TARİH, HETERODOKSİ VE BABAİLER

REHA ÇAMUROĞLU



DER YAYINLARI

TARİH, HETERODOKSİ VE

BABAİLER

Reha Çamuroğlu

DER YAYINLARI
İstanbul – 1990

DER YAYINEVİ

Sahaflar Çarşısı, No. 1
Beyazıt—İstanbul
Tel.: 527 01 65
P.K. 109

•

Yöneten:
İBRAHİM DERBEDER

•

YAYIN No.: 67

•

Basıldığı yer:
YAYLIM Matbaası
Çatalçeşme Sk. No. 26
Cağaloğlu — İstanbul
Tel.: 519 33 04

•

Cilt:
TAN Mücellithanesi

Filiz'e

Bu kitabın yayınlanmasında ilgisinden dolayı İbrahim Derbeder'e ve kaynak eksiklerimi gideren kardeşim Ufuk Özcan'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TARİH.....
.....

Tarihin Anlamı ...

Bir Evrim Modeli.....

Nasıl Bir Alan?

ANADOLU'YA GELMEDEN ÖNCE VE GELDİKLERİNDE TÜRKLER

Hangi Anadolu?

Şamanilik ve Göçebelik

Madalyonun Öteki yüzü

Nuh'un Gemisi

HETERODOKSİ

Heterodoks Dervişlerin Uzlaştırıcı Evreni

Ayaklanmaya denk düşen dönemlerde heterodoks dervişlerin etkinlikleri.....

Selçuklular'ın Saldırgan Evreni....

BABAİLER AYAKLANMASI...

Ayaklanmanın Nedenleri?.....

Babailer Kimlerdi?....

Ayaklanma.....

Ayaklanmanın sonuçları.....

SONSÖZ

"Devleti yeniden kurmaya yönelik olmayan bir savaş örgütü, içsel despot birliğini eski konumuna getirmeyecek, dışarıyla ilişkili bir göçebe birliği. Nietzsche'nin engin bilgeliği, felsefeden kopuşunun göstergesi, özdeyişleriyle ortaya koyduğu gibi, düşünceyi bir savaş aracı, bir göçebe gücü haline getirmesinden kaynaklanmaktadır. Yolculuk bir devinimi içermese de, kıpırtısız, belli belirsiz olsa da, yeraltında yapılsa da kendimizi sorgulamalıyız; günümüzde göçerlerimiz kimler, kimler bizim gerçek Nietzshe'cilerimiz?"

Gilles Deleuze "Göçebe Düşünce"

Çev: Seniha Akar "Dün ve Bugün Felsefe" içinde Kitap 1. 1985.

GİRİŞ

Türkiye'de merkezkaç eğilimlerin tarihine toplu bir bakış getirmeyi düşündüğümde, doğrusu Anadolu Selçukluları'ndan başlayarak günümüze yönelen tek bir kitap tasarlamıştım. Ama öyle görüyorum ki sonuçta ortaya "ikisi birarada" ya da "iki kısım tekmili birden" cinsinden bir kitap çıktı. Biri dolaysız olarak tarih ve öteki de kitabın başlığında sözü edilen konu üzerine, iki ayrı kitapçıktan oluşan bir kitap.

Tasarladığımın dışında olan bu sonucu ortaya çıkaran etken neydi? Kuşkusuz tarih kuramlarına ve bunların bir çoğunun Türk tarih yazınına yaptığı yansımalara karşı duyulan derin yabancılık duygusu. Herşeye karşın koskoca bir tarih yazınıyla, son derece sınırlı ve bir o kadar da önemsiz noktalarda paylaşılabilen bir duygudaşlık. Çok farklı değerler ve duygularla yazılmış bir dizi tarih ve değersiz ve duygusuz tarih yazılamayacağını öğrenmiş bulunan bir insan.

Taşıdığım değer ve duygular, bu alanda Türkiye'de daha önce tezahür etmiş olsaydı belki de yine bu ilk bölümü yazma gereği duymazdım. Ama bu da sözkonusu değildi ve Türk tarih yazınının ezici çoğunluğu karşısında duygu ve değerlerim boğuluyordu.

Öte yandan, ele almak istediğim konu, "tarihin akışı" içinde bir konu değildi. Büyük ölçüde tarihin yabancı olduğu ve tarihe yabancı olan bir alandı, ele almak istediğim. Kuruluşu gereği bu soru bir çok soru içeriyordu. Tarihin akışı var mıdır? Varsa yönü var mıdır? Tarihin alanı nedir? Ve herşeyden önce tarih nedir? Öyleki bu sorulara kendi cevaplarımı vermem, ele alacağım konuda vurgu yönlerinin, ele alış tarzının selameti açısından, son derece gerekliydi.

Sonuçta ortaya elinizdeki ikili kitap çıktı, elini nereye atsa yabancılıkla karşılaşmış değer ve duygular üzerinde durmaya çalışan bir kitap.

TARİH
VE
TARİHİN ANLAMI

"Tarih Sümer'de başlar" diyor Samuel Noah Kramer. Bir zamanlama ve mekân veriyor bu saptama. Ama aynı zamanda Sümer'den önce insan toplumlarının olduğunu da bildiğimizden, tarihin insan toplumları kadar eski olmadığını, yani insan için "başı olan" bir süreç olduğunu veriyor.

Çıbanın başı nerede? Başlangıçta aldığımız cümleyle devam edelim. Sümer'de ilk olan ne var? Birincisi, artık karşımızda anıtsal şehirler var. Yazı, şehirleşmenin ardından geliyor ve sonra bir çok örneğini gördüğümüz gibi, bu hep böyle olmakta. Ayrıca Sümer'in devleti var. Bütün bu birliktelikler, Sümer'i tarihin başlangıç noktası yapıyor. Üstelik Sümer kalıcı bir iş yaptığının bilincinde olarak, binlerce yazı tableti bırakıyor. Sümer, tarihe geçmiştir artık. Şehirle devlet ayrılmaz bir ikili oluşturuyorlar. Devlet şehirle eş zamanlı ve ondan ayrılamaz bir yapı gösteriyor.

Şehir, geçmiş–şimdi–gelecek üçlüsünün birarada yaşandığı ilk yer. Çok çeşitli türden insanları biraraya getiren, etkileşim içine sokan, kendisiyle üç aşağı beş yukarı zamandaş olan yazıyla, bütün bu ilişkileri kayıda geçirerek tartışılmaz bir örgütlü geçmiş olarak bütünleştiren, belirli bir potaya akıtan bir kozmoz, şehir(1). Kozmoz olduğu için tek ve tek olduğu için de tek doğru, verili bir zamanda bütün

"İnsan" çeşitliliklerini barındırdığı iddiasıyla şehir, "insanlık"ı kuruyor. Tarih bir anlamıyla "geçmişte yaşanan olaylar" olduğunda, yukarıda sözünü ettiğim üçlüyü birarada yaşıyan şehir, tarihi başlattığı gibi insanlığı, dolayısıyla "insanlık tarihini" başlatıyor.

Peki, şehrin kurucu öğesi nerede? Onbinlerce yıl şehirler olmadan yaşamış olan insan toplumları, neden bu mini kozmozları yaratıyorlar? Bu, aynı zamanda tarihin kurucu öğesini yakalamamızı sağlayabilir. Tarih, insan toplumlarının sıfır noktasında başlamıyor demiştik. Eğer böyle olsaydı, şehrin insanların genetik yapısında var olduğunu, dolayısıyla tarihin de böyle olduğunu söyleyebilirdik. Fakat gerek şehrin, gerek tarihin, başlangıcında karşılaştığımız durum, "bir parça beyaz kâğıt" durumundaki bir "insanlık" değil. Bu "insanlığın" bir çok değeri, kuralları, yaşamı devam ettirme tarzları var. Şehrin, yani tarihin başından beri "insanlıkta" izlediğimiz çok çarpıcı bölünmeler var. Tarihin başından beri çocuk lar ve gençler hep "büyüyecekler", kolları ile bir şeyler üretenler, hep bir alt tabaka, kadınlar hep "ikinci cins". Oysa bütün bunlar oldukça şekillenmiş bir kültüre işaret eden değer yargıları. Bütün bunlar bir epistemolojinin varlığına işaret eden durumlar. Ve bizce de zaten şehir ve tarih böyle bir kültür ve epistemolojinin ürünleri.

Adem—Havva/kızı—oğlu'nun evrimi, hayvan davranışlarını belirleyen etkenlerden çok farklı bir çerçeve içinde gerçekleşir. Hayvanlarda belirleyici etken, çevre ve güdü iken, insanda bu "sunî" bir çerçevede gerçekleşir ve insan çevre etkilerine sadece güdüleriyle cevap vermez. İnsan kendi yarattığı sembolik bir çevre içinde yaşar.

"Her toplumun toplumsal özelliklerinin bir "maddi" dayanağı vardır. Mesela sepet örmenin çok önemli olduğu bir toplumda sepet örebilmek için kurutulmuş saz ve saplarına veya birçok ince dallara ihtiyaç vardır. Fakat dal veya saz kendi başına bir sepet teşkil etmez. Sepet ancak, dalların veya sazların belli bir şekilde işlenmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu "belli bir şekilde işleme" dal türünden maddi bir olay mıdır, yoksa öğrenilen, sembollerle anlatılan bir işlem olması bakımından "maddi" değil midir? Antropologlar böyle problemlerle karşılaştıkları vakit "maddi—maddi olmayan" ayrımının anlamsız bir hale geldiğini görmüşler ve tamamen farklı bir kavramlaştırmaya gitmişlerdir. Önemli olan, belirli bir sepet örme veya evlenme veya hükümranlık veya harbetme şeklinin toplum içinde nasıl herkes tarafından bilinen, diğer kuşaklara da geçirilen bir model haline geldiğidir. Bunu sağlayan yolların tümüne "kültür" denmektedir(2).

Bu "semboller" nelerdir? Bu, normlar, kurallar, iletişim, etkileşim kodları, değerlerdir.

"İnsan normlar yaratmalıdır, ama o kendi istediği normları yaratabilir. Bu nedenle normların üretimi, insan toplumunun kurucu işleyişinde ve insanın sadece kültürün bir ürünü anlamında var olabileceği yani toplumun ürünü olarak varolabileceği anlamında "insanlık" için merkezi bir önem taşır(3).

Bu noktada aradığımız, şehir ve tarihin nasıl bir sembolik evrenin ürünleri olduklarıdır (a). Nasıl bir sembol aktarımının ve nasıl bir öğrenme sürecinin şehir—tarih ikilisiyle sonuçlandığıdır?

"Krallığın tarihsel gelişimi, öyle gözüküyor ki doğurganlık değerlerinden daha geniş olan fiziksel iktidar kültürüne doğru kollektif bir kayma ile atbaşı gitmiştir. Bu kayma Osiris, Baküs ve Kibele'nin yerlerini kısmen de olsa korumalarından anlaşılabileceği gibi tamamlanmamıştır. Ama uygarlığın başlangıcında bu, yaşamın gereksinimlerinin anlaşılmasının ilerlemeci bir tarzda yitirilmesi ve fiziksel gücün rolünün abartılması ve sadece kriz anlarında değil ama günlük yaşamda da komünal yaşamın belirleyicisi olarak örgütlü denetimin rolünün abartılmasıyla elele giden bir bakış değişikliği getirmiştir(8)".

"Bütün tezahürleriyle, kozmik ya da insansal, iktidar, yeni şehrin temeli olmuştur.....(9)"

"Bir şehrin nüfusu büyürken besin üretimi alanlarını ve iaşe kanallarını genişletmek zorunluydu; bu, işbirliğiyle, takasla, ticaretle ya da zora dayanan haraçla, mülksüzleştirmeyle ve diğer bir topluluğun yok edilmesiyle yapılabilirdi. Yağma ya da ortak yaşam? Fetih ya da işbirliği? Bir iktidar miti sadece bir cevap bilir(10)".

Bugün biz antropologların araştırmalarından, bizim tahakküm dediğimiz kategorinin, şehir–tarih öncesi insan toplumlarında boy verdiğini biliyoruz. Bu noktada tahakkümden ne anladığımızı biraz açalım:

".....toplumun düzenleme işlevi, kısacası bir toplumun normları üretip uygulayarak kendisini düzenleme süreçleri. Eğer bu işlev toplumun sadece bir kısmı tarafından yürütülüyorsa, yani erk tekelini elinde bulunduran ayrıcalıklı bir kesim varsa bu ikinci kategoriyi,

emir/itaat hiyerarşik ilişkileri içinde oluşmuş ve benim tahakküm demeyi önerdiğim kategoriyi oluşturur(11).

Fakat şehir—tarih, insan toplumlarına damgasını vurduğu sürece ve devletin, bu kategorinin kültüre tanımını vermesinin bir sonucu olarak ortaya çıkışıyla, insanın yani kültürün, tahakkümcü karakteri garanti altına alınmış oldu. "Tarih öncesi" insan toplumlarında genç—yaşlı, kadın—erkek asimetrik ilişkisi çerçevesinde tahakküm ilişkilerine rastlarız, ama bu kategorinin kültüre belirleyici bir kategori durumuna yükselmesi, bunun kozmik ya da insansal olarak bütün insanlara uygulanabilir olmasıyla söz konusudur. Yani bütün insanları belirleyici sembolik yapının temel taşı olmasıyla mümkündür. Bu da şehir—tarih ikilisiyle ortaya çıkmıştır. Tarihte "özgürlük" anlamına gelen ilk sözcük olan "Amargi" sözcüğünün günümüzden binlerce yıl önce, Sümerlerin Lagaş Şehrinde ortaya çıkmış olması herhalde bir tesadüf değildir(12). Bu sözcük, kültür tarafından bireysel olarak belirlenen, ama onu kollektif olarak değiştirebilen insanların bir değiştirme çabası sırasında ortaya çıktı. Fakat tahakkümcü çerçeve ya da biz buna hükmetmenin epistemolojisi diyebiliriz, bir kez kültüre egemen olduğunda kimyadaki zincirleme reaksiyon benzeri bir reaksiyona girerek diğer kültürler üzerinde bozuşturucu etkisini gösterdi. Buna, yine, Sümerlerin, sürekli saldırılarıyla kendilerininkine benzeyen örgütlenmeler yaratmaya zorladıkları Akkad'ları örnek olarak verebiliriz. Böylece,tahakküm paradigmasının egemenliğiyle, "geçmiş" organize edilir. Artık geçmiş, devlet garantisiyle, kendisini bu paradigmadan kurtaramıyacak olan kültürel yeniden yaratımın, bir organizasyonu olacaktır. Bu anlamda "geçmiş olaylar" olarak tarihle, "geçmiş olayların ve değişimlerin araştırılması" olarak tarih çalışması arasında niteliksel bir ayrım yoktur. Çünkü tarih, hep üzerinde "çalışılmış" bir

"geçmiştir". Fakat her tür "geçmiş" böyle değil midir? Ama tarih, tahakkümcü paradigmanın organize ettiği "geçmiş"tir. Yani tarih, tahakküm sistemi dışında, bütün yaratma olanakları elinden alınmış kültürdür, tarih, devletçe tutuklanmış kültürdür.

Ama tarihi böyle tanımlamak, bize ne gibi yenilikler getirir? Öncelikle, tarihi sembolik yapıların belirli bir çerçevesine bağlamak, ona hep sürdürülegelinen indirgemeci bakışlardan kurtulmamıza yardım edebilir. Çünkü böyle yaparak tarihin belirleyicisi rolüne tek bir etmeni koymamaktayım. Kültürün, sözü edilen paradigmayla yeniden ve yeniden yaratılışı her seferinde değişik biçimlerde tezahür edebilir. Örnek olarak 11.yy Avrupasında tahakküm paradigması kendisini dinsel terimlerle ifade ederken, 16 yy. Osmanlısında politikanın ve günümüz dünyasında, ekonomik rasyonalitenin terimleriyle ifade edebilir. Böylesi değişken mesnedlerle "geçmişi" (b) geçmişin terimleriyle anlama şansına sahip olabiliriz. Öte yandan sürekliliğin—apaçık olan—kökenlerini de yakalayabiliriz.

Böylece, "tarihin akışı", tahakkümün akışına bağlanmış oldu. Ama tahakkümün sürmekten ve giderek daha fazla "kontrol etmekten" ve özgünlükleri yok etmekten başka bir "akışı" yoktur. Yani söz konusu "akışın", insandan bağımsız "nesnel" bir mecrası yoktur. Oysa ilk tarih kitaplarından (bu arada tarihi) biri olan Tevrat'tan bu yana, egemen tarih anlayışı, her zaman insandan bağımsız bir irade ya da nesnelliğe gönderme yapmaktadır. Tevrat tarafından zaman, başlangıca ve insanın sonunda ödül ya da ceza göreceği bir sona sahip olan çizgi ve gelişim olarak anlaşılır. Bu bağlamda Tevrat'tan Aydınlanma düşüncesine, oradan marksist tarih anlayışına kadar, egemen tarih anlayışının ana çizgisi çi-

zilmiş olur. Böylesi tarihçilerin ellerine düşen "geçmiş" toplumlar, çocuklara benzerler, onlar hep "büyüyeceklerdir".

Öte yandan hükmetmenin epistemolojisine bağladığımız tarih, Tarihçilerin tartışmasız veri olarak kabul ettikleri başka bir alanda daha duyarlılığımızı uyarabilir. Bu alan, doğa–insan ilişkisi alanıdır. İnsanın doğayı (kendi dışındaki doğa) değiştirdiği doğrudur. Bu, insan toplumlarının birbirleriyle ilişkileri, bireylerin birbirleriyle ilişkileri için de geçerlidir. Fakat her ilişkide değişimin ne yönde olduğu, ilişkinin hangi yaklaşımla kurulduğuna göre belirlenir. "Doğa–insan savaşı" "nesnel" bir gerçeklik değildir. Aksine, Amerikan Eko–anarşisti Murray Bookchin'in büyük bir açıklıkla gösterdiği gibi,

> *".....doğanın kurgusal manipülasyonu insanlığın gerçek manipülasyonu ile başlar."(22)*

Tahakkümün egemen olduğu sembolik yapısıyla doğaya yönelen insan kültürel yapısı gereği "savaş" kavramıyla yönelecektir doğaya. Bu bağlamda, belirli bir sembolik yapının doğaya yaklaşımında kullandığı terimler, o yapının ele vericisi olur. Tarih de bu noktada, doğaya yabancılaşma sürecinin derinleşmesine dönüşür. "Doğa üzerinde egemenlik" terminolojisinin ne ölçüde geliştiği ters bir projeksiyonla, o kültürde insanlar arasındaki egemenlik ilişkilerinin niteliği hakkında veriler sağlar.(c)

Başka bir açıdan belirli bir "mantığa" bağladığımız tarih, sözcüğe aydınlanma düşüncesinin verdiğinden çok farklı anlamda bir "ilerleme" içindedir. Ama bu ilerleme, kültürün değiştirilebilir yapısı gereği ne zorunlu ve ne de kaçınılmazdır. Sadece "sahip olduğumuz" tarihin, sürekli, özgünlükleri yok etme ve insan yaşamının daha fazla alanını kontrol ede-

bilme anlamında, tahakküm mantığının ilerlemesi olduğu düşüncesi doğrulanabilir. Bu mantık, "geçmişe" bağlandığı sürece, kendisine bağlanmış olacaktır, çünkü geçmişi halihazırda o organize etmiştir. Günümüz tarihçisi, geçmişteki bütün olaylara bir "zorunluluk duygusu" ile bakmaktadır. Eğer tarihçinin geçmişte ele aldığı olay, daha uzak bir geçmişteyse bu zorunluluk duygusu artmaktadır. Örneğin 2. Dünya Savaşı daha yakın bir geçmişe ilişkin olduğundan, Nazilerin de kazanabileceği, bugün daha fazla tarihçi tarafından savunulabilecekken, bugünle daha fazla düzgüsel reaksiyona girmiş bir Amerikaların fethi olayına, daha güçlü bir zorunluluk duygusu ile yaklaşılacaktır. Fakat sözkonusu geçmiş olay ya da olaylar, tarihin akışının dışındaki olaylarsa, yani şu ya da bu ölçüde sembol üretme tarzının yapısıyla çelişiyorlarsa, tarihçi, bu türden olaylara daha sarsılmaz bir zorunluluk duygusu ile yaklaşacaktır. Çünkü sıkı sıkıya belirlenmiş bir paradigma içinde bile tek bir değişken, kurulmuş olan sistemlerde birçok başka değişikliği meydana getirebilecekken, egemen paradigmayı parçalayacak ya da parçalayabilecek olay ya da olaylar, nesnelliği varsayılan akışı, kökünden değiştirecektir. Öte yandan geçmişin bunca derin bir zorunluluk duygusuyla ele alınması, bugünün meşrulaşmasının, "iyi" ya da "kötü" olmaksızın "zorunlu" olmasının, temellerini oluşturacaktır. "İyi" ya da "kötü"den arındırılmış bir tarih yazınının ilk savunuru Nicola Machiavelli'dir. Aynı savunurun, modern devlet anlayışına ilişkin ilk ipuçlarını veren yazar olması rastlantı değildir. Modern tarih bilimi, inceleyebilecek bir "nesne" bulmasını, büyük ölçüde modern devletin ortaya çıkışına ve kısa bir süre sonra da bu devletin, tahakkümcü kültürün yeni bir ürünüyle, yani modern ekonomi ve ekonomik rasyonaliteyle bütünleşmesine borçludur. Tarih yazınının kadim "historia–theoria" ve "theoria–emperia" ikilemlerini, modern devletin belirlemeye başladığı 16 yy.'dan başlayarak aşmaya yönelmesi ve bu aşmanın ilk be-

lirtilerinden birinin modern ekonomi anlayışı üzerinde de ilk saptamaları getirmiş olan Jean Bodin'de ortaya çıkmış olması da bir rastlantı değildir.

Temelleri Tevrat ve İncil'e ulaşan "doğru tarihin" varlığına duyulan inanç, modern tarih bilimiyle birlikte —ki bunun zirvesi kanımca marksist tarih anlayışıdır— tanrıya bağlanan "doğruluk" kıstasından kurtularak daha secular "doğruluk" kıstaslarına yönelmiştir. Marks'ın ideolojiler için kullandığı "yanlış bilinç" kavramı, "doğru" bilincin varlığına gönderme yaparken, aynı zamanda, tanrıdan daha az "ideolojik" olan ekonomi yada "maddi hayatın üretim ve yeniden üretim"i temeline dayanan, değerlerimizden bağımsız "nesnel ve doğru" bir tarihe gönderme yapmaktadır. Ama sonuçta başarı ortaktır. Tevrat ve İncil tahakkümün kendisini büyük ölçüde dinsel terimlerle ifade ettiği bir dünyada "ideolojik" başarı kazanırken tarih de dahil her alanın musevice ya da hıristiyanca değerlendirilmesini sağlamışlardır, marksizm ise tahakkümün kendisini ekonomi ve ekonomik rasyonalite (artık daha çok bu ikincisi) ile büyük ölçüde ifade ettiği bu dünyada, bu terminolojiyi en iyi yakalayan anlayış olduğu için "doğru tarih"i büyük ölçüde belirleyebilmiştir.

Müslüman için, nasıl müslümanlık öncesi Arabistan "Cahiliyye" döneminde ise, modern tarihçi için, kapitalizm öncesi insan "pre—kapitalist" ve tahakküm öncesi insan "ilkel"dir. Müslüman ve modern tarihçi, "geçmiş"e kendi terimleriyle yaklaştığı için böyledir bu. Geçmişteki toplumlar kendi "şimdi"lerini, kendi terimleriyle yaşayabilirler. Oysa modern tarihçi, onların kendi sembolik yapılarıyla yaşadıkları geçmişi, bugünün terimleriyle ifade eder ve bugünle "ilişkisi" oranında ve o açıdan ele alır. "İlişkili" alanlar ise bu günü doğuran yani bu günü meşrulaştıran alanlar olarak seçildiğinden söz konusu geçmişin şu yada bu düzeyde içerdiği farklı dinamikler, tarihin akışı içinde yoksanırlar. Üstelik

modern anlayış, "ilişki" kavramından da geçmişteki tarzlarından çok farklı şeyler anlamaktadır. Bu günün insanı doğayla ilişkisini egemenlik temelinde kurar. Bireyler "ilişki" kurmaz, "alışveriş" ederler. Devletle belirli bir bireyin değil, soyut bir bireyin "ilişkisi" sözkonusudur. Hayvanlarla "ilişki" kurulmaz, onlar "doğal kaynaklardır." Günümüzün egemen anlayışı, "ilişkiden", eşit güçtekilerin ya da eşitliği tanınanların ilişkisini anlar. Geçmişe bu anlayışla bakan yaklaşım, geçmişte "ilişki" kurulabilecek tek sembolik yapı olarak tahakkümün yapısını kal"e alacaktır. Böylece ortaya çıkan ve adım adım kurulan "geçmiş" kendi değişim olasılıklarından da sıyrılmış, bugüne uzanan tekdüze yada az çok kıvrımlı bir yolun bir noktası olarak görülecektir. Okyanusya yerlilerinin tarihi yazılamaz, ama onların antropolojisi yapılabilir. Kuzey Amerika yerlilerinin tarihi, ancak beyazlarla (yani tarihi olanlarla) çatıştıkları —kendilerini ilişkiye zorladıkları ya da zorlandıkları— oranda yazılabilir. Tarih yapıcıları ve yazıcıları, "ortak paydalar" bulmakta zorlandıkları kültürlerin tarihini de yazmakta, aynı oranda zorlanmaktalar. Beyaz adam, eğer gittiği "ilkel" kabilede, herkesin elini tek tek sıkmak zorunda kalacaksa, muhtemelen hiç el sıkmayacaktır. Eğer bu türden kültürel kopuşlar içeren geçmiş olaylar, tarihçinin kendi kültürünün içinde gerçekleşmiş olaylarsa, onların ele alınışı daha büyük bir ustalık gerektirecektir. Bu olaylar, genellikle "sapkın", "tarihin akışına karşı", "gerici", "kendiliğinden", "kendisini ifade edemeyen ve dolayısıyla ifade edilmek zorunda olan", tarih dışı, olaylardır. Fransız devriminin "devrimle hükümetin birbiriyle bağdaşmaz" (27) olduğunu söyleyen Enrage'leri, Fransız tarihçilerinin büyük çoğunluğu için "teferruat"tır. Kazak otonomisini ve komünel hayatını savunan Stenka Razin "haydut"tur. Ve nihayet varolan kültürün değerlerinin taban tabana zıddı olan anarşizm, "tarihten silinmiştir". Fakat zaten tarihin yapısı gereği anlaşılabilir bir durumdur bu. Bu türden hareketler, belirli "durum"larda or-

taya çıkarlar. Temellerini bugünkü değerlerden çok farklı değerlere dayandıran ve kültürel yaratım hedefleyen, böylesi hareketler, tarihte kendilerini sürekli taşıyacak bir alan, bir fikir, bir kurum ya da sınıf bulamazlar. Bu türden olaylarda "durum"lar dışı bir süreklilik aramak, söz konusu olayların yapısıyla çelişir. Dolayısıyla, gerek bu olaylar ve gerek kitabımın ikinci bölümünde ele alacağım olayların büyük kısmı bu niteliktedir. Ben bunlara tarihin karabatakları diyorum.

Fakat tarihin kökenine, hükmetmenin epistemolojisinin, insan kültürlerine egemen oluşunu koymakla, biz de bir "nesnel" belirleme yapmış olmuyor muyuz? Bu noktada yukarıda yazılanlardan da anlaşılabileceği üzere cevabım hayır olmaktadır. Çünkü tahakkümün kendisi "nesnel" bir kategori değildir, ve en önemlisi, yapısı gereği öyle sunulamaz. Bazı tarihçi yada antropologlar tahakkümün "zorunlu" olduğunu ileri sürerlerse de, bu sav yine de bir "nesnel"lik temeline oturtulmaz. Tahakküm gibi bir kategori, ancak "iyi" ya da "kötü" kabul edilebilir ve değerlerden bağımsız olarak savunulamaz. Dolayısıyla insanın yarattığı sembolik yapının (ki insanı hayvandan ayıran da budur) bir tarzının ürünü olan tarihe de, değerlerden bağımsız olarak yaklaşılamıyacağını kabul etmiş oluruz.

Tarih, zaten üzerinde "çalışılmış" olan bir geçmiştir demiştik. Tarihçinin çalışması ilave bir çalışmadır. Bu, geçmişi anlamak sorununu iyice karmaşık bir hale getirir. Şöyle bir örnek verelim. Varsaysak ki, aramızdan biri kendisi doğmadan önceki dünyayı inceliyor. Bir fert için kendi doğumu önemli bir olaydır. Bu fert, müstakbel anne ve babasına mutlaka büyük bir zorunluluk duygusuyla kendisini meydana getireceklermiş gözüyle bakar. Sözgelimi annesinin rahmindeki yumurta, o sırada bu fert için(diyelim adı Ahmet olsun). "pre–Ahmet" dönemidir. Oysa ihtimaller çok çeşitlidir. Ama bu ferdin bir istemi, –varolmak istemi– bütün diğer kanı ve bilgilere üstün gelebilir. Bu arada varlığın bir bilgisi-

nin, gerçekliğin karmaşıklığına ulaşmaktaki psikolojik engellemesine dikkat çekmek istedik. Varolan değer ve bilgiler, gerçeklikle bağlarını bunca dolayımlı yollarla kurarlar. Böylece geçmiş de, kendi hakikatimize gerçeklikler içinde yol açma çabalarımızın bir parçası haline dönüşür.

Eğer varolan bireysel değerlerimiz, kültürümüzün egemen çerçevesine karşı oluşturduğumuz değerler ise, yani bir birey olarak tahakküm çerçevesine karşı konumlanıyorsak, tarihe ve tarihin akışına karşı konumlanmışız demektir. Bu ise, bizim tarih çalışmamıza yıkıcı bir yön vermemizi gerektirecektir. Üzerinde "çalışılmış" geçmişi yıkmamız gerekmektedir. Oysa bu, özellikle tarih çalışmalarında neredeyse aşılması olanaksız bir engeldir. Geçmişteki özgünlükleri yakalamamız, kültürün dinamiklerinin içine hapsedildiği cendereden çıkış çabalarını görebilmemiz, bunu yaparken, fazlasıyla genelleştirilmiş bir dünyada yaşadığımızın ve fazlasıyla genelleştirmeci bir bilimsel anlayışın ön yargılarıyla dolu olduğumuzun, farkında olmamız gerekir. "Tarih değişimdir" denir. Fakat gerek tarihin kendi içindeki değişimler ve gerekse tarihe karşı değişim çabaları, her zaman değişimin başlatıcısı olan ya da değişimin meydana geldiği birimin özgün özelliklerinden kaynaklanır. Örneğin İran devriminin hareket noktasını, geçmişe oranla bunca bütünleştirilmiş bir yaşam ve dünyada bile, İran birimini dünya kapitalist sistemine bağlayan genel özelliklere değil, İran'ın kendisine ait özel özelliklerinde bulabiliriz. Bu ise, daha üst planda, tahakkümün nesneleştirme sürecine bir direnişe, fakat yöntemsel planda ise "particularism"e tekabül eder. Tarih çalışmasını genelleştirmeler üzerine kurmak, hem bazı durumlarda görüldüğü gibi bir procrust yatağı yaratmak ve hem de tarihin akışıyla bütünleşmeyi getirecektir. (d).

Fakat yine bu noktada, modern tarihçinin en büyük iddialarından biri, adeta egemen paradigmanın karşısında kendi bilimine meşrulaştırıcı ararcasına, toplumsal mühen-

disliğe malzeme hazırlamaktır. Böylece tarihin alanı geçmiş olmaktan da çıkarak bugün ve geleceğe uzanmakta, toplum mühendisleri tarihçiliğe ve tarihçiler de toplum mühendisliğine soyunmaktadır. Geçmişi şimdinin değerlerine bağlayan köprüyü kuran tarihçi, geleceğe de bir köprü uzatarak tarihin "nesnesi" haline getirilmiş ve getirilmekte olan insanal güçlerin, gelecekteki "nesnelliğini" de garanti altına almaya yönelmektedir. Oysa gelecek, henüz tutuklanmamıştır. İnsanal güçler varolan paradigmaya kıstırıldığı ölçüde bu böyledir sadece. Ama süregiden paradigmanın yapısı gereği, bu güçler hiç bir zaman da nesnelleşemez. Tahakkümün bütün karşıt dinamiklerini yok ettiği bir toplum, tahakkümün teleolojisi gereği varolamaz, çünkü o takdirde, diyalektik gerilim yok olacaktır. Kültür, içindeki gerilimi yitirdiği takdirde, dinamizmini kendini yeniden üretebilme gücünü yitirir.(e).

Eğer hala bir tarih araştırmasının değeri varsa, bunun değeri "tarih öncesi" ile arasındaki farkların büyüklüğünün kavranılmasında, tarih dışı yöneliş ve güçlerin, tarihsel dönemlerde fizik olarak ve "hafızasızlaştırma" yöntemleriyle yok edilmesinin yüzlerce örneğinin, çeşitlilik duygusunun hissedilmesinde, eşitlikçi ve bazı örneklerde tahakküm paradigmasının tamamen egemen olamadığı kültürlerin bile, tarih karşısındaki direnişte sergilediği yaratıcı gücün, "yaşam atılımının" sezilmesinde yatar bu anlam. Bu bağlamda —ama sadece bu bağlamda— geçmiş, gelecekten daha geçerlidir. Sahip olduğumuz terimlerle geleceği anlamlandırma çabamız, tarihin akışı içindeki bir "fütürizm"e güç verebilecekken, zengin bir çeşitlilik içeren geçmişi kendi terimleriyle anlamaya yönelecek bir çaba, tarih ve tarihçiye egemen olan "zorunluluk duygusundan" kurtulmamızda daha kavrayıcı olabilecektir.(f)

NOTLAR:

a) Bizim burada tarihe genel olarak bakışımızı odaklandırdığımız noktalardan biri olarak, şehir ve şehirin kökenleri üzerine bir dizi farklı hipotez varlığını sürdürmektedir. Bu hipotezlerden en yaygın olan üçü, şehrin kökenlerine ilişkin getirdikleri saptamalarla hemen birbirinden ayrılmaktadır. Bu hipotezlerden en yaygını marksist tarih anlayışının da savunusu olarak ortaya çıkan ve her olgunun temelinde büyük bir gayretkeşlikle "ekonomi" aramaya çalışan, "şehrin kökeni pazar yeridir" şeklinde ortaya çıkan hipotezdir. Bu anlayış, benzer başka konularda da süregeldiği, Avrupa tarihini model almak alışkanlığı ile malüldür. Bırakalım Avrupa'da bir çok "ortaçağ" kentinin, katedralleriyle özdeşleştirilmiş olmasını, bu hipotez, şehrin farklı tarihsel mekanlarda ortaya çıkışına ilişkin yeterli açıklayıcılık taşımamaktadır. İ.Ö. 4000li yıllarda, belirmeye başlayan Mezopotamya şehirleri, kral ve din adamı gibi terimleri kullanmaya başladıktan ancak çok sonra, İ.Ö. 2000li yıllarda, tüccar terimini kullanmaya başlamışlardır. İlk "artı—ürün" birikimi pazar yerlerine değil, tapınaklara yığılmış, ticaret, bu şehirlerde uzun süre az çok "kendisine ait" bir mekana sahip olmamıştır.

> *"Bugün bizim kentsel büyümeyle özdeşleştirdiğimiz ticarileşme ve sanayileşme, yüzyıllar boyunca ikincil bir görüngü olarak kalmış ve muhtemelen de daha sonraki bir zamanda ortaya çıkmışlardır: Tüccar sözcüğü bile Mezopotamya belgelerinde İ.Ö. 2000li yıllara kadar ortaya çıkmamıştır."(4)*

Öte yandan "pazar yeri" hipotezi, Güney Amerika uygarlıklarının kentsel gelişimi karşısında, iyice açıklama yeteneğini yitirmektedir. Eğer İnka ve Aztek uygarlıklarının o büyük şehirleri, odak noktasının ticarette yoğunlaştığı bir "pazar yeri" yönelişiyle kurulmuş olsaydı, ticareti neredeyse olanaksızlaştıran yükseklikler üzerine kurulurlar mıydı?

Bu konuda ikinci bir hipotez ise, şehrin dinsel merkez kökenli olduğu ve odak noktasında tapınağın bulunduğu yolundadır. Oysa burada bizim tartıştığımız, tarihte şu yada bu şehirde odak noktatalarının nereleri olduğu sorunu değildir. Kanımızca, bu odak noktaları tahakküm paradigmasının kendisini ifade ettiği ve çok çeşitli dinamikler içerebilen farklı kültürel ürünlerin terimlerindeki kaymalarla birlikte kayışlar gösterebilir. Örneğin belirli bir tarihsel dönemde bir şehrin merkezi noktası tapınak, başka birinin "pazar yeri" olabilir. Oysa bizim tartışmak istediğimiz tarihin ilk şehirlerinin, "şehirsizlikten" şehirli toplumlara yönelişin motivasyonlarının ne olduğudur. Bu bağlamda tapınak kökenli şehir hipotezine katılan Bookchin'in

"Kentsel yaşam bir tapınakla başlar...."(5)

Şeklindeki saptamasına da katılamıyoruz. Çünkü yine tarihin ilk şehirlerine yönelen araştırmalar bizi başka bir noktaya götürüyor.

> *"...Eski Mısır tanrısı Ptah'ın özelliklerinden birisini anlatan ve İ.Ö 3000li yıllardan kalan bir belgede, kralların özel ve evrensel görevi olarak şehirler kurmaktan söz ediliyor. Kentsel yoğunlaşmada kral merkezdedir: o, şehrin kalbi ve çekim kutbudur, tapınak ve sarayla birlikte uygarlığın bütün yeni güçlerini kontrolu altına toplar"(6)*

Şehirin bu kökenine ilişkin kavrayışın Anadolu Selçuklularında, bazı tarihçilerimizde bulunmayan bir netliğe ulaştığını da görebiliyoruz.

> *"Hatta Selçuklu döneminde "şehir" deyimine idari merkez oluş vasfı sıkı sıkıya bağlı bulunmaktadır. Eğer bir iskan yeri, surlarla çevrili, pazar yeri ve zanaat erba-*

bunun bulunmasına rağmen, idari merkez değilse, kasaba diye adlanmaktadır."(7)

b) İnsanı hayvandan ayıran temel özelliğin, doğayı dönüştürmek ve doğaca dönüştürülmekten çok, insan–insan ilişkileri ve iletişimi çevresinde oluşan sembolik yapılar yaratma özelliği olduğunu vurguluyoruz. Bu nedenle kültürün temel öğesinin bu sembolik yapılar olduğunu vurguluyoruz. Fakat tarihçilerin büyük çoğunluğu böyle düşünmüyorlar. Özellikle insanın tarihsel yaşamını "son tahlilde" ekonominin ve kültürel yaşamını da üretimin belirlendiğini öne süren tarihçiler.

Türk tarih yazınında bu yaklaşımların savunuru olan Halil Berktay, özellikle "özel" bir yer işgal ediyor. "Kabileden Feodalizme" adlı kitabının uzun önsözü, bu görüşlerin bıkkınlık verici tekrarından oluşuyor. Şöyle yazıyor:

"İnsan hayatını hayvansal hayattan ayıran belirleyici faaliyet üretimdir.

Üretimi, insan emeğinin aletlerle birlikte doğaya (doğal kaynaklara) uygulanması ve bunun sonucunda, doğa belli bir değişikliğe uğratılırken, bireysel ve toplumsal ihtiyaçları karşılayacak yeni nesnelerin (ürünlerin) elde edilmesi olarak tanımlayabiliriz."(13)

".....dil (konuşma) üretim süreci içinde ortaya çıktı"(14)

"Nitekim bugün antropologlar, maymun mu, insan mı olduğu pek belli olmayan fosillerin yanında çok ilkel de olsa bazı aletler (yontulmuş çakıllar, yongalar, vb) buldukları takdirde, rastlamış oldukları fosili artık bir yüksek maymunun değil, bir ilkel insanın kalıntısı sayıyorlar."(15)

Burada, kültürün temelinin insan–insan ilişkileri bağlamından insan–insandışı doğa ilişkilerine kaydırılışını gö-

rüyoruz. İlk belirlemede "ihtiyaç" kavramını rastgele kullanıyor Berktay. Eğer insanın da "ihtiyaçları" hayvanların yiyecek, barınak vb. "ihtiyaçlarından" ayrılamaz nitelikte "nesnel" olsaydı, bir çok hayvan arasında ortalama bir güce sahip olan insanın, nasıl olup da o kadar çeşitli aletler ve "ihtiyaçlar" yarattığı anlaşılamazdı. Oysa insanın "ihtiyaçlarını" belirleyen süreç sembolik yapılar yaratma sürecidir ve bu süreç, kökenini "dışsal" bir ilişkiden (üretim) değil, sadece insanın kendi genetik belirlenmişliğinden alır. İnsan, bu genetik belirlenmişlik üzerinde kendi kültürel seçeneklerini oluşturur. Dil de, kökenini, bu sembolik yapı yaratma kapasitesinin en temel unsuru olarak, genetik belirlenmişliğimizde bulur. Tek başına bırakılan bir insan, kendi üretim kapasitesini gerçekleştirebilir —üretim yapabilir— ama kendisinde bulunan genetik dil kapasitesini gerçekleştiremez. Dil kapasitesinin gerçekleşmesi, toplumsal bir ortamı zorunlu kılar ve toplumsal bir insan ortamının tek etkinliği, üretim değildir. Dilin üretim süreci içinde ortaya çıktığını ileri sürmek, ancak bu çok boyutlu insan etkinliği alanlarını tek boyuta (üretim) indirgemek gayretkeşliğinin göstergesi olabilir. Yine son alıntı bize çok önemli bir peşin hükümlülüğün dışa vuruşu gibi göründü: "Homo sapiens"i "insansı"lardan ayıran özellik, onun alet yapabilme yetisi değildir. Bugün artık "insansı"ların da alet yapabildiğini biliyoruz. Alet yapımı insan ve insansıları maymunlardan ayırmakta bir kıstas olarak kullanılabilir ama insanı insansılardan ayıran özellik insana konuşabilme kapasitesi sağlayan çene ve dil yapısıdır. İnsanı belirli maymun türlerinden ayırmakda yararlı olmayan bu kıstas, insansılardan ayırmakta yeterince yararlıdır. Bu türden anlayışlar insanı insan yapan özellikleri, onun insan olarak varoluşunun çevredeki sonuçlarına atfederek iyice daraltılmış ve indirgemeci bir insan anlayışıyla ortaya çıkıyorlar.

".....yüksek maymunlardan insana geçişin, iki büyük fizyolojik ön şartı vardır: a) başparmağın diğer parmaklardan ayrılması...."(16)

Yine bu anlayış, sembolik yapılardan tamamen bağımsız olarak "devlet", "sınıflar", "baskı" gibi kategorileri "ekonomi"ye bağlama gayretini meşrulaştırmak, "nesnelleştirmek" amacıyla "artık" ya da "artı–ürün" kavramlarını sahneye sürmektedir. Bizce bu kategorileri bu şekilde kullanmak ancak Berktay, Keyder ve bir çok diğerleri gibi, ekonomik rasyonalitenin egemen olduğu bir zihniyet yapısına sahip olan günümüz dünyasına ve onun tarihçilerine özgüdür. Çünkü bizce, "devlet", "sınıflar" ya da "baskı" gibi kategoriler "artı–ürün"ün sonuçları değil, aksine nedenleridir. Antropologların çalışmalarından da görebileceğimiz gibi bir çok insan toplulukları kendi değerlerine uygun düşen "indirgenemez gereksinimleri" herhangibir üretim çılgınlığına düşmeksizin karşılıyabiliyorlardı. Aslında bu insan topluluklarının üyeleri, çağımızın "produktivist" dünyasının insanlarından daha da az "çalışıyorlardı". "Artık" ya da "artı–ürün" kavramları, üretme faaliyetine, birbirine zıt iki kültürel paradigma çevresinde yaklaşmaktan kaynaklanır; bu, en azından üretme faaliyeti çevresinde böyle oluşur. Bizce, "artı–ürün" bir üretme faaliyetinin değil, bir ürettirme faaliyetinin ürünüdür. Yine bu kavramın anlatmak istediği olgu, toplumdaki bireyler, cinsler, kuşaklar ve sınıflar arasındaki asimetriden zamansal olarak önce değil, sonra gelmektedir. Yine Mumford'un deyişiyle "savaş ve yasa" lordunun "toprak" lordu olması birincilerden sonra gelen bir durumdur.(17). Kısacası marksist tarih yazarlarının yazdıklarının aksine, toplumun hiyerarşik bir değerler sistemi çevresinde örgütlenişidir. "artı–ürün"e yol açan. İhtiyaç kavramını kendi belirleyen ve ona uygun bir üretim yapan bir toplumda "artı–ürün" olamaz. "Artı–ürün", ancak kendi ihtiyaçlarını topluma ve onun üretim sür-

ecine yansıtan bir tahakkümün varlığıyla varolabilir. İhtiyaçlarını kendi belirleyen bir toplum ise, ancak bu ihtiyaçlarını üretmek için çalışacaktır. Yine bu anlamda, toplumları ekonomi bağlantılı "üretim tarzı" kavramının başlığı altında tanımlamak, ancak kendini ekonominin terimleriyle ifade eden toplumlar için, örneğin "kapitalist" ve "sosyalist" toplumlar için anlamlıdır. Biz, eğer bir toplumsal oluşumun tanımlanması gerekiyorsa, bunu o toplumun kendi terimleriyle yapmayı ve bu terimler çevresinde yeniden oluşan tahakkümcü kültürel özellikleri temel alarak yapmayı tercih ederiz.

