arche: 17

Areg: 26
Arevordik, Arevordikler: 22, 23, 24, 27
Argaoun-Argeos: 14
Argaun kalesi: 31
Argeos: 15
Argun: 332
Ârif Çelebi: 232, 328
Aristakes Lastivere: 46
Aristo, Aristoteles: 55, 103, 188, 208, 221, 350
– felsefesi: 221
Aristokratlar: 133
Arius, İskenderiyeli : 79
Armenî: 175
Armeniakon: 59
Armeniyye: 9, 10, 11, 12, 18, 20, 22, 23, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 41, 45, 46, 47, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 70, 75, 79, 157, 377
– Katolikosu: 12
– patrikliği: 35
Arnavut Bektaşîleri: 285
Arnavutluk: 81, 283, 284, 285, 286, 295, 296, 311
Arpaçukuru: 271
Arşak, Kral : 35
Arşakî, Arşakîler: 32, 5032
– kralları: 32
– sülâlesi: 32
Asen kardeşler: 76
Ashab: 105
Ashabu'l tenâsuh: 93
Ashabu'l-İbâha: 42, 87
Ashabu'l-Maârif: 92
Asharî: 152
Ashot Bagratuni, Kral : 54
Asklepiades: 208
Astates: 31
Asur hükümdarları: 240
Asya: 34, 51, 83, 203, 211, 269, 280, 317, 332
– Türk devletleri: 315
– Türk inançları: 298
– Türkleri: 238
Aş'arîler: 246
Aş'arîlik: 246
Aşhariyye: 151
Âşık Paşa: 255, 271, 313
Âşık Vartan: 359
Âşıkpaşazade: 256, 271, 292, 293, 319, 321, 322, 323, 342, 343, 363, 366
Aşraf al-kabail: 126, 127, 129
Atâ: 191, 193
Atâ (veya Hâşim) bin Hâkim (Nam-ı diğer al-Mukanna): 39
Atatürk: 382
Atheism: 56
Athinganoi (?) tarikat: 30
Athos Dağı: 73, 76
Atina İngiliz Mektebi senelik mecmuası: 280
Atlantik sahili: 94
Attis delikanlısı: 309
Attis kültü: 318
Aurelien, İmparator : 19
Avad: 377
Avarlar: 214
Avesta: 65
Avrupa: 14, 52, 64, 73, 82, 141, 175, 273, 319
– Hıristiyanlığı: 83
Avusturya-Macaristan: 284
Ay: 65
Aya Atanas: 301
Aya Dimitri: 284
– Kilisesi: 284
Aya Nikola (Saint Georges): 302
– kilisesi: 283
Aya Yorgi: 283, 284, 302, 303
– kilise ve manastırları: 283, 303
– kültü: 303
– yörtusu: 283
Aydınoğlu Umur Bey destanı: 253
Aydınoğulları: 253
Ayn al-Kudât: 207
Ayşe: 119
Ayyarûn: 182, 183, 184, 185
– hareketi: 185
Azafira: 147
Azat'lar: 33
Azdî: 149
Azerbaycan: 37, 41, 42, 47, 122, 141, 236, 256, 258, 289, 363, 370, 371, 375, 376, 378, 379
– Hurremîleri: 37
Aziz Basileas (Caesarae'li): 36
Aziz Elias: 272
Aziz Georges: 272
Aziz Gregorios: 36
Aziz Grigor: 50, 51
Aziz Johanna Kilisesi: 16

Aziz Mahmud Hüdaî Sultan, Şeyh : 275, 356
Aziz Naum (Sveti Naum): 272
Aziz Nerses: 35, 36
Aziz Nikola: 271, 283, 302
Aziz Pavlos: 17, 18, 19, 20
Aziz Simeon: 272
Aziz Spiridon: 272
Azmi Baba: 355, 361

Bâb: 291
Bâb al-Abvâb: 377
Bâb-ı Meşihat: 350
Baba: 274, 276, 305, 327, 342, 348
Baba İlyas: 253, 277, 292, 303, 313, 343, 360
Baba İshak: 252, 276, 294, 306, 307, 341, 347, 360, 361
- olayı: 314
Baba M. Süreyya, Şeyh : 360
Baba Merendî: 230, 327
Baba Saltuk kasabası: 275
Baba Tahir-i Uryan: 353
Babadağı: 271, 272
Babaeski, Baba-Eskisi: 272, 283
Babaî, Babaîler: 95, 220, 230, 232, 253, 306, 313, 318, 338, 347, 359
- ayaklanması: 307
- dervişleri: 232, 306
- gelenekleri: 306
- hareketi: 252, 319, 341, 343, 347
- isyanı: 360
- kıyamı: 224, 306
- taifesi: 327
- Türkmenler: 220
Babaîlik: 293, 306, 342
Bâbak-ı Hurramî: 363
Babalar: 327
Bâbek: 37, 38, 39, 41, 42, 44, 47, 55, 87, 363
- doktrini: 41
- hareketi: 47, 66
Babekçilik: 137
Bâbekîyye: 42, 88, 138, 363
Bâbeklîler: 200
Bâbıâlî: 81, 305, 309, 310, 346, 352, 355, 356, 364
Babil: 120
Babilonyalı: 152
Babinger: 247, 248, 267, 268, 301
Babra Bubrik: 28
Babun doktrini: 77
Babuna çayı: 71
Babuna dağı: 71
Babuni: 71
Babür: 318
Bacchus: 321
Bacı örgütü: 322
Bacılar: 322, 323
Baciyân-ı Dionysos: 321
Baciyân-ı Rûm: 256, 321, 322, 324, 325
Bagratî: 34
- krallığı: 47
- ülkesi: 45
Bağdad: 121, 133, 142, 144, 149, 155, 164, 167, 168, 173, 179, 180, 181, 184, 186, 202, 203, 204, 206, 215, 216, 251, 291, 376, 377
- halifeleri: 165
- halifeliği: 140
- halifesi: 249
- hanbelîliği: 186
- toplumu: 182
Bağdadî: 43, 85, 90, 93, 168, 188
Bağdâdî İsmâîlî hareketi: 168
Bağdatlı: 88, 91, 92, 94, 155
Bağratî prensler: 47
Baha Said: 380
Bahâullah: 291
Bahaüddin Nakşbend, Hoca: 269
Bahreyn: 87, 142
- adası: 83
Bahtu-Hân: 200
Bakırgan: 270
Bakkhalar: 320, 321, 323, 324
Balaev, E.A.: 41
Balâzurî: 109
Balçık: 301
Balım Sultan: 227, 296, 272
Balkan bölgeleri: 330
Balkan Yarımadası: 76, 245
Balkan Yeni-Manihaizmi: 59
Balkanlar: 21, 59, 62, 65, 72, 82, 214, 271, 272, 273, 274, 275, 296, 302, 330, 334
Ban (Hırvat sancak beylerinin unvanı): 77, 78
Banijatov: 38
Banû Tayın: 110
Bar Hebraeus: 34

Barak Baba: 226, 232, 236, 237, 238, 276, 342
Barak, Şeyh : 232
Barâlâ camii: 142
Barasâ camii: 181
Bardaisan'ın doktrini: 84
Barkan, Ö. L. : 28
Barlaam, Kalabrialı : 330
Barınan: 270
Barthold: 158, 159, 166
Basil: 16, 73
Basil (Bulgar tabib): 60
Basil Kappadokya I: 180
Basileus: 24, 36
Basilides: 10
Basra: 117, 120, 122, 126, 137, 139, 142, 143, 148, 149, 156, 157, 173, 188, 202
– hâfızları: 117
Başkırlar: 238
Batı Asya: 171, 242
Batı Avrupa: 32, 33
Batı Hıristiyanları: 331
Batı Türkleri: 245
Bâtınî akîdeler: 307, 317
Batınî anasır: 306
Bâtınî hareket: 258
Bâtınî Sufîlik: 186
Bâtınîler: 137, 138, 145, 146, 319, 320
Bâtınîlik: 137, 138, 264, 278, 358
Bâtınîyye: 43, 86, 87, 90, 91, 132, 137, 208, 229, 363
Batova: 301
Battalnâme: 276
Bavlikyanlar (Paulician): 57
Bayat: 380
Baybars: 376
Bayezid I: 326
Bayezid II: 293
Bayındır boyu: 259
Bayram, Mikâil : 322
Bayramî Melâmîleri: 267
Bayramî tarikatı: 346
Bayramîyye: 346, 347
Baysungur: 372
Bedevî şairler: 177
Bedevîler: 140, 212, 213
Bedir muharebesi: 175
Bedr al-Cemalî: 165
Bedreddin Mahmud el-Ayinî: 338
Bedreddin Yahya: 229
Behlûl (Bektaşî ozanı): 299
Beklenen Mehdî (el-Mehdiyyu'l Muntazar): 132
Bektaş: 363
Bektaş Baba: 347
Bektaşî, Bektaşîler: 95, 100, 153, 201, 227, 238, 252, 254, 258, 267, 272, 274, 275, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 306, 307, 316, 319, 325, 336, 337, 340, 343, 352, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 364
– -Hurufî ahkâmı: 285
– amentüsü: 297
– âyinleri: 320
– dedesi: 80
– dervişleri: 274
– doktrini: 319
– düşüncesi: 300
– efsaneleri: 239
– erkânı: 364
– geleneği: 318
– hareketi: 285
– menâkıbnâmeleri: 301
– merkezleri: 311
– müesseseleri: 280
– tarikatı: 272, 286
– tekkeleri: 201, 226, 280, 281, 282
– Velâyetnâmeleri: 269, 275
Bektaşîlik: 229, 238, 259, 265, 272, 273, 274, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 287, 293, 294, 295, 296, 297, 305, 306, 307, 320, 324, 337, 339, 346, 353, 355, 356, 359, 362, 363, 364, 383
Bektaşîyye: 227, 228, 252, 268, 269, 271, 280, 294, 295, 310, 315, 318, 341, 347, 351, 357
Bektaşîyyûn: 323
Bel evlâdı, bel oğlu: 282, 296
Belgrad: 70
Belh: 122, 143, 246, 259
– kralı: 220
Belkis: 25
Benî Adî b. Kaab: 106
Benî Avs: 111
Benî Hâşim: 106, 107, 113, 114, 115
Benî Khazraj: 111
Benî Saida: 109
Benî Taym b. Murra: 106, 110
Beni Saida Sakîfa'sı: 110

Benû Rebîa: 87
Benû Sâsân: 145
Bergama: 273
Berke Han (Altın Ordu'dan): 275
Bermekîler: 86, 133
Bertrandon de la Broquière: 321
Besarabya: 271
Beşarat el-işarât (Semerkandlı Şemseddin'in): 233
Beşir Ağa: 347
Beşler: 384
Beşşar: 134
Beyâniyye: 93, 132, 133, 146
Beyazlar Tarikatı: 136
Bîrûnî: 41, 244
Bıçakçı Dede: 344
Biget: 79
Biget, J. L. : 79
Bilâl-i Habeşî mezarlığı: 328
Bilecik: 367
Birge, J. K. : 238
Birgivî Mehmet Efendi: 348, 349, 352
Bişr b. Mu'tamir: 91
Bithynia: 72
Bitlis: 12
Bitolj: 70
Bizans: 10, 31, 34, 45, 46, 51, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 72, 74, 76, 78, 115, 179, 204, 214, 223, 245, 330, 331, 332, 335, 346
– -Türk temasları: 330
– Asya: 332
– azizleri: 271
– Bithynia'sı: 325
– devleti: 30
– emparyalismi: 22
– feodalismi: 70
– Hıristiyanlığı: 279
– idaresi: 12, 13, 21
– İmparatorları: 77
– İmparatorluğu: 11, 30, 47, 68, 73, 76
– Kilisesi: 61, 71, 268
– kronikleri: 326
– misyonerleri: 244
– orduları: 34
– orthodoxluğu: 50, 331
– politikası: 55
– sezaro-papizmi: 50
Bizanslılar: 15, 47, 58, 217, 273, 332
Bizantium: 15, 29, 32, 62, 64, 65, 66
Blagay: 272
Bobavats: 78
Bogomil, Bogomiller: 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82
– heresy'si: 66, 69, 79
– merkezleri: 311
– Torbeshi'ler: 75
Bogomil, Papaz : 68
Bogomilism: 21, 22, 60, 65, 68, 70, 72, 73, 74, 76, 296
Bogomiltsvo: 66, 77, 78
Bolkar: 334
Bolu Salnâmesi: 276
Borboritler: 11, 23, 55
Boris, Çar: 63, 64, 76
Bosna: 67, 68, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 311, 347
– Kilisesi: 68
– Melâmetiyyesi: 347
– Patarenleri: 75
Boşnak köylüler: 78
Boyar, boyarlar: 61, 63, 65, 69
Bozacılar esnafı: 272
Bozdağ: 320
Bozok (Yozgat): 356, 360
Bozoklu aşireti: 282
Bûrhan-ı ka'tı: 335
Brahmanism: 318
Brahmanlar: 85, 154
Brown: 219
Bryce, James (İngiliz tarihçisi) : 51
Budalânâme: 353
Budapeşte: 284
Buddha: 67, 80, 219, 220, 227, 279, 380
– -Dalailama: 380
– dini: 268
– etkisi: 329
– tapınağı: 241
Buddhacılık: 288
Buddhism: 39, 70, 80, 203, 214, 218, 219, 220, 226, 227, 239, 240, 242, 300, 318
Buddhist, Buddhistler: 149, 155, 220, 242, 295, 330, 353
– eki: 335
– manastırları: 268
– Türk'metni: 225
– Türkler: 225, 316
– velîler: 235
– zahidler: 335

Bugra Han: 245
Buğraç Türkleri: 224, 317
Buhara: 246, 267, 268, 269, 343
– emîri: 136
– fukahası: 246
Bulgar, Bulgarlar: 16, 61, 62, 63, 71, 81, 214
– Bogomilleri: 75, 81
– boyarları: 62
– Dağı: 333
– devleti: 61
– manastırcılığı: 68
– orduları: 61
– prensleri: 22
– tacirler: 64
– Türkleri: 333
Bulgaristan: 21, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 311
– kiliseleri: 76
Bunijatov: 37
Burak Baba: 319, 338, 339
Buriat şamanları: 237
Bursa: 276
Buveyhî hükûmeti: 165
Buveyhîler: 121, 149, 164, 187, 251, 315
Buyûtât al-Arab: 124
Buzand, P. : 35, 36
Buzen (Romanya): 272
Buzurgmihr: 208
Büyük Menderes ovası: 382
Büyük Perhiz günü: 62
Büyük Selçuklu İmparatorluğu: 249
Byzantium: 151

Cafer as-Sâdık: 137, 146, 159, 295
Cafer b. Mübeşşir: 86
Cahen: 83, 300, 310, 383
Cahiliyye devri: 42
– bedevîsi: 213
Cahiz: 84, 87, 89, 92, 93, 180, 185, 188, 189, 219, 336
Câkirlü oymağı: 370
Cakova: 272
Calinos: 198
Câmâsp: 142, 208
Cambyses, Ahmenî: 25
Câmî: 335
Cami Bey (Baykurt): 334
Câmi' es-sagir,: 192
Candarlıoğulları: 253
Candaroğlu: 254
Canik: 366
Carnaval: 289
Castra Publicauorum: 17, 56
Cathare'lar: 289
Catharisme: 79
Câvidân: 37, 39, 40
Cavlakîler: 320, 329, 352
Cavlakîyye: 328, 336
Cehmiyye: 134
Cehud (Yahudi): 43
Celâl: 356
Celâleddin Rumî bkz. Mevlânâ
Celâlî: 360
Celayirliler: 379
Celvetîler: 267
Celvetîlik: 266
Cem, Şehzade : 276
Cemâhiyye: 93
Cemâleddin-i Sâvî: 328, 335
Cemel olayı: 148
Cenap Şahabettin: 88
Cengiz Han: 94
Cercis (Nebî): 302, 303
Cerın kasabası: 58
Cermen misyonerler: 22
Ceyhun ırmağı: 239
Ceylân al-Dimaşkî: 148
Ch'uan-chou: 80
Chalkondylas: 336
Chardin, Jean : 28
Chrisocheir, Yohan : 15
Christensen: 89, 90
Christopher, Mektepler Nâzırı (Domestik'i) : 16
Chrysocheir: 16, 31
Cibal: 37
– eyaleti: 40
Cibossa: 13, 14
Cibrâil b. Bahtişû: 200
Cibyrrhaeot: 72
Cihanşâh: 259, 370, 372, 373
Cirga: 12
Civan Ağa: 359
Cizye: 91, 124, 143
Corbin, H. : 222, 371
Coşkunî: 359
Cumhur Acelî: 145
Curcan: 39, 42, 141
Cuveynî: 250

Cüneyd, Şeyh : 202, 206, 363, 366, 368, 370, 372, 373, 374, 375, 378, 379, 384
Cüzcân: 143
Cynopolis: 14

Çağatay: 137
Çaldıran: 384
– savaşı: 382
Çanakkale: 77
Çelebi, Çelebiler: 281, 282, 296, 324
Çeltik Hıristiyan köyü: 283
Çepni, Çepniler: 382, 383, 384
– Şiîliği: 383
Çeri Hasan sülâlesi: 276
Çerkezler: 214
Çiçek Dağı: 282
Çiçekli aşireti: 282
Çin: 80, 83, 94, 243, 276, 306
– metropolitlik: 243
– ordusu: 200
– Türkistanı: 211, 238, 242
– Türkistanı velîleri: 235
Çinliler: 241, 244
Çobanlılar: 379
Çu: 243
Çubukçu: 137
Çukana (polo): 317

Dahhâk b. Kays al-Şaybanî: 157
Dakikî: 25, 93, 134
Dakyanus: 302
Dalila (Filistin güzeli): 304
Damelek köyü: 57
Daniçiç, G. (Hırvat bilgin): 71
Danişmendnâme: 253, 254, 276
Danzig: 272
Dar ül-İslâm: 377
Daskhuranc, Movses : 47
Datev manastırı: 57
Dâvud: 290
Dâvud-ı Kayserî: 271
Daysanîler: 84, 149, 243
Dede Garkın: 360, 361
Dehrîler: 90, 149
Dehriyye: 88, 90, 91, 149
Delhi: 342
Deliorman: 346
Demokrat Parti: 239
Denis, Papa Aziz : 19
Derviş Ahmed Aşıkî: 271
Dervişler: 342
Desâtîr: 138
Deşt-i Kıpçak: 275
Develi: 333
– kalesi: 333
Devlet: 97
Deylem: 47, 165
Deylemîler: 123
Deylemliler: 165
Deysancılık: 84
Dhu'l-kadr beyliği: 321
Dışbudak: 301
Diakonus: 13
Dicle: 181, 190
Diderot: 19
Dimeşk: 147
Dinsizlerin Havarîsi: 20
Diocletianus: 302, 303
Dionysos: 199, 321, 323, 324
– -Epikurus düşünce dünyası: 100
– dini: 320
– ritusları: 357
Dirâr: 156, 157
Diskoridis: 198
Divanü Lügat-it-Türk: 290
Divina Commedia: 353
Divriği: 31
Diyâr-ı Acem: 343
Diyâr-ı Rûm: 272
Diyarbekir: 22, 26, 372
Dobruca: 272, 273, 275
– ovası: 301
– Türkleri: 275
Dodırga: 380
Doğlu Baba: 343
Doğu Anadolu: 45, 368
Doğu Bulgaristan: 273
Doğu Hıristiyanlığı: 50
Doğu İmparatorluğu: 49
Doğu Orthodox manastırcılığı: 73
Doğu Türkistan: 220, 245
Doğu uygarlıkları: 190
Dokuzoğuzlar: 242
Dolichenus tapınağı: 304
Domuzdere: 283
Dozy: 135
Dört Rükün: 112
Dubrovnik: 78
Dukas tarihi: 274
Dunbalî: 371

Durazzo: 70
Düalism: 18
Dülük Baba: 304
Dürzîler: 172
Düsturname: 256
Dvin: 47
Dyrrhachium: 70

Ebû Abdullah (Altıncı İmam): 101
Ebû Abdullah b. Kerrâm: 154
Ebû Bekir: 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 119, 130, 143, 148, 212, 304, 358
Ebû Bekir-Ömer-Osman triumvirası: 358
Ebû Bekr, Niksarlı : 328
Ebû Bekr-i Cavlakî: 328
Ebû Cafer Elmansur: 144
Ebû el-Maâlî: 246
Ebû Eyyûb: 202
Ebû Hanîfe: 91, 192, 193, 194, 248
– mezhebi: 193
Ebû Hulmân: 147
Ebû İsâ al-Varrak: 153
Ebû İshak b. es-Seyyâr: 85
Ebû İshak el-Kâzarûnî: 276
Ebû Kâmil: 134
Ebû l-Muin al-Nasafî: 246
Ebû Mansûr al-İclî: 146
Ebû Mansûr el-Bağdâdî: 42
Ebû Musâ: 150
Ebû Müslim: 38, 39, 40, 47, 94, 133, 136, 144, 145, 199, 200, 201, 253, 254, 273, 274
– Destanı: 253, 254
– Horasanî: 150, 200
Ebû Müslimiyye: 138
Ebû Osman (Amr b. Bahr Cahiz'in asıl adı): 188
Ebû Saîd b. Ebi'l Hayr (İranlı Sûfî) : 263
Ebû Said: 25[illegible]s, 262, 331
Ebû Said Eb[illegible]8 Hayr: 353
Ebû Said el-[illegible]srî: 150
Ebû Said Ha[illegible]n: 140
Ebû Said (Moğol Sultanı) : 378
Ebû Sâlih Hamdûn ibn Ammarü'l Kassar, Nişapurlu : 345
Ebû Sufyân: 113, 189
Ebû Şakir al-Daysanî, Râfizî : 84
Ebû Şakûr: 246
Ebû Tahir: 142
Ebû Ubayda: 110, 111
Ebû Ummârah: 101
Ebû Yusuf: 193
Ebû Zarr: 112, 118
Ebû'l Hattâb: 94, 146
Ebû'l-Hasan el-Kerhî ile Hasan b. Ziyâd: 191
Ebû'l-Hayr Rumî: 276
Ebû'l-vard: 45
Ebûl-vefa-i Bağdadî: 277
Ebûssuud Efendi, Şeyhülislâm : 266
Ebu'l Farac, Gregory (Süryanî tarihçi Malatyalı): 322
Ebussuud Efendi: 349, 354
Ebü'l-Kasım Gürgânî, Şeyh : 300
Eçmidzin: 51
Edhem Ata: 270
Edirne: 272, 276, 346
Eflâkî: 231, 232, 306, 327, 329
– dede: 230, 232
Eflâtûn: 55, 141, 208
Efşene köyü: 268
Ehl-i Beyt: 106, 122, 126, 128, 129, 130, 137, 223, 300, 364, 384
– ulularnası: 383
Ehl-i hadis: 187
Ehl-i Sünnet: 131, 187, 319
– âlimleri: 317
Ehlu'l ehvâ: 93
Eimme-i Alevîye: 341
Ekber (Timur'un torunu): 318
El-Ahsa: 87, 140, 141
El-Aştar: 101
El-Bağdâdî: 87, 131, 363
El-Bedeyn dağı: 42
El-Beyza: 202
El-Birûnî: 287
El-fark beyne'l-fırak: 85
El-Hallâc: 42
El-Hurremdîniyye: 42, 88
El-Hurremiyye: 87
El-Huseyn b. Mansûr: 42, 202
El-Kaim: 216
El-Kâmiliyye: 134
El-Kayravânî: 91
El-Mahdî: 181
El-Mansûr (İkinci Abbasî halifesi) : 181
El-Mâturîdî: 246
El-Me'mûn: 92, 183
El-Muhammera: 42, 88
El-Muhtar: 134

El-Mukaddesî: 143
El-Mukannâ: 136
El-Muktadır: 181
El-Nedim: 243
El-Şehristanî: 243
El-Şeyh Mecdüddin İsâ: 338
El-Tûr: 202
El-Vâhid: 205
El-Vasık: 186
El-Veledü'ş-Şefîk (Kitap): 322
Elam: 25
Elbistan: 287, 361
Elcezîre: 139
Eleusis: 357
Elia, Peygamber : 305
Elifî Tâc: 361
Elişa: 16
Elvan Çelebi: 343
Emevî, Emevîler: 94, 116, 117, 122, 126, 127, 148, 171, 189, 358
– aristokrasisi: 116, 117, 126
– devleti: 200
– halifeleri: 133, 135
– kabilesi: 119
– rejimi: 122
– saltanatı: 199
Emevîyye kanı: 106
Emîr Kangı: 229
Emin (Harûn al-Reşîdin oğlu): 133
Eminüd-din Baba b. Davud Fakih: 293
Eminüddin Cibrâil: 378
Empedokles: 141, 208
En-Nazzâm: 85
En-Nazzâmiyye: 85
Engels: 35, 156, 176
Ensarîler: 376
Enver Hoca: 284
Ephesus: 16, 357
Epikurus: 55, 56
Epir: 16
Er-Reşîd: 86
Erâmine: 22
Erdebîlîyye tarikatı: 363
Erdebil: 37, 47, 336, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379
– Sûfîleri: 259, 363, 366
– şeyhleri: 267, 373, 374
Eren, erenler: 226, 356
Erivan: 51
Ermeni, Ermeniler: 10, 17, 21, 23, 24, 30, 47, 50, 52, 56, 63, 64, 70, 71, 82, 228, 330, 331, 333
– feodalitesi: 55
– heresy'si: 11
– Hıristiyanlığı: 10
– kaynakları: 32
– kilise konsili: 11
– kilisesi: 9, 10, 23, 24, 33, 45, 47, 49, 50
– Kilisesi Katolikosları: 54
– kolonileri: 64
– krallıkları: 288
– kronikleri: 326
– Ortaçağ'ı: 23
– Paulicianlar: 63, 67
– seferi: 14
– Sergius: 31
– Sovyet Ansiklopedisi: 56
– tacirler: 64
– takvimi: 26
– tarihi: 11
– tarikatı: 21
– varyantı: 20
Ermenice: 23
Ermenistan: 27, 45
Errân: 370
Ertena Devleti: 254
Ertuğrul: 255
Erzurum: 14, 228, 280
Esin, E.: 316
Eski Baba (Babaeski): 283
Eski Cami (Edirne'de): 254
Esnâ-i aşere: 129, 164, 258, 368
– Şiîliği: 250, 255, 369
Esnaf cemaatları: 229
Esterabadlı Fazl (Fazl-ı Hurufî): 146
Eş'arîler: 191, 194
Eucharistie: 21
Euripides: 320
Evhadu'd-Din Hâmid el-Kirmânî, Şeyh : 322
Evliya Çelebi: 271, 272, 276, 282, 301
Evstatios, Aiyos: 286
Eyüb: 239
Eyüboğlu, İsmet Zeki : 266, 298
Eyüboğlu, Sabahattin : 283, 320, 321, 338, 339
Eyüp (İstanbul) : 324
Eyyubîler: 207
Ez-Zubeyr: 109