"Amortisman payı" ve "fon" (18) gibi kavramlar "P" ler ve "R" lerle tarih yazınını sürdürmek (19) kanımca tarih yazının en çok gereksindiği şeyi, "ruhu" öldürür. Umarım bir gün Türk tarih yazını için, "feodal", "AÜT" tartışmaları bir zamanların katolik kilisesinin "teslis" tartışmalarına döner ve sadece bu tartışmayı yürüten tarihçi ve dönemlerinin zihniyetlerine ilişkin bir dizi veri olarak değer kazanır. "Üretim tarzı" açısından kalkarak başka özellikleriyle "shinto" ya da "hıristiyan" olan Japon ve batı Avrupa toplumlarını aynı "feodal" genel başlığı altında toplamak, kime ne yarar sağlar, bunu ortaya çıkarmakta, artık o tarihçilerin sorunu. Çin ve Osmanlı'nın "AÜT" olmaları, tarihçileri —bu birbirine sonsuzca benzemeyen iki farklı kültürel yapıyı aynı başlık altında toplayanları— nasıl mutlu eder acaba?

> *"...modern Türkolojinin kurucusu Fuat Köprülü'de "tarihçinin hedefi"ni "herhangi bir cemiyetin muayyen bir zaman ve mekan içindeki gidişinin sebeplerini izah etmek" olarak tanımladıktan sonra, ideal meslekdaşından, belli bir spesifikliğin eksiksiz tasvirini değil, tersine esaslı bir soyutlama yaparak hayatın karmakarışık halde önümüze koyduğu tüm olgular içinden "binlerce ehemmiyetsiz, ferî, mükerrer hadiseler"i atabilmesini ister...."(20)*

Buradaki "ehemmiyetsiz, ferî, mükerrer hadiseler"in kimin için ehemmiyetsiz, kimin için ferî, kimin için mükerrer olduğu sorusunu sormayalım isterseniz. İşte aklın, "çağın aklı"na uygun olarak, enstrümantalize ve değerleri anlamaktan uzak bir kullanılışı. Tarih yazınını ruhsuzlaştıran bir özellik de budur.

Son olarak, bu üretim kökenli tarih anlayışının tarih yazınını içine soktuğu cendereye örnek oluşturan bir noktaya değinelim.

> *"....Üretim araçları hayvan sürüleri, kılıç ve ok olan Türkmenlerin göç ve fetihleri sayesinde....."(21)*

İlk olarak kılıç ve ok Üretim araçları. Yapılan üretim: Fetih. İkincisi hayvan sürüleri: Üretim araçları. Bu anlayış, insanı bir üretici, onun bütün faaliyetlerini üretim ve bütün insan–dışı doğayı "doğal kaynaklar" olarak gören bir yaklaşımın hazin sonucu.

c) Yoğun nazizm sağanağı altında kalınca, marksizmin "klasik" halinin bir çok değişimi açıklamaya yeterli olmadığını gören, Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Herbert Marcuse gibi Frankfurt okulu üyeleri, marksist tarih anlayışından farklılaşırken, birçok bizce kabul edilemez değerlendirmeler getirirler. tarih ve tahakküm arasındaki bağlantıyı büyük bir netlikle kurarak, tarihin

> *"....insanın insan üzerinde giderek artan hükmetme süreci"(23)*

olduğunu belirtirler ve Adorno'da net bir şekilde ortaya çıkan bu tarihin "yadsınması" fikrine yönelirler. Ekonominin belirlediği tarih anlayışından sıyrılır ve

> *".....gerçek tarih gerçek tutkulardan oluşur"(24)*

anlayışıyla "otorite tutkusunun" çözümlenmesinin gerekliliği yönelişine varırlar. Buraya kadar pek büyük bir sorun yok.

Fakat bu "otorite tutkusu"nun kökenleri nerede? "Otorite tutkusu" hükmetme epistemolojisinin egemen olduğu bir kültürün binlerce yılda oluşturduğu bir psikolojik özellik midir, yoksa insanın doğasında mı vardır? Adorno "tutkulu insan doğası"nın tarihe egemen olduğunu söylerken, bu kültürün yarattığı bir "insan doğası"ndan mı söz etmektedir? Aslında Frankfurt okulunun bu soruya verdiği cevap, doğa–insan ilişkisi çözümlemelerinde açıktır.

> *"İnsan türü, bağımsızlaşma süreci içinde, içinde yaşadığı dünyanın yazgısını paylaşır. Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir."(25)*

Biz ise bunun tam aksini, yani öncelikle fakat zorunlu olmadan insanın insana tahakkümünün –Bookchin'in dediği gibi özellikle gençler ve kadınlarla başlayan– geliştiğini, "doğaya egemen olma" anlayışının ise bundan sonra ve bunun bir projeksiyonu olarak ortaya çıktığını düşünüyoruz. Öte yandan bu saptamayı yapanlar,

> *"...doğa üzerinde mutlak bir efendilik elde etmeyi düşleyerek kozmozu koskoca bir av sahasına çevirdi."(26)*

diyerek, insanın doğadan kopuşunda erkeğe temel sorumluluğu yüklüyorlar.

Bizce burada karşılaştığımız bir çelişkidir. Doğa üzerinde bunca pervasız bir egemenlik kurmaya çalışan erkeğin, daha önce kadın üzerinde bir egemenlik kurması ve egemenlik epistemolojisiyle tanışmış olması gereklidir. Ama bir önceki alıntı "doğaya egemenlik" yönelişini sembolik yapının bir özelliği olarak değil, adeta insanın genetik bir özelliği olarak gündeme getiriyor. Böylece "otorite tutkusu", insanın "doğal" bir yönelişi olarak belirleniyor. Oysa öte yandan gençler, kadınlar ve genel olarak insan üzerinde egemenliğin

kuruluşunun hayli "ileri aşamalarında" bulunan bir çok toplumda, henüz "doğaya egemen olma" anlayışının gerçekleşmediğini görebiliyoruz. Oysa eğer bu tarih "yadsınacaksa", bunun "yadsınabilir" olması gerekiyor. Fakat biz insanın genetik özelliklerinin yadsınamayacağını savunuyor ya da modern bilimin gelişmelerine bakarsak, en azından umut ediyoruz. Ama Frankfurt Okulu'nun (belki Marcuse'nin "Yeni Bilimi" tartışılabilir) böyle bir yadsımadan söz etmediklerini sanıyoruz. Öyleyse bu "doğal" "otorite tutkusu", insanı, bu tarihe mahkum eden bir anlayış olmuyor mu?

d) Burada tarihte hiç bir genelleme yapılamıyacağı tezini savunmuyoruz. Yalnızca, şu elinde "maymuncukla" gezinip, önüne gelen her "tarih kapısını" açabileceğine inanan "rahat tarihçi" tipinin genellemelerinin sakıncalarına işaret etmek istiyoruz.

> *"Tarihçiler, bu anlamda açıklamanın tarih olayları için yapılabileceğinden çok kere kuşkulanmışlarsa; bu, onların genel yasanın biçimi konusunda çok şey istemiş olmalarındandır. Onlar genel yasaların evrensel ve ayrıksız olması gerektiğine inanmışlar ve fizik yasaların bile bu çeşitten olmadıklarını anlamamışlardır"(28).*

Bizim karşı çıktığımız "maymuncuk" addedilen genellemelerdir. "anahtar" genellemelere karşı değiliz. Ayrıca tarihte her olayın biricikliğine olan inancımız, aynı zamanda hala bir çok "tarihler" yazılabilmesinin temelini oluşturuyor. "Biriciklik" tarihin düzenleyici ve zapt—u rapt'a alıcı eğilimi ile birarada yaşıyor ve ona karşı direniyor. Yapacağımız genellemeler, bu anlamda, tarihin ya da tahakkümün, bu düzenleyici eğilimlerinin tanınması demek olacaktır. Kanımca sadece genellemelerle ve giderek de bu genellemeleri ifade eden denklem unsurlarıyla ve yine giderek bilgisayarla yazılabilecek bir tarihe ulaşabilmek, tarih açısından övünç verici

olabilir ama özgürlüğün "temeli" olan "biriciklik" açısından pek de olumlu olmayacaktır.

e) Tarihteki tahakküm rolünü yakalayan başka bir kısım yazar da "Oryantalizm eleştirmenleri" başlığı altında toplanabilir. Bunlar ise büyük çoğunluğu müslüman olan, ama aralarında müslüman olmayanların da bulunduğu ve çok çeşitli konularda yazan yazarlardır. Bu yazarların en ünlüsü Edward Said, Oryantalizmi tanımlarken "iktidar" ile "geçmişin" üzerinde nasıl çalışabileceğinin açık olarak farkında.

> *"Oryantalizm bilhassa brüt politik iktidarla ilişkili gibi görünmeyen bir hitap şekli, fakat çeşitli iktidarların kuvvet farklarından doğan ve varlığını öylece sürdüren dengesiz bir alışveriş düzenidir. Bu alışveriş bir ölçüye kadar sömürge ve imparatorluk idarelerinde olduğu gibi siyasal iktidarla; linguistik, mukayeseli anatomi yahut modern politik ilimlerden herhangibiri olarak geçerli ilimler alanında entellektüel iktidarla; din, kanunlar, yaşayan kıymet hükümleri, ulusal zevk ve edebiyat alanında kültürel iktidarla; "Biz" ve "onlar" esasına dayanan fikirler halkası içinde ahlakî iktidarla sürer gider."(29)*

Aynı bağlantıyı yine ünlü kitabında yaptığı bir alıntıyla sergiler:

> *"Avrupalıların düşündürücü ve vazgeçilmez tutkusu: Güçlerinin yeni araçlarını kullanmak için gösterdikleri sabırsızlık...."(30)*

Ve yaklaşımını derinleştirerek tahakkümün başka bir boyutuna işaret eder:

> *"Oryantalistler bireylerle meşgul olmazlar. Onlarla konuşmaya yetenekli değillerdir"(31)*

Yine bir başka oryantalizm eleştirmeni —bu defa islâmcı— meselenin kökenini —itiraf edelim Said'den daha az zekice— kavradığını şu satırlarla ilan ediyor:

> *"Oryantalistler, islam siyaset teorisinin, başta olan yöneticinin meşruiyetini kabul ettiğini(.....) müslüman topraklarındaki siyasi hakimiyetin, islamın toplumsal ve dinsel yaşamının devam ettirilebilmesine engel teşkil etmediğini (şu halde islamın merkezi politik yapılarının elden gitmesi aslında islama zarar vermiyordu), yayıyorlardı"(32)*

"Batı"nın kurduğu tahakküme dayanarak bir "Doğu" ve bir "Doğu geçmişi" yaratmasına gösterilen bu şiddetli tepki, aslında bir çok yaklaşımında "Doğu"nun da kurucu öğesiyle burun buruna geliyor, fakat bu noktada ani dönüşler geçiriyordu. Yazdıkları eleştiriler ve tarih, tahakküme karşı yöneltilen acılı oklarla doluydu ama, batı tahakkümüne. Fatih Sultan Mehmet, toplarını Akkoyunlu atlılarına çevirdiğinde ya da Hendek Savaşında hendekler kazıldığında "doğulular" "güçlerinin yeni araçlarını kullanmak için" acele etmiyorlar mıydı? Said'in ikinci saptaması çok daha derinlikli, fakat bireylerle konuşmaya yetenekli olmayanlar sadece oryantalistler değildir, bireylerle konuşmaya yetenekli olmayan ister "oryantalist" olsun ister "doğulu" olsun tahakkümün ta kendisidir.

> *"Böylece insanlarla birlikte otururlar, (Türkmenler) gönülleri ısınır ve köleler gibi hizmet de ederler"(33)*

Said, oryantalizmi bir tahakküm olgusu olarak görür ve eleştirirken "nesnel" bir görünümü kısmen koruyor fakat "doğu"nun mazlumluğu karşısındaki taraflılığını da hissettiriyordu. Oysa İslamcı oryantalizm eleştirmenlerinin kalkış noktası, İslamın oryantalistlerce tanımlanamayacağı, anlaşılamayacağı, ve oryantalistlerin (Said'den esinlenerek) ta-

hakkümcü olduğu, tahakkümcü olmayan İslamın üstünlüğü oluyordu. İslamcı oryantalizm eleştirmenleri bu tahakküm noktasına gelince islamın ırk, ulus, vb. gibi ayrımlar yapmadığını ısrarla belirtiyorlar ama nedense hiç cinslerden söz etmiyorlardı.

> *"Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarf etmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler."(34)*

Fakat yine oryantalistlere getirdikleri bir eleştiriyi üzerimize alınarak, "islamın dışarıdan anlaşılamıyacağını" kabul edelim ve müslüman kadınların bu seçimi kendilerinin yaptıklarını varsayalım. Ama yukarıda alıntı yaptığım islamcı yazarın, islamî bir toplum için değerini önemle belirttiği "merkezi politik yapıların" varlığında böyle bir seçim mümkün müdür? Ya da sistemin içinde değil ama dışında —üstelik toplumsal sistemin de dışında— kalan, "putperest" ve "kitapsızların", bu sistemi tahakkümden ayrıştırarak —üstelik katli vacipken —algılamaları mümkün müdür?

Kanımca oryantalizm eleştirmenleri, oryantalistleri eleştirirken yaratılan "doğuluyu" reddetme çabası içinde bir "batılı" yaratıyor ve sorunu bambaşka bir açıdan aldıklarını iddia ederken de oryantalistlere pek uzak düşmeyerek, oryantalizmin onsuz varolamıyacak tepkisi oluyorlar. Bu ister istemez günümüzün tanımlayıcı gücü yüksek olan iktidarı —oryantalistlerin elindeki— bugün "doğuluların" elinde olsaydı, bu defa ağlamaklı bir yüzle sahneye çıkanlar belki de "Occidentalizm" eleştirmenleri olurdu dedirtiyor. Vakt—i zamanında güç "doğu"nun elindeyken bunun olmamış olması (gerçi "mal bulmuş magribi gibi" sözü de var) birşeyi değiştirmez, o dönemlerin iktidarı, bugünkü tanımlayıcılık gücüne sahip değildi. Bir oryantalizm eleştirmeni (bu defa müslüman değil) şöyle yazıyor:

"....bilginin değişmesi, iktidarın değişmesi ile mümkündür"(35)

Katılmıyoruz, bu ancak bilginin yönünü değiştirir. Bilginin değişmesi "iktidarın" yokolmasıyla mümkündür.

f) Marksist tarihçilerin büyük çoğunluğu için tarih – öncesi "genelleşmiş kıtlık toplumu"dur. İnsanlık bu durumdan tarihle kurtulmuştur ve tarihin genel ilerleme çizgisiyle (bu çizgisel olmak ya da tek çizgili olmak zorunda değil, ama "ilerleyerek") "genelleşmiş bolluk toplumuna" yol alarak tarihten (şimdiye kadarki) kurtulacak, "insanlığın gerçek tarihini" başlatacaktır.

Bu kavramlar tamamen "nesnel", herkesçe kabul görmüş, "gerçekliği kavrayan" kavramlarmış ve bunları kullananların değerlerinden tamamen bağımsızmışcasına kullanılırlar. Aslında bunca "öznel" kavramların bunca "akıllı" akademisyen tarafından bunca "nesnel" mişcesine kullanılışı bile, bu kavramların değerlerden bağımsız olmadığını gösterir.

Üretim ve üretimcilik saplantısına batmış bir kültürün tarihçileri, "ilkel" eşitlikçi topluluklara işte ancak bu kavramla, "genelleşmiş kıtlık toplumu" kavramıyla yaklaşabilirler. Oysa "kıtlık" ya da "bolluk" gibi kavramlar içinde yaşadıkları kültürel yapının değerlerinden bağımsızmışcasına ele alınamazlar. Kuzey Amerika ya da Okyanusya yerlisi için "televizyonu olmaması" bir "kıtlığa" işaret etmiyordu. Ama aynı marksist tarihçiler gibi günümüz insanın "kıtlık" ve "bolluk"unun herhangibir sınırı yoktur. Renksiz TV si olup renklisi olmayan için bu bir kıtlık, bir otomobili olup ikincisi olmayan için bu yine bir kıtlıktır. Modern ekonominin "sonsuz insan gereksinimleri ile sınırlı doğal kaynaklar" arasında uygun bir dengeyi arama çabası, bitmez tükenmez bir çabadır. Aslında böyle yaparak modern ekonomi, kendini "sonsuz in-

sanlık bilimi" noktasına koymak çabasını meşrulaştırmaktadır. Modern ekonomi, yalnızca "mümkün olan en az çabayla mümkün olan en çok kazancı elde etmek isteyen" bir insan türünün bilimidir. Tahakküm dizgelerince yeniden örgütlenmiş bir kültürel ortamda yaşayan ve onun tarafından belirlenen insanların "ihtiyaçlarının" sonsuz olması bu kültürün yapısı gereğidir. Herbiri aynı zamanda toplumsal bir hiyerarşi göstergesi olan mallar için, bir güç duygusu olan satın alma duygusu için "ihtiyaçlar" sonsuzdur. Çağımız insanlarının ezici çoğunluğu, en büyük mutluluğu cüzdanları dopdolu olarak "pazar yeri"ne çıktıklarında duyacaklardır.

"Kıtlık" ve "bolluk", değerlerden soyutlanabilecek kavramlar değildir. Hele bunları "nesnel"likleri içinde değişik kültürlerin "ileri" ya da "geri" olduklarına işaret etmek için kullanmak, hiyerarşik düşünce tarzından başka bir şeyi kanıtlamaz. Sakalı çıkmayanlar ancak sakallı olmanın bir hiyerarşi göstergesi olduğu bir kültürde küçümsenebilir.

"İlerleme" düşüncesi, onu savunanlar için, gelecekteki parlak günlere işaret edebilir, ve lâik tarihçi, ellerinden kurtulduğu tanrı yerine kendisini bu yeni güvenli ellere bırakabilir. Ama eğer bu "ilerleme" yine lâik tarihçinin işaret ettiği gibi, "bolluk"la birlikte "insanlığın gerçek tarihini" başlatacaksa, hiç başlatamıyacak demektir. Çünkü ne laik tarihçimizin ve ne de günümüz kapitalist kültürünün "genelleşmiş bolluk"unun sonu yoktur.

I. KISIMIN ALINTILARI VE KAYNAKLARI

1. Lewis Mumford, "The City in History" Harcourt, Brace and World New York 1961

2. Şerif Mardin, "Din ve İdeoloji" İstanbul 1983 s.41

3. Amadeo Bertolo, "Otorite, Erk, Tahakküm" Efendisiz, aylık politik dergi s.1 İstanbul 1988 s.17

4. Lewis Mumford a.g.e s.35

5. Murray Bookchin "The Ecology of Freedom" Cheshire Books Palo Alto California 1982 s.92

6. Lewis Mumford a.g.e s.35

7. Tuncer Baykara "Türkiye Selçukluları devrinde Konya "Ankara 1985 s.20

8. Lewis Mumford a.g.e s.39

9. Lewis Mumford a.g.e. s.49

10. Lewis Mumford a.g.e s.53

11. Amadeo Bertolo a.g.e s.18

12. Samuel Noah Kramer "The Sumerians" The University of Chicago Press 1963 s. 79

13. Halil Berktay "Kabileden Feodalizme" İstanbul 1983 s.26

14. Halil Berktay a.g.e s.29

15. Halil Berktay a.g.e s.30

16. Halil Berktay a.g.e s.28

17. Lewis Mumford a.g.e s.24

18. Halil Berktay a.g.e s.31

19. Sencer Divitçioğlu "Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu" Kırklareli 1981 s.94

20. Halil Berktay a.g.e s.23

21. Doğan Avcıoğlu "Türklerin Tarihi" İstanbul 1985 s.60

22. Murray Bookchin a.g.e s.100

23. Herbert Marcuse "Tek Boyutlu İnsan" Almanca 1970 baskısı s.36 Akt.Doğan Özlem "Tarih Felsefesi" İzmir 1984 içinde s.151

24. Max Horkheimer "Geschihte und Psychologie" 1968 s.152 Akt. Doğan Özlem a.g.e s.151

25. Max Horkheimer "Akıl Tutulması" İstanbul 1986 s.136

26. Max Horkheimer ve Theodor Adorno "Dialectic of Enlightenment" NewYork Seabury Press 1972 s. 248

27. "Enrage" önderlerden Varlet. Akt. Murray Bookchin a.g.e içinde s.190

28. Hans Reichenbach "Toplum Biliminde Olasılık Yöntemleri" Akt. Mete Tuncay "Bilinebileceği Bilmek" İstanbul 1983, içinde s.249

29. Edward Said "Oryantalizm" İstanbul 1982 s.31,32

30. Edward Said a.g.e s.57

31. Edward Said a.g.e s.269

32. Asaf Hüseyin "Oryantalizm'in İdeolojisi". "Oryantalistler ve İslamiyatçılar" İstanbul 1989 içinde s.24

33. Nizamülmülk "Siyasetname" İstanbul 1981 s.149

34. Kur'an, Nisa Suresi

35. Bryan S.Turner "Oryantalizm ve İslamda Sivil Toplum Meselesi" "Oryantalistler ve İslamiyatçılar" içinde s.55

BİR EVRİM MODELİ

Buraya kadar, tarih ve tarih tahakküm ilişkisi üzerine düşündüklerimi anlattım. Tahakkümün ortaya çıkışını tarih öncesine, tahakkümün belirli bir tezahürünün ortaya çıkışını da tarihin başlangıç noktasına koydum. Fakat hiç şüphesiz, gökten zembille inmeyen bu kategorinin nasıl ortaya çıktığı, nasıl kültürel yapının yeniden üretilmesine egemen olduğu, yani insan evrimini kendi terimleriyle tanımlayabilme konumuna geldiği, özerk dinamiklerin bir çoğunu nasıl kendi terimleriyle tanımlayabildiği, tanımlayamadığı birçok dinamiği nasıl "tarihin çöplüğüne" atabildiği soruları, tartışmasız ve cevapsız kaldı. Aslında bu soruların tek cevapları olduğunu söylemek niyetinde ve durumunda değilim. Yalnızca, değişik cevap önerileri sözkonusu. İnsan evrimine bu türden bir yaklaşım denemesi dünyada henüz çok yeni ve bu denemeler geliştikçe tek bir cevap bulamasak da en azından daha fazla yanlış cevabı tanıma şansımız olacağını umut ediyorum. Burada, bu sorulara getirilen cevap önerilerinden bazılarını sergilemek ve okurun kesin olmasa da (bu hiçbir zaman olmaz zaten) hissedebileceği, sezebileceği, gözünün önüne getirmek için imgelemini kışkırtabileceği bir evrim modeli tartışması sunmak istiyorum.

İnsan evriminin belirli ya da belirli olmayan bir anında tahakkümün ortaya çıkışına ilişkin tartışmaya, Murray Bookchin'in "Özgürlüğün Ekolojisi" adlı kitabında ortaya koyduğu modelle başlamak istiyorum.

Bookchin, tahakküm öncesi toplumlarını, "organik toplumlar" başlığı altında toplar. Bu toplumlar, "kendiliğinden oluşmuş, zora dayanmayan ve eşitlikçi" toplumlardır. Aynı

zamanda yine bu toplumların toplumsal kurum ve değerleri hiyerarşik olmayan bir "çeşitlilik içinde birlik" çerçevesine oturur(1). "Dış doğayla" ilişkilerini simbiotik bir temele oturtan bu toplumlar, Bookchin'in bir dizi Kuzey Amerika yerli kültürü üzerine girişilen çalışmalardan çıkarak gösterdiği üzere, her bir kişiyi ya da dahası her bir canlıyı kendi tekilleri içinde kavramaya yönelirler. Örneğin, bir yerli kabilesi için "ayı" kavramı bir soyutlama olarak bir türe işaret etmekten çok, yaşadıkları çevrede rastladıkları belirli "tek" ayıları tanımlar. "Ayılar saldırgan" değildir, ama şu "ayı" saldırgan olabilir ve saldırganlık onun bir özelliğidir, başka biri öyle olmayabilir. Bu toplumlarda liderlik vardır, ama bu zora dayanmadığı gibi, işlevseldir ve kurumsallaşmış bir hiyerarşinin varlığına gösterge değildir. Yine bu toplumda "ev" ve "dünya" birbirinden ayrı şeyler olmadığı için cinsler arasında bir asimetri sözkonusu değildir. Genelde "ev"le, bahçecilik ve toplayıcılıkla uğraşan dişinin, örneğin ava gidememesi gibi bir kural yoktur. Ya da bir eril'in bahçede çalışamaması gibi. Fakat yine de Bookchin, tahakkümün kökenlerinden birini (onun için ikinci derecede önemli olan kökendir bu) burada bulur. Fiziksel güç ve hareket üstünlüğü (ki o toplumlar için bunun yine de fazla abartılmaması gerektiği kanısındadır) erile av ve topluluğu saldırılardan koruma yönünde, birinci rolü vermiştir. Ama bu iş bölümünün, bu farklılığın hiyerarşik bir farklılığa dönüşmesi, Bookchin'e göre kolay olmamıştır. Ava giden, farklı topluluklarla çatışmalara giren erillerin bu çatışmalarda örgütlenmeye başlaması, giderek "politik" alanın ilk tohumlarını atmaya yönelmelerine, erillikten çıkarak erkek olmaya ve bunu hiyerarşik tarzda algılamaya yönelmelerine yol açmış olabilir(a).

Bookchin'in tahakkümün kökeni konusunda, birincil önemi verdiği süreç başka bir alanda yatar ve bu süreç gelişimi içinde cinsler arası ayrımın hiyerarşikleşmesine ya

da hiyerarşikleşmeye başlamış cinsler arası ayrımla bütünleşmeye yönelir. Bookchin bakışını topluluğun yaşlılarına yöneltir:

> *"Doğmak, genç olmak, olgunlaşmak ve son olarak yaşlanmak ve ölmek doğal bir olgudur— aynı eril, dişi olmak yada kan bağıyla bir gruba bağlı olmak gibi. Ama yaşlanan biri aynı zamanda "doğal" olmayan farklı çıkarları daha fazla olan biri haline gelecektir. Sadece bu çıkarlar toplumsaldır. Yaşamın ilerleyen yılları fiziksel güçlerin azaldığı dışa bağımlılığın arttığı bir güçsüzlük dönemidir. Yaşlılar ve yaşlanmakta olanlar ne cinsel ne de hısımlık rollerine bağlı olmayan çıkarlar geliştirirler. Hayatta kalmak için topluluğun terimin en dolu anlamıyla toplumsal olmasına bağlıdırlar; onların bakımını üretim yada yeniden üretim sürecine dahil olup olmadıkları için değil ama toplumsal alanda kendileri için yaratabilecekleri kurumsal roller nedeniyle sağlamalıdırlar. Cinsler birbirlerini ekonomik olarak tamamlayabilirler; ama yaşlı ve gençler için bu söz konusu değildir....Onlar hiyerarşinin doğuşundan ve toplumun kurumsallaşmasından en çok yarar sağlayacak olanlardır....Onların toplumsal ve hiyerarşik toplumsal iktidara gereksinimleri biyolojik güç kayıplarının bir fonksiyonudur. Toplumsal alan, böyle bir gücün yaratılabileceği tek alandır....Dolayısıyla onlar toplumsal yaşamın, toplumsal iktidarın ve bunların hiyerarşik çizgilerde kurumlaşmasının par excellence mimarlarıdır"(2).*

Ona göre, "bilgelik" çevresinde oluşan yaşlılar çemberi, ilk müttefiğini avcı savaşçı erkeklerde bulacaktır. Bu perspektif çerçevesinde, Bookchin, hiyerarşi ve tahakkümün "organik" toplumlarda ortaya çıkışının ekonomik ("artığa" dayanan sınıflar olarak) ve politik (fetih kökenli) temellere otur-

tulmasını açıklayıcı bulmaz ona göre teknik işbölümü ve gelişme ile hiyerarşi ya da devletin ortaya çıkışı arasında basit bir uyum sözkonusu değildir. Örneğin oldukça ilerlemiş teknolojilere karşın bir çok toplum geleneksel tarzlarını sürdürürken, teknolojik olarak büyük değişimler yaşamamış olan Aztekler gelişmiş sınıf sistemleri yaratmışlardır. Yine fetih düşüncesi, niçin merkezileşmiş egemenliği kurmuş olan farklı toplumların farklı düzeylerde hiyerarşi ya da devletsi yapılar ya da devlet içerdikleri gerçeğini açıklamaz.

Tahakkümün kökenine ilişkin ikinci bir açıklama denemesi bana daha ikna edici gelmektedir. Bu açıklama, İtalyan Liberter araştırmacı Amadeo Bertolo'ya aittir.

> *"Hipotezim, tahakkümün insan türünün tarihinin belirli bir noktasında bir "kültürel mutasyon" sonucu ortaya çıktığıdır. Doğal evrimin ilkelerini (rastlantısal mutasyonlar ve pozitif seleksiyon) insanın kültürel evrimine uygulamaya daha yeni başladık. Tahakküm bir mutasyon olarak görülebilir (belirli koşullar altında avantajlı olduğu kanıtlanmış; onu uygulayan toplumsal gruplar için: örneğin daha büyük bir askeri etkinlik için; sonra da fetih ya da savunma yoluyla taklit edilmesi dayatılmış bir kültürel keşiftir.) Bu hipotezin, benim ikna edici bulduğum bir türevi, tahakküm mutasyonunun birdenbire ortaya çıkmadığı ama daha çok, tahakküm toplumu öncesi toplumlarda varolan tahakküm unsurlarına (yani kısmi ya da geçici olarak emir/itaat ve erk eşitsizliğine göre biçimlenmiş toplumsal ilişkiler) örneğin erkek/kadın, genç/yaşlı, savaşçı/savaşçı olmayan, şef/kabile ilişkileri; dayandığıdır."(3)*

Bu açıklamayı benim için daha ikna edici kılan özellik "kültürel keşif" kavramında yatmaktadır. Bookchin'in açıklaması "iyi" ya da "kötü" kavramlarına sahip olmaksızın bağrında "içrek bir iyi" taşıyan "doğal insan" kavramına ve bu insa-

nın kendini düzenleme potansiyelinin toplumsal olarak yaratılmış kural ve değerlere gerek duymayacağı düşüncesine dayanmaktadır(b). Yine ona göre doğanın içerikleri ve onun bize sunduğu veriler, insanın sembolik yapısını, örnek alarak kuracağı verilerdir. Tahakküm, insan kendisini ya doğaya karşı ya da doğanın içinde kurmayı seçmek zorunda olduğundan ve doğaya karşı olmayı şu ya da bu şekilde seçtiğinden dolayı varolmuştur Bookchin'e göre. Bertolo'nun açıklamasında ise insanın zaten sembolik bir evren içinde insan olduğu, insanın gerçekliğinin sembolik yapılarınca kavranabildiği ve kavranıldığı kadarıyla gerçeklik olduğu yatmaktadır. Doğanın ona karşı ya da onunla birlikte olunacak bir gerçekliğinden çok, bu ikinci açıklamada, doğayla birlikte olmayı yada onunla birlikte olmamayı seçebilecek bir sembolik gerçeklik, bir kültürel yaratım süreci yatmaktadır. "Kraliçe arı 'kraliçe' değildir" diyor Bookchin. Bunu kavrayabilecek durumda değiliz. Arıların gerçekliği, bizim için anlaşılmaz olacaktır. bizim arılara yönelik gözlemlerimiz ise bizim içinde bulunduğumuz kendi gerçeklerimize bağlıdır. Biz arılarda bir "kraliçe" görebileceğimiz gibi bunu göremiyebiliriz de. Ama "nesnel" olarak ne "kraliçe" dir o arı ve ne de "kraliçe" değildir. Çünkü bizim bilgi sürecimizden bağımsız bir "nesnellik" olarak kavrayamayız onu.

İnsan, kültürüyle doğa içinde tektir. Ama doğa, ona Bookchin'in aradığı gibi bu kültürün modelini sunamaz. Çünkü insan için doğa, zaten bu kültürel yapıdan bağımsız olarak algılanabilecek bir gerçeklik değildir. Zaten Bookchin'de, bence sonuçta "doğa üzerindeki egemenliği" kültürel sürecin projeksiyonuna bağlayarak çelişkiye düşmektedir. İnsanı kendi dışındaki doğadan "farklı", "üstün", "aşağı" ve onun için "tek" olarak tanımlamak dahi, hep bu sembolik yapının ürünleridir. Bu anlamda Bookchin'in "yaşlıları" bize tahakkümün düz evrimci bir çizgi içindeki kökenini sunmama-

kla birlikte, ancak "kültürel mutasyon"a yol açan "mutant"lardan birini sunabilir ve bu anlamda girişilen çözümleme açısından değerlidir.

Tahakkümün kökenine ilişkin başka bir açıklama, İbn Haldun'a hak verircesine yerleşik–yerleşik olmayan, oturmuş–hareketli gerilimi temelinde kısmen de olsa Lewis Mumford'dan gelmektedir. Mumford tahakkümün ortaya çıkışını avcı–savaşçı hareketli erkeğe bağlamaktadır. Ona göre bu masculine tiptir tahakkümün kökeni. Diğer ucda feminen bir tip olarak bahçıvan, toplayıcı, yaratıcı kadın yer almaktadır. Bu iki tipin arasında ise, iki tipin özelliklerini de barındıran "çoban" yer almaktadır. Çoban avcı gibi hareketli, onun gibi dış saldırganlara karşı koruyucu ama aynı zamanda sürüsünün en zayıf hayvanına dahi şefkat gösterebilen, onların rahat uyuması için kaval çalabilen, şarkı söyleyen "şefkatli" bir ortalama tiptir. Belki de bu nedenle İsrail'in Davud'unu ve hıristiyanlığın İsa'sını, insanlara koyunlar gibi bakmak iddiasından çok, onları, bu iki özelliği birarada barındıran bir tiplemeyle etkilemek, yerleşiklik–hareketlilik gerilimini bu tiple gidermeye çalışmak yönelişinde olan ve bu nedenle kendilerini "çobanlar" olarak sunan kral–peygamber ya da peygamberler olarak görmekte, fayda vardır. Ama Mumford, bir erken Mezopotamya şiirine dayanarak bu gerilimin giderilemez bir gerilim olmadığı düşüncesinde. Bu şiir, hayvan gübresinin tarımı için önemini anlamış olan bir çiftçinin, çobanlara ve onların sürülerine hiç de kötü gözle bakmadıklarını anlatmakta (4). Belki de tahakkümün devlet'i keşfiyle, insanın kültürel evrimine ipotek koymasıyla sonuçlanan gelişim, bu gerilimin birarada barınabilmesiyle çözümlenebilecek ve durdurulabilecekti. Ama Mumford burada avcı/savaşçı'nın üstün geldiğine işaret ediyor:

> *"Yaratıcılık unsuru bile kadının alanından en azından imgelen düzeyinde de olsa sıyrılmaya çalışıldı: er-*

ken Mısır metinlerinin biri, Atum'u evreni kendi vücudundan mastürbasyon yoluyla yaratırken resmeder."(5)

Fransız antropolog Pierre Clastres da bu asimetrik ilişkiyi tahakkümün kökenlerinden biri olarak görmekle birlikte, bu ilişkiler arasında mantıksal bir devamlılık görmemektedir.

"...Clastres, erkeğin şiddet kullanma hakkını elde etmesiyle, toplumun gözleri önünde kendisi ve diğerlerine ölümün dağıtıcısı olarak yükseldiğini ve bu (kültürel) ölüm iktidarını kadın'ın (doğal) yaşam iktidarının karşısına koyduğunu söyler."(6)

Yine de tahakkümün kökeni tartışması, bir çok spekülasyonu açık, dahası spekülatif olmaktan öteye henüz pek geçebilmiş değil. Ama tahakküm öncesi toplumları, kültürel evrimin tahakkümce belirlendiği toplumlardan ayıran esas nokta, bence tarihin başlangıç noktası ya da noktalarına tekabül ediyor. Bu tür bir kültürün en temel özelliği, içsel parçalılığından kurtulmuş olmasıdır. Yani toplumu oluşturan herkese cins, yaş ve soy ayrımı temel alınmaksızın uygulanabilir oluşu temelinde bir tahakküm. Ancak bu yapıda bir tahakküm, avcı–savaşçı tipi, büyük ölçüde kadınlar tarafından oluşturulan kültürün yapısına "ideal" bir karşı tip olarak oluşturarak karşı koyabilecek ve onu tanımlayabilecektir.

"Şeylerin düzeni, doğadan doğa–üstüne doğru belirmez ama doğa–üstünden doğaya doğru belirir."(7)

İşte tahakküm epistemolojisinin belirdiği toplumlarda belirli bir anda, bu doğa–üstü ile bir şekilde ilintilendirilen tanrı–kıral ya da yarı tanrı–krallar çevresinde oluşan, bir kozmozu tanımlama, yeniden tanımlama iddiası taşıyan, kan bağıyla oluşan toplumdan kurtulmuş, ayrık örgütlenmiş (sonuç işlevler çerçevesinde değil, ama idealler çerçevesinde) bir askeri aygıta sahip olmasıyla kolaylıkla ayırd edilebilen

bir devrim olgusu ve bunun sonucuyla karşılaşırız: devlet. Artık kültür belirli ve denetimli bir evrim çizgisine yerleştirilmiştir. Onun evriminin hiyerarşi ve tahakkümün hiyerarşik terimlendirilmesi ile gelişeceği garanti altına alınmış olur.

Arkeologlar, Mezopotamya şehir – devletleri öncesinde rastladıkları bir çok toplu yerleşim yerinde, belirli bir çekim noktasına rastlamazken bu ilk şehir – devletlerde yerleşim, belirli odaklar çevresinde, onun çekim gücüne göre oluşur. Daha önceki toplu yerleşim yerlerinde örneğin her evde silahlar ve dinsel olduğunu ima eden köşeler bulunmasına karşın, Mezopotamya şehirlerinde bu olay çeşitli odaklaşmalar gösterir. Ama devlet, hiyerarşik değerler çevresinde oluşmuş da olsa, kendi garantörlüğü altında yeniden oluşturuluyor da olsa, bir kültürel ikiliğin içine düşecektir. Devlet, hareketlinin en hareketlisini, yıkıcının yıkmaktan başka bir şey düşünmeyenini, oturmuşun en oturmuşuyla, kurucunun kurmaktan başka birşey düşünmiyeniyle biraraya getirmiştir. Öte yanda hareketli ile hareketli olmayanı teritoryal bir sınırsızlık içinde birleştirmiş, kültürünü birbirini yok etmeye yönelmeyen bir tarzda farklı dinamiklerin bileşimi üzerine yaymış göçebelik vardır(c).

> *"Ancak göçebe ille hareket eden insan değildir: yerleşik yolculuklar da vardır, yeğinlik içinde yolculuklar. Ayrıca tarihsel açıdan da göçebeler göçmenler gibi oradan oraya giden insanlar değil, tam tersine hiç bir yere gitmeyen, düzgülerden kaçarken yerlerini koruyabilmek için göçebeleşmeye başlayanlardır."(8)*

Göçebeler her devletin her zaman en büyük düşmanları olmuşlardır. Bu, göçebelerin her zaman fiziksel, askeri bir tehdit unsuru olmalarından daha çok, İbn Haldun'un deyimiyle, taşıdıkları "asabiyye"den kaynaklanmaktadır(d). Çoğu

zaman, "göçebe düşünce", onların fizik tehdit ediliciliğinden daha tehditkârdır. Ama bu düşünce, ileride de çeşitli vesilelerle ele alacağımız gibi, ayrı bir düzlemde seyreden, pratik – teori bölünmesine oturmuş bir sistem filan değildir. Bu, onun yapısına aykırı olurdu.

Devletle tahakküm ilişkisini bu şekilde kurmak, devleti tahakkümün sonraki üreticisi haline getirmek değildir. Aksine bu haliyle devleti, kültürel yapının bir süzgecine benzetebiliriz. Devlet, kendisine gelen verileri değerlendirir, yapıya uygun hale getirilmesi işlemine tabî tutar ve hiçbir şekilde uygun hale getirilemiyecek olanları da yok eder. Kültürün tahakkümcü evrimini bozabilecek yabancı unsurlar bu süzgeçe takılırlar. Yeni dinler, ideolojiler, üretim tarzları, devletin ürünleri değildir. Bunlar tahakkümün ürünleri de değildir. Fakat bunlar hükmetme epistemolojisinin egemen olduğu bir kültürün çeşitli dinamikleri hala barındıran ürünleridir(e). Devletin görevi, bunlar bir kere ortaya çıktıktan sonra başlar. Bunlarların ehlileştirilmesi, zararlı yönlerinin giderilmesi, kısacası, tanımlanması ve tanınması sürecidir devletin süreci. Bunlar toplumsal anlam üretme mekanizmalarına bu süreçten geçerek dahil olurlar. Hıristiyanlığın Roma devletince tanınışı, Selçuklu ya da Osmanlı devletlerinin islamiyet yorumları, otonom bir ekonomik mantığın modern devletin işlem sürecinden geçirilişinden sonra modern kapitalizmin doğuşu, bu işlemleme sürecinin çarpıcı örnekleridirler(f). Böylece, kültüre hakim tahakküm paradigması güçlenirken, devletin içeriği zenginleşir, toplum içindeki derinliği artar, anlamların yeniden üretilmesinde daha kilit bir rol oynamaya ve hayatın daha çok alanını denetlemeye başlayabilir. Bu nedenle, çoğu zaman kendi ürettiği anlamlar süzülerek ve tanımlanarak geri verilen toplum, kendisine hiç de yabancı gelmeyen, fakat ağızda buruk bir tad bırakan anlamlarla karşılaşacaktır. Kadın – erkek, hareketli – oturmuş,

genç–yaşlı gerilimleri içindeki bütün bir toplumun fertleri, kendi süzülmüş anlamları karşısında "ben bu filmi bir yerden hatırlıyorum" duygusuna kapılacaklardır. Tarihin tekerrürden ibaret olduğunu söyleyen tarihçiler, böyle bir ruh hali içinde olsalar gerek. Devlet, giderek, topluma daha tanıdık, daha vazgeçilmez gelmeye başlar, bunun nedeni, onun yarattığı ya da benimsediği anlam ve değerleri kendisinin kılışıdır.

Tahakküm, eşitlikçi toplumun yapısından nasıl belirli bir rastlantısallıkla bir mutasyon olarak çıkarsa, devlet de bir tahakküm toplumunun, "kan bağı" temelinde kurulmuş toplumdan, teritoryal bir topluma yönelişi içinde ve onunla bağlantılı diğer gelişmelerle birlikte, belirli bir anda ortaya çıkar. Fakat devletin ortaya çıkışıyla birlikte kültürü oluşturan özne–nesnelerin her biri üzerinde, yeni nitelikte bir durum oluşur. Daha önce tahakkümün muhtemel kökenlerine bakarken erkek ve yaşlılar gibi asimetri noktalarına işaret etmiştik. Ama devletle birlikte, devlet fikri doğmuştur artık. Tahakküm sürecinin egemenleri (erkek–yaşlılar) artık bu yeni "icat"da yatan gücün bilincindedirler. Fakat bu güç de artık kendini bütün tahakküm öznelerinin üzerinde ve onlardan bağımsız bir "devlet fikri" çevresinde örgütlemekte ve zenginleşmektedir. Bu nedenle, modelimizde eşitlikçi toplumlar, tahakküm süreci toplumları ve devletli toplumlar gibi üç farklı kategori barınıyor.

Eşitlikçi toplumlar, bünyelerinde çeşitli asimetrik ilişkiler barındıran, ama bunları emir/itaat hiyerarşik ilişkileri çevresinde örgütlememiş toplumlardır. Bu toplumlarda belirli toplumsal rollere bağlanan ve otorite diyeceğimiz, belirli kişisel özelliklere bağlanan ve saygınlık diyeceğimiz türden asimetriler vardır (12). Tahakküm süreci toplumları diyeceğimiz toplumlarda ise emir/itaat asimetrik ilişkisi belirmiş ve bütün farklılıkları bu çerçevede örgütlemeye girişmiştir. Fakat henüz bu ilişki, toplumun bütün üyelerini kapsayacak

ve onlardan bağımsız bir "nesnel" alan oluşturabilecek, yani toplumun üzerinde bir yere oturacak olgunlukta değildir. Bu tür toplumlarda, tahakküm daha kırılgan bir yapıya sahiptir ve kendisine karşı, toplumdan büyük çapta etkinliğe sahip dinamikler gelişebilmektedir(g). Toplumun tümünden ayrı bir politik alanın olmayışı, toplumun kültürel evriminin ve tahakküm karşıtı "mutant"ların yolunu tıkamamıştır. Devletli toplumlar dediğimiz üçüncü kategoride ise, artık toplumun tümünden ayrı, özerk politik alan ve toplumdan ayrı zor güçleri ortaya çıkmıştır. Tahakküm kültürü içinde "devlet icad"ının en büyük başarısı, kültürün bütün evrim yollarını kendisine çıkar hale getirebilmesidir. Bu yapıda, "bütün yollar Roma'ya çıkar". Bütün karar mekanizmaları, yaratılan ve tanımlanan bu "politik alan"a bağlanarak, kültürel evrim, kontrol altına alınmıştır. Artık bütün çözümler burada aranacaktır.