Fadak: 114
Fadl el-Hadesî: 86
Fahrüddevle, Vezir : 215
Fahrüddin el-Râzî: 207
Fahrüddevle: 215
Fârâbî: 154, 209, 248
Fars edebiyatı: 94
Fars eyaleti: 257
Farslar: 84
Fâryâb: 143
Fatıma: 101, 106, 109, 111, 112, 114, 129, 139, 337, 358
Fatımî, Fatımîler: 142, 159, 161, 163, 167, 169, 204, 348, 376
– devleti: 161
– halîfeleri: 142, 169
– rejimi: 250
– sülâlesi: 167, 169
Fâtih: 78, 267, 276
Fatimîya: 38
Fatma Bacı: 270, 322
Fazl-ı Hurûfî: 297
– şakirdleri: 294
Fergane: 270
Fergânî: 192, 193
Feth Ali Han Sabâ (İranlı şair) : 371
Feylosoflar: 99
Fîrûz Şah: 370
Fığlalı: 88, 130, 131
Fırat: 13, 14, 15, 120, 190
– vadii: 30
Fihrist (Nedim'in): 150
Filibe: 17, 332
– kalesi: 16, 17
– Paulicianları: 75
Filistin: 34
– metropolitleri: 19
Firdevsî: 300
Firûz-Şah: 377
Fisagor: 208
Fransa: 76
Fransız Cathar'ları: 72
Fransisken: 284
Fraserî: 285
Frederik Barbarossa: 310
Fukien: 80
Fustâd al-âdâla (Osman Turan'ın makalesi): 336
Fustât ul-adâle fî kavâid is-saltana: 319, 328
Fuzulî: 100, 209, 355
Fütüvvet: 184, 185, 201, 251, 347
– ehli: 266
– erbabı: 267
– örgütlenmeleri: 251
– teşkilâtı: 265
– zümreleri: 229

Gagauz: 275
Gâliye: 135, 255, 379
Gamara: 58
Gangra (Çankırı) Konsil'i: 79
Garp Kilisesi: 284
Gaşe köyü: 57, 58
Gazalî: 100, 104, 171, 173, 209, 309, 348
Gazan Han: 232, 237, 250
Gaziantep: 304
Gaziyân-ı Rûm: 256, 295, 325
Gazne: 248
Gazneli Mahmud: 201
Gaznevî dönemi: 201
Gaznevîler: 246
Gebr (Zürdüştî) mezhebi: 28, 43, 144
Gebrî: 145
Gegnesius (Pavlus'un oğlu) : 13, 14
Gelibolulu Ali: 273
Genesius (Bizanslı tarihçi): 29, 63
Gerçeğin Anahtarı (Dua kitabı): 49
Geyikli Baba: 256, 269, 271, 276, 277, 343
Ghadîr Hum: 107
Girîzî: 197
Giyabî, Giyabîler: 380, 381
Giyâseddin: 191
Giyaseddin Mesud (Selçuklu hükümdarı) : 230
Gilân: 165, 375, 377, 378
Gimaret, D.: 149
Girit: 281
Gitan: 47
Gnostik, Gnostikler: 18, 330
– prensipler: 70
Gnostisism: 10, 48, 73, 164
Goethe: 156
Goldziher: 88, 89, 221, 222, 279
Göçebeler: 326
Gök: 305
Gökbörioğulları: 334
Gölpınarlı: 138, 266
Gregoryen Türkler: 333
Gregoryenler: 359

Grek, Grekler: 12, 34, 64, 71, 151, 321, 331, 332, 333
- düşüncesi: 171
- felsefesi: 151, 168, 208
- imparatorluğu: 331
- kaynakları: 13
- Küçük Asya: 332
- misyonerler: 22
- tipi: 9

Greko-Bulgar senyörleri: 81
Greko-Roman: 51
- Batı: 32

Grigor Magistros: 45, 46, 48, 49
Grigor, Narekli : 11, 45, 47
Gulât (Aşırılar): 42, 93, 99, 104, 132, 133, 138, 146, 363
- Şiîliği.: 376

Guntzig, Rahip : 58
Gur'lar: 28
Guz'lar: 242, 244
Gül Baba tekkesi: 273, 284
Gülşehrî: 229, 327
Gülşenî: 345
- tarikatı: 349

Güneşin Oğulları: 23
Güney Arabistan: 106
Gürcistan: 50, 275, 377
Gürcü Shrovetide festivali: 50
Gürcüler: 50, 275, 377, 378

Habeşî Bilâl: 105
Habib ibn Mesleme: 29
Habisîler: 137
Hace Reşid: 232
Hacer-i Esved: 140
Hacı Bayram: 346
Hacı Bektaş: 231, 235, 237, 238, 239, 252, 266, 269, 270, 272, 274, 275, 276, 282, 286, 290, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 300, 306, 307, 315, 318, 319, 321, 324, 343, 344, 355, 356, 357, 360, 361, 382, 383, 384, 385
- taifesi: 277
- tekkesi: 282, 286
- Vilâyetnâmesi: 270, 290, 292, 360

Hacı Girey Han: 102
Hacı Halife: 282
Hâcim Sultan Velâyetnâmesi: 292
Haç: 56
Haçlılar: 17, 56, 249
Hadad Baal: 316
Hadâiku's-Şakaik: 277
Haftamal bayramı: 287
Hagop Harkatsi, Piskopos : 56, 58
Hâkanî: 300
Hakanî (Karahanlı) yazını: 225
Halep: 207, 208, 249, 366
- Salnameleri: 333

Halifelik: 216
Halil Ata: 269
Halk ayaklanması: 34, 57
Halk hareketi: 95
Halk ihtilâli: 186
Hallâc: 104, 140, 203, 204, 205, 206, 207, 379
Hallâc al-Asrâr: 203
Hallâciyye: 42
Halvetîler: 95, 306
Halvetîlik: 229
Halvetiyye: 26, 344
Hama: 381
Hamadan: 248, 312
Hamdân Karmat: 122, 140, 141, 160, 173
Hamdûn: 346
Hâmid, Vezir : 206
Hamrâlar: 123
Hams: 381
Hamza: 347
Hamza Bâlî, Bosnalı: 347, 349
Hamzavî, Hamzavîler: 267, 347
Hanbelî: 116, 205, 248
- halk kıyamı: 206
- Sünnîler: 251

Hanbelîler: 185, 186, 187, 203
Hanbelîlik: 186, 187
Hanefî, Hanefîler: 95, 116, 159, 204, 248
- fakih: 205
- Türkler: 248

Hanefîlik: 246
Harabî: 359
Haralambos, Aiyos: 286
Haricî, Haricîler: 97, 98, 103, 121, 126, 127, 132, 133, 135, 143, 156, 157, 179
- hareket: 121, 148

Hâris b. Surayj: 143
Harizm: 268, 270, 278
Hark (Erzurum'la Tendürek arasında) : 57
Harput: 280
Harûn: 107

Harrington: 231
Harun Reşit: 133, 137, 144
Hasan Ali: 259
Hasan Baba: 282
Hasan Basrî: 152, 158, 205, 264
Hasan Cevrî: 257
– dervişleri: 257
Hasan el-Navbahtî: 89
Hasan, Hz.: 106, 128, 166, 168, 171, 337, 372
Hasan Sabbah: 161, 163, 165, 167, 376
Hasluck: 280, 281, 282, 283, 286
Haşhaşiyye: 138
Hâşim: 105
Hâşim Oğulları: 130
Hâşimîler: 106, 116
Hâşimiyye: 347
Hatayî (Şah İsmâîl): 385
Hattâbiyye: 93, 94, 132, 138, 146
Hatun-ana: 292
Havarî: 73
Havaric: 127, 132, 134
Hayber: 114
Haydar, Şeyh : 341, 363, 368, 370, 372, 373, 374, 375, 378
Haydarî, Haydarîler: 95, 295, 297, 306, 340, 342, 352, 359, 380, 381
Haydarî tac: 363
Haydarîlik: 341
Haydarîyye: 317, 318, 339, 340, 341, 342
Haydenî: 232
– dervişleri: 307
Hayk dili: 27
Hayranî: 359
Hazar Denizi: 133, 214, 242, 377
Hazarlar: 214, 217, 218, 244
Hazer ovası: 49
Hazirpet: 24
Helen: 340
– bilim ve felsefesi: 165
Helenik düşüncesi: 162
Helenik felsefesi: 55
Helenism: 10, 50, 171, 190
Helenleşmiş Zerdüştîlik: 10
Helios: 26
Hemam Tebrizî: 232
Hemedan: 194
Heraklius: 13, 34
Herat: 154, 243
Heresy, heresy'ler: 9, 14, 15, 18, 21, 24, 31, 45, 48, 52, 60, 61, 64, 65, 66, 75, 78, 94, 97, 174
– tarihçisi: 10
Heretic, hereticler: 18, 19, 23, 48, 53, 56, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 77, 80, 81, 104
– faaliyetler: 45
– hareketler: 50
Heretic'lere karşı kitap: 61
Heretical hareketler: 23
Hermes: 208
Hermetism: 141
Herodotus: 25
Hersek: 77, 78
Hesiodos: 26
Hesychasm: 73, 74
– hareketi: 73
Hesychast, Hesychastlar: 73, 74, 76
Heterodox dervişler: 328
Heterodox tarikatlar: 73
Hıdır Bey (Aydın Oğulları'ndan): 328
Hıdrellez: 287, 303
Hınıs: 57, 58
Hıranuş: 58
Hıristiyan, Hıristiyanlar: 19, 29, 39, 82, 86, 90, 104, 152, 204, 243, 244, 245, 274, 285, 286, 301, 332, 333, 356
– Bizans: 358
– düalisini: 75
– heretic'ler: 84
– ilâhiyatı: 151
– teslisi: 376
– Türk zümreleri: 217
– vakanüvistler: 326
Hıristiyanlık: 9, 10, 18, 20, 22, 27, 50, 51, 55, 62, 63, 103, 175, 214, 243, 244, 245, 285, 288, 295, 300, 310, 316, 330, 331, 356, 357, 382
Hıristiyanlık tarihi: 9
Hızır Aleyhisselâm: 268, 384
Hızır-İlyas: 303
Hızır-nâme: 270
Hicaz: 177
Hicret: 98, 170
Hiera: 321
Hikmat al-işrâk: 208
Hilâfet: 179, 186, 189, 215, 250
Hind: 95, 190, 258, 271, 300, 306, 329, 340

– -İran dinleri: 138
– Buddhist misyonerleri: 241
– düşüncesi: 329
– Gâthâ'ları: 65
– ilmi: 138
– medeniyeti: 300
– mistisismi: 74
– tacirleri: 241
– Yoga'sı: 309
Hindistan: 67, 172, 203, 309, 317, 318, 337, 341, 342
Hindû, Hindûlar: 219, 244, 305, 330, 336
Hindû Rita ve Karma: 309
Hindû zahidler: 335
Hinduisın: 203, 316
Hippodrom: 72
Hira krallığı: 124
Hişâm b. el-Hakem: 85, 87, 135, 148
Hişam, Halife : 213
Hitti (İslâm tarihçisi) : 213
Hiuang-tsang (Çinli hacı) : 240
Hoca Abdülrezzak: 257
Hoca Ali: 257
Hoca-i Rûşenâî: 270
Hocendliler: 194
Horasan: 38, 47, 87, 95, 122, 136, 140, 143, 144, 145, 155, 157, 158, 200, 225, 227, 229, 234, 243, 246, 248, 257, 267, 268, 269, 278, 292, 300, 316, 317, 335, 345, 360, 376
– erenleri: 225, 256, 272, 342, 343
– Melâmetiyyesi: 297
– orduları: 183
– Samanîleri: 206
– Sûfîleri: 225, 227
– sultanları: 191
– Türkleri: 269
– Türklüğü: 259
Horasanîler: 225
Horasanlı askerler: 121
Horasanlılar: 188
Horezmşahlar: 270
Horos Dede: 269
Hotan: 202
Hovhan Otsnetsi, Katolikos : 52
Hovhannes IV Ovayetsi, Katolikos : 52
Hoy (Azerbaycan): 343
Hûbmesihî: 349
Hristiyanlar: 103
Hucr b. Ali al-Kindî: 121
Hulefa-i raşidîn: 97, 143, 253
Hulmanî: 147
Hulmaniyye: 146
Hulûl: 93, 103
Hulûliyye: 42, 93, 133, 146
Hurûfî, Hurûfîler: 267, 294, 295, 296, 297, 317, 359
– akîdeleri: 297
– dervişleri: 330
Hurûfîlik: 146, 258, 259, 278, 293, 294, 338, 360
Hurûfîyye: 293, 360
Hurremdînîyye: 89, 138, 145, 363
Hurreme binti Kade: 144
Hurremî, Hurremîler: 40, 41, 44, 46, 200, 320
– hareket: 39, 47
Hurremîlik: 39
Hurremiyye: 39, 40, 43, 138
– tarikatı: 37
Huzistan: 145, 179
Hükemâ: 138
Hülâgû: 231, 271, 371
Hüsameddin, Ankaralı: 347, 349
Hüsameddin, Hüseyin (Tarihçi): 319, 338, 340
Hüseyin Baykara, Sultan : 259
Hüseyin Gazi (Arap mücahid): 282
Hüseyin, Hz.: 98, 106, 122, 128, 129, 130, 171, 248, 253, 255, 309, 337, 364
Hüseynî Seyyidler: 373
Hüseynî Taç: 361
Hüsrev II: 244
Hvarezın: 227, 245, 246, 346
– Hıristiyanları: 245
– Türkleri: 200
Hvarezınliler: 217, 245

İrak: 47, 83, 95, 116, 126, 127, 128, 129, 136, 137, 140, 142, 144, 145, 155, 165, 173, 179, 180, 183, 188, 190, 191, 217, 227, 229, 236, 258, 278, 302, 306, 318, 376, 377
– büyükleri: 194
– Savâd'ı: 120
Irakîler: 225
Iraklı, Iraklılar: 128, 152, 194
Isfahan: 145, 155, 194
– kadılığı: 194
Isı ah âyini: 233

Işık tekyeleri: 356
Ivanow: 289
Iyd-i Sersale: 287

İbâdiyye: 132, 328
İbik Baba: 338
İblis: 134
İbn Abbas: 101, 106, 193
İbn Adî: 151
İbn al-Arabî: 344
İbn al-Râvandî: 84, 153, 154, 155
İbn Arab Şah: 370
İbn Arabî: 330
İbn Batuta: 271, 275, 282, 322, 342, 376
İbn Bibi: 247, 322
İbn Daysan: 84
İbn Ebî Azâfir: 147
İbn Ebî'l-Hâdîd: 130
İbn Ebû Zekeriyyâ et-Tâmî: 87
İbn el-Esîr: 41
İbn el-Fakih: 244
İbn Hâbit: 86
İbn Hacer: 232
İbn Haldun: 93, 177
İbn Hanbal: 152
İbn Havkal: 143, 244
İbn İshak: 109
İbn Kemal: 349
İbn Kerrâm: 155
İbn Kuteybe: 302
İbn Mes'ud: 193
İbn Mukaffa: 84
İbn Murtaza: 91
İbn Sina: 208, 209, 233, 268
İbn Teymiyye: 104, 208, 348
İbn Tufayl: 174
İbnu'r Ravendî: 87, 135
İbrahim: 105, 106, 172, 191, 193
İbrahim al-Nazzam: 84
İbrahim b. Ethem: 220
İbrahim bin Abdullah: 149
İbrahim Hacı: 328, 360, 361
İbrahim Safevî: 372
İbranî peygamberler: 50
İdris Hoca: 324
İhsâ al-ulûm: 154
İhvân al-Safâ: 139, 141, 168
– ansiklopedisi: 142
İkona ibadeti: 15
İkonoklasm: 12
İkonoklast, İkonoklastlar: 12, 29
– akım: 55
– ihtilâf: 51
– imparatorlar: 14
İkonoklastik hareket: 11
İlâq: 270, 271
İlhanlar: 371
İlhanlı, İlhanlılar: 217, 231, 235, 256, 257, 314, 377
– Anadolusu: 332
– devleti: 332
– sarayları: 327
İlkbahar rituali: 318
İlmin (?) oğulları: 334
İmâdûddin İsfahanî: 207
İmâdûddin Kılıcarslan: 207
İmâm: 101, 129, 130, 131, 135, 140, 142, 160, 161, 163, 164, 165, 168, 169, 189, 265, 304
İmâm Cafer Sadık akîdesi: 383
İmâm-ı A'zam: 191
İmâmî Şîâ'sı: 222, 255
İmâmîler: 99, 150
İmâmiyye: 129, 131, 132, 133, 134
– doktrini: 147
– kolu: 132
İmâmlar: 162, 264
İmparatorluk: 332
İmru'ul-Kays: 213
İnciciyan, Lukas (Rahip) : 57
İnciciyan, P. L. : 26
İncil: 20, 62, 71, 73
İnegöl: 277
İngiliz Muhibleri cemiyeti: 231
İran: 10, 23, 25, 28, 32, 34, 39, 40, 44, 46, 47, 49, 83, 95, 99, 115, 117, 120, 122, 124, 133, 136, 138, 149, 151, 158, 159, 160, 164, 165, 169, 171, 183, 190, 200, 201, 207, 214, 217, 218, 227, 229, 231, 240, 243, 244, 249, 250, 251, 254, 256, 258, 261, 265, 271, 273, 288, 300, 306, 311, 312, 313, 317, 318, 331, 333, 334, 336, 339, 340, 346, 348, 352, 353, 363, 364, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 378, 379, 384
– 'ın fethi: 122
– 'm Yeni Yılı: 287
– -Arap harsları: 225
– aristokrasisi: 372
– Artakhias (Artaşes): 37

– Azerbaycanı: 288
– devleti: 370
– dünyası: 39
– halkı: 120, 375
– harsı: 228
– Irak'ı: 373
– ırkı: 135
– kültürü: 36, 190, 228, 288
– Kürdistanı: 289, 371
– milliyetçiliği: 168
– Moğolları: 232
– polytheismi: 65
– şairleri: 92
İranî: 38, 40, 164
– Doğu: 32
– düalism: 83
– düsturlar: 36
– düşünce: 165
– entelektüel gelenekler: 162
– rönesans: 47
– Müslüman halk: 204
İranîlik: 36, 300
İranlı, İran'lılar: 25, 28, 32, 50, 87, 103, 120, 123, 124, 126, 133, 135, 138, 152, 165, 208, 221, 239, 312, 370
– askerler: 123
– bilginler: 190
– şairler: 89
İren: 76
İrenaeus: 14
İrfâniyye: 208
İrincin: 231
İsâ (Peygamber): 10, 12, 18, 21, 24, 39, 47, 52, 53, 54, 60, 73, 74, 86, 104, 171, 175, 239, 266, 286, 303, 349, 369
– dini: 302
– Duası: 74
İsâ b. al-Haytham al-Sûfî: 150
İsevîlik: 135, 300
İsfahan: 28, 94, 141, 142, 158, 248, 373
İsfarancan: 377
İskender: 175
İskenderun körfezi: 381
İskilibiyadis: 198
İskitler: 27, 240
İslâm: 15, 27, 39, 40, 49, 52, 56, 75, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 93, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 108, 111, 113, 116, 119, 121, 123, 124, 129, 133, 137, 138, 142, 143, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 170, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 190, 211, 212, 219, 222, 225, 226, 232, 245, 249, 250, 251, 261, 265, 275, 288, 296, 300, 304, 305, 310, 312, 330, 331, 332, 334, 336, 343, 367, 371, 382
– Asyası: 269
– cemaati: 164
– devleti: 42, 93, 94
– fırkaları: 88, 93
– İmparatorluğu: 162, 164, 166, 310, 377
– kaynakları: 47
– kültürü: 361
– orduları: 188, 240
– şeriatı: 85, 133, 147
– tekkeleri: 268
– uygarlığı: 231
– ümmeti: 132
İslâmî Gnosis: 264
İslâmî prensipler: 171
İslâmî vergi sistemi: 374
İslâmiyet: 84, 103, 133, 153, 218, 220, 225, 228, 231, 241, 242, 243, 245, 263, 267, 279, 280, 281, 300, 301, 316
İsmâîl: 105, 106, 159, 164, 371, 372
İsmâîl, Cafer as-Sadık'ın oğlu: 137
İsmâîl ibn Ahmed al-Hilâlî: 358
İsmâîl Mâşukî: 346, 349
İsmâîlî, İsmâîlîler: 34, 116, 121, 138, 139, 142, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 250, 256, 326, 330, 334, 342, 381, 382
– akîdeler: 317
– Devlet'ler: 166
– etkiler: 278
– gnosis: 141
– hareket: 95, 142, 166, 167, 168, 376
– İmâmlar: 164
– propagandası: 169, 334
– sülâlesi: 141
– Şiîlik,: 376
– tarikatı: 172, 376
İsmâîlîlik: 157, 158, 166, 167, 204, 249
İsmâîlîyye: 137, 138, 141, 164
– fırkası: 160
– propagandası: 256
İsmâil Hakkı, Şeyh : 354

İsmail Mâşukî, Çelebi Şeyh: 346
İsnâ aşerîye: 116, 160
– Şiîliği,: 371, 376, 383
İspanya: 276
İstahr kalesi: 372
İstanbul: 17, 27, 322, 346, 356, 366
İşarât (İbni Sina'nın): 233
İşrâkîyûn: 208
İttihadiye: 104
İzmir (Smyrna): 72
İznik: 303
İzzeddin Keykavûs II: 275

Jacob: 285
Jafri: 110
Jan Asen II: 76
Joannitsa (Bulgar Çarı): 17
Juda'nın ihaneti: 39
Judaism: 10, 52, 175, 214, 330, 382
Judeo-Hıristiyan: 80
Justin I, İmparator : 243
Justinian: 51
Justinian II: 13, 14, 72
Justus: 13
Jüpiter: 142

Kaadirîler: 267
Kâbe: 131, 133, 215
– rahipliği: 106
– tavafı: 206
Kâbûsnâme: 184
Kacarlar: 366
Kaderîler: 157
Kaderiyye: 93, 134, 149
Kadıncık Ana: 324
Kadızâdeliler: 349, 352
Kadirîlik: 266
Kadirîyye: 173
Kadisiye muharebesi: 120, 122
Kaf Dağı: 226
Kafkaslar: 12
Kafkasya: 27, 201, 226
Kagant: 287
– bayramı: 287
Kahire: 167, 168, 249, 250
– kahvehanesi: 152
Kaimbiemrillah: 215
Kalandar-nâma: 336
Kalender Abdal: 337
Kalender, Lâl Şehbaz : 346
Kalender Oğlu: 281
Kalender Şah: 356
Kalenderî, Kalenderîler: 95, 100, 226, 227, 228, 232, 263, 295, 297, 306, 319, 320, 335, 336, 337, 340, 341, 346, 352, 356, 359, 362
– dervişleri: 307
– geleneği: 227
– sûfilik: 353
– şeyhi: 363
– zümreleri: 342
Kalenderîlik: 337, 338, 339, 341, 343, 352, 353
Kalenderîyye: 95, 296, 297, 306, 317, 318, 327, 336, 339, 341, 342, 343, 347
– tarikatı: 319
Kalenderler: 253, 328, 329, 337, 367
Kaliakra (Kilgra): 271, 272, 301
– kalesi: 276
Kalkedon imanı: 34
Kalkedon Konsili: 50, 243
Kalkedonya ritusu: 31
Kallinice: 12, 13, 18
Kam (Şaman): 226
Kam-ozan: 274, 361
Kamerî'ler: 380, 381
Kamerîyye: 381, 382
Kandemir Çepnileri: 382
Kansu: 242
Kanunî: 349
Kapital: 359
Kappadokya: 19, 36, 73, 286, 302, 303
Kara Hoca: 271
Kara Konjolos: 272
Kara Tatarlar: 231
Karaca Ahmed: 270, 303
– Sultan: 238, 271
Karacadağ (Siyâh Kûh): 366
Karadeniz: 15, 47, 60, 73, 214, 268
Karahanlar: 245, 270
Karahanlılar: 246, 315
Karahisar: 333
Karaitler: 150
Karakoyunlu, Karakoyunlular: 364, 370, 379
– hükümdarları: 258
– Türkmenler: 288
Karakoyunlu Türkmenler: 217
Karakurum: 241
Karaman: 333, 334

– sülâlesi: 313
Karamanîler: 333
Karamanlılar: 230
Karamıta: 138, 142
Karaöyük: 292
Karbeas: 14, 15, 16
Karesi: 273
Karluk ülkesi: 242
Karluklar: 241
Karmatî, Karmatîler: 121, 140, 141, 142, 145, 146, 165, 179, 180, 204, 206
– devleti: 142
– grubu: 83
– hareketi: 140, 141, 173
– isyanı: 140
Karmatîlik: 141
Karsak: 380
Kasam Şeyh: 269
Kastamonu: 254
Kâşân: 270
Kaşgar: 211
Kaşgarlı: 215
Kaşgarlı Mahmud: 290
Kâşhân: 190
Kâtipoğlu mahallesi: 282
Katolik doktrini: 18
Katolik kilisesi: 19, 78
Katolikler: 244
Katoliklik: 75, 78, 81
Kaustky: 176
Kaygısız (Baba) dergâhı: 258
Kaygusuz Abdal: 283, 319, 343, 353, 354, 355, 363
Kaygusuz Sultan: 286
Kayı Oğuz boyları: 380
Kayseri: 292, 322, 333, 334
Kaysiler: 45
Kazvîn: 158
Kazvînî: 244
Kemal-paşazade: 273
Kerbelâ: 128
– 'da katliam: 121
– faciası: 253
– vak'ası: 128, 129
Kerramî, Kerramîler: 154, 155
Kerrâmiyye: 134, 154, 155
– hareketi: 226
Kesriye: 281
Keşân: 371
Keşmir: 202
Keyhüsrev I: 190
Keykavûs: 275
Keykubad: 195, 196, 199
Keysân: 134
Keysâniyye: 132, 133, 134
Khazraj kabilesi: 111
Khotan: 246
Khurram nahiyesi: 37
Khurramîler: 37, 38, 41
Khurramiyya (veya Khurramdiniyya): 40
Khvaetvadatha: 25
Kıbrıs: 30
Kınık: 380
Kıpçak, Kıpçaklar: 217, 218
– kabileleri: 270
Kıptî: 175
Kırgız Baksıları: 235
Kırgız-Kazaklar: 237
Kırgızistan: 240
Kırgızlar: 241
Kırım: 276
Kırklar: 384
– topluluğu: 384, 385
– topluluğu efsanesi: 384
– Ziyafeti: 384
Kırşehir: 282, 327
Kızıl Deli: 272
– Tekkesi: 272
Kızılbaş, Kızılbaşlar: 255, 280, 281, 289, 295, 317, 325, 357, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 382, 383, 384, 385
– dini: 385
– hareketi: 356
– kültü: 385
– mezhebi: 363
– Şiîliği: 369, 370
– taifeleri: 296
– Türkmen: 354
Kızılbaşlık: 22, 362, 363
Kızılırmak: 30
Kilikya: 24, 288
– metropolitleri: 19
– Nusayrîleri: 366
Kilise: 21, 24, 54, 310
Kirillos, Serpiskopos : 286
Kirion, Başpiskopos: 50
Kirman: 28
Kiryakides (Bizans tarihçisi): 274
Kitâb al-dâmig: 153
Kitâb al-mahsûl: 141
Kitâb al-nisâ: 188