> *"....sen Devlet yüzünden hastalandın ve seni Devlet sağaltacak, ama bu aynı Devlet olmayacak; ....aile yüzünden hastalandın, aile aracılığıyla iyileşeceksin ama bu aynı aile olmayacak....işte bunlar, uygarlığımız açısından Marksçılığı ve psikanalizi belli başlı iki bürokrasi haline getiren öğelerdir. Biri kamusal, diğeri özel, her ikisi de düzgü—çözümü bir türlü bitirilemiyen şeylerin şu ya da bu biçimde yeniden düzgülenmesine çalışırlar."(15)*

Buraya kadar, ele alacağımız dönem ve olaylarda en azından bazı kapıları açacak basit bir anahtar model oluşturmaya çalıştık. Bu modelin her tarih kilidini açacağı iddiasında olmadığımız gibi, kendisine denk düşen bir kronoloji içerisinde, tarihi açıkladığı iddiası içinde hiç değiliz. Aksine modeli oluşturmakta diğer bir amacımız, sadece tarihin kendi terimleriyle anlaşılabilmesinde kolaylıklar sağlayabilecek bir dizi çağrışım yaptırmaktır. Değerlerden bağımsız

bir model oluşturduğumuz iddiasında da değiliz. Ancak belirli değerler taşıyan ve bu değerlerlerle birlikte birşeyler ifade edebilecek bir model oluşturmaya çalıştık. Çok çeşitli "tahakküm"ler olduğu gibi çok çeşitli "özgürlükler" de vardır. Fakat biz bunları ileride de görüleceği gibi kendi dönemlerinin terimleriyle değerlendirmek niyetindeyiz. "Amargi" özgürlük olduğu kadar, "ana rahmine dönüştür" de(16).

NOTLAR

a) Kanımca Bookchin, bu noktada bir çelişkiye düşmektedir. Tahakküm kültürüyle sonuçlanan "organik" toplumları "bölümlenmemiş" olarak sürebilecek toplumlar olarak düşündüğünden, Bookchin, kadın—erkek asimetrik ilişkisinin bu toplumlarda ortaya çıktığını pek görmek istememektedir. Bence "ev" ve "dünya" zorunlu olarak birbirinden ayrılacaktı. Burada kültürün karşısındaki sorun bu ayrımı engelleme değil, onun nasıl bir denge içinde oluşturulacağını kurmak sorunuydu.

b) Sanırım burada Bookchin'in ikinci bir çelişkisiyle karşılaşıyoruz. Bookchin, kültürün insanı "doğa"dan "ayırdığı" noktasında oldukça kararsız. Kitabında yer yer bu düşünceyi savunmadığı izlenimini veriyorsa da, "organik" toplumların bir "eski güzel günler" türü olduğuna dair bir düşünce taşıdığı izlenimini de bol bol veriyor. Artık bugünden sonra birey/toplum geriliminin ortadan kalkacağı bir dünya düşlenebilmesini olanaksız görüyorum ben. Fakat antagonizmadan söz etmiyorum, sadece gerilimden söz ediyorum. Antagonizmanın, bu kavramlar çevresinde hükmetmenin epistemolojisi tarafından oluşturulduğuna inanıyorum. İnsan kendi yarattığı kültür tarafından yeniden oluşturulduğu için, tahakküm ya da özgürlük gibi kavramların "kollektif hafıza"da yer ettiklerine inanıyorum. Bu birey ve toplum gibi kavramlar için de geçerli. Ama yine de bu noktada "kollektif hafıza" ile tarih'i birbirinden ayırmakta yarar var.

Bence biri kollektif iken, öbürü "örgütlenmiş" bir hafıza. Birinin aktarımı yaşamın ta kendisiyle sürüp giderken, öbürünün aktarımı yazıyı ve devleti gereksiniyor. Devletsiz bir tarih düşünemiyorum.

c) Bir çok tarihçi kendisini "tarihsel aşamalar" kavramına o kadar kaptırmış ki, göçebelikle yerleşik tarım toplumu arasında rahatlıkla bir önceki – sonraki ayrımına gidebiliyorlar. Kronolojik olarak, toprağı ekip ürünleri biçmenin mi, yoksa hayvanların uygun olanlarını evcilleştirmenin mi bir diğerinden önce geldiği çok tartışmalıdır. Bu tarzlardan biri diğerine göre bizce bir "aşama" teşkil etmez. Burada bizce asıl sorun, hiçbir şekilde bu iki tarzın birbirini tamamlayıcı şekilde birarada düşünülmemesi ve aralarında hep bir antagonizma kuruluşudur. Oysa insanın dışsal doğayla simbiotik yaşamı ancak bu iki yanın birarada varlığıyla sözkonusudur. Bitki ile hayvanı ayıran en temel özelliklerden biri bir tanesinin toprağa bağlılığı, diğerinin hareketliliğidir. İnsan bitki ile ağırlıkla kurduğu ilişkide toprağa bağlı, hayvanla kurduğu ilişkide hareketlidir. Göçebe örneğinde bu hareket, hayvanın türüne de damgasını vurur. Aranan belirli bir hareket, örneğin domuzu göçebeler için kullanışlı kılmamaktadır. Fakat bu farklı yaşam tarzları, ekonominin terimleriyle anlaşılmaktan oldukça uzaktır. Göçebeler, idari merkezler olan şehirlere kesin bir düşmanlıkla yaklaştıkları ölçüde her tür yerleşim yerine aynı şekilde yaklaşmazlar. Her tür tarımcı da göçebelere şehirlilerin yaklaştığı gibi yaklaşmaz. Anadolu tarihi, özellikle bu tür antagonizma taşımayan yaklaşım ve ilişkilerin örnekleriyle doludur ve ileride tartışacağımızı gibi bu ilişkiler her iki tür toplumda da kendi başlarına iken olmayan ilişki, kavram ve görüngülerin doğmasına yol açmıştır. Bizce bazan bu ilişkiler, "uygarlığa" alternatif bir çizgi geliştirme yoluna dahi girebilecek karmaşıklıktadır.

d) Yine burada adını saymakla başa çıkamayacağımız

kadar Türk tarihçisi, her gördükleri sakallıyı "devlet baba" sandıklarından ve göçebe Türkleri tarihin içine çekmekteki "sonsuz" iştiyaklerinden dolayı, tarihte 16 Türk devleti yarattılar ve bunlar Cumhurbaşkanlığı forsu tarafından da onaylandı(9). Bırakalım şimdi bir yana o onaltı "devletin" Türk olup olmadığını (Çoşkun Üçok bunu çok güzel gösteriyor zaten) "devlet" olup olmadıkları çok tartışılır. Burada göçebe kabile federasyonları ve konfederasyonları ile devlet kavramının gayet "niyetli" bir karıştırılması sözkonusudur. Toplumun silahlı gücünün bütün erkeklerin —ve bazen kadınların da— silahlı olmasına dayandığı, toplumdan ayrı örgütlenmiş bir silahlı gücün ve silah tekelinin olmadığı, örgütlenmiş bir egemen sınıfın olmadığı bir federasyon ya da konfedrasyona "devlet" denilebilir mi?

e) Bu süzgeçten geçirme ya da "evcilleştirme" süreçlerine ilişkin tarihte bir çok örnek bulmak mümkündür. Tek tanrılı—kitaplı dinlerin "10 emir"den başlayarak dinsel söylemi bir emir/itaat söylemi olarak kurdukları şüphe götürmez. Bu, en azından sembolik düzeyde tahakkümün önemli bir göstergesidir. Doğa üstünden doğaya doğru şeylerin düzeni kurulacaktır. Fakat tek tanrılı—kitaplı dinlerin yoğun tahakkümcü karakteri, bu dinlerin devletle yapısal bir çelişki içermedikleri anlamına da gelmez. Öldürmeyeceksin! ya da Çalmayacaksın! türünden emirler her tür devleti uğraştıracak ve bu emirleri "yorumlar" süzgecinden geçirmeye zorlayacak kadar güçlüdürler. Yine müslümanlığın "altın çağı" ve özellikle dört halife döneminde Ali'nin çabaları, Ömer'in yönetim şekli, adeta devletten bilinçli bir kaçışı sergilemektedir. Dikkat edilirse dört halife, sözcüğün çağrıştırdığı gibi "Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri" değillerdir ve bu gibi bir temsili şiddetle kendileri reddetmektedirler. Toplumun kendi yararlarını (şüphesiz Kur'an'ın zorlayıcı çerçevesi içinde) oluşturma yolları, henüz açıktır. Ama "İslâm devletleri" or-

taya çıktığında (ki bizce bu dönem net olarak Muaviye ve Emevilerle başlar) islamın devlet süzgecinden geçirilişi ile karşılaşırız. Büyük Selçuklu Devletinin ünlü veziri Nizamülmülk, aşağıdaki cümlesiyle bu süzgeçten geçirilmiş ve "resmîleştirilmiş" islamın güzel bir örneğini sunmaktadır:

> *"Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatları ile övülmüş ve süslenmiş kılar. Dünyanın işlerinden ve kulların huzurundan onu sorumlu kılar..."(10)*

Dört halife döneminde o kadar tartışılmış ve çözüme bağlanmış "temsil" sorunu, "müslüman" Nizamülmülk'te unutulmuş görünüyor. Nizamülmülk burada "halkın içinden" derken kendi döneminin sultanlarının "emirler içinde birinci" olması özelliğinden kalkıyor sanırım. Çünkü daha sonra daha da "süzülmüş" bir "islam devleti"nde, Osmanlı devletinde, "Allah'ın" hanedanın içinden seçimini yaptığını göreceğiz. Devlet, islamı ancak bu süzülmüş haliyle benimserken, vazgeçemiyeceği "doğa üstünü temsil"i, süzme süreci içinde "resmi islam"a yerleştiriyor. Dört halifeyi bile "Allah" seçmemişken sultanları "Allah" seçiyor, resmi islamda. Yine "kula kulluk etmek" olayının kötülüğü devletin benimseyemiyeceği genellikte bir ilke olarak ortaya çıkıyor. Başlangıçtaki haliyle devletle girebileceği çatışmalar açık olan ve bu dolayımla tahakküm kültürünü de dolaylı olarak (tabii çok dolaylı) zedeliyebilecek olan bir dizi potansiyel içeren tek tanrılı—kitaplı dinler, böylece "zararsız" hale getirilmekle kalmıyor, tahakküm sürecini zenginleştirici öğeler haline dönüşüyorlar. Üstelik "islam devletleri", bu süzme sürecine yüzyıllar sürecek kanlı ve büyük ayaklanmaları göze alarak giriyorlar.

f) Burada yine, tarihe "ekonomici" bir bakış açısıyla karşılaşıyoruz. Bu bakış açısıyla hareket eden tarihçiler, insan yaşamında beliren her yeni öğenin altında bir ekonomik belirleyici, bir ekonomik yenilik arıyorlar. Örneğin "Osmanlı

İmparatorluğunun yayılmasının ekonomik kökenleri", çöküşünün "Tımar Sisteminin Bozuluşunun Ekonomik Nedenleri" (üstelik bu birçokları tarafından Amerikan gümüşü gibi hem ekonomik hem dışsal bir öğeye bağlanıyor) gibi başlıklar kolayca atılabiliyor. Şöyle düşünülmüyor; Osmanlı İmparatorluğu bir devletti, her devlet gibi hükmetme alanlarını genişletmek isterdi ve fetih, her devlet gibi onun içinde de potansiyel olarak vardı. Ama bu olayın kinetik hale dönüşmesi nasıl oldu? Böyle sorulan bir soruya ise ekonomiden farklı olarak (o da dahil) verilebilecek bir dizi cevap vardır. Tahakkümün terimlendirmesinde politik olanın ağır bastığı ve dinsel söylemin ona eklendiği Osmanlı Devleti, devletin içinde yatan bu potansiyeli şüphesiz günümüzdeki gibi "eşitsiz mübadele" vb.leriyle gerçekleştiremezdi. Yine sözgelimi önceleri evlenmeleri yasak olan yeniçeriler, ekonomik nedenlerle mi evleniyorlar? Yine bunların ocaklara alınması yasak olan çocukları sonradan ekonomik nedenlerle mi ocaklara alınıyor? Fakat bu olgu yeniçeri ocaklarının "bozulmasında" çok önemli bir yer tutmuyor mu? Ya da ateşli silahların bulunuşu ekonomik bir olgu mu? Yine bu "ekonomici" bakış, devletin kökeninde de ekonomik ya da "maddi" nedenler arıyor. Oysa sembol üretme olayının "maddi" ya da "maddi olmayan" bir süreç olmadığını daha önce göstermiştik. "Artık – ürün" yaklaşımına da değinmiştik. Artık burada önümüzde bir "modern devlet", ekonomi ilişkisi kalıyor. Modern devlet tarihte yeni bir olgu olduğuna göre, onun kökenleri de yeni bir ekonomik olgu olmalıdır bu anlayışlara göre. Bu da kapitalizmdir. Oysa modern devletin ve kapitalizmin tarihine biraz daha yakından bakmak, bunun tam tersini söylemenin en azından daha mümkün olduğunu gösterirdi. Devlet kapitalizmsiz olabilir fakat kapitalizm devletsiz olamaz. Sadece sembolik bir değer ifade eden kağıt paranın, bu sembolik değerinin geniş insan kitlelerince tanınışı bile, burada devletin oynadığı kurucu rolü görmemize yeter. Yine

modern devlete gelince, kapitalizmin en önemli ilk buluşlarından olan "company"ler kendi örgütleniş ilkelerini yeni devletin etkinliklerinin örgütleniş ilkelerinden çıkarmışlardır. Daha sonra fabrika ve işçi orduları, devletin – modern devletin – kışla ve hapishaneleri örnek alınarak, askeri aygıtı örnek alınarak geliştirilmiştir. Alman Hansa birlikleri ile "Doğu Hindistan Kumpanyası" arasındaki temel farkı, ikincisinin modern devletin ilk oluşumlarının süzgecinden geçmesi yaratmıştır. Burada ekonomi ya da ekonomik rasyonalitenin doğuşunu devlete mal etmek istemiyorum. Ama tahakküm kültürü "burg"larda doğan ve otonomi kazanmaya yönelen ekonomi alanını, kendi süzgecinden geçirerek onu bugünkü "ekonomi" kavramı olarak yeniden kurdu ve bu, modern kapitalizme yol açtı. Burada da en önemli rollerden birini modern devlet oynadı. Fakat bu yeni "özerk" alan, tahakküme ve dolayısıyla devlete tarihte daha önce görülmemiş yeni bir güç kazandırdı.

> *"Ekonomiyi istilayla birlikte tahakküm bütün toplumun mantığını absorbe etti; onun işleyiş kurallarından toplumun hiç bir alanı kaçamadı."(11)*

Bizce modern devlet, ekonomiyle (kapitalizmle – bu özelde) doğmadı; aksi doğrudur, ama modern devlet ekonomiyle tamamlandı.

g) Kanımca bir "akım"ın ya da toplumsal hareketin ya da bir "yaşam tarzı"nın düzgüler ve düzgüleme süreci içine alınmasında ya da basitçe tarih dışına, "tarihin çöplüğüne" atılmasına yönelten nedenler esas olarak onların içsel özellikleridir. Örneğin Taoizm, bütün güçlü düzgüleme – hala da süren – çabalarına ve bir ara ramak kalmasına karşın bu süreçten kaçabildi. Fakat bu kaçışta şüphesiz onun kendi yapısı büyük rol oynadı. Taoizm, bütün boyutlarıyla tahakkümü ele almış ve onu köklü bir eleştiriye tabii tutmuştu.

"Üç hazinem var. Onları koru ve iyi bak:

Birincisi derin aşk,

İkincisi sadelik,

Üçüncüsü ise dünyaya baş olmaya kalkışmamadır,"(13)

"Yasa ve zorlama olmaksızın insanlar uyum içinde yaşayacaktır"(14)

Bu nedenle taoizm, bugün bize "uçucu" bir terimle "düşünce akımı" vb. olarak kalmıştır.

Yine bir yaşam tarzı olarak göçebelik, tahakkümü içerdiği —bazı durumlarda— halde —bence özellikle animizm ve yerleşikliğe tepki nedeniyle — düzgüleme süreci içine sokulamayan "geri" bir yaşam tarzı haline getirildi. Bizce onun Türk faşist hareketlerince yeniden değerlendirilmeye tabii tutuluşu da kökünü buradan alan bir iki amaçlılık taşımaktadır. Önce bu yıkıcı mitoslar dünyası ile varolan düzgüleme sürecini bir yerinden çatlatmak ve sonra da göçebeliği bu süzme sürecine tabii tutarak onu zararsız hale getirmek. İleride göçebeliğe Türk göçebeliği ve göçebe düşünce özelinde yeniden döneceğiz. Üçüncü bir olgu ise bir düşünce "akımı" ve bir "toplumsal hareket" olarak anarşizm'dir. 19 yy. da ortaya çıktığında çağdaşı marksizme birçok açıdan benzetilmesine karşın, çağdaşı, dünyanın yarısından çoğunu kaplayan bir alanda dolaysız olarak düzgüleyici rolü oynarken ve devlet ideolojisi haline gelebilmişken, bu düşünce ve hareket "tarihin çöplüğüne" atılmıştır. Ben bu düzgüdışı kalma sürecini de "düşünce ve hareketinin kabuğu içinde" tahakküme yer bırakmamış olmasına bağlıyorum. Burada Bektaşilik, Alevilik vb. örnekler çoğaltılabilir, ama bu konuya tekrar döneceğiz.

II. KISIMIN ALINTILARI VE KAYNAKLARI

1. Murray Bookchin a.g.e
2. Murray Bookchin a.g.e s.81
3. Amadeo Bertolo a.gy. s.21
4. Lewis Mumford a.g.e s.23
5. Lewis Mumford a.g.e s.25
6. Rosella Di Leo "Erkek Tahakkümünün Kökenleri" Efendisiz aylık politik dergi s.4 s.5
7. Murray Bookchin a.g.e s.104
8. Gilles Deleuze "Göçebe Düşünce" Çev: Seniha Akar "Dün ve Bugün Felsefe" Kitap.1 İstanbul 1985 s.235
9. Coşkun Üçok "Onaltı Türk Devleti" Tarih ve Toplum s.38 s.32/33
10. Nizamülmülk "Siyasetname" İstanbul 1981 s.28
11. Luciano Lanza "Ekonomi ve Tahakküm" Efendisiz, s.2 s.8
12. Amadeo Bertolo a.g.y
13. John Clark "The Anarchist Moment" Black Rose Books, Montreal/1984'den aktarma s.175
14. John Clark a.g.e akt. s.183
15. Gilles Deleuze a.g.y s.229
16. Samuel Noah Kramer a.g.e

NASIL BİR ALAN?

Halil İnalcık ".....devletin tarihini değil, halkın tarihini yazmak..." (1) gerektiğini vurguluyor. İnalcık'ın kendi pratiğiyle kıyaslandığında pek yeterli değil bu cümle. "Halkın tarihini yazmak" düşüncesi tarih bilimi için pek yeni değil. Bertolt Brecht de, tarih üzerinde ünlü şiirinde "bir aşçı da mı yoktu Sezar'ın yanında" derken aynı düşünceyi vurguluyor. Bence, aşçı Sezar'dan aldığı emirleri yerine getirdiği sürece aşçının tarihini yazmak pek anlamlı olmayacaktı.(a).

"Halkın tarihini yazmanın" tarih bilimi içinde önemli bir yeni adım olduğunu inkar etmek niyetinde değilim. Fakat işaret etmek istediğim daha farklı bir durum. Devletli toplumlarda, kültür her zaman devlet ve bazan de tahakkümle çelişen dinamikler yaratacaktır. Bu türden yaratımların kökeni ya "atalarımızın bizi tahrik eden sınırsızlığı" ya da güncel olarak öznelliklerimizin sıkıştırılmasına duyduğumuz tepki ya da her ikisi birdendir. Hal böyle olunca "halkın tarihini yazmak" şüphesiz devlet dışı, karşıtı ve bazan da tahakküm karşıtı dinamikleri bulabileceğimiz tek alana yönelmek oluyor. Bu alana yönelmek belki de daha özel bir alana yönelmenin ön koşuluydu.

Oysa yalnızca "halkın tarihini yazmak" belki anlayışımızı daha kapsamlı kılıyor, tarihe bakarken daha fazla çeşitlilik görüyoruz ama, sonuçta bu tarz bir yöneliş, bizi eğer devletin tarihini yazmış olsaydık ortaya çıkacak sonuçlardan çok da farklı olmayan sonuçlara götürebiliyor. Çünkü devlet, kendisini zenginleştirme sürecini, toplumun yarattığı zenginlikleri kendisi için kullanışlı zenginlikler haline getirme te-

meline oturtmuş durumda. Osmanlı Devleti, şambaba tatlısının şerbetinin kıvamını tüzükle belirlerken, şambaba tatlısı ve onu üreten ve tüketenleri içermiş (belirli bir özellikleriyle) oluyor.

> *"Şüphesiz (padişahların) muhbirlere ihtiyacı vardır. Gerek cahiliyet ve gerek islamiyet devrinde padişahların her şehirde habercileri vardı, hayır ve şer olan bütün hadiseleri onlardan öğrenirlerdi. Bir kimse haksız yere bir tavuk veya bir torba saman alsa, 1500 km. mesafeden bile padişahın haberi olmuş, o kimseye gerekli ceza verilerek herkes padişahın uyanık olduğunu anlamıştır."(2)*

Peki devletin değil de halkın tarihini yazmak gereksinimi nereden doğuyor? Herşeyden önce bu, tarih bilimi içi bir tartışma. Devlet tarihçilerinin geriletilişi, öncelikle bu alanda gerçekleşiyor ve her gün daha fazla savunulamaz hipotezler alanına sıkışıyorlar. Nasıl bugün psikiyatri biliminin alanının içinde, ciddi bir psikiyatrist, eşcinselliğin bir "hastalık" olduğunu savunamıyorsa, tarihin çeşitliliğinin, devleti ve devletler arası ilişkileri anlatarak anlaşılabileceği gibi bir hipotez de ciddi tarihçiler tarafından savunulamıyor.

Ama biz "halkın tarihinden" de başka bir yere işaret etmek istiyoruz. Tahakküm kültürü içinde, gerek onun "akışı doğrultusunda" ve gerek ona karşı dinamiklerin, devrim tarzında ortaya çıktıklarına ve ancak böyle çıktıkları zaman kendilerini kabul ya da red ettirebildiklerine inanıyoruz. Yani tarihin akışındaki bir yenilik, her zaman bir ya da bir dizi devrim şeklinde ortaya çıkıyor. Hıristiyanlık, müslümanlık, modern devlet, kapitalizm ve sosyalizm hep bu şekilde ortaya çıktılar. Bu olayların herbiri kendine özgü yeni insan tipleri, yeni kültürler yarattılar (Bu, en az sonuncusu için söylenebilir). Ama bu devrimlere yakından bakıldığında nasıl hepsi sonradan emir/itaat ilişkilerini yeniden ürettilerse,

hepsinin de bir devrimci olgu olarak ortaya çıkabilmek için söylemlerinde ortak (bu, içerikleri ortak demek anlamına gelmiyor) bir tahakküm karşıtlığı, üstelik radikal bir tahakküm karşıtlığı taşıyarak ortaya çıktıklarını görüyoruz. Özgün hıristiyanlık zora ve her tür kulluğa, müslümanlık kula kul olmanın biçimlerine ve hatta devlete karşıt dinamikler içeriyordu. Fransız devrimi, tahakküm düşmanı enragelerle birlikte vardı. İngiliz devrimleri radikal Diggers ve Levellers hareketlerinden ayrı düşünülemezdi.(b). Ve nihayet marksizm, bir devlet ideolojisi haline gelmezden önce "devletin söneceği" savunusunu taşıyordu(c). Kısacası dönüp baktığımızda tahakküm kültürünü ve dolayısıyla devleti zenginleştiren bütün "halkın tarihinin" içinde çok önemli bir tahakküm karşıtı özellik buluruz. Bunca güçlü atılımlar ancak bu yaşamı kökten değişikliğe uğratma yönelişinden kaynaklanabilmiştir(d).

Halkın tarihine bakmak, bu çeşitlilikleri, farklı evrim olasılıklarını, farklı devrimci değişiklikleri görebilmek isteminden ve devletin, tahakkümün, bugünkü çok yönlü zenginliklerini nasıl kazandıklarını anlama isteğinden kaynaklanır. Öyle ki halkın tarihine bakmaksızın (tersi de doğru) devletin tarihi anlaşılamayacaktır. Ama "halkın tarihi" de egemen tahakküm kültürü içinde birbirine karşıt iki dinamik içermektedir. Birisi varolan kültüre ve dolayısı ile tarihin akışına karşı, diğeri tarihin akışı ve varolan kültürle eklemlenebilen ona "katılabilen" bir dinamik. Bu kitapta bizim bakmak istediğimiz ve yöneldiğimiz dinamik birincisi oluyor(e).

Bu nedenle tarihsel mekan olarak Türkiye'yi belirlediğimiz çalışmamızda üç ayrı dönem ve üç ayrı olayı ele alarak tarihteki tarih karşıtı dinamiklerin bazılarını ele almaya, bunların yapılarındaki değişimleri, ortalıkları ve özgünlükleri vurgulamaya çalışacağız. Bunlardan birincisi, devletin Anadolu Selçukluları devleti olduğu Anadolu'da meydana gelen

Babai'ler ayaklanması çevresinde ele alacağımız, ayaklanma öncesi ve sonrasını da içeren, tahakkümün dikey ekseni ve kültürün yatay ya da çerçeveye zorlayıcı yaratıcı kapasitesine yönelik bir bakış olacaktır. İkincisi, Osmanlı İmparatorluğunun henüz oluşum aşamasında ortaya çıkan ve defalarca tartışılmış bir olay olan Şeyh Bedrettin ve Börklüce Mustafa ayaklanmaları ve bunlar çevresinde gelişen olaylar olacaktır. Üçüncü ve son olarak ise modern devlet olma yoluna girmiş Osmanlı İmparatorluğunda ortaya çıkan, Atçalı Kel Mehmet olayını, bütün çevre ilişkileri ile birlikte ele almaya çalışacağım. Elinizdeki kitap bu çalışma zincirinin ilk halkasını oluşturuyor.

Çalışmamın "kaynak açmak" gibi bir iddiası yoktur. Bu çalışmada genellikle ikinci elden kaynakları kullanacağım. Çalışmamın taşıdığı iddia, şu ana kadar tartıştığım meselelerin, bu tarihsel dönemlere nasıl yayıldığı ve kültürün ne ölçüde dönüşüm potansiyelleri taşıdığının sergilenmesidir. Bu anlamda daha yapılacak çok şey olduğuna inanıyor ve Halil İnalcık'ın aşağıdaki tespitine katılıyorum:

> *"Türk tarihi en çok tahrif edilmiş, bozulmuş bir tarihtir. Özellikle Osmanlıların sosyal tarihini baştan aşağı yeniden yazmak gerekir...."(3)*

NOTLAR:

a) "Halkın tarihini yazmak" anlayışı (bunu İnalcık'a atfetmeden) birçok zaman bir çok yerde tarihin akışını başka bir tarzda meşrulaştırmanın yolu oluyor. Kanımca bu, politik iktidarın genel seçimlerle halka onaylatarak kendisini meşrulaştırdığı bir dünyada, tarihçiler için de güçlü bir onaylatma kaynağı oluşturuyor. Birçok Türk tarihçisi için tanzimatın kötülüklerinden biri halka karşı yapılmasıdır, yoksa "modernleşme" süreci kendi başına "iyi"dir. Bir fetih halk "onaylıyorsa" iyidir yok onaylamıyorsa kötüdür. Bir yeni

gelişim, halk tarafından "yaratılıyorsa", sivil toplum vb. iyidir, yok öyle değilse kötüdür. Bu "popülist" anlayışla Türkiye'de hala tarih de yazılıyor, sosyoloji de yapılıyor. Bu anlayışın temelinde halkın her hareketinin, devleti "reforme" edeceği ve "reforme" edilmiş bir devletin de eskisinden daha "iyi" olacağı önyargısı ve devlet ile kültür ilişkilerinden, devletin yapısal özelliklerinden bihaber olmak yatıyor. I. ve II. Dünya savaşlarında, savaşan devletler halklarının "onayını" alarak savaştılar. Ne Hans'ın, Ne George'un ve ne de İvan'ın "onaylamış" olması savaşın karakterini değiştirmez. Onlar merkezi olarak üretilen anlamları onaylamışlardır sadece.

b) "Diggers" ve "levellers" hareketleri, 1648 İngiliz devrimi sırasında ortaya çıkan eşitlikçi (Levellers) ve radikal (Diggers) hareketleridir.

c) Bu, bugün hala bazı marksist birey ve grupların bu anlayışı savunmadıkları anlamına gelmez. Fakat bunlar da kendi düşünce ve hareketleri içinde hala var olan radikal hıristiyan ve müslümanlar kadar yalnızdırlar. Marjinal bır konuma itilmişlerdir. İçinde bulundukları ve kaldıkları söylem nedeniyle de ehlileştirilmiş "kökendaşlarının" terimleriyle anlaşılmaya, "reel"lik terimleriyle anlaşılmaya mahkum olmaktadırlar.

d) Öte yandan bir çok marksist tarihçi için (özellikle sovyet ve bulgar tarihçileri) kapitalist ülkelerde "halkın tarihi" olarak yazılması istenen tarih, konu sosyalist ülkeler ve hatta Çarlık Rusya'sı (özellikle büyük Pedro ile ilişkili dönemler) olduğunda birden bire "devletin" ve hatta "partinin" tarihi oluveriyor. Bu konuda "Annales" okulu izleyicileri daha az cendereye sahip olmalarından ötürü marksist tarihçilerden daha ilerideler.

e) Şüphesiz, bir tahakküm kültürü içinde yaşarken, bu farklı dinamikleri "saf" olarak bulmak mümkün olmuyor. Ama asıl mesele de bu zaten. Onları en "arı" olarak ve kendi

terimleriyle anlamak çabası. Hele bu hareket ve dinamiklerin bazıları, yazıyı haklı olarak bir egemenlik aracı gibi gördüklerinden, onu kullanmayı reddettikleri ya da küçümsedikleri için bugün onları tanımada bize kalan seçenekler, başkalarının yazdıklarını arındırmak, yaşam tarzlarından bazı ipuçları yakalamak oluyor. Araştırmamızda bu nedenle biz de tahakkümün kendisi için kurduğu dil'den mümkün olduğu kadar korunmaya çalışırken bol bol " " kullanacağız. Ama bu mutlak bir korunma anlamına da gelmez.

III. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Halil İnalcık, Nokta Dergisi Sayı. 27 s.44/45
2. Nizamülmülk, a.g.e s.96
3. Halil İnalcık a.g.e

ANADOLU'YA GELMEDEN ÖNCE VE GELDİKLERİNDE TÜRKLER

HANGİ ANADOLU?

"Miş'li geçmiş zamanda okunması istemiyle ..."

Anadolu hep bugünkü gibi miydi? Bu soruya her kesimden verilecek cevap aynıdır. Hayır. Ama nasıldı? Ya da Attilla İlhan'ın tarzıyla sorulacak olursa "Hangi Anadolu?". Bugün dahi tek yüzü yok Anadolu'nun. 11,12 ve 13. yüzyıllarda kaç yüzü vardı? Kaç Anadolu vardı? Rumların, Ermenilerin, Arapların, Kürtlerin, Selçukluların, Türkmenlerin, Babailerin Anadoluları aynı Anadolu muydu?

Hepsinin ayrı bir Anadolu'su vardır. Hepsinin kendilerine ait Anadolu'larının tarihi vardır. Paulicien'lerin(a), Babailerin, Anadolu'sunun ise tarihi yoktur. Yazılmamıştır ve eğer mucizelere inanmıyorsak yazılmayacaktır, da. "Öyleyse sen ne yapıyorsun" denilecektir. Ne yapmaya çalıştığımı anlatmadan önce, ne yapmaya çalışmadığımı anlatmak isterim.

Babai'lerden kalanlarla sıkı bir ilişki içinde ve onların oluşturdukları ortamda gelişen Yunus Emre, okuma yazma bildiği, üstelik fazlasıyla da okuduğu halde(b).

"Biçâre Yunus ne bile ne kara okudu ne ak"(3)

"Ne ilmüm var ne tâatum ne gücüm var ne takatum"(4)

derken acaba,

"....yazılı iletişimin birincil işlevi köleliği kolaylaştırmaktır."(5)

diyen, Lèvi – Strauss gibi mi düşünüyordu? Bu sorunun cevabını hiç bir zaman bilemiyeceğiz. Bu soru karşısında ancak kişisel eğilimlerimizin bize getirdiği çağrışımlarla tavır alabiliriz. Üstelik yukarıdaki dizeleri söyleyen Yunus'un okuyup yazmış olduğunu, Strauss'un da bu cümlesinin "yazılmış" bir kitaptan alındığını bilerek. Oysa söz etmek istediklerimiz oturup kendi tarihlerini yazmadılar. Belki onlar da Strauss "okumuş"tu. ya da Strauss, onlar ve onlar gibileri iyi "okumuş"tu.

Onları hep "başkaları" yazdılar; İbn Bibi yazdı, Claude Cahen yazdı, Osman Turan yazdı. Onlardan esinlenenler ise destanlar okudular, masallar anlattılar haklarında. Fakat onların yapısı gereği yapılacak en doğru şey de buydu. İleride özellikle göstermeye çalışacağım gibi atlarla konuşulan, ayılarla anlaşılan, geyiklerle sevişilen, kesilen ağaçların önünde gözyaşı döken ve bizim için, yani "başkaları" için fazlasıyla "masalsı" bir evrenin parçalarıydılar onlar.

Oturup ben de bir masal yazardım. Olur muydu? Olmazdı tabii. Yunus'un ve Strauss'un çelişkileri benim için de söz konusu. 21.yy'a yaklaşırken kitap yazıyorsanız ve üstelik bir de "tahsil, terbiye" görmüşseniz, masal yazmak çok zor. Yaşamın masalı kalmadı pek. haklı olarak çıkıp sorabilir birisi: "Yazmak zorunda mısın?" diye. Şüphesiz kimse, üstelik böyle bir kitap yazayım diye, kafama tabanca dayamıyor. Ama ben, o yüzyılların Anadolu'sunda sevdiğim bir şeyler olduğunu hissediyorum, dervişlerin önemli bir kısmını, Babai'leri sevdiğimi hissediyorum, birşeyleri anlamanın o birşeylerin geçmişini anlamak olduğuna inanıyorum. Üstelik birçok tarihçinin bu dervişlere "daha yüksek bir aşamanın hammaddesi" olarak baktıklarını, onlara inanılmaz kılıklar giydirdiklerini, onları överken işlemedikleri "suçlara" ortak kıldıklarını ve bir yandan bunları yaparken öte yandan da onları iyice anlaşılmaz kılmak için yoğun çabalar harcadıklarını görüyorum(c).

Hal böyle olunca yapacak tek şey kalıyor geriye. Haklarında yazılanları eleştirmek, onları tarihin dama taşları durumuna getirilmekten korumaya çalışmak ve masalsız bir dünyada "masalsıları" anlamak ne kadar mümkünse o ölçüde anlamaya çalışmak. Bütün bunları yaparken de daha önce vurguladığımız kültürü, onların izleyicilerinin edebiyatını, yaşam tarzlarını ve tabii bu arada "devletlü" tarihçilerin onlar üzerine yazdıklarını yorumlamak.

Evet, konumuz 13. yüzyıl Anadolu'sunda (1239–1240) meydana gelen bir ayaklanma: Babailer ayaklanması. 20.yy "tahsil ve terbiyesi" böyle bir durumda ayaklanma mekanına, çevre olaylara, toplumsal güçlere ve farklılıklara, zihniyet farklılıklarına vb.lerine bakılmasını gerektiriyor. Bizim de yapacağımız bundan farklı bir şey değil.

NOTLAR:

a) Doğu–Roma İmparatorluğunun özellikle Anadolu topraklarında ortaya çıkan ve 9.yy'da önemli bir gelişme gösteren, özellikle 872 yılında Doğu–Roma komutanı Khristophoros tarafından binlercesi katledilen radikal bir dinsel akımın taraftarları. Paulucienler, hıristiyanlığın ileri sürdüğü bütün biçimsel ibadet tarzlarını reddediyorlar, kurumlara karşı çıkıyorlar ve dolayısıyla da sık sık devlet ve kiliseye (ki bu ikisi Doğu–Roma'da içiçeydi) karşı ayaklanıyorlardı. Bir çok bakımdan daha sonra Anadolu'da yayılacak "müslüman" dervişlere benzeyen bir yaşam tarzı sürdüren Paulicienler, birçok katliama karşın Türklerin Anadolu'ya girdikleri yıllarda hala çeşitli şekillerde varlıklarını sürdürüyorlardı(1). Daha sonra yine Doğu–Roma İmparatorluğu topraklarında ortaya çıkan Bogomiller de büyük ölçüde Paulicienlerden etkilenmişlerdi ve her iki akım üzerinde de Maniheizm etkileri görülüyordu.

b) Birçok araştırmacı, Yunus Emre'nin kendi söylediklerinden kalkarak, okuma–yazması olmadığını bir olguy-

muşcasına kabul ediyorlar. Abdülbaki gölpınarlı, çok açık bir şekilde Yunus Emre'nin Mevlana'nın "Mesnevi"si ve "Divan–ı Kebir"ini, ayrıca İran'lı şair Sadi'yi okuduğunu kanıtlayarak, tersinin doğru olduğunu gösteriyor(2). Hal böyle olunca, sorun Yunus Emre'nin okuma–yazma bilip bilmediği değil, bildiği halde neden kendisini bilmez göstermek istediğidir.

c) Özel olarak dervişleri, genel olarak da göçebeleri Osmanlı Devleti ve daha sonra İmparatorluğu'nun kuruluşundan sorumlu tutmak, onlara ilişkin derin bir kavrayışsızlığı gerektirir. Onlar için ancak kendi eylemlilikleri sürecinde Osmanlı Beyliğiyle sonuçlanan dalgaya katılmış ve onu geliştirmişlerdir denilebilir. Çünkü yine o aynı derviş ve göçebeler devlet halindeki bir Osmanlının en can alıcı düşmanı olmuşlar, bir an olsun onu rahat bırakmamışlardır. Hele onlara "kolonizatör"(6) gibi sıfatlar yakıştırmak onları anlamayı iyice zorlaştırmaktadır.

IV. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Georg Ostrogorsky "Bizans Devleti Tarihi" Ankara – 1986 s.22

2. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" İstanbul – 1961

3. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.101

4. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.101

5. Claude Levi–Strauss "Tristes Tropiques" NewYork, Pocket Books 1977 s.338

6. Ömer Lütfi Barken "Kolonizatör Türk Dervişleri" Vakıflar Dergisi 11–1942 Ankara

ŞAMANİLİK VE GÖÇEBELİK

Anadolu'ya gelmeden önce Türklerin en yaygın ortak özellikleri Şamanilik(a) ve göçebeliktir. Bu iki öğe birbirinden güç alan ve diğerini yeniden üreten özelliklerini bir çok şekilde dışa vurmaktadır. Bir inanç sistemi olarak Şamanilik, her ne kadar bir sistem olarak, göçebe yaşam tarzından önce yaygınlığını büyük ölçüde yitirmişse de bir çok sistemin altında öğeleri yaşamaya devam etmiştir(Müslümanlık, Hıristiyanlık, Budizm, Taoizm altında). Öte yandan Türkler, göçebeliklerinde en uzun süre direnen ve bugün hala göçebe unsurlar barındıran bir kavimdir. Bugünkü Türk kültüründe bu iki özellikten kalan bir çok unsuru kolayca saptamak mümkündür. Burada benim özellikle yapmak istediğim, bu iki kültürel öğenin tahakkümle ve özel olarak da devletle ilişkilerini kurmak ve çözümlemektir. Bu amaçla ilk olarak Şamaniliğe değinmek istiyorum.

Şamanilik, her ne kadar Ümit Hassan gibi araştırmacılarca "kadim" bir inanç sistemi olarak ele alınıyorsa da(2) biz aynı kanıda değiliz(b). Şamanilik, bizce eşitlikçi toplumun belirli bir noktasında ortaya çıkmış ve bir kurumun oluşması doğrultusunda—belirli bir "tekel" oluşturarak— toplumun tahakkümcü evrimine güç kazandırmıştır. Bizce şamaniliğin bir öncesi vardır ve buna ilişkin ipuçları da yok değildir.

> *"Ötüken ormanlarının (Ötüken Yış) Göktürkler ve Uygurlar devrinde bütün Türklerce mukaddes sayıldığını biliyoruz. Orman kültü ilkel toplulukların orman mahsulleriyle ve avcılıkla geçindikleri devrin hatırasıdır. Ziraatçı ve geniş bozkırlarda çobanlık ile geçinen ulus-*

larda orman kültü eski önemini kaybetmiş, orman tanrıları da kötü ruhlar sayılmıştır.....

Orman ruhlarına her avcı kurban sunabilir, kamın aracılığına ihtiyacı yoktur. Buna bakılırsa orman kültünün çok iptidai bir devrin, kamların daha bulunmadığı çağın, kalıntısı olduğuna hükmetmek icabeder"(3)

Biz "kamların daha bulunmadığı" çağa eşitlikçi toplum —ki bu da kan bağına dayanır ve matrilinealdir(c) genellikle— ve bugünden bir terimlemeyle bu toplumların sembolik yapısına da animizm adını veriyoruz.

"Temelde, animizm, kavramsallaştırmanın saldırgan bir evreninden çok uzlaştırmanın spritüel bir evrenidir."(4)

Dolayısıyla animizmin evreninde, insan "şeyler arasında birşeydir". İnsan bu evrende, şeylerle kendi arasında hiyerarşik ilişkiler oluşturmamış, kavramsallaştırmamıştır, çünkü kendi toplumunda yani insan—insan ilişkilerinde henüz hiyerarşik tarz ortaya çıkmamıştır. Edward B.Tylor'un Amerikan yerlileri (Kuzey) üzerine çalışmaları (5) bir Amerikan yerlisinin "bir atla rasyonelmişcesine akıl yürüttüğünü, ayı avına çıktığında ayıyla kendisi arasında av eylemi konusunda uzlaşma—anlaşma varmışcasına düşündüğünü göstermiştir. Yine aynı şekilde Anadolu göçebelerinden Tahtacılar, geçimlerinin önemli bir bölümü için muhtaç oldukları ağaçları kesmeden önce tören yapar, kurban keser ve kestikleri ağacın "rızasını" alırlar(6). Animizm evreninde herşeyin bir "ruh"u ya da "can"ı bizce "subjektivitesi" vardır(d). Bu evrende insan—insan dışı doğa arasındaki ilişkiler aynı insan—insan ilişkileri gibidir ve genel kuralı bozmazlar. Taş ya da ağaç ya da nehir bir "can"a sahiptir, aşağı değildir, yukarı da değildir. Basitçe söylenirse farklıdır. Aynı insanların birbirinden aşağı yada yukarı olmayıp sadece farklı oldukları

gibi. Şaman, kam ya da bakşı bu evrene bir balta gibi dalacaktır.

> *"Şaman(kam), şamanistlerin inançlarına göre, tanrılar ve ruhlarla insanlar arasında aracılık yapma kudretine malik olan kişidir. İnsan ufak tefek ruhlara, aileyi koruyan ateş ve iyi yer—su ruhlarına bizzat kendisi de kurbanlar, saçılar sunabilirse de kuvvetli, hele kötü ruhlara doğrudan doğruya başvuramaz."(8)*
>
> *"Fani insanlar, bunların ne istediklerini bilmezler; bunları ancak kudretini göklerden, atalarının ruhlarından alan şamanlar bilirler".(9)*
>
> *"Bazı oymaklar şamanlarına yıllık maaş bağlarlar; bazı oymaklar ise her ayin ve tören karşılığı olarak ücret verirler."(10)*

Böylece şamanın belirişi, hiyerarşik, farlılaşmaya uğramamış bir toplumda farklılaşmanın başgösterdiği en kesin nokta halini alır.

> *"Hem Kuzey Amerikalı hem de Sibiryalı şamanlar....gruplarının koruyucuları oldukları kadar, sık sık da liderleridirler, Güney—Amerikalı şaman mesihler ise, insanlar ve evren üzerinde birleşmiş bir politik ve sihirsel iktidara sahiptirler."(11)*

Yine de şamanilik, eşitlikçi toplumun animizminin içinden onu yıkıcı bir güç olarak çıkmışsa da, bu nitelikteki ilk güçtür ve gerek o toplumun, gerekse de animizmin bir çok özelliklerini barındırmaktadır. Şamanilik bu haliyle "zenginleşmemiş", fakir bir tahakkümün göstergesi olan bir inanç sistemidir. Şamanın içinde bulunduğu toplumda oynadığı tahakkümcü rol, öncülü olduğu rahip, imam ya da molla ya da lama'lara oranla oldukça fakirdir.

"Kamlar gerek erkek gerek kadın olsunlar bir kast halinde bulunmazlar. Mensup oldukları boy, oymak ve köyün üyesi olarak halk içinde yaşarlar. Onların başka fani insanlardan üstünlüğü ancak ayin yaptıkları, tanrılar dünyasına karıştıkları, ekstaz haline geldikleri anlarda olur."(12)

"Bir ailede çocuklardan biri şamanlık istidadı göstermeye başlarsa, büyükler derhal bunun önüne geçmeye çalışırlar. Çünkü şamanın kazancı az olur, çok zaman ücretsiz ayin yapar. Evlâdından biri şaman olursa aile bir işçi kaybetmiş olur."(13)

Öte yandan, şamanilik genellikle kandaş topluluklara özgü bir inanç sistemidir. Bu haliyle de territoryal (devlet) egemenlik düşüncesiyle çatışırken egemenliğin sınırlarını ve alanını akrabalık—soy çevresi içinde tasarlayacaktır. Bu aynı zamanda göçebeliğin sınırsızlık duygusu ile de çakışan bir durum arz etmektedir.

İşte Türklerin sonradan Anadolu'ya yönelecek olan oymakları, müslümanlıkla tanışmadan ve büyük ölçüde onun sünni kesimine dahil olmadan ya da şii de olmayan bir "müslümanlığı" yaratmadan(e) önce, böyle bir inanç sistemi içinde yer alıyorlardı. Hiyerarşinin animizme eklemlendiği bir sistem olan Şamanilik, gerek bu süreçte gerekse daha sonra "halk islamı" içinde kendisini bir çok şekilde ortaya koydu. Fakat bu ortaya koyuş, bizce ayaklanma ya da benzeri başkaldırı eylemleri içinde ortaya çıktığında, zaten varolan bir toplumsal hiyerarşiye karşı konumlandığından, bir çok örnekte animizm öğesi, şaman öğesine karşı ağırlığını duyurmuş ve kendisini yeryere çok güçlü olarak hissettirmiştir.

Türklerin uzun göçebelik tarihi en canlı göçlerinden birini de Anadolu'da yapmıştır. Anadolu göçebe—devlet çatışmalarının en uzun sürdüğü toprak parçalarından biridir.

Öyle ki Türkler ölmez, ama "göçer"ler. Bugün halâ Türk yaşamının içinde bir çok öğesine rahatlıkla rastlayabileceğimiz (f) göçebelik, Türklerin en uzun süre içinde yaşadıkları yaşam tarzıdır.

Her nedense "tarihsel aşamalar" ya da "toplumsal formasyonlar" tanımlayan tarihçiler, göçebeliği "tarih çizgisi" içinde bir yerlere yerleştirememişlerdir. O, tarihin dışında, arada bir "barbar akınları" düzenleyen(g), bu akınlarla ya "eskimiş" ya da "görkemli" uygarlıkları yıkan, apansız bir "şer gücü"dür.

Göçebe, sınır tanımaz, fakat avcı—savaşçı gibi yersiz—yurtsuz da değildir. Sanıldığı gibi oradan oraya giden devamlı bir yer değiştirme hali içinde de değildir(h). Hayvancılığı, avcılığı, bunlara dayalı zanaatkârlığı, bahçe tarımı ile kendi kendine yeterli bir üretim gücüne sahiptir, göçebe topluluğu ve başka yaşam tarzlarının varlıkları, onun için olmazsa olmaz değildir(ı). Bu bakımdan köylüye benzer. İşte bu noktada hiç bir bakımdan kendi kendine yeterli olmayan "yatuk"(i) un saldırısına uğrar. Yatuk'ça savaşa sürülebildiğinde "iyi savaşçı", "cengaver"dir, ona karşı savaştığında ise "barbar".

> *"Türkmenlerden her ne kadar bıkkınlık gelmişse de, sayıları fazla olduğundan ve devletin kurulmuşunda çok hizmet ederek, sıkıntı çektiklerinden, hepsi akrabadırlar ve bu devlet üzerinde hakları vardır. Çocuklarından bir kişinin ismi tespit edilerek, devamlı meşgul olması için sarayın 1000 kölesinin silah ve hizmet öğretimi ona verilmelidir. Böylece insanlarla birlikte otururlar, gönülleri ısınır ve köleler gibi hizmet de ederler".(23)*

Göçebe toplumlar, içerdikleri tahakkümün zenginliği açısından birbirlerine kıyasla bazı farklar taşısalar da, genel-

likle birbirleriyle fazlaca ortaktırlar. Fakat konumuz, burada Türk göçebeleri olduğu için, bu bakımdan söylediklerimiz ancak bu belirli bağlamla ilgili olacaktır.

Bookchin'i doğrularcasına göçebe toplumlarında ilk saptanabilen tahakküm odağı olarak yaşlıları görürüz. Öyle ki bu alanda uzun süre kadın–erkek yaşlıların birlikte ve aralarında ayrım gözetilmeksizin iktidarlarının tadını çıkardıkları kolayca görülebilir. Bu durum, erkek tahakkümünün belirginleştiği sonraki dönemlerde dahi "ana" kavramı yardımıyla pek az değişmiştir. Şüphesiz eğer Çin kaynaklarının doğruluğuna güvenilebilirse, bir çok "kuzeyli" göçebe topluluğunun yaşlılarına yiyeceklerin en kötülerini bırakması ve hatta onları bozkırda ölüme terketmesi adetleri, böylesi bir tahakküm odağının oluşmasına yol açan nedenler için akıl yürütürken, bir kez daha Bookchin'i haklı göstermektedir.

Yine göçebe toplumların belirli bir noktasında –ki bizce burada en önemli etken şehirlerle yani uygarlıklarla girdikleri ilişkidir– erkek tahakkümünün ortaya çıktığını görürürüz. Şehirler karşısında gereken, oldukça örgütlü savaş grupları gerekliliği, savaşçı tipinin ortaya çıkmasına ve dolayısıyla yağma olayının toplumsal öneminin artmasına yol açarken kadının "ikinci cins" olmasına giden yolu da açmıştır. Fakat yine de göçebe topluluklarında kadın belirli bir toplumsal role sıkıştırılabilmiş değildir. Kadınlar da ava ve savaşa gidebilmekte, toplumu ilgilendirilen kararların üretilmesi süreçlerine –giderek azalan bir eşitlikle– katılabilmektedirler.

> *"Kitâb–ı Dede Korkut hikayelerindeki Selcan Hatun, Banı Çiçek hatun gibi kadınlar, hakikatte bir alp'tan başka birşey değillerdir. Kanlı Koca, oğlu Karaman Kanturalıyı evlendirmek istediği zaman onun verdiği şu cevap, alplar devrinin umumî olarak kadın hakkındaki ülküsünü pek açık bir surette gösteriyor: Baba,*

çün meni iverim dersin, mana lâyık kız nice olur? Baba, men yerimden durmadın evvel durmuş ola, men karakoç atıma binmedin evvel binmiş ola, men kanlı kâfir iline varmadın ol varmış, mana baş getirmiş ola, dedi. (Kitab—ı Dede Korkut s.96) İşte görülüyor ki, Kanturalı'nın, yani o devir alplarının istediği kadın, sonraları saz şairlerinin tahayyül ettikleri tarzda bir sevgili değil, cengaverlik hisleri bakımından erkeklerden tamamen farksız bir kahramandır....."(24)

Kanturalı, birlikte "yürüyüş eyledikleri" ve yaşamın bir çok alanında birlikte oldukları kadınlarla savaşta da birlikte olmak isterken, onu "ev alanına" kapatmak isteminde görünmüyor. Fakat giderek erkekçe oluşturulan bir dünyada (şehir—göçebe antagonizmasının yardımıyla) "cengaverlik" kadına pek çekici gelmediğinden olsa gerek, Kanturalı'lar, "baş getirmede" ve özellikle de şehirlilerle ortaklaşa girişilen bir çok "baş getirme" eyleminde yalnız kalmışa benziyorlar. Fakat yine de özellikle obanın savunulmasının gerektiği anlarda, kaçışan kadınlar görüntüsü, göçebe kadınları tanımlamak için tümüyle yetersiz. Tahakkümün bu alanında islamla tanışan Türklerin, binlerce yıldır sürdüregeldikleri kadın—erkek içiçeliğini bir anda bırakmaları olacak şey değil ve göçebe Türkler de böyle yapmıyorlar zaten. İleride bu noktaya tekrar değineceğiz.

Öte yandan erkek tahakkümünün, kadını "ev alanına" kapatmasıyla beliren en büyük atılımı, göçebe yaşam tarzı içinde oldukça az gerçekleşme şansına sahip. Çadırların "iğreti" ev alanları oluşu, her an kaldırılabilir, yüklenir, yer değiştirebilir oluşu, "kamu alanı" ile taşıdığı büyük "geçirgenlik" bu ayrışmayı zorlaştırıyor.

"Ev alanı"nın net ve stabil bir şekilde oluşturulamaması —ya da oluşturulmaması— "politik" ya da "kamusal" alanı da aynı bulanıklığa sürükleyerek katılaşmasını engelliyor.

Göçebe toplumlarında şüphesiz bir ya da bir çok "büyük adam" var. Yine şüphesiz en "büyük adam" adı üzerinde bir erkek. Bir çok örnekte ikinci "büyük adam"ın bir kadın oluşuna da rastlayabiliyoruz. Toplumu ilgilendiren kararlar, bir çok örnekte kadınların da katılabildiği fakat genellikle bütün erkeklerin bulunduğu toplantılarda alınıyor ve "büyük adam"ın söyledikleri yasa değil(k). Toplumun tümünden ayrı silahlı bir örgütlenme ya da kolluk teşkilatına rastgelmek olanaksız. Bununla birlikte, yine teritoryalliğe karşı işleyen kandaş göçebe toplum, göçebelikten çıkılmadıkça, devleti olanaksız hale getiriyor. Tahakkümün bu devrimci atılımının yolunu başarı ve inatla yüzlerce yıl tıkayabiliyor. "Büyük adan"ın büyük görevlerinden biri de servet eşitsizliğinde yatan büyük tehlikeyi derin bir şekilde saptayan göçebe gelenekleri uyarınca, değişen aralıklarla mallarını ortaya çıkarıp şölenlerde "yağmalatmak" oluyor. "Büyük adam" kendisini ne kadar çok yağmalatırsa o kadar "büyüyor". Servet eşitsizliğinin topluma yansımasının önüne şölenler ve "yağmalarla" geçilmeye çalışılıyor.

İşte Anadolu'ya yöneldiklerinde ve islamla tanışmadan önce, Türkler çok özet olarak bu durumdalar. Ve Anadolu, tarihin en büyük "Nuh Gemisi" olarak karşılarında duruyor. Büyük çeşitliliği, gelecek yeni renklerle kimbilir kaç çeşit bileşime girmeye hazır.

NOTLAR:

a) Şamanilik terimini Şamanizm teriminin yerine kullanırken Ümit Hassan'ın önerisine katıldığımı belirtmek isterim(1). "izm" Eki açıktır ki, günümüzde ideolojilerden beklendiği kadar bir sistemliliğin beklenmesini zorunlu kılıyor. Oysa şamanilikte böyle bir sistemlilikten söz etmek çok zor.

b) Ümit Hassan, "Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler"inde "şamanlık kandaş toplumun örgütselliğini açık-

layan sosyal bir temeldir" (s. 53) derken ve yine aynı eserde (s. 74) şamanlığın kökenlerini pek kanıt sayılamayacak "kanıtlarla" İ.Ö. 30 000 li ya da 50 000 li yıllara götürürken birçok saptamayı birarada yapmış oluyor. Bu saptamalardan birincisi kandaş toplumların şamani oldukları. Oysa bütün "ruh" ya da "can"larla bütün insanların bağ kurabildiği ve şamana gereksinim duyulmadığı kandaş toplumların geçmişteki varlıkları bana oldukça açık görünüyor. Bu saptamadan pek çapraşık olmayan bir dolayımla çıkabilecek olan ikinci saptama da, şamanilik gibi toplumsal hiyerarşiyi, açıkça sergileyen bir sistemin "ezeli" kılınmasıyla ortaya çıkacak olan, bütün insan toplumlarında hiyerarşinin "ezeli" olduğu saptaması. Şu ana kadar açıkladığım nedenlerden ötürü bu iki saptamaya da katılmıyorum.

c) Burada özellikle matrilineal terimini tercih ediyorum. Birçok araştırmada matriarşi ve matrilineal terimlerinin birbirinin yerini alabilir terimler olarak kullanılması beni rahatsız ediyor. Soyun ana tarafından, ana esaslı bir çizgi halinde ele alınışı şüphesiz ana–erkil (matriarşi) den çok farklı bir içeriğe sahip. Ama kanımca ana–erkil olan bir toplumdan söz edilecekse şu tanımsızca geçiştiriliverilen "erk"in nasıl bir "erk" olduğu tanımlanmalıdır. Nasıl bir toplumda ve neyin "erk"i ? Yukarıda adı geçen yapıtında Ümit Hassan da yeni bir terim kullanarak durumu iyice çarpıklaştırıyor: Anahanlık. Burada şu bolca kullanılan "hanlık" tanımlanmalıdır. Ana'yı anladık, ama "hanlık" nedir acaba? Yazar, bu "hanlık"ın Cengiz Han'ın "han"ındaki gibi bir "hanlık" olmadığını söylüyor da nasıl bir "hanlık" olduğun anlatmıyor.

d) Anadolu Türklerinde animizme ilişkin bir çok davranış, gelenek ve inanç bulmak mümkündür.

"Sufiler.....yürürken bile yere hızlı basmazlar; yer ayaklar altına döşenmiştir, herkesi başının üstünde

taşımaktadır. herkese hizmet etmektedir. Bu yüzden onlar da bastıkları yeri incitmekten çekinirler. Su içecekleri vakit bardağı hafifçe öperler. Kaşığı çatalı ellerine alınca sapını öperler. Sofrayı öpüp otururlar; yemek bitince öpüp kalkarlar. Bu öpmeye "görüşmek" derler. Yatarlarken, yastığı üstlerine alırlar yorganı öperler ve gene yorgan ve yastıkla görüşerek kalkarlar. Hatta mendil gibi öpülemeyecek şeyi bile alırlarken onu öper gibi yapıp parmak uçlarını öperler. Bütün bunlar tarikat edepleridir ve herşeyi canlı kabul ettiklerindendir."

(Abdülbaki Gölpınarlı "Yüz Soruda Tasavvuf" s.71)(7)

Animizmin uzlaştırıcı karakteri de, İslam ve Anadolunun yerli düşünceleriyle karışarak panteist bir tarz da olsa bir çok örnekte çarpıcıdır. Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Geyikli Baba gibi bildik isimler, çevrelerinde aslanlarla geyiklerin, kurtlarla koyunların, kartalla güvercinin barış içinde yaşadığı uzlaştırıcı bir evren "yaratmışlardır".

e) Araştırmacı Rıza Zelyut "Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler" adlı yapıtında birbiri ardından öyle "cesur" hipotezlerle ortaya çıkıyor ki, hayrete düşmemek elde değil. Zamanı geldikçe bunlara değineceğiz, fakat burada Türk yönetici kesimlerinin sunni müslümanlığı kabul edişi üzerine yazdıklarına değinmek istiyoruz.

"Halk, din işlerinde fazla titiz davranmazken, yönetici kesim kılı kırk yaran bir titizlikle islâmiyetin ehl—i sünnet anlayışını yaymaya çalışmıştır. Bu çabanın altında sınıfsal çıkar yatmaktaysa da şu konuların da etkisinin olduğu düşünülebilir:

a/ Egemen olunan bölgede bulunan üst kesimin daha önce resmi ideoloji olarak Şiiliği kullanmış ol-

ması. Şii egemenleriyle girişilen çatışmada Türk üst kesimi doğal olarak sunniliği benimsemiştir.....

b/ Geç islamlaşmanın yarattığı psikolojik baskının kesin ve katı kurallı bir anlayışın benimsenerek giderilmeye çalışılması.....

c/ Şamanist, Maniheist, Mazdeist vb....eski inançların gizli gizli sürmesi karşısında kesin ve seri tavrın ancak bu yolla alınabilirliği....

ç/ Orta–doğu'daki güçlü siyasal dinsel akımların çekiciliğinin ancak bu kesin kurallar ve katı biçimlerle yok edileceği gerçeğinin anlaşılmış olması.....

d/ Yönetme ve hükmetme yeterliliğinin en çok bu anlayış tarafından sağlanabilmesi....."(14)

Böyle bir değerlendirmenin elle tutulur herhangibir ciddiyeti olmadığını düşünüyorum. Başlangıçta mekanizmaları hiç açıklanmayan bir sınıfsal çıkardan söz edilerek çözümlemenin "tarihsel materyalizm"e uygun olması sağlandıktan sonra, bırakalım sadece yorumlardaki aksaklıkları, bir dizi "maddi" olgusal yanlış yapılıyor. Ayrıca "Türk üst kesimi"nin sünniliği benimsemesi, yazarın ileri sürdüğü gibi "doğal" bir mütearife değildir. Şii Fatımi Halife'liğinin emrinde bir çok şii Türk komutanı vardır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu kabul edilen Kutalmışoğlu Süleyman Şah, uzun bir süre Büyük Selçuklularla giriştiği çekişmede Şii Fatımi Halifeliği'nden destek almıştır. Fethettiği Tarsus'a, Trablusşam'ın şii egemeni olan İbn Ammar'a başvurarak şii kadı ve hatipler getirtmiştir(15). Bir Türk olan Şah İsmail de şiidir. Bu örnekler çoğaltılabilir. "Geç islamlaşmanın yarattığı psikolojik baskının kesin ve katı kurallı..." diye yazarken Zelyut'un bir çok şey kanıtlaması gerekiyor. Bunlardan birincisi müslüman Türk Devletlerinin, erken müslüman devletlerden örneğin bir Emevi Halifeliği'nden daha kesin ve ka-

tı kurallı olduğunun kanıtlanması gerekiyor. Bir ikincisi de sünni müslümanlığın, şii müslümanlıktan daha kesin ve katı kurallı olduğu. Yazarın burada alevilerle şiileri karıştırdığı kanaatindeyim. Şiiliğin bu konuda sünniliğe eksiğinin değil, fazlasının olduğunu düşünüyorum. Ve kanımca en büyük gaf, "Türk üst kesimi"ni "titiz ve planlı" bir şekilde islama katılırken, modern politika terimleriyle düşündürüp, onlara "yönetmeye daha uygun" sünni mezhebini seçtirtirken yapılıyor. İran'ın yakın ve orta zamanlar tarihi, Fatımi tarihi, şiiliğin yönetmeye daha az uygun olmadığını çok açık bir şekilde gösteriyor. Bence Türkler, eğer sünniliğe biraz daha fazla eğilim gösterdilerse ve sünniliğe eğilim göstermeyen geniş Türk kitleleri, esin kaynağı dışında hiçbir şekilde şii olmayan bir tür "halk islamı" yarattılarsa —ki şiiler bu "halk islamı"nı bazan müslüman dahi saymazlar— bunun nedeni ne ince planlar ve ne de Zelyut'un atfettikleridir. Bilindiği gibi Şii müslümanlıkla sünni müslümanlık arasındaki en önemli farklardan biri, birincisinin kurumsal bir yapıya sahip olmasıyken, ikincisinde bunların olmamasıdır. Sünniliğin kurumsal bir yapısı yoktur. Şamanilik'te, dinsel kurumlara alışmamış Türkler için çekici bir durum olsa gerek. Sünniliği de benimsemeyen önemli miktarda Türk de yine kurumsal bir yapıya sahip olmayan bir tür "halk islamı" yaratmışlardır.

f) Türkiye'de yakın Türk hayatında ve bugün dahi çok fazla göçebelik öğesine ve göçebeliğin ta kendisine rastlamak hiç zor birşey değil. Bizim kuşaktan (ki yeni sayılırız) bir çok insan, çocukluklarındaki evlerin yüklüklerini, gece yapılan gündüz kaldırılan yatakları rahatlıkla hatırlayabilir sanıyorum. Yine bir Türk hapishanesinde bulunmuş olanlar, mahkumların her an bir yerlere gidebileceklerini bile bile sahiplendikleri ranzalarını nasıl süslediklerini (renkli ışıklar, akvaryumlar, yapma çiçekler vb..) başka bir hapishaneye gittiklerinde yine büyük bir çabuklukla orasını da bezediklerini bilirler.

g) Marksist tarihçi Halil Berktay, "barbarlıkla" uygarlığı birbirinden ayırd etmenin kıstasları üzerine tartışırken tamamen katıldığımız saptamalar yapıyor.

> *"İşte barbarlıkla uygarlık arasındaki önemli farklardan üçü: Şehirlerin yokluğu/varlığı; kralların yokluğu/varlığı; nihayet, kamunun silahlılığının devletin silahlılığına dönüşmesi."(16)*

Ne var ki Berktay, uygarlık tarihçiliği yaparken, biz şehirlerin yokluğunu, kralların yokluğunu ve devletin silahlılığı yerine kamunun silahlılığını tercih eden bir genel görüşle bakıyoruz.

h) Cengiz Orhonlu "Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı" adlı kitabında Anadolu aşiretleri için şu tanımlamayı yapıyor:

> *"Daimî bir yaylak—kışlak hareketi dolayısıyla bir yer tutmamaları yüzünden, bunların göçebe sayılıp sayılmayacağı meselesi karşımıza çıkmaktadır. Hayatları incelemeye tabii tutulduğu zaman göçebe sınıfına dahil edilmiyecekleri görülmektedir. Yaylakta hayvanlarını otlatmakta dolayısıyla hayvancılıkla uğraşmaktadırlar; kışlakda ise kondukları yerde ekinlik yani bir nevi basit ziraat yapmaktadırlar. Görüldüğü gibi göçebe lafzının verilmesi de isabetli değildir. Bunların hayat tarzlarını yerleşik hayat ile göçebelik arasında bir ara şekli diye tarif edebiliriz."(17)*

Göçebelerin yaşamları üzerine açıklayıcı bilgiler taşıyan bu cümleler bizce yine de bu aşiretleri göçebe olarak görmememiz sonucunu doğurmaz. Çünkü göçebeler, zaten sürekli hareket halinde olan, sürekli yer değiştiren bir tarz içinde değildir. Göçebelik, kendisini territoryal bir sınırlılık içinde görmeyen kendine yeterli bir yaşam tarzıdır. Yoksa

göçebe Türklerin özellikle Orhun kıyılarında —pek de önemsemedikleri— kentler kurduklarını, Kuzey Amerika yerlilerinin uzun süreli "kamplar" kurabildiklerini biliyoruz.

1) Göçebeler ve köylüler, kendi kendine yeterli bir yapının üyeleridirler. Şehir ise yapısı gereği bu durumla taban tabana zıttır.

> *"Şehir, orada oturanların yaşamaları için gerekli yiyecekleri sınırları içinde üretmedikleri bir iskân yeridir"(18)*

Şehir, ancak bu durumun devamını sağlayabilecek bir işbölümü üzerinde ayakta durabilir. Ne köylüler —yani yerleşik tarımcılar— ve ne de göçebeler —yani hareketli hayvancılar— gönüllü olarak bu işbölümünde yer almayacaklardır. Bu nedenle şehirlerin, varoldukları andan başlayarak, kendi "yaşam alanlarını" örgütlemeye, düzenlemeye, "disiplin ve intizam" altına sokmaya yönelik askeri ve politik ideolojik çabalarını görürüz. Tarihin asıl saldırganları, çokca iddia edildiği gibi göçebeler değil, şehirlerdir. Bizce, göçebe—yerleşik antagonizması olarak kurulan kavramsallaştırma, uygar olanın kavramlarla oynamasından ve antagonizmayı geniş bir düzleme yayma çabasından ibarettir. Antagonizma varsa —ki vardır— kendine yeterli topluluklarla, kendine yeterli olmayanlar arasındadır. Yani şehir ile köyler ve göçebeler arasında bir antagonizmadan sözedilebilir. Bu yaklaşımı getirmek, köylüler ile göçebeler arasında çatışmalar, yağmalar doğurabilecek —bir çok örneği de vardır— yaşam tarzı farkları olmadığını söylemek değildir. Aksine böyle olaylara yol açabilecek potansiyeller görülebilir. Ama bir çok zaman çatışmalara kaynaklık eden farklılıkların, bir çok başka durumda da simbiotik ortaklıklara yol açtığı, açabildiği görülmeli ve katı bir determinizm ile bu tür çatışmalar göçebe/yerleşik antagonizması olarak ta-

nımlanmamalıdır. Bizce köylülerle göçebeler arasında antagonizma yoktur. Muhtemel çatışma odakları vardır. Ama muhtemel olanın zorunlu olan olmadığını biliyoruz. Oysa şehirlerle, köyler ve göçebeler arasındaki ilişki, yapısı gereği antagonizma içermektedir. Uygarlığın savunuru tarihçi Fuat Köprülü, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu" adlı yapıtında bu konuda bariz çelişkilere düşmektedir:

> *"Dahili organizasyonları ve hukuki nizamları hakkında maalesef burada hiç iyzahata girişemiyeceğimiz bir aşiyretler, anadolu Türklüğünün en temiz, en canlı unsurunu teşkil ediyordu; fakat devlet mefhumuna yabancı olan aşiyret nizamı haricinde hiç bir içtimai nizam tanımıyan, köylüye ve şehirliye karşı istihfaf besliyen bu disiplinsiz kitleler, idare mekanizması biraz gevşediği zaman hemen bir iğtişaş ve anarşi unsuru oluyor, açık köylere, iyi müdafaa edilemeyen şehirlere, tüccar kafilelerine hücümdan, yağmadan, tahribden geri durmuyordu."(19)*
>
> *"Gerçi, Ahi teşkilatı yalnız şehirlerde değil, köylerde, uclarda da vardı. Hatta bu suretle Alplar teşkilatı ile de temas ederek ona da hülul ettiği için, hem Ahî hem Alp sıfatlarını taşıyan, yani her iki zümreye de birden mensub olan kimselere tesadüf ediyoruz...."(20)*
>
> *"....eski Türk şamanlarını hatırlatan bu Baba lakablı Türkmen şeyhleri, köylülerin ve göçebelerin manevi hayatlarının başlıca nazımı ve hâkimi idiler...."(21)*

İlk alıntımızda köylü ve şehirliyi göçebeye karşı bir antagonizma içinde tanımlayan Köprülü, ikinci alıntımızda yerleşik unsurun çok önemli bir parçası olan Ahî'yi göçebe unsurun yine en az o kadar önemli bir parçası olan Alp'le birarada ve bir uzlaşma içinde gösterirken, ve üçüncü alıntımızda da Baba'ları hem köylülerin ve hem de göçebelerin

önderleri olarak değerlendirirken derin bir dizi çelişkiye düşmüyor mu? Bu Baba'lar çevresinde oluşan ve oluşturulmaya çalışılan uzlaştırıcı evren, şehirlerin kendi çevrelerinde oluşturdukları saldırgan evrenden tümüyle farklıdır. Üstelik tarih şehirlerin ürünü olduğu için, biz ancak böylesi uzlaştırıcı evrenlere uygarlıkların egemen olduğu zamanlarda bakmak zorunda kalıyor ve uygarlıkların derinleştirdiği "husumet" dünyasında kolaylıkla antagonizmalar görebiliyor ve bunu da her alanda zorunluymuşcasına kabul ediyoruz. Tarım'la göçebelik arasında çelişkiler olduğu doğrudur, fakat "eski Türk şamanlarını hatırlatan" yani göçebelik mirasının taşıyıcıları olan —sadece bu kadar değildirler— baba'lar, çelişkileri, uzlaştırıcı bir evren yaratmaya yönelip çözümlemeye çalışırken, uygarlıklar, her çelişkiyi bir uzlaşmazlık kaynağı olarak görüp kendi yöntemleriyle —zor ve korku— çözümlemeye çalışırlar. Bu nedenle biz, sonradan tarihimizde oldukça sık görülecek olan, göçebeler tarafından köylerin yağmalanması olaylarını bir antagonizmanın kanıtı olarak değil; ancak uzlaştırıcı bir evren yaratma çabalarının, şehirlerin saldırgan evreni tarafından yenilgiye uğratılmasının ve bu evrenin köyleri ve kısmen de göçebeleri dahi içermeye başlamasının sonuçları olarak görüyoruz. Oysa Çinli yani uygar bir gezgin bir zamanlar göçebeler için şunları yazmış:

> *"Yerde ağaçlar bitmez, biten şey yalnız yabanıl otlardır. Tanrı burada dağlar değil yalnız tepecikler yaratmıştır. Ekin yetişmez, sütle beslenirler. Keçe çadırlarda yaşarlar, bununla birlikte şen ve neşelidirler....Bütün ömürlerini kaygısız geçirirler, kendi kendilerinden hoşnut olarak yaşarlar."(22)*

Bu hoşnutluğu, kendi kendilerine bozduklarına inanmak çok güç.

i) Yatuk, göçebe Türklerin şehirliler için kullandıkları tembel anlamına gelen bir aşağılama sözcüğüdür. Aynı zamanda Kanun, santur gibi yatırılarak çalınan sazların ortak adıdır.

k) Bu konuda İbn – i Fadlan'ın verdiği bir örnek oldukça önemlidir.

> *"Başlarındakine Bey diyorlar. İçlerinden biri bey'e danışmak istediği zaman ona gidip, 'bey, falanca işte ne yapalım' diye sorar. Ne yapacağına aralarında yaptıkları toplantıda hep birlikte karar verirler. Ama kararı verip uygulamaya geçeceklerinde, en basit, en aşağılık olanlar bile ortaya çıkıp karara karşı gelebilir."(25)*

Yine bu konuda, Harzem bölgesinde yaşayan Teke Türkmenleri üzerine yapılan bir sefere, İran ordusunda katılan Fransız subayı Henri de Blocqueville'in 1860 gibi geç bir tarihte – uygarlığın bütün dünyaya hakim olduğu kadar geç – esir düştüğü Türkmenlerin "politik yapıları" üzerine şu gözlemleri oldukça ilgi çekicidir.

> *"Her kabile başkanını kendisi seçer. Bunlara Türkmenler Aksakal adını verirler....Bazı kabilelerde reis olarak eski ve köklü ailelerden gelen ve halk üzerinde büyük bir nüfuza sahip olan "han"lara raslanırsa da sadece itibarlı bir aileden gelmek reis seçilmek için kâfi değildir. Bunun için başka şartlar ve başka vasıflar da aranır. Aksakal olarak seçilecek adamın akıllı, tecrübeli, âdil ve kabilenin menfaatlerini koruyabilecek kabiliyette bir şahıs olması gerekir....Düşmanlarına zerre kadar merhamet göstermeyen Türkmenler birbirlerine dünyanın hiç bir yerinde görülmeyen bir anlayışla bağlıdırlar. Kabilenin reisi ile bir koyun çobanı arasında hiç bir fark yoktur. Kabilenin her ferdi umuma açık*

olarak yapılan toplantılara katılmak ve orada fikrini serbestçe açıklamak hakkına sahiptir."(26)

V. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Ümit Hassan "Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler" Ankara 1986 s.53

2. Ümit Hassan a.g.e s.74

3. Abdülkadir İnan "Tarihte ve Bugün Şamanizm" Ankara 1986 s.62,63,64

4. Murray Bookchin a.g.e s.98

5. Edward B.Tylor "Animism" in Primitive Culture London 1873 Akt. Murray Bookchin a.g.e

6. Doğan Avcıoğlu "Türklerin Tarihi" İstanbul 1985 s.359

7. Abdülbaki Gölpınarlı "Yüz soruda Tasavvuf" İstanbul 1985 s.71

8. Abdülkadir İnan a.g.e s.75

9. Abdülkadir İnan a.g.e s..76

10. Abdülkadir İnan a.g.e s.80

11. Weston LaBarre "The Ghost Dance" NewYork Doubleday and Co. 1970 s.301

12. Abdülkadir İnan a.g.e s.79

13. Abdülkadir İnan a.g.e s.76

14. Rıza Zelyut "Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler" İstanbul 1986 s.16,17

15. Osman Turan "Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti" İstanbul 1980 s.288

16. Halil Berktay a.g.e s.158

17. Cengiz Orhonlu "Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı" İstanbul 1987 s.13

18. Arnold Toynbee "Cities On The Move" NewYork 1970 s.8

19. Fuat Köprülü "Osmanlı Devletinin Kuruluşu" Ankara 1988 s.47

20. Fuat Köprülü a.g.e s.90

21. Fuat Köprülü a.g.e s.98

22. Vladimirtsov'dan akt. Doğan Avcıoğlu "Türklerin tarihi" s.343

23. Nizamülmülk a.g.e s.149

24. Fuat Köprülü "Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvuflar" Ankara 1984 s.245

25. İbn Fadlan, akt. Doğan Avcıoğlu a.g.e s.280, 281

26. Henri de Blocqueville "Türkmenler Arasında" Ankara1986 s.54

MADALYONUN ÖTEKİ YÜZÜ

Göçebe Türk topluluklarında, politik farklılaşma olduğundan yukarıda söz etmiştik. Fakat biz dinsel farklılaşmayı bunun öncesine koyuyoruz. Yalnız şurası kesindir ki kandaş Türk topluluklarında belirli bir düzeyde karmaşıklaşmış bir politik farklılaşma ve politik hiyerarşi, Türklerin Anadoluya gelmelerinden çok önce ortaya çıkmıştır. Burada iki etkenin en büyük öneme sahip olduğuna inanıyoruz. Bunlardan birincisi, inanç sisteminin hiyerarşik bir hüviyet kazandığının göstergesi olan şamanilik iken, ikincisi Çin uygarlığıdır.

Göçebe Türklerde, bu farklılaşmanın ilk işaretleri olarak "kan", "khan", "tarkhan" ünvanlarının belirişini alabiliriz(1). Bu farklılaşmanın şamanilikten güç aldığını ve onunla ittifak ilişkisi içinde geliştiğini düşündürecek başka bir terime de rastlıyoruz.

> *"Töngrikan'ın tengri(tanrı) ve kan kelimelerinden oluştuğu bilinmesine rağmen, bu kelimenin ve benzeri diğer önemli kelimelerin...."(2)*

Açıktır ki "kan" ya da "khan"a ya da dönüşmüş haliyle "kaan" ya da "kağan"a bu tanrısal gücün tanınmasında şamanların yadsınamaz rolleri olmuştur.

> *"Tanrı'ya benzer, Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan"(3)*
>
> *Tanrı irade ettiği için, Hakan mevkiine oturdum"(4)*

Çin uygarlığının saldırgan evreninin çağrısına verilen tepkiler, ilişkinin yapısı gereği en geliştirici etkisini "kan" "khan" ya da "tarkhan"lar üzerinde yapmış, politik farklılaşma yağma ve ganimet yoluyla daha önceden öncülleri görülen servet farklılaşmasını da derinleştirmiştir.

Fakat bu gelişme yine gelir, göçebe toplumun bir sınırlayıcı öğesine çarpar. Bu öğe, farklılaştırıcı terimin ta kendisi içinde sırıtmaktadır: Kan. Göçebe toplumu kandaş toplumdur ve kandaş toplumların toplumsal farklılaşmaya direnen bazı otomatik mekanizmaları vardır.

> *"Böylece ilksel kan sözleşmesiyle, doğa, toplumu hala kendisine bağlamaktadır. Bu sözleşme ilksel toplumsal yaşamın temel olgusu olarak sadece akrabalıkla doğrulanmamaktadır, fakat aynı zamanda karmaşık haklar ve görevlerle doğrulanmaktadır."(5)*

Bu haklar ve görevler "kan"a da düşmektedir. Kendi "boy" ya da "kabile"sinden birinin —*ki bu fakir* olabilir— bir adam öldürmesi halinde, örneğin 200 at bu cinayetin cezası olarak "boy" ya da kabile tarafından ortaklaşa ödenecektir. Akrabaların birbirlerini (şüphesiz belirli koşullarda) yağmalama hakkı vardır(baranta) ve kandaş toplumlarda herkes akrabadır. Göktürk Kaan'ı Bilge kaan en çok yaptığı harcamalarla ve soyunu zenginleştirmesiyle (bu soy, çok geniştir) övünmektedir(a).

Öte yandan kandaş toplumlara ait bir inanç sistemi olan şamanilik de, toplumsal farklılaşmanın gelişmesine engel oluşturmaktadır. Hem onun yaratılmasına büyük katkılarda bulunmuş —kendisi de onun bir parçasıdır— ve hem şimdi ona ket vurmaktadır. Şamanilikte tek tanrı yoktur ve bunun sonucu olarak eğer "kaan" bu "kaanlık" konumunu, yani bu "iyi" toplumsal konumu "iyi" bir tanrıdan alıyorsa, "kötü" toplumsal konumda olanlara da "kötü" bir tanrı destek

sunacaktır. Bir çok kaynakta göçebe Türklerin soylu olmayan kesimleri için "kara budun" denilir ve kara renk onlara yakıştırılır, fakat yine kötü tanrı olan Erlik de kapkara renklerle tanımlanır şamanlar tarafından(b). Kaanların tanrısı varsa, soylu olmayanların da tanrısı vardır. Bilge Kaan, Abdülkadir İnan'a göre; böylesi bir sıkıntının belirtilerini gösteriyordu:

> *"Çin kaynaklarının verdiği malumata göre, Bilge Han Çin'de olduğu gibi karargâhının etrafına kale yapmak, Buda ve Laotseu namlarına mâbetler inşa etmek hevesine düştü...Bilge han, tebasını şehir hayatına alıştırmak, Buda dininin ayinleriyle ülfet ettirmek için şehir ve mâbed inşa etmek gibi bir fikre düşmüştü. Fakat bu fikri Tonyukuk'un şiddetli muhalefetine uğradı."(12) (c)*

Türkler batıya yöneldiklerinde işte başlarında bu tür beyler olarak yürüdüler. Fakat onları bekleyen ülkeler "boş" değildi. Şüphesiz Türkler, Abdülkerim adını alarak, "bir gece rüyasında islamiyeti öğrenen" Karahanlı Kağan'ı Satuk Buğra Han'ın (ölümü 955) müslüman olmasıyla birdenbire müslüman olmadılar(d). Karahanlı Yusuf Hashacib'in Karahan hükümdarı Tabgaç Buğra Han'a 1070 yılında sunduğu ilk Türk yazılı eserlerinden olan "Kutadgu Bilig" (Kutlu Bilgiler) göçebe Türk soylularının nasıl bir iştihayla müslümanlaştıklarının önemli bir göstergesidir. Bu yapıtta soyluların birikmiş hırslarının adeta patlamalı bir "dışa vuruşu" yatmaktadır.

> *"Ajun tutı Tabgaç uluğ Buğra Han*
> *Kutatsın atı birsün iki cihan"(16)*

Ulu Tabgaç Buğra Han, dünyayı elde etti. tanrı onun adını kutlasın ve ona iki dünyayı da bağışlasın). Artık tek

tanrı vardır ve o, Yusuf Hashacib'in dilinden herşeyi Han'a bağışlayacaktır.

"Özin edgü kılma begin edgü kıl
Begin edgü bolsa budun askı ol"(17)

(Kendi iyiliğini değil, beyin iyiliğini sağla, beyin iyi olursa halk da iyi olur). Burada Yusuf Hashacib müslümanlıktan aldığı güçle, göçebe asabiyyetine, kandaşlığına saldırısını yöneltmektedir.

"Halkı bir asabiyyet için toplanmaya çağıran, bir asabiyyet için vuruşan ve asabiyyet uğruna ölen, bizden yani dinimizden değildir."(18) (e)

Yine dizginlenemeyen "patlama", "Kutadgu Bilig"de kadınların bütün kötülüklerin nedeni olarak anılmasıyla göçebe değerlerine tam cepheden savaşı başlatmış olur. Yine aynı eserde, "okumuşların" "bilgililerin" övülmeleri de adeta Buhara ve Semerkant gibi büyük şehirlerin sesleridir. Bu şehirlerin hiçbiri, Antik Yunan'da olduğu gibi eşitlikci kabilenin gelip kurduğu "site"ler değildir. Bu şehirler, daha önceki devletlerin Türk göçebe soylularına geçen mirasları olan "idare merkezleri"dir(f).

Fakat yine şüphesiz, müslüman olanlar sadece soylu göçebeler değil, batıya yönelen Türk göçebe boylarının ezici çoğunluğudur. Bu durumda önemli rol oynayan etkenler nelerdir? Nizamülmülk "Siyasetname"sinde bir çok Türk'ün Mazdeki, Karmati ve Batıni(g) eylemlere, ayaklanmalara katıldıklarını vurgulamaktadır. Bu akımlardan sonuncusu özellikle müslümanlığın radikal bir yorumlanışı olarak ortaya çıkarken müslümanlık iddiasını sürdürmektedir. Daha sonra yine Karahanlılar döneminde Ahmed Yesevi (ölümü 1166) geniş Türkmen kitlelerinin" anlayabileceği "bir dille İslam'ı popülerleştiriyor, Ama özellikle Yesevi'nin girişimi, aynı za-

manda Türkmen kitleleri arasında doğacak "halk islamı"nın bir ilk noktası olurken, Anadolu'ya henüz girmemiş Türkmenler üzerinde en etkilisi oluyor. Daha sonra başka yönleriyle değineceğimiz bu kişiye şimdi sınırlı bir bağlamda değinmek istiyorum. Bu, daha çok da temsil ettiği düşünce açısından olacak.

Ne Karahanlılar ve nede Selçuklular devleti, yalnızca soyluların çabalarıyla kurulmadı. Bu devletlerin kuruluşundaki çekici güç soylulardır şüphesiz, ama onlar kabile, boy ve federasyonlarıyla geldiler; kuruldukları bölgelerdeki devletleri yıktılar; o devletlerin özü olan şehirleri devraldılar, bir dış saldırıya karşı koyma gücünü ellerinde tuttukları ve Türkmen kitlelerini hassas bir denge durumunda korudukları sürece hüküm sürdüler. Fakat geniş Türkmen kitleleri bütün bu süreçte sadece zorla yer almadılar. Hatta devletlerin kuruluşu için gereken, diğer devletlere karşı savaşlarda ve sonraki fetihlerde canla başla savaştılar. Bütün bu eylemlerde Türkmen kitleleriyle soylular arasında köprü oluşturan etken ya da etkenler nelerdi? Bizce Hoca Ahmed Yesevi, Anadoluya gelmeden önceki Türklerin ilksel "halk islamı"nın en yetkin temsilcisi olarak bu köprülerden en önemlisidir. Burada Yesevi'den bu "büyük işi" başaran kişi olarak değil, bu "büyük işin" süreçlerinin ifade bulduğu bir kişi olarak söz ediyorum. Fuat Köprülü, onun Divan–ı Hikmet'inden şöyle söz ediyor.

> *"Divan–ı Hikmet'teki parçalar mevzu itibariyle çok basit ve azdır: Dervişlerin ve dervişliğin faziletleri hakkında sayısız medhiyeler, sonunda mutalaka ahlâki–dini neticeler çıkarılmış en ünlü islam menkabeleri, Hazret–i Peygamberin hayatına ve mu'cizelerine ait çeşitli parçalar, hikayeler, dünya halinden şikayet ve kıyamet günlerinin yakınlaştığını hatırlatmak maksadiyle yazılmış zâhidâne şikâyet–nâmeler, sonra cennet*

ve cehennem hâllerinden, zebânilerden, huri ve gılmanlardan, cennet bahçelerinden safdilane bir incizâb ile söz eden basit ve iptidâî, fakat canlı destanlar.....İslamiyetin Türkler arasında yeni yayılmaya başladığı zamanlarda, bir mutasavvıf tarafından —henüz eski put—perestlik devrinin adet ve inanışlarından lâyıkıyle kurtulmaya muvaffak olamamış—iptidâî ve basit zevkli bir halk kitlesi için yazılmış eserlerin bunlardan başka mevzulara değinemeyeceği pek tabîidir."(23)

O'na atfedilen yaşamında uçması, dağları yerinden kaldırıp yeniden geri getirmesi, bir duasıyla sellerin boşalması şamanilikle kurulan bir köprüye işaret ederken, bu tarz, halkla nasıl bağlantı kurduğuna ilişkindir. Oysa bizim sorunumuz medreselerle, mollarla, din bilginleriyle tanışmış, eski—göçebe soylularla, göçebeler arasında kurulan köprü sorunudur.

Köprülü'den alıntıladığımız bölüm, her ne kadar Köprülü, Yesevi ile Hallac(h) arasında koşutluklar kurmaya çalışsa da çok daha farklı bir "halk islam"cısını çıkartmaktadır karşımıza. Cennet, Cehennem, huri ve gılmanlar, kıyamet; bütün bunlar, korku ve ödüllendirmenin motifleriyken, öte yandan da "kutsal savaşın" ve dolayısıyla yağma ve ganimetin alt motifleridirler. Yesevi'nin oluşturduğu evren "sıradan insan"ın içinde yok olacağı bir büyüklükler, korkular, ödüller, mucizeler evrenidir. Yesevi, bizce o dönemde Türkler arasında sayıları oldukça fazla olan popüler islam propagandacılarının en önemlilerinden biriydi. Şeriat'la uyum içinde olması, hükümdarlar için dağları yerinden oynatması ve en önemlisi "kutsal savaş"a yönelik psikolojik ortamı yaratması açısından diğerlerinden daha öndeydi herhalde.

Yeni yurtlar açılıyordu Türkmen kitlelerinin önünde ve onlar büyük çoğunluklarıyla henüz bir devrim yaşamışlardı: İslamiyet.(1) Göçebe soylular, koskoca devlet geleneklerini,

bu geleneklerden süzülerek gelmiş bir resmi islam'ı, sayıları hiç de küçümsenemeyecek devlet görevlilerini, alimleri, onlar için tekkeler kurdukları propagandacıları devralıyorlardı. Geniş göçebe kitleleri ise, ölürlerse cennete gidecekleri, kalırlarsa ganimet ve şeref elde edecekleri "kutsal savaş" hülyaları elde ediyorlardı. Arapların çok önce, İranlıların onlardan sonra yaşadıkları "thermidor"u, "yanılsama dağılması"nı yaşamaları için biraz daha zaman gerekiyordu Türklere. Güçlü ve mucizevi olanla taşınan akrabalık duygusunun, gaza yoldaşlığıyla sürdürülmesi daha ne kadar devam edebilirdi?