Kitâb al-tamdid: 246
Kitâb al-zumurruz: 153
Kitâb Ehli: 91
Kitâb eş-şarâb: 195, 199
Kitâb fazîhat al mu'tazila: 153
Kitabü'l ibr: 236
Kitâbü'l Madâhık: 92
Klaj'lı Nerses: 48
Kolcek, Robert : 281
Kolonea: 14, 30
Komana: 30
Komanlar: 214
Kommenus, Anna: 17
Komünyon: 53
Konstans: 14
Konstans II: 13
Konstantin: 13
Konstantin IX, İmparator : 48
Konstantin, Mananali'li : 13, 20, 49
Konstantin V: 14, 29
Konstantinopolis: 16, 29, 48, 60, 61, 63, 64, 70, 72, 76, 78, 175, 275
– Hıristiyanları: 335
– hükümdarları: 21
– Patriklikliği: 81
Konya: 190, 228, 230, 280, 311, 321, 323, 366
– binaları: 247
– Mevlânâ Dergâhı: 266
Konyarîler: 281
Korfu: 272
Korybante'ler: 323, 324
Kosmos, Papaz : 61, 66, 69, 70, 80, 81
Koşay, Hâmit Zübeyr : 73
Kovalson: 244
Köprülü: 95, 199, 217, 218, 219, 224, 227, 230, 270, 276, 280, 283, 300, 307, 329, 339, 362
Kösedağ muharebesi: 322
Kösedağ yenilgisi: 231
Köy Seyyidleri: 373
Köylü ayaklanmaları: 55
Kûea: 129
Kûfe: 101, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 140, 142, 143, 149, 157, 159
– camii: 119
– hafızları: 117
– halkı: 126
– hazinesi: 126
– Şiîleri: 130
– valileri: 123
Kûfeli sınıf (ruhhâd): 115
Kûhistan: 144, 145, 158, 184, 256
Kral Boris'in Sinod kararları: 61
Krikor (Grigor) Magistros: 52
Krikor Magistros Bahlavuni: 58
Krikor Magistros (Ermeni prensi): 55
Kroja: 272
Kubad bin Firûz: 43
Kubraviyye: 251
Kudûsî şerhi: 192
Kudugerî, Kudugerî'ler: 71, 75
Kudüs: 10, 115, 154, 302, 303
Kul Hasan: 290
Kulin: 77, 78
Kum şehri: 122, 133
Kumıklar: 214
Kur'an: 38, 85, 106, 118, 131, 132, 141, 144, 150, 156, 170, 177, 186, 261
Kurdânâye: 41
Kureyş: 110, 115, 117, 126
Kureyş'liler: 91, 110
Kurrâ: 125
Kurrâd: 119
Kuşeyrî: 266
Kutadgu Bilig: 225
Kutbu'd-Dîn Haydar: 341, 342, 377, 378
Kutbüddin Şirazî: 232
Kutsal Komünyon: 295
Kutui Hatun: 332
Kuzey Afrika: 323
Küçük Abdal: 267
Küçük Asya: 9, 11, 16, 20, 25, 51, 52, 56, 59, 64, 71, 72, 79, 94, 245, 249, 251, 311
– Hıristiyanlığı: 300
– Türkleri: 254
Künhü'l-Ahbâr: 292
Kürdistan: 290
Kürt, Kürtler: 41, 87, 202, 366, 367, 370, 371
Küt Küt Dede: 304
Kybele: 323

Lahmid: 124
Lamaist: 380
Lambton, Ann K.S.: 374
Laskaris sülâlesi: 332
Latin: 331
– misyonerler: 22

Latinler: 76, 334
Laurent, J. : 41
Lavoisier: 93
Lekapenus, Romanus : 16
Lenin: 163
Leo V: 14
Lezzetiye (hedonism) mezhebi: 89
Lieu, M-C. : 51
Lobeck: 324
Lokman Hacc: 292
Lokman Perende: 270, 292
Lombardiya: 76
Loncalar: 201
Lord'lar: 32
Lukacs: 163
Luristanlılar: 366
Lydda: 302

Ma'mun: 150
Macar, Macarlar: 65, 82
Macaristan: 79, 273
– kralları: 77
– krallığı: 68
Madâin-Ctesiphon geçiti: 120
Madelung, W. : 40
Magi Zradaşt: 24
Magi'ler: 18, 25
Magistros Krikor Narekatsi: 53, 54, 56
Magrib: 157
Mahammire: 138
Mahmud Gazan Han: 231
Mahmud Hayranî: 270
Mahmud Kaşgarî: 270
Mahmud, Sultan : 284
Maimonides: 151
Makam-ı Ali: 380
Makdisî: 271
Makedonya: 61, 64, 65, 70, 72, 75, 77, 273, 281
Makramîler: 141
Maktel-i Hüseyin: 253, 254
Malatya: 15, 31, 180, 304, 361
– emiri: 15
Malazgirt: 24
Mâlik: 91, 152
Mâlik ibn el-Hâris: 101
Mâlikî: 116, 204
– fakih: 205
Mâlikîler: 246
Maliye kayıtları: 28
Mâmun (Mutaazılî halife) : 186
Mananaghi: 57, 58
– Piskoposu: 58
Mananali: 14
Mandeîler: 140
Mani: 18, 20, 21, 49, 50, 73, 80, 84, 220, 279, 291
– dini: 241, 288, 290
Manici: 289
– (Manişeen) direnişi: 288
Manicilik: 288, 290
Manihaism: 18, 20, 21, 22, 59, 61, 75, 80, 148, 149, 164, 203, 214, 218, 239, 242, 244, 271, 300, 316, 332
Manihaist, Manihaistler: 9, 11, 22, 24, 45, 54, 80, 83, 84, 152, 155, 219, 220, 242, 243, 244, 295, 306, 330, 337, 353
– -Mazdakî bir gelenek: 83
– doktrini: 20
– Paulicianlar: 21
Manisa: 320
Mansûr: 144, 145, 149, 202
Mansûriyye: 146
Manuel (Bizans İmparatoru): 77
Manuel (Hadrianopolis başpiskoposu) : 62
Mar Ammo: 80
Maraş: 287, 361
Maraşi köyü: 23
Marcion: 73
Marcionism: 59
Marcionistler: 243
Marcionit kilise: 50
Mardin: 22, 23, 24, 26
– Kapısı: 22
– Süryânî Kiliseleri: 322
Maria-Irena (Bulgar Çarıçası): 66
Marvân: 189
Marx: 93, 156
Marxism: 176
Marxist tez: 176
Marzban: 32
Mas'udî: 38
Mâsabazân: 38
Masadlı aşireti: 282
Mâsîn: 202
Mason locaları: 141
Massignon, Louis (İslâmolog) : 266
Masudî (Arap bilgini): 18
Masum, İmâm: 178
Mâturîdî: 249

– doktrini: 246
Mâturîdîlik: 246, 247
Mavâlî: 123, 126, 127, 129, 130, 188, 340
Maveraünnehr: 141, 143, 147, 179, 200, 215, 217, 218, 234, 243, 246, 247, 248, 267, 268, 269, 271, 316, 317, 345, 346
– Türkleri: 200
Mâzandarân: 165
Mazdaism: 214
Mazdak: 24, 37, 40, 44, 84, 87, 136
Mazdakî, Mazdakîler: 37, 40, 41, 83, 320
Mazdakîlik: 319
Mazdakîyya: 42, 88, 89, 363
Mazdakism: 39, 40, 136, 137
Mazdeism: 90, 218, 316
Mazdeist: 330, 334
Mazdek, Müzdek: 43, 144
Mazdekî: 144
Mâzenderân: 378
Mâziyârîyye: 42, 88, 138, 363
Mélikoff: 287, 361, 369, 370
Me'mîn (Harûn al-Reşîdin oğlu): 133
Mecdî Mehmed: 277
Mecdüddin Ebû İbrahim el-Bâbî (Şiraz kadü'l kudatı) : 257
Mecdüddin Jîlî: 207
Mecûsî, Mecûsîler: 86, 87, 90, 132, 168, 200, 300
Mecûsîlik: 134
Medayin: 144
Medine: 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 119, 120, 124, 126, 157, 177
– camii: 108, 118
Medreselû: 309
Medya: 207
Mehdî: 101, 130, 141, 142, 144, 160, 369
Mehdî Ubeydullah: 169
Mehdî-İmam: 130
Mehdîlik: 135
Mehmet Ali Paşa (Mısır Hıdivi) : 153
Mehmet Bey: 273
Mehmet, Çelebi: 266
Mehmet Hüdabende, Sultan : 338
Mekke: 106, 110, 111, 119, 124, 125, 126, 140, 170, 175, 176, 177, 202
– 'nin fethi: 117
– aristokrasisi: 119, 120
Mekkeli aileler: 97
Mekkeliler: 110, 126, 177, 212
Melâhide: 138
Melâmet: 345
Melâmetî, Melâmetîler: 336, 344, 352, 353
– Sûfîliği: 343
Melâmetîyye: 95, 225, 227, 306, 318, 335, 338, 344, 345, 346, 347, 350, 352
Melâmî, Melâmîler: 81, 335, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 352, 359
Melike Hatun (Mevlânâ'nın kızı): 323
Melikşah: 43, 216, 270
Melitene (Malatya): 30
– emiri: 13
Melkit, Melkitler: 244, 245
Memlûk hilâfeti: 250
Memlûk sultanları: 378
Memlûkler: 321
Menâkıb-i Şeyh Evhadu'd-Din-i Kirmânî: 322
Menâkibu'l Kudsiyye: 343
Menasce, R.P. : 35
Menderes, Adnan: 239
Menteş (Hacı Bektaş'ın kardeşi): 292, 360
Menzel, Th. : 67
Meriç: 17
Mersin: 380
Merv: 39, 122, 136, 200, 243, 244, 246
– ayyârân'ı: 184
Merzifon: 23
Mes'ud b. İbrahim, Gazncvî: 246
Mes'udî: 192, 244, 302
Mesih: 86
Mesopotamya: 23, 27, 58, 99, 140, 179, 183, 211, 219, 312, 330, 331, 336, 340
Mesûdî: 183
Messalian, Messalianlar: 9, 11, 50, 59, 60, 68, 70, 72, 73, 74, 75
Messalianism: 61, 74
Mesud Bey (Menteşe hükümdarı) : 328
Meşhed Ali: 121
Meşşâî: 208
Mevlânâ Celâleddin Rumî: 230, 231, 247, 250, 270, 276, 278, 323, 328, 330, 357, 360
Mevlevî, Mevlevîler: 95, 230, 234, 267, 306, 323, 357
– Çelebiler: 60
– şeyhleri: 229

– tekkeleri: 229, 230
Mevlevîlik: 229, 230, 266
Mevlevîyye: 173, 268, 311, 344, 347, 350
– tarikatı: 294
Mevlid-i Şerif (Kitap): 100
Meymûniyye: 133
– mezhebi: 132
Meymun b. Deysan: 137
Mezdekîler: 243
Mezopotamya: 11
Mıdzghines (Messalian)lar: 53, 54, 55
Mısır: 26, 95, 101, 117, 124, 153, 167, 169, 174, 179, 204, 229, 261, 283, 302, 306, 318, 321, 323, 330, 340, 341, 378
– Fatımîleri: 249
– hükûmeti: 166
Mi'râc: 365
Mih-âbâd dini: 138
Mihrican-Kazak: 38
Mikael III: 14
Mikael, İmparator : 63
Mikael, Suriyeli : 41
Mikail: 16
Mikail II, İmparator : 29
Mikdâd: 112, 118
Milâs: 333
Minorsky, M. : 372
Minorsky, V. : 26
Mirâç: 205
Miroslav: 77
Mithra: 65
– kültü: 282
Mjusik: 48
Mobed: 142
Moğol, Moğollar: 159, 167, 214, 231, 236, 242, 244, 250, 257, 311, 314, 322, 331, 332, 341, 346, 368, 377, 379
– dinleri: 380
– dönemi: 226
– emîr ve vezirleri: 373
– Hıristiyanlığı: 245
– hükümranlığı: 331
– istilâsı: 217, 230, 307, 314, 327
– prensleri: 332
– saldırısı: 94
– Şamanismi: 237
– şamanlığı: 235
Moğolistan: 214, 241, 242
Mohacnâme (Kemal-paşazade'nin): 273
Moira: 309
Mokri: 289
Molla Kâbız: 349
Monasticism: 73
Monofizit, Monofizitler: 64, 330, 331, 332
– Kilise: 32
Monofizitism: 32
Montagu, Lady Mary Wortley : 17
Montanist, Montanistler: 9, 50, 359
Mopsuestia: 14
Moravia: 64
Mûcez: 192
Mûnis, Ser-asker : 206
Mûsâ Kâzım, İmâm : 373, 377
Mûtezile: 84, 85, 132, 148, 149, 150, 153
Mûtezilî: 153
Mşalne (?) ler: 11
Mu'tasım: 145
Mu'tazılî: 188
Mu'tazid, Halife : 203
Mu'tez, Halife : 139
Mu'tezile: 92
Muaviye: 29, 92, 103, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 131, 248
Mucur kazası (Kırşehir civarında): 282, 324
Mudar: 87
Mugiriyye: 132, 146
Muğan: 370
Muhacirûn: 108, 109, 110, 111, 112, 115, 126
Muhammed b. al-Hanalîya: 98, 129, 130, 132, 143
Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî: 190, 191
Muhammed b. Hasan: 193
Muhammed b. İshak b. Yasâr: 108
Muhammed b. İsmaîl: 137, 141, 142, 172
Muhammed b. İsmail b. Cafer as-Sâdık: 137
Muhammed b. Karrâm: 154
Muhammed b. Mahmud: 328, 329
Muhammed bin Nusayr en-Nemirî, Basralı: 376
Muhammed Buharî: 272
Muhammed (Ebu Hanifenin öğrencisi): 193
Muhammed Hanefî: 292
Muhammed, İsmâîl'in oğlu : 172