NOTLAR:

a)

"Kazak Türklerinde baba, babanın kardeşleri ve dede töreye göre tek bir birim sayıldığından oğul, baba, dede ve amca mallarına isterse zorla el koyabilir. Buna Baranta denilir. Bu yakın akrabaların dışında, belli koşullarda daha uzak akrabaların mal ve sürülerine de el konulabilir. Bu tip "yağmalama", başlık ödemek, yabancıya borcunu vermek, hırsız ve haydut kovalamak gibi zorunlu geziler yapmak ve kıtlık dönemlerinde açlıktan korunmak için yapılabilir. Uzak akrabaların malı, ilk fırsatta geri ödenir. Yakın akrabalar için ödeme zorunluluğu yoktur."(6)

Bir de beylerin kendilerini yağmalatma geleneğine rastlarız. Dede Korkut destanında şöyle geçiyor:

"....Üç – ok, Boz – ok 'yığnak' olsa, Kazan 'evin yağmalatır' idi. Kazan geri evin yağmalattı. Ama Dış – oğuz bulunmadı. Kaçan Kazan evin yağmalatsa, 'helalının elinden tutar, taşra çıkar idi'. Andan yağma ederler idi."(7)

Daha sonra müslüman devlet reislerinin de belirli biçim değişiklikleri içinde de olsa bu "cömertlik"ten kurtulamadıklarını görüyoruz.

> *"Alp Arslan, halka açık ziyafetleri, düzenli olarak yaptırırdı. Sultan Muhammed Tapar'ın 1118'de, oğlunu veliaht tayin eden büyük toy ve töreninde değerli yemek takımlarını, halkın yağma ettiğini kaynaklar yazar...."(8)*
>
> *"Yunus Emre de, "malın yağmalatılmasını", ilâhi aşka bir aracı ve manevî bir toy olarak sayardı..."(9)*

Özellikle bu son alıntı, Anadolu "halk islamı"nın önemli temsilcisi Yunus Emre'nin "gönül gözüyle" görüşünün geniş boyutluluğuna önemli bir işarettir.

b)

> *"Türkçede "kara", daima açıkça olumsuz bir anlam taşıdı. Sırayla aşağı halk, isyancı ve itaatsiz anlamına geldi. Bugün Orta–asya'da osbkürantistlere kara denilir."(10)*
>
> *"Türkler siyah rengi hiç sevmezler. Onu uğursuzluk telâkki ederler. Bizleri siyah elbiseler içinde gören paşalar hayretlerini açığa vurarak şikayette bile bulunmuşlardır."(11)*

İleride oldukça geniş olarak değineceğimiz Babaîlerin, bu koşullar altında, giysilerini kara renkte seçmiş olmaları oldukça "manidar".

c) Öyle sanıyorum ki Bilge Kağan'ın tek sorunu "veziri" Tonyukuk'un muhalefeti değil.

> *"...Dokuz–oğuz milleti, kendi milletim (budunum) idi! 'Gök ve yer karıştığı için', (Tengri yer bulgakın üçün), düşman oldu! Bir yılda beş defa (beş yolı) savaş yaptık!...Dokuz–Oğuz'lardan Ediz boyu, orada öldü!...(13)*

"....Dokuz–Oğuz, benim milletim (budunum) idi! 'Gök ve yer karıştığı için (yer bulgakın üçün)! Özüne kıskançlık değdiği (ödhine küni tegdük) için! Bir yılda dört defa savaştık..."(14)

Dokuz–Oğuzların "özüne değen" bu "kıskançlık" acaba neydi?

d) Satuk Buğra Han destanı, Türklerin islamiyete geçişlerine ilişkin, 10.yy da oluştuğu sanılan bir destandır. Bu destanda bir çok yan tema bir yana "kutsal Savaş" teması, bizce islamiyette göçebeleri kendisine çeken bir öğe olarak güçlü bir şekilde belirir.

"Satuk'un babası ölmüş, annesini amcası almıştı. Hükümdar amcasını müslüman edemilen Satuk, mucize gösterdi. Bir gece amcasını dine davet etti. O kabul etmedi; ve yavaş yavaş yer yarıldı, yere gömüldü. Tan ağarınca Satuk hükümdar oldu ve Türk illerinde İslamlık onunla beraber hüküm sürdü. Yeni hükümdar, kâfirler için korkunç bir düşman oldu. Savaşlarda ağzından ateşler çıkıyor, kâfirleri yakıyordu."(15)

Burada "kutsal savaş"ı güçlendiren öğelerden biri, tek tanrı. Şamanilik'in çok tanrılı evreninde düşmanların da tanrıları olduğu bilinir ve kabul edilirdi. Uygarlığın "aklın yolu birdir" önermesiyle "tanrı tektir" önermesi arasında küçümsenmeyecek bir koşutluk vardır. Tek tanrı aynı zamanda "tek doğru" ya yapılan göndermedir. "Kutsal savaş"da ise tek doğru, tek tanrılı olanlardır ve tanrı karşı tarafta değil gazilerin yanında yer almakta, düşman doğrudan yoksun kalmaktadır. Yaptığımız alıntıda bizce başka bir öğe de çok önemlidir. Amca, babaerkil kandaş toplumlarda çok yaygın olan bir geleneğe uyarak ölen kardeşinin karısıyla evlenmiştir. Fakat müslüman olan Satuk buğra, İslamiyetin kandaşlık karşıtı di-

namiğini oldukça çabuk benimsemiş ve amcasını bir mucizeyle ortadan kaldırmıştır.

e) Avcıoğlu'nun aktardığı bu hadisin ne ölçüde "sahih" olduğunu bırakalım işin uzmanları değerlendirsinler. Fakat bize Kur'an'ın bütünlüğüne ters gelmedi:

> *"Yusuf babasına: "Babacığım! "Rüyamda onbir yıldız, güneş ve ay'ın bana secde ettiklerini gördüm" demişti. Babası şunları söyledi; "Oğulcuğum! Rü'yânı kardeşlerine anlatma, yoksa sana tuzak kurarlar; zira şeytan insanın apaçık düşmanıdır."(19)*

Kardeş kılığında şeytanların ortaya çıkabileceği bir evren, kandaşlık temeli üzerinde kurulabilecek animizm ya da şamanilik evrenlerine oldukça yabancı olsa gerek. Fakat Muhammed'in asabiyye karşıtlığında, eğer islamiyetin kuruluşuna ilişkin anlatılar gözönüne alınırsa trajik bir yan var. Aynı Muhammed, eğer yaşadığı toplumda güçlü asabiyye ilişkileri tarafından korunuyor olmasaydı islamiyetin ilkelerini söze dökecek zaman bulamıyacaktı. Bu trajik yanı, müslüman devlet reisleri haline dönüşmüş Oğuz beyleri olan Selçuk Sultanlarında da görebiliyoruz. Kandaşlık bağlarının olanaklarını sonuna kadar kullanarak iktidar elde eden bu sultanlar, bu bağları reddetmekte fazlasıyla aceleciydiler.

> *"Bir Selçuklu Sultanına nasıl hitap edildiğine — edilebildiğine— bakıldığında, bu hitap düzeyinde bir kandaş belirti teşhis etmek hayli zor, hatta çoğu halde mümkün değildir"(20)*

f) Bu şehirler, antik Yunan siteleri gibi kandaş kabilelerin oluşturduğu ve fakat zamanla, içinde kandaş eşitlikçiliğinin yoğun mücadelelerle dönüştüğü ya da tasfiye edildiği siteler değildi, Türkler onları devraldığında. Türkler de bu şehirleri kabile ya da boy halinde gelip yerleşerek devralma-

dılar. Fethettiler. Soylu Türkler, göçebelikten koparak idari mekanizmaya kurulurken, boy nüfusunun ancak bir kısmı bu şehirlerde yaşamak için yerleşti ya da yerleştirildiler. Yine bu şehirler Avrupa "burg"larına da benzemezler. "Burg"ların merkezkaç dinamiklerinden tümüyle uzaktırlar. Dolayısı ile göçebe Türklerin, Karahanlılar ve Selçuklular dönemlerinde doğrudan bu şehirleri devralarak islamlaşmaları ve devletleşmeleri, aynı zamanda kökenleri binlerce yıl geriye uzanan çeşitli devletlerin mirasını devralmaları demekti. Göçebe soyluların bu mirası birden bire devralmaları Türkler arasında iki kutbu da kemikleşmeye yönelten bir "kültürel şok" yarattı.

g) Mazdekiler, Mazdek adındaki bir Mecusi başrahibinin ileri sürdüğü yaşam ilkelerine inananlardır. İran Selçuklularının veziri Nizamülmülk, bu ilkeleri Mazdek'in ağzından şöyle özetler:

> *"Mal ve altın meliğin değil halkındır. Herkes Allah'ın kulu ve Hz.Adem'in çocuğudur. Kimin ihtiyacı olursa bir diğerinin malından bunu karşılayabilir. Hiç kimseye yiyecek parası için eziyet edilmeyip, bütün insanların durumu eşit olmalıdır." (21)*

Nizamülmülk, Mazdekileri anlatırken bunları kılıçtan geçiren "adil" Nuşirevan'a da övgüler yağdırmaktadır. Nuşirevan da müslüman değildir ve henüz Mazdekilerin ilk olarak ortaya çıktığı dönemlerde bu bölgelerde (İran) müslümanlığın adı bile yoktur ortada. Fakat Nuşirevan adildir, çünkü Nizamülmülk aralarındaki ortak noktaları çok güzel yakalamıştır.

Karmatiler, Abbasi Halifesi Harun Reşid zamanında ortaya çıkan, İslamiyetin oruç ve namaz gibi farzlarını ciddiye almayan müslüman bir mezheptir.

Bu üç akımdan en yaygını ve en uzun ömürlüsü, Türk-

ler üzerinde de önemli etkiler yaratmış, Anadolu Türk "halk islamı"nı çokça etkilemiş olan Batınîliktir.

> *"Bâtinîlik, Kur'an'ın iç anlamına erenlerce dış anlamının lüzumsuz olduğuna, daha açıkçası, dinî hükümlerin ve şeriatın, alemin düzenini korumak için ve anlayışları, bu dereceye gelmemiş olanları idare yüzünden konmuş bulunduğuna inanmaktır."(22)*

Bu anlamıyla Bâtınîlik sonradan Anadolu'da sünni olmayan bütün "halk islamı" akımlarında görülecektir.

h) Fuat Köprülü, her nedense bana fazlasıyla "abartılmış" bir tarihçi olarak görünüyor. Bu, özellikle onun 1918'de yazdığı "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar" adlı kitabı söz konusu olduğunda geçerli. Oldukça erken bir tarihte Türk tasavvufunun öneminin kavranılmış olması ve bu tasavvufun içinde yeşerdiği toplumsal, kültürel ortama ışık tutulması çabasının olumluluğu bir yana, bu kitap, öte yandan Fuad Köprülü gibi bir "otorite"nin adıyla birlikte neredeyse tartışılmaz bir doğru imişcesine Türk tasavvufunun anlaşılmasında önemli bir engel de oluyor. Kitapta Anadolu "halk islamı"nın bütün akımlarını "anlaşılmaz" bir gayretle Türkistan'a şu meşhur "Horasan erenlerine" bağlama çabası egemen. Yer yer, Köprülü tereddüte dahi düşse —ki bu kitabının birçok yerinde ortaya çıkıyor— bu çaba çelişen durumları "ferî hadiseler" olarak değerlendirmesine yol açıyor ve inatla savunduğu ana fikrini etkilemiyor. Bu yaklaşım özellikle Anadolu "halk islamı"nın bütün akım ve tarikatlarını, neredeyse istisnasız olarak Ahmet Yesevi ve Yeseviyye tarikatından indirmesiyle özellikle belirginlik kazanıyor. Oysa biz Yesevi'nin anlayışlarıyla özellikle "halk islamı"nın belirli kesimleri arasında "birbirinden kaynaklanma" ile açıklanamayacak çelişkiler ve hatta tezatlar olduğunu savunuyoruz. Özellikle Abdülbaki Gölpınarlı ve İsmet Zeki Eyüboğlu'nun Köprülü-

'nün görüşleriyle giriştikleri tartışmalar bu konuda çok aydınlatıcı. Gölpınarlı, Yesevi'ye atfedilen "Divan–ı Hikmet" üzerine görüşlerini getirirken şöyle yazıyor:

"Divanda, yukarıda söylediğimiz gibi birçok Yesevi dervişlerinin şiirlerinin bulunması, Ahmed–i Yesevî-'nin geniş ve tarikati dolayısıyle yüzyıllar boyunca süren tesirini göstermektedir. Fakat Yunus gibi gerçekten insan, gerçekten çoşkun, gerçekten üstün ve mütefekkir bir şairi, Yesevi tesirine kapılmış göstermek için önce Ahmed–i Yesevi'nin, Yunus'un yaşadığı çağda ve sonraki çağlarda adının, menkabelerinin, ve şiirlerinin Anadolu'ya yayılmış bulunduğunu ispat etmek gerekir.

Ahmed–i Yesevi, Anadolu'da ancak Bektaşi ve nakşi ananeleriyle tanınmıştır. Bu sufînin şiirlerini, ne Anadolu'da bilen vardır, ne Rumeli de. Zaten lehçe bakımından bilinmesine, benimsenmesine de imkan yoktur. XIII–XIV. yüzyıllardan kalma, sonraki çağlarda yazılma bu kadar nefes ve ilahi cönkü gördük. Bunların hiçbirinde Ahmed–i Yesevi'nin bir tek mısraına bile rastlamadık. XV. yüzyılda Bektaşi Ananesine girmesi ve "Hâcegân"dan sayılması bakımından en ziyade Bektaşi ve Nakşîlerin tanımaları gereken Ahmed–i Yesevi'nin hiç bir şiiri, ne bir Bektaşî tekkesinde, ne bir Nakşî tekkesinde okunmazdı. Türkistan'daki büyük şöhretine rağmen bu sufi şairin, bizim diyarlarımızda edebî bir tesiri hiç yoktur. Hacı Bektaş, "Vilâyet–Nâme"siyle Nakşî kitaplarında geçen sözlerden ve silsile –nâmelerle icâzet– nâmelerdeki adından başka hiçbir izi yoktur. Kaldı ki Yunus, Mevlânâ, kendi şeyhi Tapduk Baba onun şeyhi Barak Baba, onun şeyhi Baba Saltuk'tan, çağdaş ve pirdaşlarından Geyikli Baba-'dan, Seydi Balum'dan, eski sufilerden (üneyd'den, bilhassa Huseyn ibn–i Mansur–al–Hallac'dan) bah-

settiği halde Ahmed'i Yesevi'nin adını bile anmamıştır.....

Hâsılı Ahmed–i Yesevi'nin şiir bakımından tesiri, yalnız Türkistan'dadır. Bizim illerde adının anılması da bilhassa "Vilâyet–Nâme"den sonradır."(24)

Yine İsmet Zeki Eyüboğlu bu konu üzerinde tartışırken Köprülü ve onun gibi düşünenlere sorulması gereken soruları büyük bir açıklıkla oluşturuyor. Bu soruları şöyle özetleyebiliriz. Köprülünün iddia ettiği gibi Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi'nin halifelerinden biri olsaydı, sünni olan Yesevi'nin Alevi bir halifeye sahip olması tuhaf değil midir? Horasan'da sünni olan Hacı bektaş, Anadolu'ya gelince mi Alevî olacağı tutmuştur? Bektaşilik, ilkeleriyle Horasan'da mı oluşmuştur? Sünni Yesevi'likte, Anadolu Alevi "halk islamı"nın namaza, oruca, hacca aldırmama gibi tavırları paylaşılmakta mıydı(25). İlâve olarak Yesevi hakkındaki menkıbelerde çok belirgin olan "cihad", "kâfir kellesi getirmek" gibi kavramlar Alevi *"halk islamı"nın, özellikle de başkaldırı* dinamiklerini yükseltenlerin uzlaştırıcı evrenleriyle ne ölçüde örtüşmektedir?

"Bektaşilik'in "Yesevi Tarikatı'nın bir kolu olarak görülmesi, yayılmasında 'Yesevi inançları'nın etkili sayılması doğru değildir. Önce 'Yesevi tarikatı' koyu sünni bir kuruluş olup kendi özüne karşıt kurumların doğmasına elverişli değildir. 'Nakşibendi Tarikatı'nın yapısı özü törenleri, inanç düzeni 'Yesevi tarikatı'na çok yakındır, ancak Bektaşilik değildir."(26)

Oysa 'Yesevilik'i Köprülü gibi ele almak, Anadolu "halk islamı"nın özellikle de başkaldırı durumları yaratmış olan akım, durum ve tarikatlarının anlaşılmasının önünde büyük bir engel olacaktır. Yesevilik, resmî islam'ın –devletin islamının– saldırgan evrenine ortak olur. Onunla göçebe ve

köylü Türk kitleleri arasında bir köprü oluştururken, Anadolu'da sonradan görüşlerini ve özelliklerini genişçe ele alacağımız uzlaştırıcı bir evren oluşturmaya girişen heterodoks "halk islamı"nın bazı öncüllerini taşısa da ondan çok uzak bir yaşam anlayışını dile getirir. Yalnız bu arada "halk islamı"nın birbirleriyle çelişik bir çok öğeyi içinde barındırdığını da belirtmekte yarar var. Örneğin resmî islam'la bir çok konuda örtüşmesine karşın Nakşî–bendilik, ya da bir üst tabaka ve birçok zaman da bir saray tarikatı olmasına karşın Mevlevilik de "Halk İslamı"na dahildirler. Burada "halk islamı"na dahil olmasının koşulu olarak sivil kökenli ve sivil gelişmeye sahip olunmasını alıyorum. Keza yine Bektaşîlik de başkaldırıcı "halk islamı"nın "her durumda" bir parçası değildir. Bu başlık altında toplanabilecek tarikatlar arasında belki de en fazla başkaldırı potansiyeli taşıyanlardandır, ve oluşturduğu yaşam tarzıyla sözünü ettiğimiz uzlaştırıcı evrenin bir çok güzel örneğini verir ama öte yandan, Yeniçerilik'le kurduğu karmaşık bağlar içinde uygarlığın saldırgan evreninde önemli bir yer işgal eder. Bu nedenle biz "halk islamı"nın "durum"larla ortaya çıkan, tarikatlar çatısı altında örgütlenmemiş, dolayısıyla "kontrol edilemezler" olarak beliren kesimiyle ilgili çalışmamızı sürdürürken, bu akımlardan etkilenen Bektaşîlik gibi tarikatlara konumuzun çeşitli yönlerini aydınlattıkları ölçüde değineceğiz.

ı) "Kutadgu Bilig" kandaş kabiledeki "bey" ve "beylik" kavramlarının, islamiyetle birlikte nasıl değiştiğine ilişkin olarak da "ibretlik" bir eserdir. Daha önce kandaş kabilede soyluluğun belirdiğine fakat yine de soyluluğun beylikteki tek kıstas olmadığına değinmiştik. Kandaş kabilede beylik için soyluluk "gerek şart" iken "yeter şart" değildir. Akıllılık, cömertlik, yiğitlik vb. koşullar da aranacaktır. Kutadgu Bilig'de ise şöyle:

"Beyler, beylikle doğar, anasından doğarken (anasından doğsa)! Görerek öğrenir (:körü öğrenür), işlerin iyiliklerini, iyisine (yeğ) bilir!...."(27)

"....Tanrı kime verirse, beylik işini; o işe uygun (tuş), akıl ve gönül de verir!"(28)

Burada artık toplum ve devlet ayrışmasının net bir biçimiyle karşılaşırız. Bu ayrışmanın tamamlandığı süreçte — Türklerde— tanrıya ve dolayısıyla islamiyete büyük işler düşmektedir.

VI. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Ümit Hassan a.g.e s.237,253
2. Ümit Hassan a.g.e s.270
3. Hüseyin Namık Orkun "Eski Türk Yazıtları" İstanbul 1936 s.22
4. Hüseyin Namık Orkun a.g.e s.27
5. Murray Bookchin a.g.e s.86
6. Doğan Avcıoğlu a.g.e s.242
7. Bahaeddin Ögel "Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları" İstanbul 1988 s.353
8. Bahaeddin Ögel a.g.e s.352
9. Bahaeddin Ögel a.g.e s.353
10. J.P.Roux "Les Traditions des Nomades de la Turque" akt. Doğan Avcıoğlu a.g.e s.267
11. Busbecq "Türkiye'yi Böyle Gördüm" İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser s.57
12. Abdülkadir İnan a.g.e s.6
13. Bahaeddin Ögel a.g.e s.385
14. Bahaeddin Ögel a.g.e s.385
15. Nihad Sami Banarlı "Türk Edebiyatı Tarihi" İstanbul Yedigün Neşriyatı s.80
16. Nihad Sami Banarlı a.g.e s.70
17. Nihad Sami Banarlı a.g.e s.69
18. Akt. Doğan Avcıoğlu a.g.e s.245
19. Kur'an—Yusuf Suresi
20. Ümit Hassan a.g.e s.271

21. Nizamülmülk a.g.e s.263

22. Abdülbaki Gölpınarlı "Yüz Soruda Tasavvuf" s.87

23. Fuat Köprülü "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" s.145,146

24. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" s.111,112

25. İsmet Zeki Eyüboğlu "Bütün yönleriyle Bektaşilik" İstanbul 1980 s.76,77,78,79

26. İsmet Zeki Eyüboğlu a.g.e a.g.y

27. Bahaeddin Ögel a.g.e s.561

28. Bahaeddin Ögel a.g.e s.562

NUH'UN GEMİSİ

Gözümün önünde canlandırmaya çalıştığımda, Brugel, 11,12,13 ve 14.yy. Anadolu'sunun tablolarını yapabilir miydi acaba diye sormadan edemem. Fakat bu yüzyılların Anadolu'sunda bir Brugel yok, ama onun tablolarının yarattığı etkileri yaratacak unsurları, resim dışında bir çok alanda yakalamak mümkün diye düşünüyorum(a).

Tarih kitapları, Türklerin Anadolu'ya girişlerini temelde askeri olaylar olarak anlatıyorlar(b). 1015'de İleride İran Selçukluları Sultanı olacak Tuğrul'un kardeşi Çağrı, Doğu – Anadolu'ya keşif seferine çıkıyor. Bu sefer altı yıl sürüyor. 1028'de Gazneliler Devleti Sultanı Mahmud, Nâvekiyye Türkmenlerini dağıtıyor ve dağılan bu Türkmenlerin bir kısmı 1037 yılında Doğu – Anadolu'da görünmeye başlıyorlar. Bu Türkmenlerin, 1038, 1041, 1042'de sırasıyla Bizans, Azerbaycan hükümdarı Vehsudan ve Musul emiri Karvaş'la savaştıklarını görüyoruz. Bu Türkmenlerin 1045'e kadar çeşitli yörelerde üç önemli savaşına daha rastlıyoruz. 1047 Yılında artık bir Devlet olarak Selçukluları Anadolu'da görmeye başlıyoruz. Bu arada İran Selçukluları topraklarında "huzursuzluk" yaratan bir çok Türkmen boyunun ya Selçuklu ordularına yardımcı kuvvetler olarak, ya sürülerek ya da yağma ve "kutsal savaş" istemiyle Anadolu'ya girmeye başladıklarını, girdikten sonra da çıkmaya pek istekli olmadıklarını görüyoruz. Bu dönemde Anadolu'ya giren Türk boylarının sayısını ve adlarını kesin olarak çıkarmak mümkün değil. Fakat kısa sürede pıtrak gibi biten Türk Beylikleri Saltuklular, Mengücükler, Artuklular, Sökmenliler, Çubu-

koğulları, Danişmendliler, Selçuklular, bize çeşitlilik hakkında bir fikir vermeye yetiyor(1).

Fakat bu arada tarihin abartılmış bir olayına da değinmeden geçemeyiz. 26 Ağustos 1071'de Selçuklu Sultanı Alp Aslan'ın orduları Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'in ordularını yendiğinde Anadolu'nun kapılarını falan açmış olmuyor. Belki Malazgirt savaşı ile yolu açılan Anadolu Selçukluları ya da Anadolu'da bir Selçuklu devletinin kurulabilecek olması oluyor. Bence Anadoluya Türkmen göçlerini ve Haçlı Seferlerinden başlayarak bu ülkenin batılı kaynaklarda "Turchia" adını almasını(2) bir kaç meydan savaşı ile açıklamak olayı iyice basitleştirmek oluyor.

Türkmenler 1071'den çok önce de Anadolu'ya gelmeye başlıyorlar ve Anadolu'da devletler dışında pek öyle düşmanca karşılandıklarını söylemek de mümkün görünmüyor. 11.yy'ın Devletleri, günümüz devletleri gibi topraklarının ve nüfuslarının yaşamlarının her alanını denetleyebilecek ve müdahale edebilecek devletler değiller(c). Yeni – Platonculuk'la, Paulicien hareketleriyle dolu Anadolu hıristiyan halkının, yeni gelenlere "kendi" devletleri olan Bizans'dan daha az bir sevgiyle baktıklarını söylemek de pek olası değil. Anadoluya gelen Türkmenler de tabiri caizse "feleğin çemberinden geçmiş" olarak geliyorlar. Beraberlerinde animizmin, şamanilik'in, maniheizm"in, Budizm'in, Batınîlik'in yoğun izleriyle geliyorlar. Yaşam tarzlarında ve kafalarında sadece "cihad"ın ve yağmanın saldırgan evreni değil, fakat aynı zamanda uzlaştırıcı bir evrinin öğeleri de var(d). Aynı, bizans Anadolu'sunda yaşayan yerleşik köylü halkda da olduğu gibi. Anadolu'da kanlı savaşlar sonucunda, "yurt için ya da din için çok kan dökerek" yeni Türk devletleri kurulmuş olabilir. Ama bunun dışında bir gerçeklik de var. Bu gerçeklik, devletlerin saldırgan evrenleri dışında yeni gelenlerin ve yerlilerin uzlaştırıcı bir evren çevresinde Anadolu'yu ve

taşıdıkları değerleri paylaşmalarıdır. Bizce Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerini sağlayan asıl önemli etken budur. Çok erken tarihlerde Anadolu'da hıristiyan ve müslümanların evlenmelerine, birbirlerine çok yakın hatta bazan aynı yerlere yerleşmelerine, dostça ilişkilerine rastlamak mümkündür. Bu, fetih mantığıyla açıklanamaz. Tarihte bir çok devletin belirli bir ülkeyi fethedip kendisine tamamen yabancı bir "tebaa" üzerinde yıllarca hüküm sürdüğünü görebiliriz. Anadolu'da olan bu değildir ve bunun nedeni de fetih değildir.

> *"Yalnız okurumuz unutmamalıdır ki bir kaç yüzyıl önceki Arap fetihlerinde olduğu gibi, burada da göçebe çobanlarını uygarlaşmamış, yıkıcı ve olumsuz bir etken olarak yorumlamak, doğru olabileceği gibi çok yanlış da olabilecektir. Hangi nedenle olursa olsun, göçebeler ekili topraklara saldırmışlarsa, sonuç hiç kuşkusuz olumsuz olacaktır. Ne var ki göçebe ekonomisi ancak ekilmeye uygun olmayan kırsal alanlarda uygulanabilmektedir. Böylelikle göçebe, daha önceleri hiç bir değeri olmayan bölgeleri değerlendirerek olumlu bir etkide de bulunabilmektedir. Bu durumda tarımsal ekonomiye zarar vermek şöyle dursun yarar bile sağlamaktadır. Mezopotamya'da, Anadolu'da ve İran yaylasında durumun böyle olduğu açıkca ortadadır. Mezopotamya'daki Araplar arasında, çok eskilerden beri göçebelerle çiftçiler ürünlerini değiş tokuş ederdi."(3)*

Ayrıca bugünün ideolojilerinden ve devlet yapılarından fazlaca etkilenen bir çok tarihçi, örneğin Selçukluların Bizansa karşı yürüttüğü bir savaşı Türklerin Anadolu hıristiyanlarına karşı yürüttükleri –ve tersi– topyekün bir savaş olarak almak eğilimindeler(e). Oysa günümüzde bile –savaş gibi durumlarda olmasa da– devletin olağanüstü yayılmışlığına rağmen, birçok "sıradan" insan devletlerin giriştikleri çekişmeleri "o, devletleri ilgilendiren bir sorun" diyerek

bakabilmektedir. İşte Türkmenleri de bir bütün ya da bir çoğunluk olarak Selçuklu—bizans çatışmalarına ilgisiz bırakabilecek bir temeldir bu. Özellikle de "Cihat" düşüncesini içtenlikle benimsememiş olanlarını. Üstelik unutulmamalıdır ki Anadoluya gelen Türkmenlerin önemli bir kesimi Selçuklu Devletinin istemediği, sürdüğü ve bazan da kovaladığı unsurlardı(f).

> *"Ama önce kendileri için bir sığınaktı bu ülke. Genellikle hiç bir Bizans otoritesine boyun eğmek söz konusu değildi. Gene de bu Türkler, Rum ülkesinde olduklarını, başka bir deyimle şimdi onun düşmanı olan islam imparatorluğu kadar gerçek bir başka ölümsüz varlığın topraklarında bulunduklarını biliyorlardı. Bu varlığın yaşamını ve ucu onlara dokunmadıkça, hatta buradaki yönetici organizmanın yaşamını sona erdirmek söz konusu olamazdı. Onu yeni bir devletle değiştirmek düşüncesi Türkmenlere tamamen yabancıydı."(7)*

Bu düşünce Selçuk Beylerine yabancı değildi. Öte yandan bu "yönetici organizmanın yaşamını sona erdirmek" düşüncesi, bunun için defalarca ayaklanmış Anadolu yerli halkına yabancı değildi.

1075, 1078 ya da 1080, bu tarihlerde kesinleşme bizim için büyük bir öneme sahip değil. Fakat bu tarihlerden birinde Anadolu Selçukluları Devleti, Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından kurulmuştur. Yine bundan yaklaşık bir yirmi sene sonra Anadolu'da başka bir güçlü, fakat daha gevşek yapılı, federatif özellikleri ağır basan Danişmendliler Devleti kuruldu. Saint Quentinli Simon'a göre 13. yy'ın ortalarında Selçuklu Devletinde yüz şehir, İbn Said'e göre 24 şehir bulunuyordu(8). Bu şehirlerde (g) binlerce yıllık Anadolu uygarlığının kalıntıları, hristiyan Bizans'ın dinsel ve politik gele-

nekleri, yer yer kilise karşıtı radikal, dinsel mezheplerin bastırılmış kalıntıları, Selçuk Soylularının Orta – Asya, Türkistan, İran ve İslamiyetten getirdiği özellikler, şehirlere yerleşen Türkmen "sıradanlarının", esnaf ve zanatkârların yaşam tarzları içiçe geçmişti. Bütün bu içiçe geçiş ise, olayın ve muhtemel sonuçlarının karmaşıklığı ile ters orantılı denilebilecek kadar kısa bir zaman diliminde olmuştu. Selçuklu Anadolu şehirlerinde kültür'ün kitabımızın başında verdiğimiz anlamıyla bir çok kültür birarada yaşıyordu. Yeni devlet, en azından şehirlerde farklı kültürlerden oluşan bir toplum oluşturmuştu. Çeşitli cemaatlerden oluşan bir toplum. Sadece devletin "kendisi için" oluşturduğu bir toplumdu bu.

Kırlara gelince, Anadolu'nun geniş fakat fazla kalabalık olmayan kırları, hıristiyan ve yeni yerleşmeye başlayan ya da zaten yerleşmek için gelen müslüman Türk köylüleri ile göçebe Türkmenlerce "şenlendiriliyor"lardı. Bizans'ta hıristiyan köylü halkın, ya manastır – kilise çekişmesinde daha çok yarı – özerk ve yerel nitelikli olan manastırlara yakın, ya da "sapkın" hıristiyan mezheplere yönelik olduklarını ve Türkler gelmeden önce de devlet merkezi ve yerel otoriteler arasındaki çekişmelerden muzdarip olduklarını biliyoruz. Öte yandan:

> *"Kentlerin dışında yaşayan Türkmenler, o dönemde toplumun ve kültürün dışında kalıyorlardı; Daha doğrusu başka bir toplumu ve başka bir kültürü meydana getiriyorlardı."(11)*

Bugün elimizdeki kaynaklar Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başladığı yıllara ilişkin bilgiler açısından son derece yetersiz. Fakat 13. yy'a kadar uzanan sürecin hiç de basit ve tekdüze bir süreç olmadığını ileri sürebiliriz. Ele alacağımız Babaîler Ayaklanması'nın gerçekleştiği 1239 – 1240'a kadar yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman söz konusu ve bu za-

man, Anadolu'nun gerek kır ve gerek kentlerinde bir çok değişim yaratıyor. Bu iki yüz yıllık süreçte şehirleri fethedilen, kırları kısmen fethedilen ve kısmen de paylaşılan Anadolu. Her düzlemde değişik kültürlerin kaynaştığı, çatıştığı, değişik toplumsal kesimlerin billurlaştığı bir toprak parçası oldu. Toplumsal kesimlerin billurlaşmasına ve bu toplumsal kesimlere göz atmadan önce kültürlerin kaynaşmasına ya da bunun zeminlerine göz atmak isterim.

> *"Kentlerde Anadolu nüfusunu meydana getiren çeşitli halklar oturuyordu, Alanya'da Türklerin, Yahudilerin ve Greklerin herbirinin kendi mahalleleri olduğu ve oralarda oturdukları kaydedilmiştir. Bunun kaydedilmiş olması ise, her kentte durumun aynı olmadığını gösteriyor."(12)*

Daha sonra şehirlerdeki kaynaşmaya örneklerden biri de Konya'da Mevlâna Celâleddin Rumî'nin cenazesine hıristiyanların da kitle halinde katılmaları olayıdır. Bu kaynaşma şüphesiz sadece halk arasında kalmış bir kaynaşma da değildir, iktidar sahiplerini de ele alacak geniş kapsamlı bir kaynaşmadır(h).

> *"Daha sonraki tarihlerden edindikleri duygularla tarihi yorumlamak isteyenlere bu ters gözükse de aralarındaki bütün çatışmalara karşın, birçok kuşaklar boyunca Türkler ve Grekler birbirleriyle kendi dindaşlarıyla olduğundan daha yakın bir ilişki içindeydiler. Pek çok başkaldırmış Grek'in Türklerden yardım istemiş olduğunu gördük. Bizans tarihinde aynı durumdaki Greklerin, örneğin gene güçlü bir komşuları olan Slavlardan aynı oranda yardım istemiş olduklarının gösterilebileceğini hiç sanmıyorum. Öte yandan Anadolu'dan kaçmak zorunda kalan Türk beyleri, pek ender olarak Suriye, Mezopotamya ve hatta Irak'ın müslüman hal-*

kları arasına sığınmayı düşünmüşlerdir. Oysa bu ülkelerin hükümdarları Türk idiler. Bunun tam karşıtı olarak genellikle Bizans'a ya da Kilikya'daki Ermenilere sığınmışlardır. Türkler gerçekten müslümandılar, ama az çok bilinçli olarak, egemenlikleri altına almayı umdukları "Rum" ülkesinde klâsik anlamdaki Darülislâmda olduğundan çok daha rahat ediyorlardı. Kâfirler arasında olduklarında bile, kendilerini kendi vatanlarında hissediyorlardı."(15)

Kırlarda da buna benzer kaynaşmalar sıkça görülüyordu. Hıristiyan ve Türkler arasında evlenmelere, üstelik bazan din değiştirme zorunluluğu olmayan evlenmelere raslanabiliyor, hıristiyan halk, bir çok örnekte hastalarını yarı hekim yarı evliya olarak ünlenmiş Türk Babalarına tedaviye götürebiliyordu. Hatta devletler arası mücadele'nin ya da göçebelerle Bizans devleti arasında mücadelelerin çok yoğun olduğu bölgelerde dahi, görülen durum mutlak bir düşmanlık durumundan çok farklıdır.

"Şu son senelerde Digenis Akritas epopesiyle Seyyid Battâl romanı hakkında çok mühim neşriyatta bulunan Prof Henri Grègoire, bunların birbirinden derin dinî uçurumlarla ayrılmış iki muhasım cemiyetin ifadesi değil, bilâkis hayat şartları birbirine çok benzeyen ve birbirleriyle sıkı ve hatta dostça daimi temas halinde bulunan içtimaî zümrelerin bir mâkesi olduğunu pek haklı olarak göstermiştir."(16)

Bu yaklaşık iki yüz yıllık karmaşık kaynaşma sürecinde –ki bu kaynaşma ekonomik, politik, dinsel, kültürel, toplumsal olarak çok yönlüdür– 1239–40 öncesi Anadolu'sunun yine karmaşık toplumsal billurlaşmaları ortaya çıktı. Şimdi hem şehir ve hem de kırsal düzeyde bu billurlaşmaya bir göz atalım.

Selçuklu Anadolu'su şehirlerinde bir çok toplumsal kesimi birarada görürüz. Siyasi ve Askeri iktidar sahipleri(sultan, melikler ve emirler) —bizim imgemizde daha çok "avcı/savaşçılar"—, dinsel ve ilmî iktidar sahipleri (şeyhülislâm, müdderrisler, şehirlerde yerleşmiş Mevlâna Celâleddin Rumî örneği "halk islamı" şeyhleri yani gayrı resmî din ulûları, talebeler, nakibler, gayrı resmî ulûların müridleri) —bizim imgemizde daha çok "yaşlılar"—, ekonomik iktidar sahipleri (iğdişler yani büyük ticaretle ve devletle halk arasında mahalle düzeyinde aracılık yaparak geçinenler), zanaatkârlar ve zanaatları yanısıra kendi özelliklerinden dolayı otorite sahibi olanlar (ahîler ve ahî babalar), zımmîler yani hıristiyanlar, yahudiler ve bunlar arasında din adamı, tüccar ve zanaatkâr kesimler, şehirlerin "güvenliğini" sağlayan çok sayıda askerler, kale erleri, asayişçiler, subaylar (siyasi ve askeri iktidarın dolaysız tamamlayıcıları) Selçuklu şehirlerinin tipik unsurlarıdırlar. Tarih içinde kırlar hep daha mütevazidir. Selçuklu Anadolusu da buna bir istisna oluşturmaz. Hıristiyan köylüler, müslüman köylüler ve göçebe Türkmenler. Fakat sözünü ettiğimiz yüzyılların Anadolusunun bu her iki kesimine de —yani şehire ve kıra— ait olmayan ama sayıları hiç de küçümsenmeyecek kadar fazla olan, fakat sayılarından da çok çağrılarıyla önemli olan bir karşı—kültür unsuru sayabileceğimiz bir kesimi daha içerdiğini görüyoruz: heterodoks dervişler ve sayılarının da etkilerinin de daha az olduğunu ama varolduklarını tahmin ettiğimiz heterodoks keşişler (bizim imgemizle daha çok "çobanlar")

Burada çözümlememizi, ne şehir—göçebe, köylü, ne tasavvuf ya da "halk islamı" —resmi islam, ne sömürücü—sömürülen ve ne de fetheden fethedilen ikilemleri üzerine kurmayacağız. Gerçi modern devletlerden farklı olarak içerdikleri tahakkümün zenginliği açısından fakir olan "ortaçağ" devletleri —ki Selçuklular da öyledir— üzerinde egemen oldukları bütün toprakları ya da "tebaa" olarak gördükleri bütün

toplulukları her yönüyle denetleyemezler ve karşıt sembolik yapıların gelişebileceği fiziksel alanlar böylesi durumlarda görülebilir ve belirli derecelerde ayrıştırılabilir. Ama biz bu özelde —Selçuklu egemenliği Anadolu'su— böylesi fiziksel bir ayrıştırmayı mümkün görmüyoruz. Bu nedenle çözümleme çabamızı iki farklı sembolik evren karşıtlığı boyutunda yürüteceğiz. Bu iki evrenin unsurlarını hem şehirlerde ve hem de kırlarda birarada görebilmekteyiz. Fakat bu içiçe geçmişliği kıran, kendilerini ne şehirlere ve ne de kırlara bilinçli olarak yerleştirmeyen uzlaştırıcı evrenin çağırıcıları — heterodoks dervişler— kaçınılmaz olarak çözümlememizin en önemli odağı olacaktır(ı).

NOTLAR:

a) Ben bu tabloyu gözümün önünde canlandırmaya çalıştığımda genellikle "bir pazar yeri" görüntüsünü kullanıyorum. Fakat "egzotik" oryantalist filmlerin "kaotik" ürkütücü "oryantal pazar" görüntüsünden tümden farklı bir görüntü bu. Bir pazar yeri düşünelim. Selçuklu parası, hala Bizans paraları ve takas kullanılıyor. Pazarda, Türk, ermeni, Rum, Yahudi, Arap, Kürt, Katalanlı serseri, Cenevizli, Papaz, İmam, müderris, şeyh, baba, ortodoks, katolik, şii, sünni, alevi, şafi, ahî, rind hepsi var. Kaç tür dünya bir arada. Kaç dil konuşuluyor? Pazarlık dışında da kimbilir neler konuşuluyor? Mal almak ve satmak kadar "insan" görmek de önemli. Belki evine dönenler, "bu gün pazarda bir cavlakî gördüm, hayret, saçlarını sakalını nasıl da kazıtmıştı" diyor. Geçen askerlere sessizce kenara çekilerek yol veriliyor. İnsanlar, papağanlar, ateş yutanlar, perendeciler, karşısında şaşırıyorlar. Ama en önemlisi kılığından kıyafetine, halinden tavrına bir sürü iki ayaklı "yaşam tarzı" dolaşıyor ortalıkta. "Devlet büyüklerinin" pazar yerine gelişleri de her yere gittikleri gibi olmuyor, belirli kurallara bağlı ve mümkün olduğu kadar saldırgan görüntüler yaratılmaktan çekiniliyor—

tabii bunda elde edecekleri verginin parlaklığının payı da çok büyük—. Ama ticareti öven ve "hayırlı" bulan Muhammed'in "şeytan"la pazar yeri arasında bağlantı kurması, herhalde burada yapılan ticaretten kaynaklanmasa gerek. Buradaki başka evrenlere çağrı yapan birçok "şeytan"ın varlığından kaynaklanıyor olması, "nizam—ı âlem"in bunca çeşitlilikten ürkmesi, akla daha yakın geliyor.

b) Bu konuda birçok benzerinin yanısıra Prof.Ali Sevim'in "Anadolunun Fethi" adlı kitabı, adeta bir sistematik savaşın safhalarının kronolojik anlatımına benziyor. İnsan okurken, "II.Dünya Savaşında Rus Askeri Harekatı" gibi bir kitabı okurmuş duygularına kapılıyor. Milliyetçi tarihçilerimiz, birşey paylaşılınca değeri azalıyor, fethedilince kan dökülünce artıyor gibi bir hava içindeler. Ne de olsa, "Toprak uğruna kan dökülürse vatandır". Haklarını yemiyelim, biz Anadolu'nun kısmen de olsa karışan halklar tarafından paylaşıldığını ileri sürerken bolca kan da döküldüğünü inkar etmiyoruz. Bu, herhalde onları biraz teselli eder. Yine bu yazarlar, Türklerin ancak 20yy. da kurdukları "ulus—devlet" kavramının o kadar etkisindeler ki Bizans ya da Selçuklu devlet yapısının birçok özelliğini görmezden geliyorlar. Bizans, daha önceki tarihlerde Balkanlardan bir çok göçebe Türk unsuru Anadolu'da yerleştirmiş ve çok büyük sorunlar çıkmadan da yönetmiştir. Üstelik böyle yaparak batı sınırlarındaki baskıları hafifletmiştir. Yine Selçuklular, Türkmenleri İran'daki baskılarını hafifletmek için Anadolu'ya yönlendirmişlerdir. Eğer Anadolu'ya Türklerin girişi, Selçukluların fetihlerinden ibaret kalsaydı, Selçuklular belki de kendi yönetimleri için daha sorunsuz bir Anadolu'yu yönetiyor olabilirlerdi. Gazneliler, dilsel ve büyük çoğunluğu dinsel olarak kendilerine yabancı halklar üzerinde yüzlerce yıl büyük sorunlar çıkmadan egemenliklerini sürdürebilmişlerdir. Yine döneme ilişkin yazan bazı yazarlar (örneğin Claude Cahen)

Bizanslıların Türkleri hıristiyanlaştırmak düşüncelerinden pek de çabuk vazgeçmediği kanısındalar. Bu doğrultuda biz Malazgirt (26 Ağustos 1071) ya da Miryokefalon (Eylül 1176) gibi savaşlarda paylaşımın ve fethin resmileştirilerek dondurulmasını görüyoruz. Yine aynı şekilde büyük Haçlı seferleri karşısında Bizans isteksizce yardım eder ve Selçuklular (daha çok bir haçlılar kafilesi niteliğinde olan 1.si dışında) geri çekilirken, azgın haçlı şövalye sürülerine karşı en büyük direnişi Anadolunun halkları yapmıştır. Bunun bir benzeri daha sonra Moğollar karşısında da görülecektir. Konu Anadolu olunca, yerli ve yerlileşen halkların "yurt edinmesi" ile devletlerin "sahip olması" arasındaki farkın görülmesi yararlı olacaktır.

c) Yine resmi tarihçiliğimiz, gerek Anadolu Selçukluları ve gerekse Osmanlı İmparatorluğu (özellikle ikincisi) haritaları vermeye bayılırlar. Özellikle de sık sık danışmanlığını yaptıkları TV de çeşitli renkler kullanarak Osmanlı İmparatorluğunun bir çizgi film çabukluğu içinde dünyaya yayılışını, büyüyüşünü, Osmanlı sınırlarının genişliğini göstermekten haz duyarken, bu sözümona "sınırların" yapısından söz etmeye pek ilgi duymuyorlar, Pasaport filan gibi şeyler olsaydı da keşke onlardan da bahsedebilselerdi. Osmanlı İmparatorluğu, günümüz anlamıyla bir ülke değil, ülkelerin oldukça da gevşek bir bütünlüğüydü (en geniş haliyle).

d) Bu konudaki en iyi örnek bizce Moğol istilasıdır. Türklerden hiç de az olmayan sayılarıyla üstelik koskoca Anadolu Selçuklu ordusunu büyük bir bozguna uğratarak (Kösedağ Savaşı – 1243) Anadolu'ya gelen Moğollar, şiddetli bir direnişle karşılaşmışlardır ve bu direniş sadece Moğollara değil, onlarla işbirliğine yönelen Selçuklu devletine karşı da gelişmiştir. bizce Moğollar, Anadolu halklarıyla uzlaştırıcı bir ilişkiye girmenin hemen bütün araçlarından yoksundular. Oysa Türklerin uzun süre değişik "dünya görüşleri" ile

tanıştıktan sonra Anadolu'ya gelmeleri yerli halkla uzlaşıcı bir temel yakalamalarına olanak sağlamıştır. Eğer Anadolu'ya Türk yerleşimi Malazgirt'le olsaydı, bir Kösedağ da Anadolu'ya Moğol yerleşimi için pekala yeterli olabilirdi. Yine bu nedenle Türkler, Anadolu'ya girdiklerinde Moğolların yaptıklarıyla kıyaslanamıyacak bir şekilde girmişler ve döktükleri kan, Moğollara göre son derece az kalabilmiştir. Şüphesiz bunda, Anadolu'ya gelen Türkmenlerin ezici çoğunluğunun "ordu" olarak gelmemeleri de önemli bir rol oynuyordu.

e) Yine milliyetçi tarihçilerimiz o yüzyılların Anadolu'sunda bütün Türklerin Selçuklulara ve bütün Greklerin Bizans'a "kendi" devletleri gözüyle baktıklarını ileri sürerken (bu yazılarında örtük olarak ortaya çıkıyor) bazı durumlarda ise Greklerin Bizans'a "kendi" devletleri gibi bakmamış olmalarını "Selçukluların Adaleti"ne bağlıyorlar. Oysa olaylar bizce kökten farklı.

> *"Kösedağı muharebesi sıralarındaki Türk ordusu, Selçukiler Anadolu'yu fethederken kullanılandan tamamıyla farklı olmak üzere, büyük bir çoğunlukla sultan, divan ve emirlerin masraflarıyla beslenen ücretli askerlerden ibaret bulunuyordu. Bu vaziyette, Türk ve hele Türkmen unsurlar, asalet ruhunun, bir ifadesi olmak üzere, isterse sultanın kapısında olsun, nöker ve kul olmayı, yani ücretli askerliği kendilerine yakıştıramayarak itibar etmez olduklarından, orduya ve emirlerin kapılarına asker sağlanması için yabancı milletlere müracaata mecbur kalınıyordu."(4)-*

Yine Akdağ, şöyle bir dipnot veriyor:

> *"O zaman rakip olan kimseler birbirlerini 'o filanın nökeriydi' diye yeriyorlardı."(5)*

Bu durum "cihad" ruhunun da sarsılmaya başladığının bir habercisi olsa gerek. Bu durumda milliyetçi Türk tarihçileri, sık sık Türkmenlerin "Türk devletine" olan "ihanet"lerinden dem vuruyor ve Türk tarihini bir "ihanetler" zincirine çeviriyorlar. Oysa bundan önce Türkmenlerin ve diğer bir çok Türk'ün bu devlete "kendilerine ait" bir yapı olarak bakıp bakmadıklarını görmek gerek.

f) Üstelik bu "ulu" Türk Devleti, Anadolu'ya sürdüğü, kovaladığı, yer yer de sayıları çok az olabilen bu Türkmen kabileleri ve boylarının Anadolu'daki mukadderatı ile fazlaca ilgilenmiyordu. Birçok örnekte Bizans devletinin bunları kolayca katlettiği görülebilir. Bu, belki önceleri kendisi de bir sürgün olan Kutalmışoğlu Süleyman'a destek vermelerini sağlamış da olsa, kısa sürede onun da bir Selçuklu olduğu görülmüştür. Hiç tanımadıkları, bilmedikleri ve hıristiyan bir kaç devletin hüküm sürdüğü topraklara kovalanan ve bazılarının sayıları bir kaç yüzü geçmeyen bu Türkmenler Selçuklulara pek dostça bakmıyorlardı herhalde.

Yine Türkmenlerin Selçuklu Devleti'ne ve Sultanlarına bakışının başka bir çarpıcı örneğine İran Selçukluları tarihinde rastgeliriz. 1153'de bazı Oğuz boyları İran Selçuklularına karşı ayaklandılar ve üzerlerine yürüyen Sultan Sancar'ın ordusunu bozguna uğratarak onu esir aldılar.

> *"Bununla beraber kendi soydaşları bu koca Sultana sadece tâzim gösterip tahta çıkardılar ve önünde yer öptüler. Esir Sultanı beraberlerinde götürerek onun namına hareket ederek çok fenalıklar yaptılar."(6)*

Öyle anlaşılıyor ki kandaşlığın etkileri hala sürmekle birlikte, Türkmenler ancak yenilmiş ve esir bir Sultanı gönüllü olarak tanıyorlardı.

g) Şehir konusuna çeşitli vesilelerle yineleyerek dönüyorum. Buradaki şehirler ne siteler ve ne de "burg"lardır.

Ama bu ele alacağımız konu açısından oldukça önemlidir. Çünkü, doğrudan devletlerin biçim verdiği bu yerleşim merkezleri yine bu özellikleri nedeniyle, devlet zayıfladığında keskin çatışmaların sahneleri haline kolaylıkla gelebiliyorlardı.

> *"...kuruluş tarzlarını bildiğimiz meselâ Kufe, Fustat gibi bazı islam merkezlerinin az çok bir siteye benzediği muhakkaktır. Acaba Anadolu Selçukilerinin ilk devirlerinde meselâ Konya, Erzurum, Sivas, Kayseri gibi büyük askeri yollar üzerindeki bazı şehirler, askeri zaruretlerle tahrib edilen eski şehirlerin yanında, muhtelif Oğuz boylarına mensub halktan ayrı ayrı mahalleler teşkil edilmek suretiyle az çok siteye benzer bir şekilde mi kuruldular?....Herhalde XIII–XIV'ncü asırlarda Anadolunun bu mühim şehirlerinden hiç biri, hiçbir suretle bir cité'ye benzemiyordu;...bunlar....büyük ticaret ve sanayii merkezleri idi."(9)*

Tuncer Baykara ise Konya üzerine kitabında şöyle yazıyor:

> *"Konya'daki nüfus daha çok burasının başkent oluşu dolayısıyla toplanmıştı. Bu özelliği ortadan kalktıktan sonra nüfusu da gerilemişti. Bu sebeple XVI.yy başlarında, Ö.L. Barkan'ın hesaplarına göre ancak 6127 kişi oturuyordu. Zira bu dönemde Anadolu'da canlılık batıya kaymıştı. (Bursa 34.930)"(10)*

Bu nedenle sonra birçok marksist Türk tarihçisinde "Selçuk Burjuvazisi", hatta proletaryası gibi kavramlara rastlamak oldukça "eğlenceli" oluyor. Üstelik bir burg'un hemşehrisi yani "burgher" olmanın bile burjuva olmakla aynı anlama gelmediği sözkonusuyken, bu terimi böyle sorumsuzca kullanmak ancak bu tarihçilerin kafalarındaki şablonları gerçeğe uydurmak gayretlerinden kaynaklanmıyor mu? (Bkz.

"Kavram ve Gerçeklik Olarak Burjuvazi" Immanuel Wallerstein Metis Defter. Mart 1989 s.8)

h) Bu konuda Köprülü şöyle yazıyor:

> *"Kökleri hıristiyanlıktan evvelki devirlere çıkan bir çok mahalli adetler, mahalli culteler, o mahal halkı arasında, müslüman veya hıristiyan olsunlar yaşıyordu. Anadolu'nun Türklerle beraber yaşıyan Rum ve ermeni ahalisi Türkçeyi öğrenmişlerdi; Türkler arasında da bu iki dili bilhassa Rumcayı bilenler pek az değildi."(13)*

Öte yandan verdiği örneklerin hepsine katılmasak da İsmet Zeki Eyüboğlu "Bütün Yönleriyle Bektaşilik" adlı kitabında bu konuda bir çok örnek vermektedir. Örneğin bektaşilerin Cem ayinlerini, Dionysos şölenlerine benzetmesi, yine Bektaşilik'in önemli işaretlerinden olan iki ağızlı baltanın eski Anadolu dinlerinde tuttuğu önemli yeri göstermesi, Frigyalıların kazana atfettikleri kutsallığın yine Bektaşilerde bulunması, hıristiyanlığın "teslis"inin "Allah/Muhammed/Ali" şeklinde kendisini göstermesi bunlardan bazılarıdır(14).

ı) Bu heterodoks dervişleri homojen bir grup gibi ele almak niyetinde değiliz. Ve öyle de değiller. Bu dervişler zengin bir çeşitlilik ve değişik örgütlülükler gösterirler. Biz bunları ortak olan yanlarıyla ele alacağız.

VII. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Ali Sevim "Anadolu'nun Fethi" Ankara 1988
2. Claude Cahen "Anadolu'da Türkler" İstanbul 1979 s.150
3. Claude Cahen a.g.e s.51
4. Mustafa Akdağ "Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi" İstanbul 1979 cilt.1 s.37,38
5. Mustafa Akdağ a.g.e s.38
6. Osman Turan a.g.e s.247
7. Claude Cahen a.g.e s.82
8. Claude Cahen a.g.e s.191

9. Fuat Köprülü "Osmanlı Devletinin Kuruluşu" s.57
10. Tuncer Baykara a.g.e s.147
11. Claude Cahen a.g.e s.193
12. Claude Cahen a.g.e s.192
13. Fuat Köprülü a.g.e s.58
14. İsmet Zeki Eyüboğlu "Bütün Yönleriyle Bektaşilik" s.60–72
15. Claude Cahen a.g.e s.210
16. Fuad Köprülü a.g.e s.80

HETERODOKSİ

HETERODOKS DERVİŞLERİN UZLAŞTIRICI EVRENİ

"Rabbine sana yakıyn gelinceye dek kulluk et."

"Kur'an Hicr Suresi 99. Ayet. Abdülbaki Gölpınarlı Çevirisinden

Heterodoks dervişlerden ne anlıyorum? Kim bunlar ve 21.yy'a doğru yaklaşırken benim için önemleri ne? Üstelik bir önemleri olması mı gerekir? Sorular ardarda gelirken öncelikle dervişin ne olduğuna bir göz atmak gerekiyor herhalde.

Derviş, sünnî olsun heterodoks (a) olsun Türk "halk islam" ının temel öğesidir. Farsça bir sözcük olan dervişin sözlük anlamı "fakir ve ihtiyaçlı kimse"dir(3). Bu kökenden kalkarak, seçilmiş bir durumu ifade etmeye başlar ve bu seçim bireyseldir. Peki derviş için fakirlik niçin seçilmiş bir durumdur? Yine, sünnî olsun, heterodoks olsun, "halk islamı"nın en temel kaynaklarından biri tasavvuftur.

Tasavvuf ise, Sehl ibni Abdullah'ıt–Tüsteri'ye göre, tasavvuf yolunda yürüyen sufî'den kalkarak şöyle açıklanır;

"Sufî, kanını dökülmüş gören, malını mübah bilen kişidir."

Cüneyd–i Bağdadi'ye göre,

"Sufî yeryüzüne benzer; ona her kötü şey atılır; fakat ondan ancak güzel ve temiz şeyler biter; üstünde iyi

de gezer, kötü de. Bulut gibidir Sufî; her yere her şeye gölge salar; yağmur gibidir, herkesi sular. Sufî'yi dışı bezenmiş gördün mü, bil ki içi harap olmuştur. Tasavvuf, görünürde bir bağla bağlı olmadığın halde Allah'la bulunmandır."

Sümnun'a göre,

"Tasavvuf bir şeye sahip olmamandır, bir şeyin de seni kendine kul etmemesidir."(4)

Çok kaynaklı bir inanç sistemidir tasavvuf, bir açıklamaya göre de, sözcüğün kendisi de Yunanca "Sofos" sözcüğünden Arapçaya uyarlanmış, Sufî de buradan türemiştir(5). Bu sistemde Hint, İran, Roma ve Bizans etkilerini görmek mümkündür. Bu arada islamiyeti ihmal etmek de mümkün değildir (b). Fakat önce şu "halk islamı" dediğimiz varlığın temeli olan tasavvufu, medreselerde öğretilen, şeriatın uygulayıcısı olan, devletle bütünleşmiş ve bir çok devletin resmi ideolojisi haline gelmiş olan "resmi islam" (c) dan ayıran nedir? Buna bir göz atalım.

Bu farklardan birincisi, bizce Vahdet – i vücud ve Vahdet – i mevcud kavramlarında yatar. Vahdet – i vücud, varlık birliği anlamına gelir. Vahdet – i vücud kavramını savunanlara göre dünyada ve alemde varolan herşey, Allah'ın sıfatlarının ortaya çıkışı, onun herşeyin üzerindeki gücünün belirişi olduğu için ondan birleşir, ondan vücud bulur. Herşeyi vareden Allah'tır. Bu nedenle de o "Vücud – ı Mutlak" tır(Mutlak Varlık). "Resmi İslam"la Vahdet – i vücud'çuları birbirinden ayıran nokta da burada başlar. Herşeyden önce Kur'an'da Allah'ın adları sayılırken "vücud" yani varlık adı geçmemiştir. Oysa Allah'a bu adı yakıştırmak onu varolan şeylerden biri –isterse en yücesi ve diğerlerini yaratan olsun– olarak görmektir. Fakat her halükârda Vahdet – i Vücud anlayışında her varlığın dışında ve üzerinde onları yara-

tan bir Allah vardır. Zaten Vahdet – i vücud anlayışını savunan sufîler de Allah'a bu adları, düşündüklerini anlatabilmek, her yerde ve herşeyde Allah'ın bir tecellisini görebilmek için verdiklerini ileri sürmektedirler.

Vahdet – i Mevcud kavramına gelince, işler daha da çatallaşır ve tasavvufun bu yönelişi içinde olanlarla "resmi islam" arasındaki boşluk birdenbire uçurum halini alır. Vahdet – i vücud'daki "varlık birliği" Vahdet – i mevcut'ta "varlıkların birliği" anlamını alır. Buna göre Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir, bütün varolanların birliğidir ve bu varoluşun başı ve sonu yoktur. Oysa bu, islamın en temel inançlarından yaradılışa vurulan bir darbedir. Yaratmak ve yaratılmak bu inançta yok olmuştur (d). Vahdet – i vücud'çular "resmi islam"la belirli koşutluklar taşımalarına ve bazı anlaşma zeminleri yaratabilmelerine rağmen, Vahdet – i mevcut'çular "resmi islam" için tanrı tanımaz maddecilerdir.

Bu iki kavram çevresindeki tartışmalar, aynı zamanda tasavvuf içindeki en önemli ayrımlardan birini de oluşturur. Abdülbaki Gölpınarlı, bizim özetlememizle bu ayrımı bir benzetmeyle şöyle açıklar: Güneşin ışığı, güneşin bir tecellisidir, güneş olmadan güneş ışığı olmaz, ama bu, güneş ışığı güneşin kendisidir anlamına gelmez, O'na bağlıdır, ondan ayrı değildir anlamına gelir, vücud'cular böyle diyerek tanrı tanımamazlıktan kurtulurlar, fakat mevcud'çular tecelli ile kaynağı bir ve aynı şey sayarak, ayrı, üstte bir yaratan olduğunu reddeder bir konuma düşer ve "tanrı tanımazlar" arasında yerlerini alırlar(8), (e).

"Resmi islam"la tasavvuf ya da "halk islamı" arasındaki ikinci bir önemli fark, "Allah sevgisi" ya da "İlahî aşk" kavramlarıyla "Allah korkusu" kavramlarının dengelenişinde yatar. Toplumun tümünden ayrılmış bir zor gücünün uyumlu unsuru olan "resmi islam", "Allah sevgisinden" söz etmez değildir. Fakat söylemi içinde her zaman ağır basan unsur,

"mahşer günü" "sır'at köprüsü" "cehennem" "şeytan" gibi öğeler aracılığıyla "Allah korkusudur"(f). Oysa tasavvufun neredeyse bütün kesimleri için, durum tersinedir. "Allah sevgisi" söylemlerinin her zaman ağır basan unsurudur. Fakat yine, tasavvuf içinde, bizce vücud/mevcud ikileminden kaynaklanan ayrılığın, bu alana da yansıdığını görüyoruz. Bu yansıma iki şekilde olur, birincisi, sünnî tasavvuf "yollarında" (özellikle Yesevilik ve Nakşibendilik) "Allah sevgisi" kavramı, yani aşk kavramı, "resmi islam"ın ve kur'an'ın "Allah korkusu" kavramlarına üstünlük taşısa da hemen her zaman "korku" ve "aşk" bu "yolların" söyleminde yanyana bulunur ve seyrek de olsa "korku" ağır basar. Heterodoks tasavvuf ehli için ise, "aşk" neredeyse Allah'a ilişkin söylemin tek temasını oluşturur. Bu yansımanın ikinci bir ortaya çıkışı, tasavvuftaki "Aşk–ı Mecâzi" (Geçici aşk) ve "Aşk–ı Hâkikî" (Gerçek Aşk) kavramları çerçevesinde oluşacaktır. Geçici aşk, bir insana ya da şey'e duyulan aşktır. Gerçek aşk ise, Allah'a duyulan aşk'tır. Fakat inançlarının yapısı gereği, vücud'çularla mevcud'çuların bu aşktan anladıkları oldukça farklıdır. Birincilere göre bütün varlıkların üzerinde yaradan konumunda bir Allah varken, ikincilere göre varlıkların birliğinin ta kendisidir "Allah". Aşk kavramının bu ikinci yol ayrımında köklü sorunlar çıkar sufiler arasında.

> *"Aşkın, maddi manevi, bütün bağları kırdığına, insanı ancak sevgiliye hasrettiğine bakarak sufiler geçici aşkı da hoş görmüşler ve "mecaz, hakıykatin köprüsüdür" demişlerdir".(11)*

Evet, bütün sufiler için genelde bu kavrama bakış böyledir ama bu ancak çok genel bir formüldür. Mevcud'çular için bir insana ya da bir "şey"e duyulan aşkla, varlıkların birliğine duyulan aşk özsel olarak bir farklılığa sahip değilken, vücud'çular için geçici aşk belirli kurallarla düzenlenmesi gereken bir aşktır.(g). Çünkü onlara göre varlıkların üze-

rinde onları yaradan ve onları ilahi kurallara bağlayan bir "Vücud–u Mutlak" vardır. Dolayısıyla vücud'çulara göre "geçici aşk" bu ilahi kurallarla düzenlenebilen ve düzenlenmesi gereken, ancak bu yapıldığı takdirde "Allah"la "köprü" oluşturabilecek bir durumdur. Mevcud'çular ise, bu konuda tam aksi kutbu oluştururlar. Varlıklar üstü bir "mutlak varlık"a inanan vücud'çular için bu, aynı zamanda bir ve tek doğru anlamına geliyordu. Mevcud'çular için ise evren, "çeşitlilik içinde birlik" evreniydi ve onun üzerinde ondan ayrı bir doğruluk yoktu. Bu nedenle vücud'çular, yargılayıcı inançlara inançlarının yapısı gereği sahipken, aynı şey mevcud'çular için özellikle kurtulunması gereken bir özellikti(h). İşte bu nedenle "geçici aşk"la "gerçek aşk" arasında, "aşk" durumu devam ettikçe bir niteliksel fark yoktu. Çünkü insanın bir başka insana ya da şeye duyduğu aşk, aşkın yapısı gereği yargılamaktan kopuşun bir başlangıcıydı. Aşk; sevgili, iyi, güzel, doğru, kötü vb. olduğu, aklın ölçüleriyle ölçülüp biçildiği için değil, sadece aşk olduğu için varolurdu. Aşkın olduğu yerde yargı yok olurdu. İki kesim için ortak olan bir özellik de, aşkın, akıl'ın etkisini sorgulatmaya yöneltecek ilk aşamalardan biri olarak kabul edilmesiydi.

"Resmi islam"la tasavvuf arasındaki üçüncü önemli farklılık, Kur'an'ın zâhiri (görünen) ve batınî(içrek) anlamları konusundadır. "Resmi islam" Kur'an'ın lafzına sıkı sıkıya bağlı olmakla kalmıyor, aynı zamanda o lafzı zorlayabildiği son sınıra kadar(ki bu sınırlar oldukça geniştir) devletin bu ulema sınıfının çıkarları doğrultusunda zorluyordu. Oysa bütün tasavvuf akımları, Kur'an'ın, sünnetin ve hadislerin, hem görünen ve hem de içrek anlamları olduğunu kabul ederler. Ama tasavvufla "resmi islam"ı ayıran her noktada olduğu gibi burada da, tasavvuf hemen kendi arasında bölünmeye uğrar. Vücud'çular ve mevcud'çular ayrılığı burada yeniden karşımıza çıkacaktır. Vücud'çular kur'an'ın "görünen" bütün

hükümlerine uymakla övünür ve şeriata harfi harfine uymaya çalışırlar. Örneğin vücud'çulardan Mevlâna Celaleddin Rumî, bu doğrultuda

"Canım bedenimde oldukça Kur'an'ın kuluyum; seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım."(14)

diye yazar. Oysa Mevcud'çular Kur'an'ın iç anlamına erenler için görünen anlamının pek bir önemi olmadığına inanırlar(ı).

"Meselâ namazdan maksât, tanrıya yaklaşmaktır; Tanrıya yaklaşanlarca, "Rabbine, sana yakıyn gelinceye dek kulluk et" âyeti (XV, 99) bâtınîlerce bunu apaçık bildirmektedir."(17), (i)

Bu nedenle Kur'an özgürce yorumlanabilir, namaz kılınmayabilir, oruç tutulmayabilir, kısacası kur'an'ın zâhiri (görünen) hiç bir emrine uyulmayabilir.

"Biz Allah'ın âzat edilmiş kullarıyız derler...."(19)

Yine ünlü bâtıni mutasavvıf Muhyiddin İbni Arabî,

".....puta tapan da Allah'a tapar"(20)

diyerek bu konudaki görüşünü büyük bir netlikle sergiler.

"Resmi islam"la tasavvuf arasındaki dördüncü önemli fark, kavramların yapısından da anlaşılabileceği gibi devletle ilişkileridir. Burada Anadolu'dan ve Anadolu Selçuklularından söz ettiğimizi unutmaması gereken okura şunları söyleyebiliriz. Anadolu "Resmi islam"ı sünni'dir ve mezhebinin yapısında özerk bir dinsel kurum anlayışı yoktur. Anadolu "resmi islâm"i devletin dolaysız olarak içerdiği kurumlardan biridir. Devlet hiyerarşisine dahildir ve devletin global çıkarları ile "resmi islam"ın çıkarları her zaman (Selçuklularda)örtüşmektedir. "Halk islamı" ise, devletle ilişkilerinde homojen bir tavır içerisinde değildir.

"Tarikatler kurulduktan, tasavvuf ehli şerîatçilerin onlara karşı durmalarına rağmen bir kuvvet haline geldikten sonra iktidarı temsil edenler, bunları da avlamayı denediler ve vakıflar yüzünden muvaffak da oldular. Tekkelere o tarîkate mensub olan zenginler ve hükümetin kudretli kademelerinde bulunanlar, tarlalar, hanlar, hamamlar, dükkanlar vakfettiler....tekkeler, bu müştemilatla adeta birer saray yavrusu haline geldi."(21)

Gölpınarlı'nın, daha sonraki dönemler için çizdiği tablonun bütün belirtileri, Selçuklu Devleti Anadolu'sunda her yanda görülmekteydi. Fakat "Halk islamı'nın mevcud'çu, batîni, alevi kesimleri büyük ölçüde bu "süzülme ve düzene uydurulma" sürecinin dışında kalmayı başardılar(k). Allah'ın kulluğundan "bile" azad edilmiş insanlar olduklarını söyleyen bu dervişler için, devlete kulluk etmek katlanılamaz bir aşağılanmaydı(l).

"Resmi islam"la "halk islamı" arasındaki beşinci ve özellikle de hem vücud ve mevcud anlayışlarından ve hem de hele heterodoks dervişler sözkonusu olduğunda yaşam mekanlarının farklılığından kaynaklanan önemli bir ayrım noktası insan dışı doğaya bakışlarıdır. Yer yer "resmi islam'da da insan dışı canlılara "öznellik" tanındığına rastlıyorsak da "halk islamı" için bu genel bir niteliktir. Halk islamına göre, canlı cansız bütün varlıkların bir "can"ı vardır. Vücud'çulara göre bu "can" (öznellik) Allah'ın varlığının bir tecellisi iken, mevcud'çulara göre bu "can" Onların "bir"i yani Allah'ı oluşturmalarından kaynaklanır. Bu, bir kaya'nın, bir at'ın, bir ağaç'ın "kişiselliğinin" olduğunu ima etmektir. İşte zaten Hallac–ı Mansur'un "Enelhak" (ben tanrıyım) diyebilmesi böyle bir bakışın ürünüdür. Burada mutlaka değinilmesi gereken bir nokta var. Bu noktayı yine Mansur'u ele alarak açalım. Mansur "ben tanrıyım" diyebiliyor, ama yine ken-

di inancına göre örneğin başka birisine dönüp "sen tanrısın" diyemez. Bu o kişinin kendi "öznelliğine" kalmış bir durumdur. Kısacası Mansur kendisini tanımlayabilirken başkasını tanımlamaya kalkışmaz. Atfedilen bu "öznellik" aynı zamanda "özgürlüktür".

Yukarıda mekansal bir farktan söz etmiştik. Resmi islam şehire yerleşmiştir(m). Oysa daha önceki bölümlerde değindiğimiz gibi, şehir bir kozmozdur, yani kozmoz olma iddiasındadır. Kalın ve aşılması zor (hem içeriden hem dışarıdan) duvarlarla sarılı Selçuklu şehirlerinde, üstelik bu kozmozun sınırları çok da nettir. Aynı durum şehir tasavvuf tarikatları için de geçerlidir. Tek doğru olan bu kozmozda yaşamanın verdiği duygu –bu suni doğa– giderek doğaya tahakküm anlayışını doğurabilecek bir içeriğe sahiptir, şehir dışı doğaya –ya da doğal doğaya– *tahakküm.* Yalnızca şehirlerde oldukça yaygın olmasına karşın Bektaşilik, belki de kırlarla yoğun içiçeliği ve oralarda da en az şehirdeki kadar yaygın olması nedeniyle doğayla kopuş yaşamamıştır. Aksine onda doğayla sıkı bir uzlaşma *çabası görürüz(n).*

Resmi islam'la "halk islamı" arasındaki altıncı önemli fark da dünyanın "maddi" nimetleri ile "manevi" değerler arasında tutturulan denge sorunudur. Şeyhülislamların, kadıların, müderrislerin, gerek Osmanlı ve gerekse Selçuklu dönemlerindeki toplumsal pratiklerine bakmak, resmi din görevlilerinin o toplumların en zengin insanları arasında yer aldığını görmek "resmi islam"ın bu konuya nasıl baktığını ve neden kur'an'da ticareti öven bölümlere özel bir ilgi gösterdiğini anlamaya yeter. Halk islamı, "maddi" nimetler içinde boğulmamak, "maddi" olanlarla "manevi" olanları dengelemek gibi çok genel bir anlayış ortalığı dışında bu konuda da çok parçalıdır. Fakat bu parçalılık belki de halk islamının içine girilmesi en zor, en karmaşık konularından biridir. Sünni halk islamcıları, tarihleri içinde bu dengeyi kurmakta

zorlanmışlar ve bir çok kere kendi içlerinde bu konuda tartışma ve ayrışmalar çıkmıştır. Onların edebiyatlarında "maddi" değerlere kapılmaktan yakınan bir çok örnek görebiliriz. Bu, sonuçta, sünni halk islamının, uygarlık yolunda yaptığı kesin tercihinin etkileri şüphesizdir. Öte yandan heterodoks dervişlerin zenginlikten kaçınmaları, genellikle "maddi nimetlerin" tümden reddedilmesi olarak anlaşılırken, bizce önemli bir yanlış anlama yaratılmaktadır(o). Bu yanlış anlama biraz da onları uygarlık terimleriyle tanımlama çabalarının sonucudur. Bizce onların durumu daha çok Fransız düşünür Henri Bergson'un şu cümlesine uyar;

"Güzel olan ne mahrum edilmek, ne de kendini mahrum etmektir, ama mahrumluk duymamaktır."(28)

Bu nedenle sufilerin oldukça genel, fakat tarihte tutarlılıkla ancak heterodoks dervişlerin savundukları "bir lokma, bir hırka" ilkeleri, uygarlığa geliştirilen bir tepkinin dışa vuruşu, herşey olan bir Allah'ın sahiplenilmemesi —mülk edinilmemesi— ve her dönemde toplumsal/politik sonuçları olan bir ilkedir(ö).

Resmi islam'la halk islamı arasındaki farklara ilişkin yaptığımız şematik sıralamada, yedinci önemli fark da, kadın üzerinedir. Haremin ve harem yaşamının, hadım ağalarının, kadınların sokağa çıkmalarının yasaklandığı günlerin, medresenin kadınlara kapalı bir kurum olarak oluşmasının, "din adamlığı" kavramının gelişmesinin ve hiçbir zaman bunun "adamlığın" dışına çıkmaması durumunun yaratıcısı olan resmi islam'ın kadına nasıl baktığının uzun uzadıya anlatılması gerektiğini sanmıyorum. Sünni halk islamı'nın kadına yaklaşımı, resmi islam'ın yaklaşımından çok farklı değildir. Bu konuda mevlevilik bir ölçüde farklılaşır;

"Mevlânâ sohbetlerinin zaptından meydana gelen 'Fîhi mâfîh'teyse çok daha ileri giderek kadını örtme-

nin, onu kimseye göstermemek gayretinin, kıskançlığın çok kötü sonuçlar meydana getireceğini, bu tedbirin müsbet değil menfi bir tedbir olduğunu anlatır"(30)

Yine Gölpınarlı, bir çok kadının Mevlevilikte şeyhlik düzeyine gelebildiğine işaret etmektedir(31). Fakat yine görülmektedir ki bütün sünni halk islamı, kadını bir alana, "ev alanına" kapatmakta hem fikirden, bu kapatmanın düzeylerinde farklılaşır. Heterodoks dervişlerde ise, durum oldukça farklıdır. Kendisi de bir Mevlevi olan Gölpınarlı, bunu şöyle itiraf etmektedir.

"Tasavvufun kadın hakkındaki görüşü, telâkkisi, çağına göre kadını toplum hayatına almış, fakat sonradan Mevleviler de dahil, diğer tarikatlerde, medresenin baskısı, kadın dervişleri nispeten toplumdan ayırmış, yalnız Bektaşilerle Alevilerde kadın erkeklerle beraber törenlere iştirak etmekten geri kalmamış ve bu böylece sürüp gitmiştir."(32)

Heterodoks dervişlerin kadın–erkek kavramsallaştırmasında erkek lehine bir asimetriye yabancı olduklarını savunmuyorum. Fakat sözünü ettiğim dönemde, bunun izlerine "normal" dönemlerde belli belirsiz raslanabilirken, "durum" dönemlerinde yani uzlaştırıcı evrenlerinin "durum"lara dönüştüğü dönemlerde hemen hiç raslanamadığını düşünüyorum(p).

"Heterodoks dervişler kimlerdir?" sorusunu şimdi biraz daha rahat sorabilirim. Ama öncelikle şunu belirtmek gerek. Ele almayı istediğim Babailer Ayaklanması gerçekleştiğinde, şu ana kadar heterodoks dervişleri açıklama çabamda başvurduğum Bektaşilik, ya da Mevlevilik ya da Nakşibendilik gibi tarikat ya da akımlar henüz ortalıkta yoktur. Fakat ileride de değineceğim üzere, bu ayaklanmayı yaratan heterodoks dervişler hakkında pek çok kanı onların ardılları ele

alınarak edinilebilir. Kısaca toparlayalım, heterodoks dervişlerden, şehir ya da kır mekanlarından birini asıl mekanları olarak seçmemiş, vahdet – i mevcud anlayışına çok yakın, Kur'an'ın görünen değil "içrek" anlamına (yani kendi yorumlarına) bağlı, kendi ilişkilerinde olduğu gibi, doğayla ilişkilerinde de tahakkümcü olmayan, kadın/erkek asimetrisine (tahakkümcü) karşı, bu konuda özellikle daha da saldırganlaşan Selçuklu şehirlerinin saldırgan evrenine gerek açık, gerek gizli olarak direnen, çeşitli tarikat ya da dar gruplara bağlı, fakat yarattıkları ya da yaratmaya yöneldikleri karşı "durum" larda, bu, tarikat, biçim ve grup farklılıklarını gözetmeksizin biraraya gelebilen ve uzlaştırıcı evrenlerinin çağrısını eylemli bir çağrıya dönüştüren, halk islamı dervişlerini anlıyorum.

NOTLAR:

a) Heterodoks sözcüğünün sözlük anlamı "kabul edilmiş dini esaslara aykırı olan, umumi umdelere muhalif"(1)tir. Hilmi Ziya Ülken'in "dini cemaat dışında" olmak şeklinde tanımladığı(2) heterodoksluk, Osmanlıcada "ehli bid'at" terimiyle Muhammed'in ve Kur'an'ın belirlediği kurallara yenilik getiren akımlar için ve ehli sünnet karşıtı olarak kullanılır. Bazan "kabul edilmiş" mezheplerden olmamak gibi daha geniş anlamlar da kazanır. Bu terimi kullanırken en önem verdiğimiz nokta, "kabul edilmiş" cemaatin dışında olunmasıdır.

b) Tasavvufla ve özellikle de heterodoks tasavvufla "resmi islam" arasında uçurumlar varsa da, İslamın Devr – i saadet'ine ilişkin aktarmalarda, bu anlayışlara kaynaklık edecek bir çok öğe bulmak mümkündür. Devletin olmadığı, kadının hareme kapatılmadığı, sadeliğin ve Allah'a aracısız bağlılığın vurgulandığı bir dönem olarak Devr – i Saadet'te, bu öğeler oldukça barizdir.

c) Burada zorunlu bir açıklama: "Resmi islam" terimi ile Kur'an'a uygun bir islamdan söz etmiyorum. Devletin

süzgecinden geçirilmiş, devletin ve politikanın özgünlüklerine uyarlanmış "ehlileştirilmiş" bir islamdan söz ediyorum. Yoksa resmi islam'la kur'an arasında bu farktan doğan, tamamiyle açık yüzlerce çelişki bulunabilir. Bulunan bu çelişkiler herhangibir yorum kaldırmayacak kadar da açıktırlar.

> *"Bunun için İsrailoğullarına şöyle yazdık: 'Kim bir kimseyi bir kimseye veya yeryüzünde bozgunculuğa karşılık olmadan öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur."(6)*

Sarayda doğar doğmaz öldürülen şehzadelerin, bu ayetle bağdaştırılmaya çalışılması, ancak ve ancak inananların "cehenneminin" resmi islam alimleriyle dolmasıyla sonuçlanır.

d) Tasavvufun bu konuda oldukça ilginç mirasları da vardır.

> *"İlk sufîlerde böyle bir şey yoksa da sonrakiler, ilk insanın tekâmülle meydana geldiği inancını gütmüşlerdir. Onlara göre cansızlar, tekâmül ede ede mercana gelmiştir. Mercan katılıkta taş gibidir, fakat zerre zerredir, denizde biter ürer çoğalır, denizden boy atınca kurur taş, kesilir. Mercan cansızlardan bitkilere bir doğuş yeridir adeta. Bitki tekamül ede ede hurmaya gelmiştir. Bitkilerle canlılar arasında geçit de hurmadır. Hurmanın başı kesilirse kurur, çiftleşmekle ürer. Hayvanlar da tekamül edince insanlar meydana gelmiştir."(7)*

Bu inanç, ne resmi islam ve nede Kur'an'la uyuşmasa gerek.

e) Halk islamının edebiyatında bu konuya ilişkin pek çok örnek vardır.

> *"Evvel benem ahır benem canlara can olan benem"*
>
> *(Yunus Emre)*

"Hak'kı ister isen ademde ara
Irak'ta Mekke'de Hac'da değildir."

(Kaygusuz Abdal)

"Cihan varolmadan ketm – i ademde
Hak ile birlikte yektaş idim ben
Yarattı bu mülkü çünkü o demde
Yaptım tasvirini nakkaş idim ben"

(Şîrî)

Bu edebiyatta "yaradan" düşüncesine "takılma" örnekleri de bulunabilir,

"Yeri göğü ins – ü cinni yarattın
Sen ey mimarbaşı eyvancımısın
Ayı günü çarhı burcu var etdin
Ey mekan sahibi rahşancımısın
Kullanırsın kanadsızca rüzgarı
Kürekle mi yaptın sen bu dağları
Ne yapıp da öldürürsün sağları
Can virüb alırsın sen cancı mısın"

(Azmi)

Bektaşi Edip Harabî'nin (Ölümü 1917) yaradılış konusunda bir şiirinden bölümler almadan edemiyeceğim,

"Daha Allah ile cihan yok iken
biz anı var edip ilan eyledik
Hakka hiç bir layık mekan yok iken
hanemize aldık mihman eyledik

Kendisinin henüz ismi yok idi
İsmi şöyle dursun cismi yok idi

hiç bir kıyafeti resmi yok idi
şekil verip tıpkı insan eyledik...

...Asılsız fasılsız yaptık cenneti
Huri gılmanlara verdik ziyneti
Türlü vaidlerle her bir milleti
sevindirip şad ü handan eyledik

Bir cehennem kazdık gayetle derin
Lâf ateşi ile eyledik tezyin
Kıldan gayet ince kılıçtan keskin
Üstüne bir köprü mizan eyledik....

....Böyle cilvelerle vakit geçirdik
bu enbiya ile çok iş bitirdik
başka bir nebiyyizişan getirdik
Anın her nutkunu Kur'an eyledik.....

f) "Allah korkusu" Kur'an'ın en canlı ve ağırlıklı temalarından biridir.

> *"Allah, 'Sizden önce gelmiş cin ve insan ümmetleriyle beraber ateşe girin' der. Her ümmet girdikçe kendi yoldaşına lanet eder. Hepsi birbiri ardından cehennemde toplanınca, sonrakiler öncekiler için, 'Rabbimiz! bizi saptıtanlar işte bunlardır, onlara ateş azâbını kat kat ver' derler, Allah, 'hepsinin kat kattır, ama bilmezsiniz' der"(9)*

Ateşler, zebaniler, cehenneme girer girmez birbirine düşen "günahkârlar", birbirlerinin daha çok cezalandırılması, "yakılması" için Allah'a şikayet edenler, insan böyle bir sembolik evrenle dünya ve yaşama yöneldiğinde çok tanrılı dinlerden, şamanilikten ve animizmin evreninden çok farklı bir

kültürel ürün haline gelecektir şüphesiz. Kur'an'la çeliştiği zaman onu çabuklukla unutan resmi islam, belki de en çok bu korkuya dayanan evren konusunda o'na sadıktır. Nizamülmülk, Abbasi halifesi Mu'tasım'ı şöyle konuşturur,

> *"Ey şeyh Allah'tan korkmayan benden de korkmaz. Allah'tan korkan için bir şey yapmak gerekmez."(10)*

"Korku" konusunda biraz da "halk islamı"na bakalım,

"Kazanda katranların kaynarmış
Yeraltında balıkların oynarmış
On bu dünya kadar ejderin varmış
Şerbet mi satarsın, yılancı mısın....
Yüzbin Tamun olsa korkmam birinden
Rahmân ismi nâzil değil mi senden
Gaffarü'z–zünub'um demedin mi sen
Afv et günahımı yalancı mısın?"(Azmî)
"Katran kazanını döküver gitsin
Mü'min olan kullar didâra yetsin
Emreyle yılana tamuyu yutsun
Söndür şu ateşi bundan sana ne....
Behlül Dânâ'm ider cennet yarattın
Nice kulları cehenneme attın
Nicesin âteş–i âşk ile yaktın
Yakıp da neylersin bundan sana ne"(Behlül)

Cehennem ve Allah korkusuyla, bu doğrultuda ilişki kuran ve "resmi islam"ın saldırgan evreninin insanlarının korkularıyla alay eden bu tür örnekleri çoğaltmak fazlasıyla mümkündür. Fakat burada Allah'la kurulan ilişkinin dervişlerdeki dolayımına da göz atalım,

"Yunus Emre der, hoca gerekse var bin hacca
Hepsinden eyüce bir gönüle girmektir"(Yunus Emre)

"Din ü millet soranısan âşıklara din ne hâcet
Aşık kişi harâb olur harab bilmez din diyanet"(Yunus Emre)

Hele "Allah" mevcud'çuların anlayışında olduğu gibi doğanın ta kendisiyse, bu, "doğaya tahakküm" ve onun kökeni olan "insana tahakküm" konusunda "resmi islam"ın tam zıddını oluşturur.

g) Fakat bu durum yine de vücud'çuların aşk anlayışını çok fazla daraltmaz (sözünü ettiğimiz dönemde). "Halk islamı"nın özellikle de heterodoks kanadının aşk anlayışı, varlık ve evren anlayışları gibidir. Bu nedenle aşk sözcüğünden "cinsel aşk" gibi, bütünlüğünden koparılmış bir öznel alanı anlayan günümüz bakışından kökten farklıdır. Bu bakışta önemli olan aşk duyabilmektir. Çünkü bu yaratıcı olmanın, "yaradan" olmanın ön koşuludur. Aşk'ı "cinsel aşk" olarak parçalamaya yönelmeyen anlayış, cinsler arasında da parçalamaya yönelmeyecektir. "Babailer İsyanı" adıyla yayınlanan ve ideolojik değerlendirmelerden uzak olduğu iddiasını taşıyan kitabında, heterodoks dervişler üzerine yazarken Ahmet Yaşar Ocak, yukarıda açıkladığımız nedenle garip bir duruma düşmektedir.

"....Kalenderiler, ne şeriat ne de ahlâk kanunlarına riayet etmedikleri gibi, dini yasakları da tanımıyorlar, namaz kılmıyorlar, fakat şarap içip esrar kullanıyorlardı; hatta aralarında homoseksüeller de bulunuyor ve bu işi hiç bir utanç duymadan yapıyorlardı."(12)

"İdeolojik olmamak" böyle bir şey olsa gerek? Üstelik cümlenin "çarpıcı" etkisi arttırılmak için de çok özel gayret

sarf edilmiş. Cümlenin başında ne diyor Ocak? "Şeriat'a riayet etmiyorlarmış", bunu söyledikten sonra geri kalanını şarap, namaz, ahlak vb. diyerek saymanın pek bir anlamı kalmıyor, "ideolojik" olmayan bir yazarın, evrensel "ahlâk kanunları" olmadığını bilmesi gerekir en azından. Yukarıdaki heterodoks dervişlerin (ki kalenderiler bunlardandır) "şeriat"ın saldırgan değerlerini paylaşmadığını, ayrı bir sembolik yapının öğeleri olduğunu yazmıştık. Eğer yazarın kullandığı "homoseksüellik" terimi bir suçlamaysa —ki öyle— bu terimin bir suçlama olabilmesi için Kalenderilerin sembolik yapısının, "heteroseksüel" ilişkiyi "normal" sayan bir yapı olması gerekir. Oysa bir Kalenderi için, aşk sadece aşktır, kadına, erkeğe, (ya da dişiye erile) ağaca, çiçeğe, "tanrı"ya duyulabilir ve aynı şekilde duyulur. Kalenderinin evreni, "tek doğruların evreni" değildir ve bu nedenle de "doğru budur" tahakkümcülüğü içinde değildir. Yazar bir hıristiyanı şarap içtiği için suçlar mı? Üstelik Kalenderi ile şeriat arasındaki uçurum, hıristiyan ile şeriat arasındaki uçurumdan çok daha büyüktür. Yazar, Kalenderiler için, hem "heterodoks derviş" tanımını kullanıyor ve hem de onları heterodoksluklarının özellikleriyle "suçluyor". Bunu yaparken de tarihin garip bir *cilvesi* olarak Mahmud bin Hatip adındaki bir Selçuklu yazarına dayanıyor. hal böyle olunca "ideolojik" ikiyüzlülük daha da sırıtıyor. Yoksa Selçuklu saraylarında "homoseksüellik" yok muydu? "Şeriat"e inanan ve ahlâki değerleri "heteroseksüellik" olan Selçuklu soyluları, bu "tür" bir ilişkiye yabancı mıydılar? Yoksa işin içinde herhangibir devlet olunca "devletin çıkarları" mı, "ideolojik olmayan" tarih yazınına yön veriyor?

Bu konuda benzeri bir kargaşayı, başka kesimden bir araştırmacıda da görüyoruz. "Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam edilenler" adlı kitabında Rıza Zelyut, benzeri bir, "tek doğru" akıl yürütmesiyle, "başka" yerlerden kalkarak, benzer sonuçlara daha "nazik" bir dille varıyor.