Muhammed Mâşukî Tûsî: 345
Muhammed (Peygamber) : 91, 101, 105, 106, 107, 110, 111, 113, 116, 131, 153, 171, 172, 175, 177, 205, 207, 211, 261, 262, 266, 295, 303, 304, 315, 349, 357, 365, 369, 383, 384
Muhammere: 363
Muhammira'lar: 39, 40
Muhtar: 130, 143
Muhtasar (Fergani'nin): 193
Muhtasar-ı Kerhî: 192
Muhtedî: 215, 216
Muhtelifü'l Hadîs (Kitab): 92
Muhyiddin Arabî: 174, 278, 297, 345
Muhyiddin (Bektaşî şairi): 270
Muhyiddin Karamanî, Şeyh : 349
Muinüddin Pervane: 231
Mukannâ: 136, 147
Mukanniyye: 147
Mum söndü: 40
Munzur (Dersim) dağları: 31
Murad I: 326
Murad II: 266, 275
Murcie: 134, 157
Musâ: 60, 107, 172, 266
Musevî peygamberliği: 176
Musevîlik: 288, 300
Muslim b. Âkil vak'ası: 121
Musta'lî: 165
Mustafa Darir, Yusuf oğlu (Erzurumlu) : 226
Musul: 303
Mutaazıla: 150, 151, 152, 153, 158, 186, 187, 246
Mutaazıla ilâhiyatı: 147
Mutaazılî, Mutaazılîler: 156, 157, 203, 204
– Devlet: 186
Mutahhar bin Tahir: 38
Mutezile: 91
Mübarekiyye: 138
Mübeyyeza: 136
Mümine (Yer adı): 140
Mürcie: 143
– hareketi: 143
– isyanı: 143
– tarihi: 143
Müslimîya: 38
Müslüman, Müslümanlar: 40, 41, 42, 47, 52, 64, 90, 103, 106, 128, 133, 169, 170, 171, 332
– Anadolu: 55
– Anadolu Türkleri: 303
– Arap Devleti: 315
– Asya: 93
Müsselles: 193
Müşebbehî: 144
Müşebbihe mezhebi: 146
Mütevalî'ler: 380, 381
Müzdek bkz. Mazdek
Myriokephalon muharebesi: 332
Mysia kadınları: 321
Mysialılar: 321
Mysterionlu dinler: 309

Na'thal : 101
Nabatî: 1, 87, 140
Nafasî: 141
Nahçü'l belâga (Hz. Ali'nin): 102
Nakşîler: 267
Nakşibendîler: 254
Nakşibendîlik: 258, 266, 269
Nakşibendîyye: 269, 341, 347
Nasîr-üd-dîn Tûsî: 159, 206
Nâsır, Halife : 216, 252
Nâsır Husrev: 160
Nâsıreddin: 270
Nasreddin Hoca: 276
Nasrullah Hasan Sencerî. Şeyh : 270
Nasturî, Nasturîler: 39, 155, 243, 244, 245, 330, 359
– cemaatı: 243
– Hıristiyanlığı: 220
– kilisesi: 245
– metropolitliği: 245
Nasturîlik: 214
Naxarar'lar: 32, 33
Nebî: 85, 86
Necef: 121
Nedim: 150
Nefes evlâdı, nefes oğlu: 282, 324, 325
Nemirîler: 376
Nerses: 36
Nerses III, Katolikos : 13
Nerses, Katolikos : 12
Nerses (Tondraklı militan) : 58
Nev-Eflâtûniyye: 10, 141, 142, 163, 168, 309
Nev-Mazdakîler: 37
Nevruz Bayramı: 287
Nicea (İznik): 52

Nicephorus: 14
Nicholson: 219, 222, 262, 266
Niebuhr, C.: 26, 308
Niğde: 328, 334
Nikabî: 359
Nikola IV, Papa : 333
Nikomedia (İzmit): 16
Niksar: 30
Nil: 316
Nimetullah Tânî: 373
Nimetullahî, Nimetullahîler: 95, 259, 306
– dervişleri: 373
Nimetullahîlik: 258
Nimetullâhiyye: 258
Niş: 70
Nişabur: 122, 144, 154, 292
Nizamülmülk: 43, 44, 144, 145, 215, 311
Nizar: 166
Nizarî, Nizarîler: 124, 160, 166, 256
– İsmâîlîler: 165
Nizarî-i Kuhistanî: 256
Normanlar: 16
Nûbüvvet: 131
Nûh al-Agyâr al-Nişaburî: 184
Nûr Türk: 342
Nuh: 39, 172
Nurbahşî dervişleri: 259
Nurbahşîler: 95, 306
Nusayrîler: 376, 380, 381, 382
Nusayrîlik: 381
Nuşirevan: 43, 44
Nüfus Tahrirleri: 28
Nyberg: 148, 149

Ocak: 357
Ocak, Ahmet Yaşar: 239, 301
Of: 268
Oğuz: 94, 270, 306
– boyları: 211, 228
– oymakları: 366
– Türkleri: 94, 201, 241, 259
– Türkmenleri: 217, 218
Oğuz-Guz: 245
Oğuzlar: 217, 218, 225, 245, 270, 317
Oğuznâme: 94, 199, 271
Ohri: 65, 70
– başpiskoposluğu: 81
Ohrmazd: 90
Olcayto: 232, 256, 257, 333, 339
Omurtag: 62
Ondört Mâsûm-ı pâk: 384
Oniki İmâm: 101, 172, 253, 254, 255, 297, 340, 375, 384
– kültü: 368
Oniki İmâmcılık: 381
Opsikion: 72
Orhan Gazi: 271, 276, 277, 292, 294, 307, 325, 355, 367
Orhan Han, Sultan : 256, 277, 343
Orhon âbideleri: 240, 241
Ormanyan, Patrik M. : 23, 24
Orta Anadolu: 334, 346
Orta Asya: 80, 117, 143, 160, 172, 211, 214, 224, 227, 341, 352, 353
– halkları: 348
– Türkleri: 225
– Uygurları: 332
Orta Doğu: 170, 175
Ortaçağ: 50, 66, 70, 75, 83, 137, 173, 310
– heresy'si: 35
Ortaçağ Osmanlı tarihi: 379
Orthodox: 61, 80, 81
– Bulgar Kilisesi: 63
– Hıristiyanlar: 16, 81
– Hıristiyanlık: 63
– Kilisesi: 22, 66, 74, 77, 78, 81, 301
– Slavlar: 78
Orthodox ehl-i sünnet: 93
Orthodox Sünnî tarikatlar: 310, 311
Orthodox Sünnîler: 383
Orthodox Sünnîlik: 353
Orthodoxluk: 52, 69, 81
Orthodoxy: 66
Osman al-Tavil: 157
Osman Gazi: 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 143, 148, 230, 253, 255, 282, 294, 307, 325, 355, 358, 378, 379
Osman-ı Rûmî: 328
Osmanlı: 55, 75, 79, 91, 102, 310, 311, 313, 314, 325, 326, 347, 348, 350, 351, 352, 369, 376, 383, 384
– akıncıları: 273
– Anadolu'su: 311
– askerî gücü: 223
– aydınları: 350
– bürokratı: 326
– devleti: 267, 314, 322, 342, 364
– gazi'leri: 379
– hükûmeti: 326

– hükümdarları: 328, 342
– içtimaî-dinî ideolojisi: 315
– İmparatorluğu: 82, 174, 222, 223, 249, 333, 336, 348, 367, 379
– kronikleri: 322
– kültürü: 239
– müellifleri: 297
– polisi: 351, 352
– Sarayı: 221
– seçkin kıtaları: 329
– sistemi: 382
– sultanları: 240, 348
– tarihçileri: 275, 322
– toprakları: 342
– Türkleri: 77
– zulmü: 366
Osmanlı-halk ayrımı: 225
Osmanlı-halk zıtlaşması: 266
Osmanlılar: 74, 81, 82, 230, 267, 313, 315, 326, 370
Osmanoğulları: 266, 267
Otman Baba: 267, 296
Otuz Yıllık Barış (816-846): 64

Öklides: 55
Ömer, Halife: 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 125, 127, 128, 130, 131, 143, 148, 177, 191, 192, 212, 221, 358, 359
Ömer Hayyam: 331
Ömer Sikkin: 344
Ön Asya: 309
Özboy Türkmenleri: 270

Paflikyanlar: 18, 52
Paganism: 9, 26, 64, 69, 74, 215, 224
Paleologos'lar: 334
Pantheism: 56, 297, 309
Pantheist: 307
Papazlar: 179
Pars: 145
Parthlar imparatorluğu: 31
Patarina: 78
Patarinler: 75, 78, 79
Paul (Antakya'nın heretic piskoposu, Samosatalı) : 18, 19
Paulician, Paulicianlar: 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 29, 30, 31, 34, 35, 45, 46, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 80, 220, 224, 310, 311, 332, 359
– devleti: 15
– doktrini: 64
– hareketi: 19
– heresy: 64
– kıyımı: 29
– misyonerleri: 61, 62
– tarikatı: 30, 59
Paulician-Paflikyan: 17, 21, 23
– hareketi: 45
Paulicianism: 13, 15, 22, 55, 61, 62, 66
Pavlos, Taronlu : 48
Pavlus: 12
Pawstos: 36
Pazbaghpyur kasabası: 58
Pecs (Macaristan): 230
Peçeli: 39
Peçenekler: 65, 69, 72, 214, 332
Pehlevî yazını: 190
Pehlevi kitapları: 25
Pelagonia: 17
Pencab: 157
Pence-i âl-i abâ: 337
Peripatetism: 208
Petit, Monsenyör : 285
Petro (Bulgar kralı): 61
Petro, Çar: 65, 66
Petro = Piyer (Sicilyalı) : 20, 21, 63
Petronas: 15
Peygamber: 101, 176, 264
Peygamber soyu: 130
Pîr Ali: 364
Pîr Ali-i Aksarayî: 346
Pîr Sultan Abdal: 298, 353, 365
Philippopolis (Filibe): 66
Philoponus, John : 151
Photius, Patrik : 15
Phrygia: 323
Phundagiagitae: 72
Phytagoras: 141
Plotinus: 222
Pomaklar: 71, 75
Pontos: 30, 31
Postînpûş Baba: 343
Preslav: 70
Prokopius (Bizanslı tarihçi): 62
Publicani: 56
Pyrenne'ler: 73
Pythagorascıları: 56

Radak: 78
Râfıza: 94, 132, 134, 136
Râfızî, Râfızîler: 42, 84, 93, 144, 191, 194, 340
Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürur (Râvendî'nin): 190
Ramazan savmı: 169
Rasyonalism: 151, 350
Ravâfız: 134, 144
Râvendî: 153, 154, 155, 190, 191, 199
Râvendiyye: 93, 94
– ilâhiyatı: 154
Renier (Frank Şövalyesi): 17
Resâilu İhvân'us-Safâ: 139, 160
Resmî İslâm: 174
Resmî Kilise: 55
Reşîdüddîn, Vezir : 159, 206, 250
Reşîdüddîn tarihi: 94
Rey: 94, 95, 144, 145, 200
Reynold: 219
Rıfâî dervişleri: 236
Rıfâî tarikatı: 236
Rıfaîler: 253, 267
Rıfaîlik: 266
Rıfâîyye: 173, 236, 344
Ridda: 125, 130
Rini: 284
Risâla fî fazail al-atrak: 188
Risâle (Kuşeyrî'nin): 266
Risâle-i Babürîye: 235
Risâle-i Kudsiyye: 293
Ritter, H. : 89
Rize: 28
Rodaplar: 281
Roemer, H. R.: 371
Roguebert, Michel : 79
Roma: 19, 31, 32, 51, 70, 76, 94, 286, 304
– Hıristiyanları: 335
– hukuku: 221
– hükûmeti: 243
– İmparatorluğu: 175
– Kilisesi: 76
– Lupercale'leri: 289
Romalı askerler: 304
Rûdakî: 25, 92, 133, 134, 300
Rûfes: 197
Rûm abdalları: 256, 307, 343, 352, 353, 355, 362
Rûm Devleti: 247
Rûm Selçukluları: 247, 250
Rûm Türkleri: 331
Rûmlû: 366
Rufaîler: 229
Ruhban sınıfı: 35
Ruhsatî: 359
Ruhü'l Kuds: 18
Rum mezhepleri: 23
Rumeli: 258, 267, 274, 276, 296, 306, 318, 336, 346, 347, 366
– Hıristiyanları: 286
– kazaskeri: 349
Rumelihisarı tekkesi: 281
Rumlar: 48, 228, 283
Rus: 64, 65
– araştırıcılar: 166
Rusya: 27
Rükneddin (Selçuk sultanı) : 230, 327
Rüstem: 372

Sa'd b. Ubâda: 109, 111
Sabbahiyye: 138
Sabiîler: 138, 330
Sabiîlik: 138
Sâc Afşin: 47
Sadeddin: 356
Sâdî: 335
Sadrüddin Konevî: 250
Sadrüddin Mûsâ: 371
Safevî, Safevîler: 28, 99, 258, 259, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 382, 384
– devleti: 370
– hanedanı: 364
– hareketi: 217, 368, 372
– hükümdarı: 368
– kardeşler: 372
– nesebi: 371
– propagandası: 249
– saltanatı: 258
– Sûfîleri: 372
– sülâlesi: 368, 370, 384
– şahları: 364
– Şeyhleri: 373
– Şiîliği: 374
– tarihi: 382
– tarikatı: 368, 371, 372, 379
Safevîyye: 372
– hareketi: 259
– tarikatı: 371
Saffarîler: 179

Safiüddin İsâ Sâvacî, Kadı : 374
Safiyüddin Gilân: 371
Safiyüddin İshak: 370
Safvat al-safâ: 370
Saîd b. al-Âs: 117, 125
Sahabe: 106, 111, 114, 115, 117, 125, 126, 129, 130, 134, 148, 192
Sâhib al-Zanc: 139
Sahl b. Sunbâd: 39
Sâhruh: 373
Saint Georges: 50, 287, 302, 303
Sait-Jean Ateşi: 289
Sakîfa: 108, 110, 111
– olayı: 108
– toplantısı: 110
Sakız: 285
Salamiyya: 173
Saltık Dede: 232, 272, 276, 283, 302
Saltuk ili: 276
Saltuknâme: 273, 276
Samagar Noyan: 230
Sâmânî, Samanîler: 37, 149, 179, 244, 315
– hükümdarları: 92
Samarra: 215
Samî akaidi: 380
Samî usulleri: 381
Sami Bey (Arnavut): 285
Sâmit, İmâm : 160
Samsat (Samosata): 12, 24, 49, 361
Samson: 304
Samuel, Çar: 66, 67
Sanavîya fırkası: 84
Sanbâz: 38
Saray: 356
Sârbân Ahmed: 347
Sârbân Ahmed, Şeyh : 346
Sardes: 357
Sarı Saltık: 239, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 283, 286, 296, 302, 303
– kolonistleri: 273
– menkabesi: 273
Sarkis I Sevantsi (Ermeni Katolikosu): 58
Sâsânî, Sâsânîler: 25, 31, 35, 83, 90, 123, 138, 165, 225, 240, 243, 300, 311
– devleti: 134
– dihkan'ları: 314
– hükûmeti: 243
– iktidarı: 39
– imparatorlu: 204
– İran: 32, 242, 358
– kralları: 65
– mühürler: 37
– saltanatı: 300
Satanael: 67
Satürn: 142
Savad: 117
Savdar dağı: 244
Schiller: 156
Sebastleia (Sevas) le Eustathius: 80
Sebeiyye: 94, 146
Sebzvar: 257
Seetzen, Ulrich Jasper : 152
Selâhaddin Eyyûbî: 204, 216
Selâhadin Raşid: 377
Selâhattin (İzmir'de müze müdürü) : 320
Selânik: 64, 65, 70
Selçuk sarayları: 327
Selçuk sultanı: 215
Selçukî istilâsı: 95
Selçukî nizamı: 166
Selçukîler: 158, 218, 223, 227
Selçuklar: 267, 279, 282
Selçuklu, Selçuklular: 55, 91, 149, 150, 165, 187, 216, 228, 229, 244, 245, 248, 249, 310, 311, 312, 314, 315, 326, 332, 333, 336, 350, 369
– -Türkmen ayrımı: 225
– bürokrasisi: 310
– devleti: 311
– dönemi: 322
– hanedanı: 314
– hükümdarları: 314
– idaresi: 314
– İran'ı: 311
– istilâsı: 220
– orduları: 329
– sarayları: 314
– sultanı: 190
– sultanları: 167, 198, 216, 240
– toplumu: 331
– Türkleri: 94
Selmân-ı Fârisî, Selmân Pâk: 105, 112, 201, 204, 290, 376, 384
Semerkand: 154, 243, 244, 245, 246, 268, 269
– fukahası: 246
Semerkandlı: 233
Senbad: 144, 145
Seneviyye: 83, 85, 86, 155
Serbedaran: 257
– devleti: 257

Serdarî, Sıvaslı : 359
Serez: 346
Sergius: 13, 14
Seyhun ırmağı: 239
Seyyed Hossein Nasr: 341
Seyyid Ali Sultan: 272, 274, 296
Seyyid Battal: 94, 253, 273, 274
Seyyid Fazlullah: 257
Seyyid Gıyaseddin Muhammed Mirimîrân: 373
Seyyid Lokman: 271
Seyyid Naimü'ddin: 373
Seyyid Nimetullah: 258
Sîrat Rasûl Allâh (Kitap): 108
Shamaspur tekkesi: 282
Shamaş: 282
Sıffîn: 126
– halkı: 134
– muharebesi: 117, 119, 120, 121
Sımaraklı köyü: 23
Sırbistan: 77, 78
Sırp İmparatorluğu: 77
Sırplar: 77
Sıvas: 30, 228, 254, 271, 280, 287, 292, 334, 361
Sıvas-Erzurum-Divriği üçgeni: 288
Sibâ b. al-Numan: 200
Sibirya: 214
Sicilyalı Piyer bkz. Sicilyalı Petro
Sicistan: 154
Sidret-ül-münteha: 205
Silifke: 380
Simbat: 45, 46, 47, 48, 52, 54, 56, 57, 200, 209
Simeon, Polonyalı : 22
Simon: 13
Sina dağı: 60
Sind: 117, 190
Sinod: 12
– kararları: 61
Sinop: 276
Sipahiler: 346
Sipehsalâr menakıbı: 230
Sir-Deryâ: 243, 269, 270
Siunik eyaleti: 34
Siyasetname (Nizamülmülk'ün): 41, 43, 144
Slav, Slavlar: 22, 61, 62, 63, 64, 71, 75
– Bogomilleri: 72
– dünyası: 61
– komünistler: 70
Smirnoff, V. D. : 244
Sofu sürekleri: 364
Sogd köylüleri: 41
Sogd ticareti: 241
Sogdiana: 214, 243, 244, 268
Sogdlar: 268
Sokrates: 55, 198, 208
Sovyet Ermenistanı: 35
Sovyet tarihçileri: 372
Sözen, Metin : 318
Spartaküs: 139
– hareketi: 137
Sûfî, Sûfîler: 99, 104, 174, 178, 203, 205, 206, 222, 223, 228, 229, 233, 234, 255, 261, 262, 264, 266, 267, 269, 307, 344, 345, 346, 347, 363, 369, 373, 377
– düşünceler: 220
– şeyhleri: 376, 377
– tarikatları: 378
Sûfîlik: 150, 173, 178, 219, 224, 225, 236, 262, 263, 264, 267, 271, 306, 317, 375
Sûfîyân: 325
Sûfîyâne akımlar: 221
Sûfîyâne cereyanlar: 223
Sûfîyya: 344
Sûfîyyat al-Mu'tazıla: 150
Stefan Dushan: 77
Stefan Nemanya: 77
Strabo: 30
Sufyân: 193
Suha Arın: 318
Suhraverdî: 207, 208, 209, 335
Suhraverdiyye: 173
Sultan Veled: 230, 231, 270
Sultaniye (Tebriz'in Güney-Doğu'sunda): 275, 377
Suluca Karaöyük: 324
Sumamâ: 150
Sumeniyye: 93
Sunaxaria: 286
Sunh: 110
Suriye: 11, 18, 31, 34, 83, 95, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 126, 140, 158, 164, 173, 183, 217, 221, 227, 229, 236, 249, 261, 278, 300, 302, 306, 318, 330, 331, 334, 341, 363, 366, 371, 376, 378, 381
– Alevîleri: 382
– tipi: 9

Suriyeliler: 24, 130, 151
Sursubul, Naib : 65
Suryânî: 175
– kilisesi: 26
– memleketi: 23
Suşehri: 30
Sülemî: 226, 344
Süleyman: 25
Süleyman b. el-Hasan el-Karmatî: 87
Süleyman b. Kutlumuş: 249
Süleyman b. Surad: 129
Süleyman Çelebi: 100
Süleyman Fikri: 283
Süleyman ibn Barman Ata, Hoca: 270
Süleyman (Peygamber): 302
Süleyman Türkmanî, Şeyh : 345
Süleyman, Yahudi : 303
Süleymaniye camii ve imareti: 28
Sümâme: 91, 92
Sünik: 57
Sünnî, Sünnîler: 43, 94, 97, 98, 99, 107, 112, 113, 115, 128, 131, 132, 141, 144, 152, 159, 162, 164, 167, 172, 181, 187, 206, 251, 259, 299, 364, 382
– ayyarûn: 185
– fakihler: 308
– hukuk: 186
– idareciler: 165
– İslâm: 164, 166, 168, 190, 191, 198, 208, 223
– İslâm merkezleri: 317
– medrese: 267
– müellifler: 137
– Müslümanlar: 39
– orthodoxluk: 349
– Osmanlı: 371
– Sufîler: 225
– şarihler: 106
– tarikatları: 346
Sünnîlik: 159, 162, 228, 247, 250, 256, 259, 264, 296, 308, 309, 315, 347, 350, 351, 352, 375

Şa'bî: 192
Şâbi'ûn dini: 103
Şâfiî: 91, 116, 146, 152, 248
Şâfiî fakih: 205
Şafiîler: 95, 159, 246, 248
Şâh Abbâs: 28, 369
Şâh İsmâîl: 99, 267, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 384, 385
– Dîvânı: 369
Şâh Nimetullah Velî: 373
Şâh Safî süreği: 364
Şâh Tahmâsb: 369
Şâh Takiuddin Muhammed: 373
Şâh-ı Sincan: 341
Şahapivan: 11
Şâhnâme: 25
Şâhver (Türkistan hakanı): 341
Şakaayık-ı Nu'maniyye: 267, 277
Şakık, Belhli: 226
Şakık'ul-Azdî: 225, 316
Şam: 124, 148, 232, 236, 249, 328
Şamancı Proto-Bulgarlar: 22
Şamanism: 242
Şamanist: 295
– Türkler: 241
Şamanlık: 214, 235, 237, 239
Şamlûlar: 366
Şamsîya, Şamsiyân: 26, 337
Şarapdarlık: 199
Şaş: 243
Şatt al-Arab: 139
Şâzelilik: 266
Şehnâme: 300
Şems-i Tebrizî: 323
Şemseddin Sami: 285, 350
Şemseddin, Semerkandlı : 233
Şemsî'ler, Şemsîyye: 22, 26, 27, 381, 382
Şemsüddin Ahmed Baba: 338
Şemşî dini: 22
Şemun Dede: 304
Şemuru: 226
Şerh-i Câmi el-kebir: 192
Şerh-i Tahâvî: 192
Şeriat: 162, 166, 168, 174, 192, 259, 309
Şervîn: 42
Şeyh Aliyy-i Kürdî: 345
Şeyh aş-Şîa: 129
Şeyh Bedreddin: 228, 346, 363
– ayaklanması: 266
– isyanı: 276, 285
– olayı: 348
– Sûfîleri: 347, 366
Şeyh Safî, Şeyh Safiüddin: 368, 370, 371, 373, 374, 377, 378
– ahfadı: 374
Şeyh Üstade: 354

Şeyh'ler: 348
Şeyhülislâm Yahyâ: 100
Şeyyad Hamza: 217; 229, 256
Şia: 97, 98, 99, 104, 107, 112, 114, 122, 127, 128, 130, 131, 135, 138, 146, 157, 159, 164, 178, 224, 264, 267, 316
– akîdeleri: 208
– ilâhiyatı: 99
– İran: 359
– mahalleşi: 181
Şia-i İmâmîyye: 257, 258
– mezhebi: 224
Şia-i isnâ aşerîye: 307, 327
Şia-i râfızîyye: 341
Şiat Ahl al-Bayt (Şiat ehli-beyt): 120
Şiat Ali: 100, 112, 120, 162
Şiat Âl Muhammed: 120
Şiat Osman: 120
Şiî, Şiîler: 39, 84, 94, 97, 101, 103, 104, 107, 112, 113, 115, 116, 124, 127, 130, 133, 135, 145, 147, 148, 150, 153, 159, 162, 164, 172, 181, 203, 204, 206, 222, 223, 247, 250, 251, 252, 258, 264, 273, 317, 348, 374, 375, 382, 383
– -Alevî: 350
– -İmâmiyye: 131
– ayaklanması: 122
– ayyarûn: 185
– doktrinler: 40, 326
– eğilimler: 258
– ezanı: 375
– fırkaları: 114
– grupları: 305
– hadîs mecmuası: 101
– hareketi: 116, 117, 120, 129, 256
– İslâm: 129, 251
– mezhebi: 247
– Müslüman: 280
– yazarlar: 106
Şiîlik: 98, 104, 107, 116, 121, 122, 130, 131, 133, 134, 135, 147, 158, 164, 165, 171, 172, 178, 200, 224, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 257, 259, 263, 264, 265, 279, 296, 312, 319, 327, 329, 346, 356, 363, 368, 369, 370, 371, 375, 383, 384
– taassubu: 133
Şiîsm: 121
Şihabeddin Mahmud b. Sikateddin Abdülaziz: 194
Şihabeddin Suhraverdî: 207, 224, 344
Şinakan'lar: 33
Şirak: 58
Şirvan: 372
Şol köyü: 23
Şövalyeler: 33
Şûrâ: 115
Şuastvanift: 290
Şucâud-Din, Sultan : 363
Şumaniyya: 219
Şuûbiyye: 87
Şurin: 154
Şuttar: 184

Tabarî: 139, 179, 183, 302
Taberistan: 141, 144, 150
Tabûk seferi: 107
Taceddin-i Kürdî: 271
Tacik: 374
Tâcü't-tevârih: 356
Taghazgazkur: 244
Tahir: 183
Tahirî hanedanı: 133, 179
Tahirîler: 133
Tahmasp: 364
Tahtacı, Tahtacılar: 280, 283, 325, 366
Talas: 200
Talha: 119, 120, 148
Talha b. Ubeydullah: 109
Talikân: 143
Tâliş: 366
Tâliş-Gilân: 377
Tamîm kabilesi: 123
Tamınuz efsanesi: 170
Tao: 309
Taoizm: 80
Tapduk Emre, Şeyh : 271
Taptuk: 328
Taptukî: 328
Taptuklu: 328
Tarih-i al-i Selçuk: 275
Tarih-i mufassal (Abbas İkbal'in): 378
Taron: 48
Tarsus: 15, 31, 249, 333, 380
Tasavvuf: 371
Taşkend: 269
Tat'ev manastırı: 34
Tatarlar: 236, 281