"İslamiyetle gelen sıkı örtünme/kaçınmanın yarattığı tepkinin doğal sonucu olarak, karşıt mezhepler (akımlar, yollar) kadın/erkek ilişkisinde özgürlük önermektedirler. Bu özgürlük geçmişteki ilkel ilişkiler biçimine dönük olduğundan resmi mezhepler tarafından şiddetle yadsınmakta ve dinsizliğin somut görüntüsü sayılmaktadır.....Tekeşli evlilik bu çarpıklık nedeniyle geçerlilik kazanamıyordu. Zaten toplumsal yapılanma buna daha hazır da değildi."(13)

Zelyut'un söylediklerinden şunu anlıyorum. karşıt mezhepler "ilkel" (neye göre ilkel?) ilişkiler biçimine dönük ilişkiler önerdikleri için yadsınıyor ve dinsiz görülüyorlar, ama "gelişkin" (dolayısıyla yazara göre 'normal') ilişki olan tek eşli evlilik de bu çarpıklık yüzünden gerçekleşemiyor ve tarihin tekerleği "ileriye" yani yazarın "normal"ine dönemiyor. Saldırgan ve dolayısıyla "mülk edinici" bir evrenin ürünü olan tek eşli evlilik, Selçukluların tanımladığı toplumda geçerlilik taşıyordu. Bu aynı evrende erkekler için her zaman ne kadar geçerlilik taşımışsa yine o kadar taşıyordu. Erkek, hep "tek eşti" kısacası. Zelyut "karşıt mezhepler"in "ilkel" özgürlüğünün, "tekeşliliğin", "toplumsal yapı" bir gün hazır olduğunda gerçekleşecek "özgürlüğünden" daha "ilkel" olduğuna nasıl karar veriyor, burası bizce çok açık. Aynı Ahmet Yaşar Ocak gibi, Zelyut'un da dünyası, "tek doğru"ların dünyası. Ama Ocak, hiç olmazsa kalkıp "karşı düşünce" gibi, iddialı bir isim taşıyan bir kitap yazmıyor. Bunu yazan yazardan, hiç olmazsa sözünü ettiği "karşıt mezheplerin" karşıtlık nedenlerinden en önemlilerinden birinin, onları yargılamaktan kurtaran "herşeye aşık olabilme" anlayışı olduğunu anlaması beklenirdi.

h) Bu konuda heterodoks edebiyata başvuralım.

"Bakkal mısın teraziyi neylersin
işin gücün yoktur gönül eylersin
Kulun günahını tartıp neylersin
Geçiver suçundan bundan sana ne" (Behlül)

"Kıldan köprü yaratmışsın gelsin kulum geçsin deyu
Hele biz şöyle duralım yiğit isen geç a Tanrı"
(Kaygusuz Abdal)

ı) "Üç Mesele" adlı kitabında, İsmet Özel, Yunus Emre özelinde bu konuya bir yorum getiriyor,

> *"Yunus Emre'nin 'kapıda kaldı şeriat' mısraını, bâtını fıkha ulaştıktan sonra zahirdeki kuralları bıraktım anlamında değil de; davranışlarının kapısını şeriat tutmaktadır, ben ancak şer'i esaslara uymak suretiyle içimdeki zenginliği arttırabilirim, hayranlığımı daha üst seviyeye vardırabilirim, şeklinde yorumlamak gerekir."(15)*

Asıl yoruma girmeden, Yunus Emre'deki "aşk" kavramının burada ustaca "hayranlık" la değiştirildiğine dikkat çekmek isterim. Yunus Emre, zaten TV'den Özel'e kadar bir yelpaze için, bir çeşit "ayran budalası"dır. Özel'in aldığı dize şöyle geçer:

"Işk imamdur bize gönül cemâat
Dost yüzi kıbledür dâimdür salât
Dost yüzin göricek şirk yağmalandı
Anınçün kapuda kaldı şerîat"(16)

Özellikle ikinci dizede "Daimdür salât" (namaz) sözcüklerini İsmet Özel, Yunus'un devamlı namaz kıldığı şeklinde mi, yoksa asıl olanın "aşk" olduğu, aşk duyulduğu zaman da

namaz kılınmasa da olduğu şeklinde mi yorumluyor? Üstelik eğer Yunus şeriatı, Özel'in yorumladığı gibi önemseseydi "kapuda kaldı" şeklinde önemsemezliği bariz olan sözcükleri mi yanyana getirirdi? Yunus'a mevcud düşüncesine inanıyordu diyebilmek zor olsa da onun için "bâtın"ın "zahir"den önemli olduğu bizce açıktır.

"Oruç, namaz, gusul, hac, hicabdur aşıklara"

Yunus Emre.

İ) Burada söz konusu âyetin, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılan çevirisini aldık. Oysa Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan Ankara/1983 baskısı "Kur'an"da aynı âyet şu şekilde çevrilmiş:

"Rabbini hamd ile an, secde edenlerden ol ve ölünceye kadar rabbine kulluk et."

Gölpınarlı'nın çevirisini "Tasavvuf" adlı kitabından aldığımız yer, bu çevirilerden birinin "yanlış" yapılmış olduğunu düşündürdü. Gölpınarlı, bu ayeti, bâtıniliğin kendisine bir dayanak olarak kullandığını ve bu tarz bir yorumla kendisini tanrıya yakın hisseden bâtınînin artık ona kulluk etmekle yükümlü olmadığı şeklinde aldığını imâ ediyor. Fakat şöyle de devam ediyor:

"Oysa ki bu âyetle yakıyn, bütün müfessirlerce ölümlüdür; şu halde âyet ölünceye dek kulluk etmeyi buyurmaktadır; yakıyn erince ibadeti bırakmayı emretmemektedir."(18)

Bu "müfessir"lerle ilgili not olarak da "Mecma'ul Beyân: Tehran, Şirket'ül–Maârif'il–İslâmiyye" adını vermiş. Oysa görüldüğü üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çevirisi böyle yorumlara yer bırakmayacak kadar açık.

k) Heterodoks halk islamının, devlet tarafından eh-

lileştirme sürecinden önemli bir pay almadığını söylemek de mümkün değildir. Fakat Anadolu Selçukluları'nın bütün tarihi boyunca olmamıştır bu. Daha sonraki dönemlerde ve özellikle Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa dönüşümüyle koşut olarak olmuştur. Heterodoks dervişlerin uzlaştırıcı evrenine en büyük darbeleri, özellikle de Bektaşilik örneğinde görülebileceği üzere, tarikat halinde ve katı kurallar çevresinde örgütlenmek vurmuştur. Özellikle bir tarikat halinde değilken, Balum Sultan (ölümü 1516) tarafından tarikat düzenince örgütlenmesi, bizce hareketin uzlaştırıcı kültürüne önemli bir katılık darbesi indirmiştir. Öte yandan Selçuklular döneminde, bütün farklılıklarıyla ve sonuçları, öldürülmelerine kadar varabilecek tepkileri göğüsleyerek "şeriat"e inanan insanların şehir ve köylerine "oldukları gibi" gelen ve oralarda "durum"lar yaratarak halkı kendi evrenlerine çağıran heterodoks dervişler, Bektaşilik'in örgütlenmesinden sonra "takiyye" ilkesinin netleşmesinden dolayı da zarar görmüşlerdir. Bilindiği üzere, şeriat'e inananların karşısında "zulüm"den korunabilmek amacıyla, inanıyormuş görünmek, fakat tarikat içinde gerçek inançlara uygun davranmak şeklinde ortaya çıkan "takiyye" anlayışı, bizce heterodoks dervişlerin kendi örgütsel yapılarına kısılmalarından başka bir işe yaramamıştır. Bu onları en son 1826'da "Vaka–i Hayriye"de –ki Bektaşiler tarafından Vaka–i Şerriye adıyla da anılır– olduğu gibi kitlesel katliamlardan korumamıştır.

1) Bu konuda çeşitli örnekler vermek istiyorum,

> *"Aynı müellif (Lâmii.b.n), Nefâhat tercümesinde, aynı bilgiyi verir, fazla olarak Orhan'ın (Osmanlı beyi Orhan b.n) İnegöl'le civarındaki bütün köy ve kasabaları Baba (Geyikli Baba b.n) ya bağışladığını, fakat Baba'nın malmülk padişahlara lâyıktır, dervişlerin mal–mülk itibarı yoktur diyerek kabul etmediğini, nihayet*

padişahın ısrarına karşı, şu karşıki tepecikten berisi dervişlerin havlusu ve odunluğu olsun deyip bir miktar yeri kabul ettiğini söyler."(22)

Aşağıdaki dizeler "resmi ideolojinin" Kayı Beyleriyle düşürüp kaldırdığı Yunus Emre'nin beylere nasıl baktığına bir örnektir.

"Gitdi beğler mürveti binmişler birer atı
Yedüği yoksul eti içdüği kan olısar"

TV dizilerinde ve "uygarlık tarihçilerinin" bir çoğunda, Osmanlı Beyliğinin kuruluşuna yardım eden Yunus Emre-'nin "yedikleri yoksul eti, içtikleri kandır" dedikleri beyler arasına Kayı beylerinin girmemesi için bir neden göremiyoruz. Yine Bayramî Melâmi tarikatından Ahmet Sârbân, "sultan" kavramına nasıl yaklaştığını şu dizelerle anlatıyor;

"Bilmek istersen eğer meslek – i dervîşâni
Sevenin bendesiyüz sevmeyenin sultâni"(23)

"Halk islamı"nın devlete karşıt bakışı, doğal olarak devlet memurlarına karşı tavırlarla da ortaya çıkar. Pîr Sultan Abdal bu duruma güzel bir örnek verir;

"Koca başlı koca kadı
Sende hiç din iman varmı
Haramı Helâli yedi
Sende hiç din iman varmı

Fetva verir yalan yulan
Domuz gibi dağı dolan
Sırtına vururum palan
Senin gibi hayvan varmı"(24)

Yine Abdülbaki Gölpınarlı, "Yunus Emre ve Tasavvuf" adlı kitabına aldığı Barak Baba'nın sözlerini şöyle özetliyor:

"Emirlere, vezirlere, beylere ey bilgisiz nekesler diyor, ey gaflete düşüp başı dönmüş kişiler, neden kendiniz gibi bir âcizin kulluğu sizi aldattı, oyaladı da gerçek padişahın, mutlak sevgilinin gözüne hor göründünüz?,,, Zamane kadılarına da diyor ki....Denmiştirki: Kim kadı olursa bıçaksız kesilip gitmiştir. Kadılık, öyle bir hizmettir ki eskiler, duman nasıl var da yemezlerin tenceresinden kaçarsa o hizmetten öyle kaçardı; sizse elde etmeye çalışıp çabaladınız da o mevkiiye sım—sıkı yapışıyorsunuz; kendinizi taraf gözetmek, zulmetmek gibi şeyleri şer'an revâ görerek cehennem ateşine lâyık ediyorsunuz....

Zamâne bilginlerine diyor ki: Ey terimler erbabı, doğruluğa düzenliğe gayret etmesi gereken, fakat bundan ayrılan kişiler, ne diye "Tevrat'ı" bildikleri halde onunla amel etmiyenler, kitaplar yüklenmiş eşeğe benzer" bölüğüne katıldınız? Yüce bilgiyi aşağılık dünyayı elde etmeye vesile ettiniz, beylerin, padişahların kapısına devama başladınız da, "Bilginlerin en kötüleri, beyleri ziyaret edenlerdir" hükmünce en kötü bilginler kısmına girdiniz?"(25)

m) Sabri Ülgener "Zihniyet ve Din—İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı" adlı kitabında:

"En başka ve belki hepsinin önünde: İslâm bir şehirli dinidir."(26) diyor.

Bizce İslâm bir şehirli dini değildir. İslâm devletleşme ve "devletinleşme" sürecinde şehirli dini olmuştur. Bu anlamda, "resmi islam" şehirli dinidir. Mekke ve Medine —islâmın bu iki mekansal kaynağı— bizce şehir değil, siteydiler. Kandaş kabile bağları üzerine kurulmuş sitelerdiler. İslam, kandaşlığın çözülme sürecine tekabül ettiği sürece, fakat yine

de kandaşlığa dayanarak bunu yaptığı sürece, ikili bir nitelik taşıdı bağrında. Uygarlık ve uygarlığa karşıtlık. Devlet ve devlete karşıtlık. Bu nedenle "halk islamı", sonradan –belirli kesimleriyle– Kur'an'dan kendisine destek aramaya giriştiğinde, bunu da pek fazla zorlanmadan buluyordu.

n) Herşeyden önce heterodoks dervişlerde "insan" ve "insan dışı doğa" gibi kavramsallaştırmaya rastlanılmaz. Varlıkların birliği anlayışı böyle bir kavramlaştırmaya engeldir.

> *"Gençliğinde Kaygusuz Abdal bir Geyik öldürür, hayvan derviş biçimine girer. Geyiklerle yaşayan, geyiğe binen Geyikli Baba, tam bir geyik–insandır. Geyikli Baba Abdal Musa'ya geyik sütü sunarak onu da geyik türü ile akraba yapar."(27)*

Heterodoks dervişler, insanlar arası ilişkilerde aradıkları, yaratmaya çalıştıkları uzlaşmayı, kavramsal bir ayrıştırma yapmadan, "dışsal doğa" –günümüz terimi– ile de kurmaya çalışırlar. Öldürülen geyiğin Kaygusuz gibi bir derviş olarak geri dönmesi, Kaygusuz'un geyikle uzlaşmak isteğinin ifadesidir. Aynı şey akrabalık ilişkisi için de söylenebilir.

o) Heterodoks dervişlerin durumu, "dünya nimetlerinden vazgeçme" durumundan çok "dünya nimetlerinden vazgeçebilme" durumunu yaratmaya yöneliktir. Şarap bir dünya nimetidir, içerler. "Bedensel aşk"da içeren haliyle aşk bir dünya nimetidir, sevişirler.

> *"Bu dünyâ bir gelindür yeşil kızıl donanmış*
> *kişi yeni geline bakubanı doyamaz"(Yunus Emre)*

Yine Kaygusuz Abdal, balı, böreği, etli pilavı öven şiirler okumuştur. "El etek çekme" tavrına, "vazgeçme" düzeyinde olmasa da sünni tasavvufta daha fazla rastlanır.

ö) "Bir lokma bir hırka" deyişi, özellikle marksist araştırmacılar tarafından bir günah keçisi haline sokul-

muştur. Öyle ki, teslimiyet, yetinmecilik, sömürülmeye rıza göstermek, kulluk vb. bütün olumsuzlukların dile gelişidir adeta. Bu yaklaşımın son örneklerinden Rıza Zelyut da, aynı deyiş konusunda mirası devralıyor.

> *"Sorumluluk altına girmeden, ne olursa olsun yaşamını sürdürmeye çalışma, doğu toplumlarının aldığı yoksul görünümün nedenlerinden birisi olsa gerek....yaşamayı sadece fiziksel varlığı sürdürmek biçiminde anlayan bu anlayış, her türlü atılımı ve değişikliği daha bireyin kafasındayken boğmak peşinde koşmuştur. Çatışma özellikle "yaşam felsefesi" üzerinde olmuş; Mevlevilik gibi resmi tarikatların da desteğiyle "maddi dünya" günah ve aşağılık bir olgu durumunda anlatılmış, kitleler buna iman ettirilmiştir. Bu dünyanın geçiciliği, sınav yeri olduğu, asıl yaşanacak yerin öbür dünya olduğu benimsetilmiştir. "Bir lokma, bir hırka" ile yaşamak en büyük erdem durumuna yükseltilmiştir. Yaşam felsefesinin bu denli yoksullaştırılması da, kişileri her türlü baskıya, yoksulluğa, her türlü aşağılamaya baş eğdirmiştir..."(29)*

Yunus Emre,

> *"Ben ayımı yerde gördüm ne isterem gökyüzünde*
> *"Benim yüzüm yerde gerek, bana rahmet yerden yağar" diyor.*

Ve aynı Yunus Emre, "bir lokma, bir hırka" da derdi. Zelyut, "karşı düşünce" demiş, kitap yazmış, Aleviler, Bektaşiler, Bedreddin demiş ve bunları "karşı düşünce" içinde saymış; bütün bunlar "bir lokma, bir hırka" deyişinin canlı savunurlarıdır. Öyleyse bu durumu ve bütün bunların ayaklanmalarını, muhalefetlerini "tesadüf"le mi açıklayacak Zelyut? Zelyut zaten kitabının giriş niteliğindeki bölümünde,

oturmuş, müslümanlık diye hıristiyanlık anlatmış —öyle ki "ilk günah"a kadar— ne olacak şimdi de başkaldırının kaynağı olmuş bir deyişi devlete mal ediverse? Alıntıda görülüyor ki, Zelyut, "halk islamı"nı hıristiyan azizleri üzerine yazılan kitaplardan öğrenmiş ve tasavvuf ve heterodoksluk basitçe "mistiklik" oluvermiş. Ya da çilecilik. "Bir lokma,bir hırka" yaşam felsefesinin yoksullaştırılması oluyor Zelyut'a göre. Bu da kölelik anlamına geliyor. Deyiş, "çok lokma, çok hırka" olsa ne olacak acaba? Olmuş zaten, olanın adı da "resmi islam" ve tahakküm. "Bir lokma, bir hırka" heterodoksluğun başkaldırı deyişidir. Azla yetinmek değil, ihtiyaçların insanların kendilerince belirlenmesine çalışan —uygarlıkça değil— ve mülk edinmeye karşı çıkan bir yönelişin ifadesidir. Günümüz toplumunda zirveye ulaşan "pazar yeri çılgınlığı" bugün nasıl ekonomi dolayımıyla insanları statükoya bağlıyorsa, Selçuklular ve Osmanlılar dönemlerinde de iktidar—servet—statüko ilişkisi bir yönüyle de ipekliler, baharatlar, altınlar ve gümüşlerden geçiyordu. "Bir lokma, bir hırka" seçilmiş bir durumu yansıtan bir deyiştir. "Azıcık aşım, ağrısız başım" deyişinin tam da zıddı olarak aktif bir seçime gönderme yapmakta, kişi tarafından bilinçli olarak yapılan bir mülksüzlük tercihini vurgulamaktadır. Bu deyiş, "ağrısız bir baş" istememekte, aksine seçebilme özgürlüğünü geliştirebilmek amacıyla, kendisine sunulan "biyolojik yaşamı" devam ettirebilme seçeneklerinin bir çoğunu bilinçli olarak bir kenara itip —Zelyut'un yazdığının tam aksine— statükonun egemenlik alanını daraltmaya çalışmakta, "ağrılı" bir seçim için seçebilme gücünü elinde tutmaya çalışmaktadır. Bunu yapabilen, bu tercihe yönelebilen kişi varolan yaşamla —ki o gerçekten "maddi" temellidir— bağlarını azaltabilmekte ve kendi tasarımında oluşturduğu varolmayan ama "gerçek" yaşamıyla son derece kopmaz bağlar kurabilmektedir.

Öte yandan, bu deyişin ele aldığımız dönemde çok politik sonuçları da vardır. Selçuklu soyluları, devletlerini kurmakta, göçebe Türk kitlelerini "cihad", yağma ve ganimet düşünceleriyle kendilerine eklemlemişler ve bunda oldukça başarılı da olmuşlardır. İşte heterodoks dervişler, bu deyişle bu eklemlenmeye de öldürücü bir darbe vurmaktalar. Bu deyiş, artık, göçebe evreninin de üzerinde uzlaştırıcı bir deyiştir.

p) Yukarıda da yazdığım gibi, bir bütün olarak "halk islamı" nda kadın/erkek hiyerarşik asimetrisinin bulunmadığını ileri sürmüyorum. Bu konuda kadın/erkek hiyerarşik uçurumunu en çok daraltan heterodoks akımların edebiyatında sık sık kullanılan "kişi" terimine baktığımızda, bu terimin kadından çok erkeği anlattığını görebiliriz. Yine en saygın konum olan Babalık konumu (Baba İshak, Baba İlyas, Barak Baba vb) da şüphesiz erkeğe ilişkin ve ona ait bir konumdur. Fakat zaten benim savunum, heterodoks dervişlerin uzlaştırıcı evreniyle, devlet ve şehirlerin ve resmi islam'ın saldırgan evreni arasında hiç bir geçişlilik olmadığı değildir, bu düşünülemez de. Savunduğum yalnızca bu uzlaştırıcı evrenin kadın konusunda da hiyerarşik kurulmuş asimetri uçurumunu, bilinçli olarak daraltmaya çalıştığı ve bazı durumlarda da oldukça fazla daraltmayı başardığıdır. Sözgelimi, Bektaşilik'in ikinci saygın kişisi "kadıncık ana"dır. Heterodoks dervişlerin ayaklanmalarında "erkek, kadın ve çocukların" bir arada dövüştüklerini görürüz. Birlikte eğlenceler düzenlenir, şaraplar içilir, danslar edilir. Özellikle de heterodoks inançlı göçebe Türklerde bu uçurum iyice daralır;

> *"Anadolu'da Orta Asya geleneklerini sürdüren Tahtacılar gibi göçebe Türk topluluklarında bugün de kadın/erkek birlikte içer, dans eder, saz çalar şarkı söyler. Büyük bayramlarda, gece birlikte toplanılır, yenilir, içilir, sonra teker teker birçok eve uğranarak yemeğe de-*

vam edilir. Sonunda kadınlı erkekli dans başlar ve horozlar ötene kadar sürer. Bu eğlence "orjiastik" bir eğilim taşır, fakat ahlaksızlık değildir. 1959 yılında Konya jandarması kadınlı erkekli dans eden tahtacıları yakalar, Tahtacılar "Kentlerde kadınlarla balo yapmıyor musunuz?" diyerek cezalandırılmaktan kurtulurlar."(33)

Yine "resmi islam"ın en önemli "farklılaştırıcı" öğelerinden tesettüre (örtünme) heterodoks'luk hiç mi hiç yatkın değildir.

"Arifler namus—i ırzın veremez
Tesettür ne demek aklı eremez"
(Künci)

VIII. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Redhouse İngilizce—Türkçe sözlük. İstanbul 1971, s.493
2. Hilmi Ziya Ülken "İslam felsefesi" İstanbul—1983 s.346
3. Ferit Devellioğlu "Osmanlıca—Türkçe Ansiklopedik Lügat" Ankara—1982 s.211
4. Abdülbaki Gölpınarlı "Yüz soruda Tasavvuf" İstanbul—1985 s.11
5. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.9
6. Kur'an Maide Suresi 32.Ayet
7. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.71
8. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.41
9. Kur'an Araf Suresi 38.Ayet
10. Nizamülmülk a.g.e s.89
11. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.79
12. Ahmet Yaşar Ocak "Babailer İsyanı" İstanbul—1980 s. 46/47
13. Rıza Zelyut a.g.e s.13,14
14. Mevlana Celâleddin Rumi Akt. Gölpınarlı a.g.e içinde s.91
15. İsmet Özel "Üç Mesele" İstanbul 1984 s.23
16. Yunus Emre Akt. Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" İstanbul 1961 içinde s.159
17. Abdülbaki Gölpınarlı "Yüz soruda Tasavvuf" s.87
18. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.87

19. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.19
20. Muhyiddin ibn – ül Arabî akt. Gölpınarlı a.g.e içinde s.99
21. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.105
22. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" s.12
23. Abdülbaki Gölpınarlı "Yüz soruda Tasavvuf" s.149
24. Memet Fuat "Pir Sultan Abdal" İstanbul – 1977 s.108
25. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" s.261
26. Sabri Ülgener "Zihniyet ve Din; İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı" İstanbul – 1981 s.64,65
27. Akt. Doğan Avcıoğlu a.g.e içinde s.385
28. Henri Bergson "Ahlak ile Dinin iki kaynağı" İstanbul – 1986 s.75,76
29. Rıza Zelyut a.g.e s.22
30. Abdülbaki Gölpınarlı "Yüz soruda Tasavvuf" s.146
31. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.147
32. Abdülbaki Gölpınarlı a.g.e s.147
33. J.P.Roux akt. Avcıoğlu a.g.e s.344

AYAKLANMAYA DENK DÜŞEN DÖNEMLERDE HETERODOKS DERVİŞLERİN ETKİNLİKLERİ

Babailer Ayaklanmasının (1239–1240) öncesinde, heterodoks dervişlerin Anadolu'da ne türden etkinlikler içinde olduğuna ilişkin pek fazla kaynağa sahip değiliz bugün. Bu nedenle oldukça sık olarak, ayaklanmadan daha sonraki yıllarda bu dervişlerin nasıl yaşadıklarına, halkla nasıl ilişkiler kurduklarına bakarak, bu etkinliklerden, ayaklanma öncesi hakkında bazı çıkarımlara varmak durumunda kalacağız. Burada amacım, bu dervişlerin etkinliklerinin benim için mümkün olduğunca canlı bir tablosunu çıkarmak ve kendi dışlarındaki kesimlerle ilişkilerini ele alabilmektir.

Herşeyden önce bu heterodoks dervişlerin atalarının 11. yy da batini ve harici inançlı dervişleri kovalayan İran Selçuklularının önünde kaçarak Anadoluya geldiklerini, Selçuklu katliamlarından kurtulmuş ya da kaçan dervişler olarak Selçuklulara ve heterodoks özellikler gösterdikleri için de, bütün devletlere pek sempatiyle bakmadıkları söylenebilir(a). Eğer 1240'lara gelindiğinde bütün Anadolu çapında yaygın ve güçlü toplumsal hareketleri yaratabildikleri gözönüne alınır ve böylesi bir yaygınlığı kısa sürede elde edemeyecekleri düşünülürse, bütün bu yaklaşık 200 yıllık süre içinde dönüştükleri ve dönüştürdükleri söylenebilir(b).

Heterodoks dervişler, şehirlere pek yakın davranmıyorlar ve genellikle buralarda tekke kursalar bile bunu duvarların dışına yapmaya gayret ediyorlardı(2). Şüphesiz bu durumda temel etken, şehirlilerin onlara karşı davranışları ve onları algılayışlarıydı. "Kurallı olmayan" –islam kuralları ve özellikle de resmi islam kuralları– davranışları, yaşam tarz-

ları, en küçük ayrıntısına kadar şehirlileri – bu yasalar çerçevesinde yaşayan – önce dehşete düşürüyor, korkutuyor ve sonra bu dehşet derin bir düşmanlığa dönüşebiliyordu. Abdülbaki Gölpınarlı, "A'yân – al – Asr"dan yaptığı Arapça bir halk şiiri çevirisinde, Şam'a gelen, heterodoks dervişlerden bir grubun – Barak Baba ve yoldaşları – şehirlileri nasıl etkilediğini veriyor,

"Rum ülkesinden, Arab olmayan bir taife geldi çattı, öylesine kılıkları varki akıllar şaşırır kalır. Öküzler gibi boynuzları var; şeytan bile onları görünce korkar, bağırıp kaçar.

Bir büyük harici kavim geldi ki herbirinin upuzun bıyıkları var, sakalları traş edilmiş; şekillerini değiştirmişler, hayvanlar gibi yalnız yiyip içmedeler.

Bu öyle bir şey ki dünyada ne gördük, ne de duyduk. Tanrıdan böyle bir emir inmediği gibi, Peygamber de buna razı olmaz. Ey şeyh Barak, and olsun Tanrıya ki sen, yep – yeni, asılsız ve kötü bir adetle dünyaya çıktın. Cuma gününden başka bir gün, senin camiye gelip namaz kıldığını görmedik. Öyle görünüyor, ona benziyor ki sen, Şam şehirlerinde gösterişle kendini tanıtmak istiyorsun.

Ey kılıklarını, kıyafetlerini adam akıllı bilmeyen, öğrenmiyen, dur da bak onları sana nasıl anlatacağım: bir bölük insan, başlarında boynuzlar, omuzlarında ucu eğri sopalar, başlarının üstünde tahta kılıçlar, arttarında da bir müzik takımı.

Ey Şeyh Barak, gerçekten dervişlik yoluna girecek, dervişlerin işleriyle uğraşacaksan Tanrıdan korkup çekinme, azığıyla azıklan, hırka giyenlerin yoluna yollan. dünya malı seni aldatmasın, ahiret senin için hem daha hayırlıdır, hem daha baki."(3)

Bu şiirdeki bazı noktalara yakından bakmakta yarar görüyorum. Şam'lı, yani şehirli, dervişler için "şekillerini değiştirmişler" diyor. Bu, eski şekillerini bildiği anlamına gelmiyor, yalnızca "tanrıdan" bu şekile ilişkin "bir emir inmediği" anlamına geliyor. Aşağıdaki dizelerdeki "adam--akıllı" sözcükleri de, şüphesiz islamın "adam—aklı"na gönderme yapıyor.

Öte yandan Baraklılar'da da açıkça görünen "çağrı" öğeleri var, kendi evrenlerine çağrı yapıyorlar. Bu öğelerden metinde görünen birincisi, sakallarının olmayışı, bilindiği gibi islamda sakal sünnettir ve dolayısıyla hayırlıdır. Ama şehire gelinceye kadar, uzun yolları yürüyerek alan Baraklıların, bu zorlu yolculuklar sırasında sakallarını kesmekle uğraşmaları, onların bu özel gayretle, yaptıkları çağrıya verdikleri önemi gösteriyor. İkincisi, şiirde Barak Baba'nın sadece cuma günleri camide namaz kıldığı noktası. Yine bilindiği gibi cuma namazı toplumsal yönü en önemli olan namazlardan ve dolayısıyla şehir halkının en kalabalık olduğu namazlardandır. Üçüncü çağrı öğesi bizce tahta kılıçtır. Ve bu öğe çok yönlüdür. Bilindiği gibi Anadolu "halk islamı"nın en önemli deyişlerinden biri "gönülleri fethetmektir". Fetih aracı ise o dönemde kılıçtır. Fakat fetih aracı olan kılıç, baskı aracıdır da. Keser, doğrar, öldürür. Çeliktendir, pahalıdır, devletlerin saldırgan evrenine ve beylere yaraşır. Ama tahta kılıç öyle değildir, hem fetih çağrısını, istemini, ulaştırır ve hem de uzlaşma istemini. Beylerin kılıcı zora yönelik çelikten, heterodoks dervişlerin kılıcı gönüllere yönelik tahtadandır(c).

Şiirdeki başka bir önemli yan da, şiirin sonunda Baraklılar'ın, "bilinen" dervişlik yoluna çağırılması ve üstü örtülü olarak da bu yapılırken "senin için ahiret daha hayırlıdır" şeklinde tehdit edilmeleridir. Başta ki Rum ülkesi, hayvanlar gibi yiyip içmek ve sonuçta "bilinen" dervişlik yoluna çağrı, birbirini tamamlıyorlar. Şehirli "bilinen" dervişleri tanım-

lamış ve kendi evreni içinde bir yere oturtmuştur, artık onlardan "zarar gelmez". Ama bu Rum ülkesi dervişleri, derviş midirler? Bu da Şam'lı için pek belirsiz, bilinene uymuyor, Dionysos şölenlerini anımsatırcasına "hayvan gibi yiyip içmedeler". Anadolu şehirlisi, kendi ülkesinin dervişleri karşısında Şam'lı kadar şaşkınlığa düşmüyor ama, yine de şaşkınlığı hiç az değil. Zaten Barak Baba da böyle bir çağrı gezisi sırasında kazanda haşlanarak öldürülüyor.

Selçuklu yazar Mahmud bin Hatip, yine heterodoks dervişlerin bu dönemde en yaygınlarından olan Kalenderilerin tecrübesiz gençleri kandırıp aralarına aldıkları, camilere bile köpekleriyle girdiklerini, daha önce sözünü ettiğimiz Mazdekilere benzediklerini, "derviş" olduklarını iddia etmelerine karşın doğaya, suya, aya ve güneşe taptıklarını yazıyor(4).

Fakat şehirlilerde yarattıkları şaşkınlık yine de şehirlerde çağrılarına katılanlar olmadığı anlamına gelmiyor. Ahiler(d) çekingen olarak fakat rindler(e) istekli olarak bu çağrıya yöneliyorlar ve hatta Selçuklu ordusunun askerleri arasında dahi bu çağrıya katılanlar çıkıyor(5). Böylece şehirlerde de küçümsenmeyecek etkinlik odakları yaratabiliyorlar.

Fakat dervişlerin asıl etkinlikleri kırlarda. Yaşamlarının çoğu, kır yollarında köyler ve göçebe topluluklar arasında mekik dokumakla, halkın verdiği yiyecekleri yiyerek, bahçıvanlık, çobanlık, ekin biçme gibi işlerde onlara yardım ederek çağrılarını yapmakla, gece ateşinin çevresini paylaşarak, sohbet etmek, yiyip–içmek ve dans etmekle geçiyor. Uğradıkları köyler, yalnızca müslüman köyleri de değil, hıristiyan köylerinin de, sıkça uğradıkları, aynı çağrıyı ulaştırdıkları yerler olduğu, sonraki gelişmelerden kolayca anlaşılabilir. Bu çizdiğimiz tablonun 13.yy Anadolu'sunda oldukça yaygın olduğuna ilişkin yeterli kanıtlar vardır.

"Bu devrin dini vaziyeti hakkında Niğdeli kadı Ahmet'in verdiği yeni malumat, yukarıki iyzahatı biraz daha aydınlatıyor: O, anadoludaki bazı kabileler arasında athe'isme ve ibahiye(f) meslekine mensup olanlar bulunduğunu ve bilhassa Niğde de bunların çokluğunu söyler; Gök Börü oğulları, Turgud oğulları gibi bazı göçebe kabilelerle Luluva vilayetindeki oduncular ve kömürcüleri ve Niğde civarında – adeta yalancı bir peygamber gibi türlü hile ve oyunlarla başına bir yığın cahil halk toplayan – İbrahim Hacı adlı İbâhiye'ye mensup bir şeyh taraftarlarını, küfr ile zındıklıkla itham eder ve yine Anadolu'da Taptuk isminde bir Türk şeyhine tabii oldukları için Taptuki, daha doğrusu Taptuklu namını alan bir taife mevcud olup, misafirlerine kızlarını, kız kardeşlerini, karılarını peşkeş çektiklerini söyler....kadı Ahmet'in diğer ifadeleri.....daha büyük bir kuvvetle garbî Anadolu'ya da teşmil olunabilir."(6)

Artık 1240'a doğru İki Anadolu ortaya çıkmıştır. Heterodoks dervişlerin uzlaştırıcı evreni çevresinde oluşan ve Anadolu Selçuklularının saldırgan evreni çevresinde oluşan iki farklı Anadolu.

NOTLAR:

a) Tarihçilerimiz, inatla bu heterodoks dervişlerin Moğolların önünden kaçarak Anadolu'ya geldiklerini yazıyorlar. İran Selçuklularından kaçmış olabilecekleri niçin düşünülmüyor? "Türk, Türk Devletinden kaçmaz" diyerek mi? Bugün artık kaçabildiğini bildiğimize göre, İran Selçuklularının sünni'lik adına "harici ve batini"lere karşı giriştiği katliamları da bildiğimize göre bu olasılık daha güçlü. Üstelik bu dervişleri Moğollardan kaçanlar olarak göstermek, bu kaçış olayını, yani Anadolu'ya heterodoks dervişlerin gelişini, 13.yy la sınırlamak anlamına geliyor. Böylece ortaya çıkan tablo, kitleler halinde 13.yy da Anadoluya gelip kısa

sürede burada "dış mihraklı" nifak tohumlarını eken, ve beş on yıl içinde de koskoca bir ayaklanmanın düşünsel temellerini atan dervişler tablosu oluyor. Niçin bu dervişlerin çok önemli bir kısmı 11.yy ın başlarından beri Anadolu'ya girdiklerini bildiğimiz yerlileşen Türkler arasından çıkmış, yetişmiş olmasın? İkiyüz yıl, yeterli değil midir böyle bir yetişmeye? Üstelik heterodoks dervişlerin Anadolu'ya özgü bir dizi inanç taşımaları da bu düşünceyi destekliyor. Bence Moğollardan kaçan dervişler açıklaması, bir yandan "fethedilen Anadolu" öte yandan da "Türkleştirilen Anadolu" düşünceleriyle zorunlu bir uyum içinde. Hem homojen bir "Türk milleti" varsayılmış oluyor —kaçtıkları Moğol— ve hem de Anadolu'nun Türklerin üzerindeki "Anadolu'lulaştırıcı" etkisi yoksanmış oluyor.

b) Bu konuda, Fuat Köprülü bize iyi bir örnek oluşturuyor. Heterodoks dervişlerden şöyle söz ediyor:

> *"Serhadlerdeki yerleşik ve göçebe Türkmenlerin dini hayatı üzerinde en büyük âmil olan bu serseri zümrelerinin, Hıristiyan halkı ihtida ettirmek hususunda da en fa'al ve kat'i rolü oynadıklarını ilave edelim."(1)*

İşte Halil Berktay'ın "büyük tarihçisi", "yeniden keşfedilen değer". Dervişler, Türkmenlere dönüştürücü etkiler yaparken serseri, hıristiyanlara aynı etkiyi yaparken etkin! Üstelik bu "serseri"lerin ne kadar müslüman oldukları da ortada. Hal böyle olunca söz konusu hıristiyanlar müslümanlığa mı "ihtida" etmiş oluyorlar, yoksa dervişlerin uzlaştırıcı evrenine mi?

c) Sencer Divitçioğlu, heterodoks dervişleri "gazi" göstermek amacıyla "tahtakılıç"ı savaşçılıklarının sembolü olarak yorumluyor. Ben burada Kemal Tahir "hastalığının" nüksetmesini görüyorum. Heterodoks dervişlerin demir kılıç taşımaktan aciz olduklarını sanmıyorum. Üstelik Divitçioğlu

da bunların çelik kılıç almaya yetecek varlıkları olduğunu kabul ediyor(A.Ü.T.s.56). Tahta kılıç bizce savaşın değil, barışın simgesidir.

d) Selçuklu ve Osmanlı Türkiye'sinde şehir, kasaba ve seyrek olarak da köylerde, belirli bir tür halk islamı çevresinde örgütlenmiş zanaatkârlara ahiler denirdi. Ahiler'in sünni mi yoksa şii mi yoksa alevi mi olduğu konusunda Türkiye tarihçileri arasında bir çok tartışma olmuştur. Bana şu anda en uygun gelen açıklama, inançlarında "vahdet–i vücud" görülen ahilerin, büyük çoğunluğuyla da şehirlerde olmaları nedeniyle de politik manevra ve güçler dengelerinden doğrudan ve çabuk etkilendiği, bu nedenle de değişik dönem ve durumlarda değişik tavırlar geliştirdikleridir. Fakat Anadolu Selçukluları döneminde genellikle heterodoks dervişleri desteklemelerine ve korumalarına karşın, içerdikleri "şehirlilik" ölçüsünde, kendi başlarına, şehirleri bir çeşit "burg"a çevirmek istedikleri, bir tür kendilerine ait "iktidar" kurmak istedikleri için bazı durumda da dervişlerin evrenine karşı konumlanmışlardır. Yine de merkezkaç dinamikleri ve şehirlerin tek üretici gücü olmaları, Osmanlı devletinin imparatorluğa dönüşmesine kadar geçen dönemde, devletle aralarında hep bir karşıtlık unsuru olmuş ve onları dervişlere karşı hoşgörülü hale getirmiştir.

e) Rind tipini ise, müslüman devletlerin şehirlerinin hemen hepsinde görürüz. Edindiğimiz bilgiler, bize bu tipin hemen her şehirde görülen "karşı–kültür" "serseri"si olduğu izlenimini veriyor. Selçuklu şehirlerinde bu tipi genellikle ahilerle içiçe görüyoruz ve bu tipin üretici olmamasına karşın "üreticilik ahlakı" diyebileceğimiz bir ahlaka da sahip olan ahileri rahatsız etmemesini, aksine onlarla içiçe olmasını, onların mekan ve soframlarının ayrılmaz parçası olmasını, heterodoks dervişlerin ve heterodoks düşüncenin etkisine bağlıyoruz. Aynı zamanda rindler, bu uzlaştırıcı evrenin şehirlerdeki en kararlı savunucuları oluyor.

f) Atheisme, bilindiği gibi tanrı tanımazlık. İbahiyye ise Arapça "mubah" sözcüğünden kaynaklanan ve dinsel olarak yasaklanmış davranışları yasak olarak tanımamak tavrına sahip akımlara verilen bir ad.

IX. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Fuad Köprülü "Osmanlı Devletinin Kuruluşu" s.102
2. Tuncer Baykara "Selçuklular Devrinde Konya"
3. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" s.22,23
4. Akt. A.Y.Ocak "Babailer İsyanı" s.47
5. Mustafa Akdağ "Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi" Cilt 1. s.50
6. Fuad Köprülü a.g.e s.100,101

SELÇUKLULARIN SALDIRGAN EVRENİ(a)

Anadolu Selçuklularının saldırgan evreni nasıl bir evrendir? Herşeyden önce son derece karmaşık bir tarihe ve dolayısıyla mirasa sahip topraklar üzerinde kurulduğundan ve Anadolu Selçukluları Devletini kuran Türk soyluları, atalarıyla birlikte çok uzun yolları geçip İran'da konakladıklarından ötürü, bileşen unsurları çok fazla olan bir evrendir bu. Anadolu Selçuklu devletinin tanımladığı bu evrenin kronolojik gelişmesini anlatacak değiliz, bu kronolojik gelişmeyi ve onun üzerine tartışmaları artık çok fazla sayıda kitapta bulmak mümkün. Aldığı, geri verdiği, sonra tekrar alıp tekrar geri verdiği vb. şehirlerin, kasaba ve köylerin "fetihlerinin" tarihiyle de ilgilenmeyeceğiz, her ne kadar bu başdöndürücü ve kanlı "alış verişler" de sonsuz bir tahakküm "duygusu" varolsada. Bizim ilgileneceğimiz bu saldırgan evrenin sembolik yapısının bileşenleri ve Anadolu'da hangi kesimden insanları ne ölçüde içine alabildiğidir.

Daha önce "resmi islam"a ilişkin yaptığımız değerlendirmelerin, bu bileşenlerin bir yönü açısından açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz. Ama sadece bir yönü açısından, göçebe soylularının saldırgan evreni, İran Selçuklularının "resmi islam"a dayanan devlet anlayışı ve Bizans devlet anlayışı, bizce bu bileşenlerin en önemli üçünü oluşturmaktadır. Fakat burada "özgün" bir saldırgan evrenden söz ettiğimize — "devlet" kurmuş olan— göre, yukarıda saydığımız bileşenlerden birincisini, bu devletin ancak "geçici" ya da "konjonktürel" bir bileşeni olarak kabul edebiliriz. Anadolu Selçukluları Devletine belirli bir dönem bir "lezzet" veren öğe(b). Çünkü göçebe soylularının göçebe kaldıkları sürece, ne ölçüde

saldırgan olursa olsunlar, sözünü ettiğimiz devlet kadar uzun ömürlü bir devlet kuramadıklarını biliyoruz. Onlar ancak federasyon, konfederasyon ya da kısa ömürlü devletler kurabilmişler.

Devlet için ise, bu saldırgan evren içinde, geriye iki bileşen kalmaktadır, İran ve Bizans gelenekleri. Tartışma bu geleneklere gelince, çözümü hayli çatallaşmaktadır. Çünkü bu iki gelenek, aslında çok içiçe geçmiştir. Antik "Yunan" düşüncesi ikisi arasında hayli karmaşık geçişler yaşamıştır ve bu iki gelenek, islam da resmileştirildikten sonra birbirlerine pek fazla aykırılık taşımamaktadır(c).

Fakat ben, kuruluş dönemi Anadolu Selçukluları için, Bizans geleneğinin daha önemli ve fazla bir rol oynamış olması gerektiğini düşünüyorum. Daha önce de gösterdiğimiz gibi, bu devletin kurucuları, şu yada bu düzeyde İran Selçukluları tarafından istenmeyen kişilerdi. Çeşitli kaynaklar Anadolu Selçuklularının kuruluşu için farklı tarihler verseler de bir iki sene oynamalı olan bu tarihlerden şunun ya da bunun kabul edilmesinde fazla bir sakınca görmüyorum. Eğer, örneğin Osman Turan'ın verdiği tarihi (1075) kabul edersek, fiilen devlet yönetiminde bulunmamış bu Selçuklu soyluları, Anadolu'ya geldiklerinde gerilerinde kendilerine ait önemli bir gelenek yoktur, çünkü yine aynı yazar İran Selçuklularının kuruluş tarihi olarak 1040 yılını vermektedir(1). Oysa 35 yıl, bir devlet geleneği oluşturmaya yeterli görünmemekte ya da varolan İran ve Gazneli gelenekleri devralınmış olsa da bunu Anadoluya hemen o yıllarda geçen Selçuklu soylularına devretmek için yeterli görünmemektedir.

Yine günümüze Anadolu Selçuklularının kuruluş yıllarına ilişkin devlet görevleri üstlenmiş pek İranlı adı geçmemekteyse –ki bunlar adlarını yazarak, yazdırarak "tarihe geçmeye" bayılırlar– de Bizans ve Bizanslılarla oldukça içiçe geçilmiş olduğuna ilişkin kayıtlar kalmıştır.

"Konstantinopolis'de ise, şimdi Krisoskulos adında bir Bizanslı olan Erişgen (Alp Arslan'ın enişteşi b.n) Botaniates'i tutuyordu. Mihael VII, Erişgen'e karşı Kutalmış'ın oğullarını harekete geçirmek istedi. Ne var ki Bizans'lıların hizmetine girmiş olması, Erişgen'in onların gözündeki değerini tamamen yitirmesine yetmemişti. Erişgen onları Botaniates'in tarafına çeldi ve ona boyun eğmeye razı edebildi. Böylelikle onlar da bir anlamda Bizans'lı olmuş oluyorlardı."(2)

Yine bu sıralarda Selçuk "sultanları"nın —henüz bu ünvana sahip değiller— yanlarında bir çok Rum danışman görmek mümkündü(d).