Tavernier: 28
Tavvâbûn: 129, 130
Tebriz: 376, 377
Tekhüder: 332
Tekkeler: 348
Tekkelû: 366
Telephos, Kral : 321
Tenasuh: 93, 132, 146, 164, 368
Tendürcek Dağı: 48, 82
Teodor Rştuni: 29
Tepedelenli Ali Paşa: 284
Tephricc, Tephrike: 15, 16, 30
– Paulicianları: 63
Tersalar (Hıristiyanlar): 43
Tesalya: 281, 284
Teshub (Hitit tanrısı) : 316
Teslim Abdal: 362
Teslis: 18
Teşup (Fırtına tanrısı): 304
Tevârîh-i Âl-i Osman: 271
Tevrat: 304
Thabor Dağı: 74
Theodora, Naibe-İmparatoriçe : 15
Theodosius: 74
Theophilaktes (Konstantinopolis Patriki) : 66
Theophilus, İmparator : 15
Theophylakt: 16, 66
Thomas, Patrik Antakyalı : 16
Thomas, Slav : 14, 29, 63
Thondrak (Tendürük): 31
Thondrakites'ler: 23, 24
Tibet: 238, 342
– dinleri: 380
Tibetliler: 244
Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakayik: 294
Timar: 82
Timotheus, Patrik : 243
Timur: 23, 231, 240, 257, 258, 269, 318, 330, 378
– imparatorluğu: 258
Timurîler: 257
Timurlenk: 257
Tiridat, Kral : 51
Tirnovo: 75, 77
Tiyenşan: 245
Tmolos dağı: 320
Togan: 371
Toharistan: 225, 316
Tokat: 23, 254, 271, 361
Toma, Mezofl'lu : 23
Tondrak (Tendürek): 45, 58
– çalkantısı: 55
– hareketi: 35, 45, 46, 47, 52, 54, 55
– heretic tarikatı: 35
– tarikatçıları: 35
– tarikatı: 34, 45, 46
Tondrakîler: 11, 48
Tondraklar: 31, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 70, 82, 359
Tondraklı: 23, 311
Tondraklılar hareketi: 57, 58, 59
Topkapı Sarayı: 254
Torbeshi: 71
Torlaklar: 342
Toros dağları: 334
Tökin, İsmail Hüsrev : 27
Tûr: 202
Tûslu Ebû Tahir: 201
Trablusşam: 17, 56, 249
Trabzon: 333, 366
Trakya: 11, 14, 16, 17, 21, 29, 61, 63, 64, 68, 70, 71, 72, 79, 272, 274, 301, 332, 384
Transilvanya tuzu: 64
Transkafkasya: 51, 80, 214
Trimingham, J. Spencer : 178
Trit: 17
Troeltsch: 35, 308
Troja savaşı: 321
Tsalkotn nahiyesi: 31
Tschudi: 295
Tsimiskes, Basileus Jean: 332
Tsurabert köyü: 57
Tu-Kiu Türkleri: 241
Tu-Kiu'lar: 214
Tuen-Huang: 214
Tugrul devleti: 194
Tuğrul Bey: 216, 244, 251, 312
Tuhfetü'l esna-i aşeriye: 259
Tulayl: 57, 58
Tumansky: 271
Tunus: 167
Tunyukuk: 241
Turan, Osman : 44, 319, 336
Turchia: 310
Turfan: 202, 214
Turgudeli: 277
Turgutoğulları: 334
Turuberan (Muş yöresi): 56
Tustar: 202
Tülünîler: 179

Türgeşler: 144
Türk: 55, 171, 202, 306, 331
– -Moğol kabileleri: 379
– -Moğol ulusları: 288
– -Oğuz'lar: 241, 242
– askerî çevreleri: 186
– aşiretleri: 41
– boyları: 248
– heterodox mezhepleri: 316
– hükümdarlar: 318
– Sûfîleri: 255
– Sûfîliği: 278
– şamanları: 224, 316, 327
– Şamanlığı: 234, 297
– tarikatları: 224
– tasavvuf düşüncesi: 329
Türkân Hatun: 215
Türkistan: 94, 154, 203, 234, 235, 268, 278, 318
– Hanefîleri: 248
– Hıristiyanları: 245
Türkiye: 279, 286, 288, 325, 339, 370
Türkler: 50, 75, 94, 139, 183, 184, 188, 202, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 224, 225, 226, 228, 233, 234, 235, 239, 240, 241, 244, 246, 248, 259, 265, 269, 272, 273, 274, 275, 283, 284, 288, 316, 317, 318, 320, 324, 326, 327, 330, 331, 332, 334, 383
Türklerde dinî resimler (Kitap): 146
Türkmen, Türkmenler: 55, 171, 201, 218, 220, 231, 247, 249, 251, 252, 255, 259, 271, 300, 301, 306, 311, 312, 314, 316, 317, 321, 323, 326, 327, 333, 334, 345, 368, 369, 374, 376
– an'anesi: 317
– aşiretleri: 136, 224, 255, 314, 384
– babaları: 223, 227, 228, 230, 232, 255, 307, 327, 334, 355, 360
– beylikleri: 253, 332
– boyları: 223, 227, 228
– dervişleri: 322
– emîrleri: 375
– Fütüvvet erbabı: 282
– gelenekleri: 342
– hükümranlığı: 372
– isyanı: 281
– kabileleri: 312
– kadınları: 322
– mesihçiliği: 369
– oymakları: 361, 382
– süvari: 329
– toplumu: 332, 383
– zümreleri: 225
Türük'ler: 214
Tzurillas, Yohan : 72

Ubeyde Hanifî: 144
Ubeydullah b. el-Huseyn: 90
Uç beyi: 314
Uç emiri: 315
Uladislav, Yohan (Çarın oğlu): 66
Ulcaytu: 327
Ulemâ: 128
Ulu Cami (Bursa): 254
Umay Ana (Yer-Sub Tengri) : 241, 305
Uranka efsaneleri: 237
Urfa: 24
Uruk Hatun: 333
Usayd b. Hudayr: 111
Ustaclû: 366
Uygur Buddhistler: 227
Uygur devleti: 241
Uygurlar: 214, 220, 242, 245
Uzbek: 201
Uzun Hasan: 259, 276, 372, 373

Üçler: 384
Üçok: 360
Üçyüzler: 385
Ülken (Kök-Gök Tengri) : 305
Ülkütaşır: 359
Ürdün: 183
Üsküp: 65

Vagarshabad: 51
Vahdet-i vücud kuramı: 345
Vahdet-i vücut felsefesi: 278
Vahdetîler: 104
Valentinus: 10
Van Aladağı: 45
Van Gölü: 82
Vantzian, G.: 24
Vardar: 70, 71
Varsanis, Antonaki: 285
Vâsıl: 148, 149, 156, 157, 158
Vasıt: 140, 202
Vaspurakan: 48
Vefâiyye: 340
Velâyet-nâme: 292

Velî Mahmûd Hayranî: 275
Velîd b. Ukba: 117
Vergi defterleri: 28
Vırver, Prens : 58
Vigenère, B. de: 336
Vilâyet-nâme-i Şâhî-Otman Baba: 267
Vilâyetnâme (Hacı Bektaş'ın): 290, 361, 383
Vodinc: 70
Voltaire: 19

Walpurgis Gecesi: 289
Weber: 35, 176, 178, 179

Xanthos, Lydia'lı : 25
Xostak'lar: 33

Yağmur taşı: 234
Yahudi, Yahudiler: 23, 29, 39, 64, 75, 86, 90, 103, 204, 330
– cemaatları: 155
– Çariçe: 76
– Hıristiyan heresy'ler: 164
– ilâhiyatçılar: 150
Yahudilik: 103
Yahve: 25
Yahya b. al-Hüseyin: 150
Yahya bin Eksem, Kadı : 145
Yahyalû kabilesi: 333
Yakob Reiske: 324
Yakûb (Akkoyunlu sultan): 372, 373, 374
Yakub (Hark Piskoposu) : 48
Yakubî, Yakubîler: 39, 243, 245, 330, 331
– Hıristiyan: 26
– kilisesi: 26
Yakut (Müverrih) : 213
Yakutlar: 214, 233
Yaltkaya: 234
Yassıada: 239
Yavuz Selim: 267, 357, 364, 378, 379, 382
Yazıcıoğlu: 273, 275
Yazid b. Abî Anîsa: 103
Yedinci İmâm: 172
Yeghia (Elia), Bizanslı yargıç: 58
Yemen: 140, 150, 172, 173
– seferi: 107
Yemenliler: 121, 122, 124, 127
Yeni Eflâtûncu: 289
– düşünce: 337
Yeni Eflâtûnculuk: 337
Yeni Eflâtûniyye: 219, 220, 221
Yeniçeri ocağı: 292, 294, 295, 346, 351, 355, 357
Yeniçeriler: 75, 281, 282, 284, 295, 356
Yeniçerilik: 326
Yenisey âbideleri: 240, 241
Yese: 270
Yesevî: 269
– dervişleri: 234, 334
– tarikat merkezleri: 270
– tarikatı: 235, 276, 292
Yesevîler: 235, 293
Yesevîlik: 224, 258, 293
Yesevîyye: 234, 268, 269, 316, 327, 340, 341, 342, 347
– tarikatı: 227
Yesi: 268
Yeşilırmak: 30
Yezd: 28, 373
Yezîd: 129, 248
Yezîd b. Abi Uneyse: 133
Yezîdî tarikatı: 23, 67
Yezîdîler: 24, 67, 381
Yezîdiyye: 133
– mezhebi: 132
Yıldırım Bayezid: 75, 100, 269, 348
Yohan, Otzunlu : 12, 13, 18, 49
Yohan Tzimises, İmparator: 16, 66
Yol evlâdı: 296
Yörükler: 281
Yunan Agora'sı: 320
Yunan etibbası: 199
Yunan felsefesi: 138, 141
Yunan feylosofları: 188
Yunan ilmi: 138
Yunan tabiiyatçıları: 188
Yunanistan: 309
Yunus Emre: 209, 229, 266, 270, 271, 293, 298, 328, 339, 353, 354
Yusuf Has Hâcib: 225, 226
Yusuf Hemedanî, Şeyh : 268

Zahire-î Harezmşahî: 191
Zahirüddin Abdülbaki: 373
Zaifî: 356
Zarehavan köyü: 45
Zarehavantsi: 53
Zehebî, Kaymazoğlu : 236

Zekeriya Muhammed Kazvînî: 334
Zeki: 359
Zenc, Zencler: 139, 179
– ayaklanması: 202
– hareketi: 179
– ihtilâli: 180
Zencîler: 139
Zenci Harbi: 137
Zengibar: 139
Zeno, Pontos'lu : 37
Zenobi (Palmyra kraliçesi) : 18, 19
Zerdüşt: 65, 134, 142, 360
– akideleri: 93, 134
– dini: 26
Zerdüştî: 29, 37, 38, 83, 84, 152, 155, 300, 306
– imanı: 38
– İran: 358
– kolonileri: 28
Zerdüştîlik: 24, 25, 49, 50, 83, 138, 240, 241, 242
Zerefşan: 239
– ırmağı: 268
Zerenç: 154
Zeydî, Zeydîler: 98, 99, 116, 150
Zeydiyye: 132, 133
Zeynel Âbidîn: 129, 130
Zeynud-Din Sadaka: 323
Zhupan: 77
Zikr-i erre: 235
Zindikîya: 89
Ziya Gökalp: 317
Ziyâd b. Salih: 200
Zûl-Fikâr: 273
Zradaşt: 27
Zu'l-Halâse tapınağı: 213
Zurvan: 90
Zurvanism: 90
Zübeyr: 119, 120, 148
Zülfikar: 201
Zülkadir: 366
– ülkesi: 360

Toplumun günümüzde içinde yaşadığı siyasî,
ekonomik ve sosyal koşullar karşısındaki tutumu, onun gerçek
yüzünü maskelemektedir.
Bu gerçek yüzü belirtip ruhunda uyuklayan tüm
potansiyelleri tahmin olanağı veriyor bu kitap.
Bunda ne Yunus'a romantik selâmlar gönderiliyor ne de
Bedreddin'e aslında olmayan nitelikler yakıştırılıyor.
Olayar, bütün ayrıntılarıyla tam bir nesnellikle irdeleniyor.
Ve daha da önemlisi Yunus'u Yunus, Bedreddin'i Bedreddin
yapan "virüs", tarih içinde geriye doğru izleniyor.

Hıristiyan Anadolu'daki halkçı ve eşitlikçi hareketler,
bunlardan önce gelen aynı yoldaki Helen, Roma, Önasya...
dünyalarında ve Asya'da vaki büyük düşünce akımları ve
hareketler, yine aynı doğrultuda büyük Kilise Pederleri'nin
doktrinleri sergileniyor bu kitapta.

İdareci sınıf - idare edilenler,
Selçuklu sarayı - Türkmen, "Osmanlı" - halk çelişkileri ve
bunların yarattıkları hareketler derinlemesine irdeleniyor.
"Ozan dolu Anadolu" adamının
gerçek düşünce sistemi gün ışığına çıkarılıyor.

TAKIM ISBN 975-7172-15-4
ISBN 975-7172-17-0

789757 172178

Kapak: 2 Tasarım Mehmet Ulusel / Erol Egemen