Bize öyle görünüyor ki, Anadolu Selçuklu Devleti, Bizans'ın içinde bulunduğu karışıklık ve güçsüzlük bir yandan, Bizans'ın "kontrol edilemez" Türkmenleri, Selçuklular aracılığıyla kontrol etmek istemesi öte yandan, adeta dürtüle dürtüle kuruldu. Nüfusu hala çok önemli ölçüde yakın geçmişin Bizans uyrukları olan bu devlet, bu nüfusun, tarafından yönetilmeye alıştığı kural ve kurumları görmezden gelemezdi. Sonuçta Bizans hükümdarlarına hayli benzeyen Selçuklu "sultanları" görülmeye başlandı(3)(e). Fakat eğer statükoyu az çok dengeli bir hale getiren bir devlet arıyorsak, bunun kuruluşu, bizce daha sonraya, Miryokefalon savaşına (1176) dayanır(f). İşte ancak bundan sonra devletin artan ölçüde —yine de çok fazla değil— İranlılaşmasıyla karşılaşırız. Adeta el yordamıyla yönetilen ve hala göçebelerle oldukça içli dışlı olan bu devlet, büyük bir "avcı/savaşçı" kadrosuna sahip olmasına karşın bir devlet için onun kadar zorunlu olan "yaşlılar" kadrosuna yeterince sahip değildi. Bu dönüşümde Selçukluların Bizanslılar tarafından başlangıçta fazla ciddiye alınmayan müslümanlığı, önemli rol oynamıştır. Çünkü yasal çerçevesini "islam"ın oluşturacağı bir statükoda İran'ın "islam" "yaşlılarına" fazlaca gereksinme duyulacaktı.

Fakat Miryokefalon'a kadar fazlaca "güvensiz" olan Anadolu, bu "yaşlılara" çekici gelmiyordu. (Bunlar 'Togan' tipi değil, 'Turan' tipi "yaşlılar" olsa gerek.)

Artık İran örneğinin alınması mı nedendir yoksa bu bir sonuç mudur— bu ayrı bir tartışma konusu— Selçuklu soyluları devletlerinin kuruluşunda kendi saldırgan evrenlerine "cihad" dolayımıyla başarıyla kattıkları Türkmenlerden —ki bunlar Bizans'a karşı son derece gerekliydi— kurtulmaya başlayabilecek güce kavuşmuşlardı.

> *"Selçuk İmparatorluğu Anadoluyu iskân ederken, büyük ve kuvvetli aşiretleri muhtelif parçalara ayırarak biribirinden uzak sahalara sevketmek suretiyle, irsî reislerinin idaresi altındaki herhangi toplu ve kuvvetli etnik bir birliğin isyanı ihtimallerini ortadan kaldırmak ve aşiyret tesânüdü'nü kırarak milli bir teşekküle yol açmak ve böylece Selçuk sülalesinin menfaatini korumak istemiştir....."(4); (g)*

Selçuklular hazinelerini güçlendirdikçe paralı askerlerinin de sayıları artmış, Türkmenlerin devletle bağlarını sistemli olarak kesmeye yönelmişlerdir. Şüphesiz bu, oldukça erken bir tarihte (1185) Türkmen ayaklanmalarıyla da yankı bulmuştur(5). Bu tarihlerden sonra Türkmenler sadece devletten değil, saldırgan evrenden de daha fazlasıyla kopmaya yönelmişlerdir.

1240 "durum"undan önce bu evrenin öğeleri olarak, Selçuklu ve şehirlere yerleşmiş Türk soylularını, "resmi islam" hiyerarşisinin unsurlarını, bazı "vücud"çu tasavvuf şeyhlerini —ki bunlar da şehirlerdedir(h)— temel olarak ticaretle uğraşan iğdişleri(ı) ve hıristiyan paralı askerlerini görebiliriz. Başlangıçta "kargaşayla" gelen ve "kargaşa getiren" Türklerin Anadoluya girişi, Türklerin önemli bir kesimi için devletten kaçış olurken, Anadolunun yerli halkı için de,

önemli ölçüde seçenek çeşitliliği yaratmış, çoğu yerlerde Bizanslı derebeyleri karşısında Türkmenler tercih edilmiştir. Fakat şimdi, hem Türkmenler ve hem de kırsal kesimdeki yerli halk "düzen"in geri dönmesiyle karşı karşıyadırlar. "Kargaşa"nın getirdiği – bedeli ağır da olsa – "özgürleşme" yerini "düzen"in getirdiği "sömürülme"ye hızla bırakmaktadır.

Daha sonra Moğol istilasında göreceğimiz gibi Anadolu, çeşitlilik açısından en zengin dönemlerinden birini bu istila sonrasında yaşamıştır. Türklerin Anadolu'ya girişlerinin de benzer bir kaynaşma ve içiçe geçme yarattığını düşünmemek için pek fazla neden göremiyorum. Sonuçta Anadolu halkının, "düzen" karşısında "kargaşa"yı seçmek ikileminin dışına çıkmak, – ama tarihsel koşulları çok farklı da olsa oluşmakta olan Osmanlı düzeninin karşısına Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal adlarıyla anılan ayaklanmalarla ve kendilerine ait bir "düzen" arayışıyla çıktıkları gibi – 1239, 1240 yıllarında Babailer Ayaklanmasıyla, II. Gıyasuddin Keyhüsrev yönetimindeki Selçuklu saldırgan evrenine karşı ayaklanmak yoluna gittiğini düşünüyorum.

"İktidar boşluklarının", saldırganlar bu boşluğu doldurmak için dövüştüklerinden, halk için acılı yanları çok fazla da olsa yeni bir düzen umudu taşıdıkları için, boşluk sonrasında halkta derin hayal kırıklıkları yaratması, boşluğun getirdiği çeşitliliğin yeniden elde edilmeye çalışılması türünden olaylara tarihte hiç de az rastlanılmaz.

1176 sonrası Türkiye'si yönetim, yargı, vergi, kilise ve "resmi islam" kurumlarının yeniden – sonuncusu için ilk olarak – dengeli bir şekilde kurulmaya başladığı bir Türkiye'dir. Bu tarihten 1239, 1240'a kadar geçen süre de bu olgunlaşmış statükoyla, halkın ilişkisinin, bir çeşit birikimleri ve tanışmaları süresidir.

NOTLAR:

a) Daha önceki bölümde iki evreni karşılıklı kuruluşlarıyla ele aldığım için, bu kısa bir toparlama olacak.

b) Fakat bu acı bir "lezzet"tir. Nasıl göçebeler ganimet ve kutsal savaş motifleriyle Anadolu Selçuklu Devletinin kuruluşunda vazgeçilmez bir rol oynamışlarsa, aynı şekilde onun yıkılışında da böyle bir rol oynamışlardır.

c) Örneğin Nizamülmülk'ün ünlü "Siyasetname"si örneği nasihat ve övgü kitaplarının yüzlerce çok benzerine, Bizans'ta da rastlamak mümkündür. Ve bu kitaplar "kâfirlerin" isimleri dışında hemen tıpatıp aynıdır.

d) Ünlü Gavras ailesi de bunlardan sadece birine örnektir.

e) Türkiye'de üniversitelerin tarih bölümlerinde her nedense Bizans tarihi yok gibidir. Öyle ki bu tarihten, her nasıl okutulursa okutulsun Türk Devleti'nin "tarihsel saflığını" bozacakmış gibi korkulmaktadır.

f) Bazı tarihçiler Miryokefalon Savaşında Bizanslıların Türkleri Anadoludan atmak çabalarını görüyorlarsa da ben bu görüşe katılmıyorum. Bizans'ın Türkleri Anadolu'dan atmakla kazanacağı bir şey yoktu ve bu artık neredeyse de olanaksız hale gelmişti 1176'da. Bu savaşla Bizans, o güne kadar kendisine yardımcı, ikincil bir politik oluşum olarak algıladığı, fakat bu durumu tehdit edecek kadar güçlenmiş olan Anadolu Selçuklularını eski konumlarına geri döndürmek amacındaydı. Burada da karşımıza Anadolu Selçukluları = Anadolu Türkleri denklemi çıkıyor ki bizce böyle bir denklem çok yanlıştır. O kadar yanlıştır ki denklemin birinci yarısına Danişmendliler vb. başka Türk ve Türkmen devletlerinin adları (+) denilerek yazılsa da yanlışlığından bir şey yitirmez.

g) Köprülü'den yaptığımız alıntı, bir çelişkiler anıtı, her şeyden önce Anadolu Selçuklu Devletinden bir İmparatorluk olarak söz etmek büyük bir zorlama olsa gerek. Sonra aşiret dayanışması kırılıp milli bir oluşum kurmak istemi iddiası çok garip. Bu "milli" ne anlamda "milli". Sonradan yakıştırılan anlamıyla "ulusal" mı? Selçukluların konuştukları, yazıştıklarına ve aldıkları isimlere bakarsak bu anlamın çıkarılamıyacağını görürüz. Yok eğer sözcüğün kökenindeki gibi bir "islam milleti" anlamında "milli"den söz ediliyorsa, böyle bir anlayıştan da Selçukluların fazla nasiblendikleri söylenemez. Birçok kere hıristiyanlarla müslümanlara karşı ittifak kuran, Türkmenlere karşı bolca hıristiyan, paralı Frank askeri kullananlar bu aynı Selçuklular değil miydi? Fakat zaten Köprülü, asıl amacı alıntının son cümlesinde kendisi ortaya koyuyor. "Selçuk sülalesinin menfaatini korumak....."

h) Bunlar arasında Necmüddin Kübra gibilerini sayabiliriz.

ı) İğdişler, şehirlerin yönetiminde ve devlet adamlarıyla, ordunun ihtiyaçlarının sağlanmasında da önemli roller taşıyorlardı ve bu durum onları devletle yoğun bir çıkar birliği içine sokuyordu(6).

X. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Osman Turan "Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti" İstanbul 1980

2. Claude Cahen "Anadolu'da Türkler" s.90

3. Ernest Barker "Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü" İstanbul 1982

4. Fuad Köprülü "Osmanlı Devletinin Kuruluşu" s.40,41

5. Claude Cahen a.g.e s.121,122

6. Tuncer Baykara "Türkiye Selçukluları Devrinde Konya" s.123

BABAİLER AYAKLANMASI

"Kelebek ok yay almış
Ava şikâre çıkmış
Tonuzlan korkutur
Ayuları kaçmaya"
(Kaygusuz Abdal)

AYAKLANMANIN NEDENLERİ

Anadolu'da 13.yy başlarında birarada yaşayan farklılıkları, uzlaşamayacak çelişkileri tartıştıktan sonra, ayrıca ayaklanma için neden ya da nedenler aramak gerekli midir? Birincisi, Babailer üzerine yazılanlarda, ayaklanmanın nedenleri olarak bir dizi etken ileri sürülmüştür. Bu "nedenlerin" tartışılması gereklidir. ikincisi, bu farklılıklar ve çelişkiler onlarca yıldır kendini hissettiriyordu, varolmasına vardı da, ayaklanma neden şu ya da bu zamanda değil de 1240 yılı sonbaharında başladı? Bu noktanın da tartışılması gerekmektedir.

Genellikle olduğu gibi, burada da önce karşımıza ekonomik nedenler çıkarılmaktadır. Mustafa Akdağ, "Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi" adlı kitabında, Babailer ayaklanması da dahil olmak üzere bir çok politik, toplumsal ve dinsel olayı, oluşumu(a), "iktisadi kriz"e bağlıyor. Rind'liği, dervişliği, basitçe bu "iktisadi kriz" durumunda "geçim kapısı" olarak gören serserilerin oluşturduğu şeklinde "açıklayıverirken"(2). Babailer ayaklanmasını da yine bu "iktisadi kriz" içinde bulunan halkın mal ve ganimet için giriştikleri

bir ayaklanma olarak "açıklıyor"(3). Bunu yaparken de Selçukluların yazarı olan İbn Bîbi'ye dayanıyor. Aynı şekilde "Babailer İsyanı" yazarı A.Y.Ocak da, ekonomik etkene özel bir yer veriyor. Ocak'a göre 13.yy ın ilk çeyreğinden sonra Anadolu Selçuklularının toprak rejimi bozulmaya başlamış ve köylerde de önemli özel mülklere sahip bir toprak aristokrasisi türemişti. Bu durum, hem köylüleri devletten uzaklaştırıyor ve hem de Türkmenlerin hayvanlarını otlatacak mera ve kışlak bulmalarını güçleştirerek toplumsal huzursuzluğa katkıda bulunuyordu. Ocak, bu duruma bir de Moğolların önünden kaçan Türkmenlerin Anadolu'da yarattığı nüfus yoğunluğunun sorunlarının eklendiğini vurguluyor(4). Anadolu'nun nüfusu, tarihçiler için artık büyük bir labirent haline geldi. Nüfus yoğunluğunun o dönemde Anadolu için sorun olduğunu sanmamakla beraber, kısa sürede Moğolların önünden kaçanların yarattığı bir paylaşım kavgasının doğmuş olabileceği fikrine katılıyorum(b). Öte yandan ekonomik kriz konusunda, Fuad Köprülü, Sencer Divitçioğlu ve Osman Turan, Akdağ'a zıt fikirler ileri sürmekteler. Köprülü,

> *"....İslam prenslikleri üzerinde de nüfuzu te'sis eden Selçuk imparatorluğunun harici ve dahili ticareti daimi ve sağlam bir terakki gösteriyor, büyük ticaret yolları üzerindeki Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum gibi merkezlerde büyük bir refah göze çarpıyordu."(5)*

Yine O.Turan, üstelik Moğol istilasından sonraki Anadolu'nun zenginliğini 13.yy Fransız tarihçisi Vicent de Beauvais'dan alınan bilgilerle aktarıyor(6). Divitçioğlunda da, toprak aristokrasisinin eskisinden ne eksik ne de fazla olduğuna ilişkin bir işaret görünmüyor(7). Aynı konuda O.Turan'da da böyle bir belirti görülmüyor (8). Hal böyle olunca benim bu genel tablodan çıkardığım, 1240'da ne göçebeler

ve ne de köylüler için durumun eskisinden ne daha kötü ve ne de daha iyi olduğu yolundadır. Akdağ'ın "geçim" için rind ve derviş olan "serseri"lerine gelince, onların önünde şehirlerin başka türlü geçim seçenekleri sunabilecek kadar zengin ve fırsatlara pek de kapalı olmadığı anlaşılıyor. Öyle ise burada nedeni ekonomik olmayan bir "seçime" önem vermek daha yerinde görünüyor. Geriye Ocak'ın nüfus üzerine söylediklerinin kısa sürede oluşan yığılmayla ilgili yanı kalıyor. Fakat Wittek'in desteğiyle bize öyle geliyor ki bu yığılma olmasaydı sonuç pek farklı olmayacaktı,

> *"1220 senelerinden beri Moğol istilası yeni Türk kabilelerini ve muharip kitlelerini küçük Asya'ya sürmüştü. Bu seyl'in önüne katılanlar, tabii olarak her şeyden önce hudut mıntıkalarında yer buldular ve buralara yeni muharip unsurlar getirdiler. Bu selle birlikte Maverainnehir'den, İran, Azerbeycan ve Irak'tan kaçan dervişler de küçük Asya'ya geldiler. Babailer tarafından zaten çıkarılmış olup hudutlarda hükümet kuvvetinin ve sünniliğin takibatından bir sığınak bulmuş olan dinî isyana yardım ettiler ve onu beslediler."(9)*

Bizce ekonomik etmen, ne ayaklanmanın niçin 1240 yılında çıktığını ve ne de neden bir köylü ya da Türkmen ya da rind ayaklanması olarak değil de, Babai ayaklanması olarak ortaya çıktığını açıklamaya yetmediği gibi, ayaklanmanın oluştuğu koşullar açısından da fazla açıklayıcı değildir. Bu konuda son olarak bir de Ocak'ın,

> *"....isyanın temelinde, her ne pahasına olursa olsun, kendi göçebe hayatlarını sürdürme yolunda bu basit ve sade insanların vazgeçilmez azimlerini aramak herhalde pek yanlış sayılmaz."(10)*

Şeklindeki yorumuna değinmek istiyorum. Ocak, bu saptamayı ekonomi bağlamında yapıyor. Dönüp geçmişe

baktığımızda köylüler, göçebeler ve zanaatkarların, bu üç kesimden insanların "gölge etme başka ihsan istemez" tavrında olduklarını görebiliriz. Bu insanlar, zorlanmadıkça yaşam tarzlarını değiştirmek istemezler. Fakat Ocak'ın saptamasına katılmakla birlikte, burada ortaya çıkan "zor"un ekonomide bulunacağına katılmıyorum.

İkinci bir önemli "neden" olarak karşımıza politik neden çıkıyor. Ocak'ta bu, II.Gıyasüddin Keyhüsrev'in kötü yönetimi olarak ortaya çıkarken, Ç.Yetkin'de(11)) ve Abdullah Tekin'de de (12) yabancılaşmış(İranlılaşmış) Selçuklu Hükümetine karşı Babailerin tepki göstermesi olarak ortaya çıkıyor. Yetkin'de, buna bir de "Selçuklu Burjuvazisi!" (c) eklenmiş. Bizce ayaklanmada böyle bir neden arayışı, hükümetler ve uyruklar arasındaki ilişkiye bakışta sahip olunan bir önyargıyı yansıtıyor. Selçuklu devleti, günümüz devletlerinden çok farklı bir tarihsel olgu. Günümüz devletini "işte şurada!" diyerek göstermek mümkün değilken —ya da çok çok zorken— Selçuklu devleti rahatlıkla gösterilebilir. Kısacası belirli koşullarda belirli toplumsal kesimlerin fiziksel alanlar olarak devlet ve onun kurallarından bağımsız olarak yaşaması mümkündür, Anadolu Selçuklusunda. Ve o dönem Anadolusunda binlerce köylü ve göçebe böyle yaşamaktadır. Heterodoks dervişlerle birlikte bu durum, sadece bağımsız olmaya değil, "karşı" olmaya da dönüşmüştür. Daha önce de heterodoks inançları tartışırken gösterdiğimiz gibi, bu insanlar için hükümet, II.Gıyasüddin hükümeti olduğu için, ya da İranlılaşmış(yabancılaşmış) bir hükümet olduğu için kötü değildir. Hükümet, hükümet olduğu için kötüdür(d). Daha önce Babailerin yayıldığı topraklarda büyük bir ayaklanma yaratmış olan bizans "uyruğu" Paulicienler —Babailere oldukça benzeyen fikirleriyle— de "yabancılaşmış" bir hükümete karşı mı ayaklanmışlardı? Babailer için hükümet, zaten yeterince yabancı ve yeterince kötüydü.

Politik nedenler bağlamında Ocak, başka "nedenler" de sıralıyor, ne yazık ki insan bu nedenler sıralanırken Ocak'ın kitabının birinci baskısının 1980 yılının Aralık ayı Türkiyesinde yapılmış olduğunu ister istemez ve acı bir gülümsemeyle fark ediyor. Bu nedenleri şöyle sıralıyor, Ocak. Harzemlilerin kışkırtmaları ve iki "dış mihrak": Eyyubi parmağı ve Moğol tahriki(14). Hiç bir kanıt gösterilmeden ortaya atılan bu "nedenler" ve benzerleri tarihte her zaman "çürütülemez" nedenler arasında yerlerini alırlar.

Bir üçüncü neden kümesi olarak "sosyal" nedenler çıkıyor karşımıza. Pu nedenler, Yetkin, Tekin, Zelyut'ta yabancılaşma – İran laşma, Ocak'da da göçebe/yerleşik ayrımı konularında ortaya çıkıyor. Şüphesiz bu "nedenlere" yönelmenin temelinde Babailer Ayaklanmasını belirli bir toplumsal kesimin (Belki "toplum dışı" demek daha doğru olur)(e) yani göçebelerin ayaklanması olarak görmek yatıyor. Bu anlayışı sadece bu üç yazarda da bulmuyoruz. Köprülü, Turan, Cahen, Avcıoğlu bu konuda hemfikir görünüyorlar. Yer yer toplumun başka kesimlerinden de ayaklanmaya katılanlar olduğunu belirtseler de asıl olarak göçebeler ile ayaklanmayı özdeşleştirmek eğilimini o kadar taşıyorlar ki zaman zaman Babai terimiyle göçebe terimini neredeyse eş anlamlı kullandıklarını görebiliyoruz. Oysa ayaklanmanın toplumsal temeli göçebeler, köylüler ve önemli bir kısım şehirlilerden oluşuyor(ahi ve rindler). Ahi ve rindler, köylüler, İranlılaşan Selçuklulardan, İranlılaştıkları için özel bir şikayet halinde değiller.

Ayaklanmanın dördüncü bir nedeni olarak da dinsel çatışmayla karşılaşıyoruz. Akdağ bu konuda şöyle yazıyor;

> *"Belirli büyük şeyhlerin uzun gayretlerle elde ettikleri felsefi görüşleri ve geniş din bilgileri müstesna, Şiilik – Kızılbaşlık, din anlayışını ve islam prensibini,*

büyük emanetler ve geniş bilgiler ocağı demek olan medrese müessesesinin aksine olarak basitliğe nakletmiyordu."(15)

"Çünkü, tarikatı dinde bir tekâmül hareketi sayanlar tasavvufa dayanan dervişlerin din anlayışını medrese skolastiğinden kurtararak, felsefi bir sahaya yani, fikri serbestlik içinde daha hür bir tefsir yoluna götürdüklerini sanıyorlar. Halbuki bu hareket müslümanlığın ciddi tefekkür tarihinde hiç de yer alamamış, buna karşılık halk tabakalarının din terbiyesinde hayli menfi tesirler yapagelmiştir."(16)

Ahmet Yaşar Ocak da, kestirmeden, "cahil" ve "ümmi" gibi ayrımlara girmeksizin aşağıdaki saptamayı getiriyor;

"Büyük bir çoğunluğu okuma yazmadan yoksun bu sade insanların kafa yapıları, islam dininin yüksek bir takım inanç esaslarını ve abdest alarak günde beş vakit namaz kılmak gibi bir intizam gerektiren dini ibadetleri kavramaya müsait değildi."(17), (f)

Oysa bu "sade" —"bön" denemediği için böyle deniyor— insanlar bizce islâmı Anadolu medreselerinin ve "resmi islam"ın kavradığından daha büyük bir açıklıkla kavramışlardı. "Sade" insanlar, islamın "dünya" ve "ahiret" ayrımı yapmadığını, "dünya işleri" ve "ahiret işleri" ayrımı yapmadığını, Anadolu medreselerinin aksine çok açık kavramışlardı. Bu nedenle islamın bütün yaşamlarını düzenleyecek ve onları müslümanca yaşatacak kurallar getirdiğini görüyor ve bütün "sadelikleriyle" bu kurallar dizgesine tepkiler geliştiriyorlardı. Onun kurallarınca yaşamayı reddediyorlardı ve reddedişlerinin şiddeti, bu bütünselliğin kavranılmamış olmasından değil, kavranılmış olmasından kaynaklanıyordu. Yine aynı dönemde okuma yazma bilmeyen bir çok şehirli, "resmi islam"ın evreninde yer alırken bir yaşam tarzının çevresinde

yerlerini almış oluyorlardı. Ekonomiden, politikadan, toplumsallıktan kısacası bu sembolik yapının tümünden ayrı bir dinsellik anlamında ayaklanmanın dinsel nedenlerinden söz edemeyiz. Ama eğer islamın anladığı anlamda, yani bu sembolik yapının ta kendisi olarak dinsel nedenlerden söz ediliyorsa —ki böyle değil— o zaman ayaklanma tamamen dinseldir. Çünkü Anadolu Selçuklusunda sembolik yapının çerçevesini oluşturan söylem dinseldir.

Sorulması gereken soru bizce, ayaklanmanın neden çıktığı değil, neden 1240'a kadar çıkmadığıdır? Bu sorunun cevabını vermek içinse yeterince bilgi yok elimizde. Ancak her ayaklanmanın bir güç sorunu olduğu, sürdürülen farklı yaşam tarzının saldırıdan çok savunmaya dayandığı gibi tahminler yürütülebilir. Öyleyse geriye bir soru kalıyor. Babailer Ayaklanması niçin 1240 da çıktı? Bu soruya cevabı Ocak, ayaklanmanın önderi Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebiye dayanarak veriyor:

> *"....II.Gıyasüddin Keyhüsrev Amasya'da yerleşmiş bulunan Baba'nın gün geçtikçe büyüyen şöhretinden ve çoğalan müridlerinden endişelenmeye başlamıştı. Ortada bir çok dedikodular dolaşıyordu....Köre Kadı'nın sözlerine kanarak hareket eden Sultan, kumandanlarına ansızın Çat köyünü basmalarını emretti. Selçuklu askerlerinin üstüne geldiğini haber almaya muvaffak olan Baba İlyas yanına en yakın müridlerini alarak köyü ve zaviyesini terkedip o zamanlar Haraşna diye anılan Amasya kalesine sığındı. Yine Elvan Çelebi'ye göre işte tam bu sırada şeyhinin başına gelenleri öğrenen İshak—ı Şâmî (Baba İshak) isyanı başlattı" (19)*

Kelebek, artık oku da yayı da almıştı eline.

NOTLAR:

a) Akdağ'ın okunması –ki sadece Akdağ değil– "iktisadi kriz" kavramının son derece retrospektif bir kullanılışıyla karşılaştırdı bizi. 13. yy Anadolu'sundan söz ederken bizce bir "iktisadi kriz"den söz etmek –bırakalım varlığı yokluğu tartışmasını– Anadolu "ekonomisini" bir bütün olarak kabul etmekten geçer. Oysa 13.yy Anadolusunda böyle bir bütünlük yoktur. Zanaat, ticaret, tarım, hayvancılık, odunculuk vb. vardır. Bir "iktisat" ve "iktisadi kriz" kavramının kullanılmasıyla bu alanlar ve bunlarda çalışan insanlar arasında zorunlu bir içsel bağ kurulmuş olmaz. Sadece günümüzün "iktisadi kriz" kavramı 13.yy yüzyıl Anadolu'suna sorumsuzca uygulanmış olur.

> *"Kapitalist toplum, şüphesiz tek bir toplumsal oluşum yada bir oluşumlar salkımıdır. Ve onun tekliği, yine Sahlins'e başvurursak, "ekonomik sistemin sembolik belirlemeden kurtulması olgusundan değil, fakat ekonomik sembolizmin yapısal belirleyiciliğinden oluşur"(1)*

Selçuklu Anadolu'su, kapitalist bir toplum olmadığından, yukarıda açıkladığımız nedenle "iktisadi kriz" gibi bir kavram kapitalist topluma özgü "olağanüstü" genelliğiyle kullanılamaz.

b) Fakat böyle bir paylaşım kavgası da yeni bir olgu değildir. 1185 de Türkmen kabileleriyle yerli kürtler arasında otlak ve kışlak yüzünden oldukça büyük ve yaygın çatışmalar çıkmıştır.

c) "Selçuklu burjuvazisi" gibi bir kavramla karşılaşmak akla Mete Tunçay'ın şu cümlelerini getiriyor:

> *"Dinler tarihindeki 'kurban' olayını "...tam kızını tabancayla vuracakken yerden bir keçi çıkmakla...."*

diye anlatan ünlü parodiye karşı denildiği gibi, 'kızını değil oğlunu, tabancayla vurmak değil bıçakla kesmek, yerden değil gökten, keçi değil koyun' diye düzeltilmek gereken bir sözdür bence bu."(13)

Burada uyarlama yapmak gerekebilir,"....Tam TIR dan inip Motel'e gitmiş, biramı deviriyordum ki, burjuva gelip....", TIR değil deve, motel değil, kervansaray, bira değil ayran, burjuva değil tüccar.

d) Günümüz insanının zihniyetinde onca "onsuz olmaz" biryer tutan hükümet, 13.yy Anadolu'sunun sözünü ettiğimiz insanları için hiç de öyle değildir. Onlar için hükümetsiz bir yaşam bulunmaz bir "lüks" olacaktır.

e) Ne Selçuklu ve ne de Osmanlı Anadolu'sunu bir "toplum" gibi ele almak doğru olmayacaktır. Özellikle de 13.yy Anadolu'sunda Akdağ'ın "iğreti topluluk" dediği göçebeler, daha sonra da Babailer, şüphesiz Selçukluları "iğreti topluluk" olarak görüyorlardı. Giriştikleri ayaklanma da bir yanıyla kimin "iğreti" olduğunun sorgulanmasıdır.

f) Akdağ'dan medreselerin, "büyük emekler ve geniş bilgiler ocağı" olduğunu öğreniyoruz. Doğal olarak Abdülbaki Gölpınarlı –belki de İstanbul Üniversitesini medreseye benzettiği için erken ayrıldı– bizim de katıldığımız tam zıddı bir kanıda.

"Gerçekten de medrese bilgisi ne acayiptir, birisi bir kitap yazar, biri çıkar onu kendi kafasına göre şerh eder, bir başkası o şerhi haşiyeler, başka biri de haşiyeye talikat yazar, kitab uzar gider, asıl maksat da satırlar arasında kararır, belirsizleşir, kaybolur."(18)

Eğer Akdağ, "fikri serbestlik"in medreselerde boy attığını düşünüyorduysa ulemaya nasıl bakıyordu acaba? Öte yandan gerek Akdağ ve gerekse de Ocak'ta insanların belirli bir "inanç sistemi"ne okuma/yazma bilerek dahil olabilecekleri

gibi su katılmamış bir uygarlık önyargısı var. Ölçüt olarak okuma yazma kullanıldığında ilk müslümanların kaçının müslümanlığı kavradığı ileri sürülebilir ki? Binlerce okuma yazma bilmeyen çöl *Bedevisi, müslümanlığı — üstelik göçebeydiler de —* Akdağ ya da Ocak'ın istediği şekilde kavrayabiliyor da Türkmenler "kavrayamıyorsa" burada okuma yazmadan başka nedenler aramak gerekir.

XI. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI.

1. John Clark "The Anarchist Moment" s.242
2. Mustafa Akdağ "Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi" cilt.1 s.48
3. Mustafa Akdağ a.g.e s.69
4. Ahmet Yaşar Ocak "Babailer İsyanı" s.62,63,65
5. Fuad Köprülü "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu" s.54
6. Osman Turan "Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti" s.373
7. Sencer Divitçioğlu "Asya Üretim Tarzı" s.154
8. Osman Turan a.g.e s.371
9. Paul Wittek "Menteşe Beyliği" Ankara — 1986 s.14
10. A.Y.Ocak a.g.e s.65
11. Çetin Yetkin "Türk Halk Hareketleri ve Devrimler" İstanbul — 1974
12. Abdullah Tekin "Babalılar Ayaklanması" Ankara — 1979
13. Mete Tuncay "Bilineceği Bilmek" s.72
14. A.Y.Ocak a.g.e s.78,76
15. Mustafa Akdağ a.g.e s.339
16. Mustafa Akdağ a.g.e s.49
17. A.Y.Ocak a.g.e s.71.72
18. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" s.106
19. A.Y.Ocak a.g.e s.71,72

BABAİLER KİMLERDİ?

Babailerin kimler olduğunu tartışmaya herhalde ayaklanmanın önderleri olarak sivrilen Baba İlyas ve Baba İshak'tan başlamakta yarar var(a).

Ayaklanmanın ve herhalde uzunca bir süre devam etmiş olan Babai yaşam tarzının, ilk adı olarak karşımıza sisler arasından Baba İlyas adı çıkıyor. Sisler arasından diyorum, çünkü Baba İlyas 'ın yaşamı hakkında birbiriyle çelişen bir çok söylenti ve bilgi var(b). Ben önce bana göre Baba İlyas'ı anlatmayı ve sonra da onun hakkındaki diğer görüşleri değerlendirmeyi uygun buluyorum.

Baba İlyas'ın (ölümü 1240) ilk olarak Anadolu'da Amasya yakınlarında Çat köyüne yerleşmiş, kendi başına yaşayan, köylülerin sürülerini karşılığında bir ücret(c) almaksızın güden, yine bu köylülerden aldığı yiyeceklerle beslenen fakat çok az yemek yemesiyle de tanınan, köylüler tarafından sevilen ve sayılan bir kişi olarak görüyoruz. İlyas'ın belirli bir tarikata bağlı olduğuna dair kesin bir kanıt ortada görünmüyor(d). Derken, aynı köyde bir zaviye açıyor ve burda kendisini ziyarete gelen köylülerle yoğun ilişkiler kuruyor. Bu ilişkilerde onun kısmen bir "şaman" kimliğine sahip olduğunun öğelerini yakalamak mümkün. Hastaları iyileştiriyor, geçimsiz çiftlerin arasını buluyor ve çok muhtemel olarak da kadınlı/erkekli, içkili/danslı toplantılar düzenliyordu. Kısa sürede çevresinde oluşan topluluğun yaygınlığı, dışarıdan hissedilir düzeye çıktı. Amasya, Çorum, Tokat, Sivas ve Bozok yöreleri bu topluluğun etki alanına girdi. Nihayet 1240 sonbaharında II.Gıyasüddin Keyhüsrev'in askerlerinin, bulunduğu Çat köyünü – kadısı olduğuna göre büyük

bir köy olduğu tahmin edilebilir– basmaları üzerine Amasya'ya sığındı.

Ayaklanmanın ikinci tanınmış adı olan Baba İshak'a gelince, onun büyük bir ihtimalle İlyas'tan "ilham" alanlardan olduğu ileri sürülebilir(e). Baba İshak yine Baba İlyas benzeri kişiliğiyle Kefersud bölgesi diye bilinen ve Fırat, Suriye ve Torosların sınırlarındaki bölgeleri kapsayan yerde, bölge halkıyla çok yakın ilişkiler kurmuştu. Bu bölgede Türkmen nüfus, köylülere oranla daha yoğun olduğundan, bu topluluğun birincisinden daha çok şiddet uygulayabilecek bir yapıya sahip olduğu da ileri sürülebilir. Baba İshak'ın etkinlik alanları da Malatya'dan Suriye sınırlarına ve hatta Suriye içlerine kadar yayılmıştı. Gerek İlyas'ın ve gerekse İshak'ın böylesi bir etkinliği, günün iletişim koşulları gözönüne getirilirse –ki bu koşullarda kişisel "yüz–yüze" iletişim temeldir– kısa bir sürede elde etmedikleri tahmin edilebilir. Yine bu etkinlik alanları hıristiyan köylerini de kapsıyor ve topluluk hıristiyan üyelere de sahip oluyordu(f).

Görülen odur ki göçebeleri, köylüleri ve bir kısım şehirlileri içine alan bu topluluk, sünni ve şii olmayan heterodoks bir nitelik gösteriyordu. Ayrıca heterodoks dervişlerin Kalenderiler, Haydariler, Torlaklar, Abdallar vb. gibi aralarındaki bazı ayrımlara karşın yine bu topluluğun içinde bu ayrımları koruyarak yer almaları bize çoğunca ileri sürüldüğü gibi bir tarikatla karşı karşıya olmadığımızı gösteriyor. Aşıkpaşazade tarihi, zaten gerek bu konuda ve gerek topluluğun iç ilişkileri konusunda yeterince açık bir bilgi veriyor,

> *"O zamanlarda şeyhlik ve müridlik asla ortaya çıkmış değildi. Silsileye dahi aldırmazlardı."(4), (g)*

Bu farklı ülkelerdeki iki ana topluluk arasında ise bağlantıların, zaten önemli bir kısmı gezginci olan dervişlerle kurulduğunu tahmin edebileceğimiz gibi, sonradan ayaklanmanın çıkış şeklinden de anlayabileceğimiz üzere bu bağlan-

tılar oldukça sıkı idi. Bu topluluk bir yandan da kendilerine özgü giysilere sahipti. Türk tarihinde olumsuz çağrışımlarını gördüğümüz "kara"dan yapılma cübbeler ve kızıl başlıklar. Ayaklanma sırasında birden bire "icad" etmediklerini düşünebileceğimiz bu giysiler, aynı zamanda onların saldırgan evrenden kendilerini ayırmalarının ve kendi evrenlerine çağrı yapmalarının bir aracıydı da.

NOTLAR:

a) Birçok kaynakta Baba İshak ve Baba İlyas'ın biribirilerine karıştırıldığını ve İlyas'ın yaşamı yerine İshak'ınkinin anlatıldığını ya da İlyas'ın adının geçmeyip sadece İshak'tan söz edildiğini görüyoruz. Bu iki kişi arasında, kaynakları yorumlayanlar arasında ilk ayrımı yapanlar Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı. Fakat yine Gölpınarlı'nın "Yunus Emre ve Tasavvuf" adlı kitabında bu iki kişinin yaşam ve ölümlerinin birbirine karıştığını görüyoruz(1). Bu konuda en açık ve kesin ayrımı A.Y.Ocak'ın "Babailer İsyanı" adlı kitabında görüyoruz. Yazar bu ayrımı oldukça tatmin edici şekilde kuruyor.

b) Bunlardan birincisi Baba İlyas'ın Horasan'dan gelen bir derviş olduğuna ilişkindir. Fakat bilindiği gibi "Horasanî" eki bu göç etmeyi kanıtlamaya yeterli değildir. Baba İlyas'ın yaşadığı dönemden sonra her önde gelen dervişe bir Horasanlılık yakıştırmak adet haline gelmiştir. Sadece torunu Elvan Çelebi onun Horasandan geldiğini söylemekte, diğer kaynaklar bu konuda susmaktadır. Horasandan gelmiş olsa bile, ayaklanmayı incelediğimizde bu gelişin Moğollardan oldukça öncelere rastlaması gerekiyor. Yine Elvan Çelebi Baba İlyas'ın I.Alaaddin Keykubad ile görüştüğünden söz ediyorsa da bu bize torunun dedesini kabul ettirmek çabası gibi görünüyor. Çünkü aynı torun dedesini özenle ayaklanmanın bir ölçüde uzağındaymış gibi göstermeye çalışıyor.

Öte yandan İ.Zeki Eyüboğlu'nun da aldığı ve kullandığı bir bilgi Baba İlyas'ın Kayseri kadılığı yaptığı yolunda(2). Eğer Babailer etkisinde biri olan Barak Baba'nın kadılar üzerine söyledikleri hatırlanır ve medrese bitirmeyenlerin ancak istisnai olarak ulemaya ait resmi görevler alabildiği gözönüne getirilirse bu bilgi değerli olmaktan çıkıyor. Bir başka söylentiye göre de Baba İlyas kendisini peygamber ilan eder(Resulullah) ve böylece Baba Resul olarak adlandırılmaya başlanır. Bu konudaki kaynakları Barhebraeus ve Simon de Saint Quentin'in verdiği bilgiler oluşturmaktadır. Fakat Ocak, kitabında iki Arap kaynağının ona sadece "Veliyyullah" (Allah'ın sevgili kulu) denildiğini yazdığını da kaydetmektedir(3) (Mir'âtu'z—zaman ve Tarihu'l—islam)

c) Yunus Emre'nin şu dizeleri Baba İlyas'ın tavrıyla çok güzel çakışıyor,

"Başında aklı olan ücret ile iş etmez
Hurilere aldanmaz göz ile kaştan geçer."

d) Bazı kaynaklar Baba İlyas'tan Vefaiyye, bazıları da Yeseviyye tarikatlarının üyesiymiş gibi sözediyorlarsa da bu konuda bir kanıt yok ortada.

e) Bir çok kaynak, Baba İshak'la Baba İlyas karıştırıldığından ayaklanmanın tek önderi olarak Baba İshak'tan sözediyor. Fakat kesin olan birşey varsa ayaklanma sürecinin tümünde Baba İshak'ın daha etkin bir kişi olarak ortaya çıkmasıdır. Ortaya çıkan tablo Baba İshak'ı "pratik" önder olarak gösteriyor. Hiç bir kaynak göstermeyen Hüseyin Hüsameddin'in Amasya tarihine göre ise Baba İshak bir Rum'dur ve asıl adı İsaac olup Bizans İmparatorluk ailesi olan Komnen ailesinin bir üyesidir, yine aynı kaynağa göre İshak ayaklanması ve tahta çıkabilmesi(!) için yine bir Rum olan II.Gıyasüddin'in veziri Sadeddin Köpek'ten yardım görmektedir!

f) Köprülü, Turan, Ocak, Avcıoğlu, Eyüboğlu ayaklanmaya hıristiyanların da katıldığını kabul ediyorlar.

g) Bir İran minyatürü görmüştüm. Sakallı sarıklı yaşlı bir adam, çevresinde daha genç fakat yine sakallı sarıklı adamlar oturuyorlar, yaşlı adam birşeyler anlatıyor. Bıraktığı ilk etki adamın ya bir müderris ya da bir şeyh olduğu çevresindekilerin de ya talebe ya da müridler olduğu yolunda. Fakat minyatürün adı "Sophokles ve öğrencileri". Tarikat terimi de biraz buna benziyor. 15 ve 16. yylardan sonra ortaya çıkan tarikat kavramının içerikleriyle, bu yüzyıllardan önceki tarikat kavramının içerikleri arasında büyük farklar var gibi geliyor bana. Aynı minyatürdeki gibi, bu yüzyıllardan sonraki tarikat kavramını, örneğin 13.yy'a uygulamaya kalkışıldığında kavramın aynı içeriklere sahip olmadığı görülüyor. Birisi katı bir hiyerarşi içerirken öteki Aşıkpaşazade'nin dediği gibi "silsileye aldırmıyor". Bu farkın etkisi burada bitmiyor şüphesiz. Tarikat 15.yy'dan sonraki haline bir kere ulaştıktan sonra, bu katı örgütlenme etkisini çok boyutlu olarak gösteriyor. Örnek olarak bu yüzyıllardan sonra, neredeyse heterodoks edebiyatı tek başına temsil eden Bektaşi edebiyatında gözle görülür bir derinlik kaybı meydana geliyor. Giderek Ali ve Oniki imam edebiyatı neredeyse tek başına ortalığı kaplıyor. Ancak "Vaka–i Şerriye"den sonra bu biraz değişmeye başlıyor.

XII. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" s.3
2. İ.Zeki Eyüboğlu "Şeyh Bedrettin ve Varidat" İstanbul–1987 s.280
3. A.Y.Ocak a.g.e s.104
4. Aşıkpaşaoğlu Tarihi–Ankara 1985 s.196

AYAKLANMA

Baba İlyas'ın Amasya'ya sığınması ve Selçuklu askerlerinin Amasya'yı kuşatması üzerine, o sırada Kefersud bölgesinde bulunan Baba İshak, vergi toplayıcılarıyla giriştiği bir tartışmayı ileri sürerek(a) topluluğun üyeleriyle birlikte ayaklandı. Ayaklananlar kısa sürede Adıyaman, Gerger, Kâhta'yı ele geçirerek Malatya üzerine yürümeye başladılar. Selçukluların Malatya valisi Muzafferüddin Alişîr, kendi garnizonunun yetmeyeceğini anlayarak şehirden topladığı gönüllülerle Malatya dışına çıkarak Babaileri karşıladı. Büyük bir bozguna uğrayarak şehire sığındı ve Kürtlerden asker bulmaya çalıştı. Fakat Elbistan'daki ikinci savaşta da bozguna uğramaktan kurtulamadı.

Babailer, erkek, kadın ve çocuklardan oluşan büyük bir kalabalık halinde Amasya'ya doğru ilerlemeye devam ederken yol boyunca kendilerine katılan göçebe ve köylülerle bir çığ gibi büyüdüler(b). Bu arada Sıvas'a gönderdikleri büyük bir grup şehir garnizonunun ve iğdişlerinin savunmasına karşın şehri ele geçirmeyi başardılar(c). Amasya'ya iyice yaklaştıklarında Selçuklu Sultanı II.Gıyasüddin Keyhüsrev Konya'yı güvenli görmeyerek ailesini ve hazinesini alarak Kubadabad sarayına kaçtı. Babailerin üzerine de büyük bir ordu olduğunu, komutanının atabek Mübarizüddin Armağanşah olmasından anladığımız bir Selçuklu ordusunu gönderdi. Baba İshak'ın önderliğindeki Babailer Amasya'ya yetişemeden, sözkonusu Selçuklu ordusu Amasya'ya gelerek çok şiddetli çarpışmalardan sonra Baba İlyas'ı öldürdü. Baba İlyas bir kaynağa göre çatışırken (Barhebraeus), başka

birine göre yaralarından dolayı bir süre sonra (Simon de Saint Quentin) ve başka birine göre de asılarak(d) (İbn Bibi) öldürüldü(e).

> *"....Hacı Mübarizüddin onu parçalara ayırttı. Maksadı onun hiç de sanıldığı gibi insan üstü kuvvetlere sahip ilahi bir varlık olmadığını ve herkes gibi biri olduğunu göstermekti. Gece olunca Baba Resul'ün müridleri onu asıldığı yerden indirip Amasya yakınlarında bir yere, sonradan bir ara Ambarlı Evliya Türbesi denilen mezara defnettiler."(3), (f)*

Bu olaydan kısa süre sonra Amasya önlerine gelen Babailer, Baba İlyas'ın ölümünün de verdiği hırsla, Selçuklu ordusunu bir kere daha bozguna uğratarak komutanı ve II.Gıyasüddin'in atabeki Hacı Mübarizüddin Armağanşah'ı öldürdüler. Artık önlerindeki hedef Konya idi(g). Erzurum sınır boylarından kendilerini karşılaması için getirtilen bir Selçuklu ordusunu daha Kayseri yakınlarında dağıtarak Kırşehir'e doğru ilerlemeye başladılar. Bütün varlıklarıyla gelip Kırşehir yakınlarındaki Malya ovasında konakladılar. Bu sırada II.Gıyasüddin'in hazineyi iyice seferber ettiği anlaşılıyor. Çünkü Emir Necmüddin komutasında hazırlanan Selçuklu ordusu, 1000 kadar ücretli ve ağır zırhlı Frank askeri de içeriyordu. Bunun yanısıra orduda Kürtler ve Gürcüler (h) de bulunuyordu.

> *"Tarafların Malya savaşındaki sayıları hususunda kaynaklar müttefik değildir; hepsi de değişik rakamlar verirler. Bu rakamlara göre Türkmenler 3000 ilâ 6000, Selçuklular 300 yahut 1000 i ücretli Frank askerleri olmak üzere 12000 ilâ 60000 arasında değişmektedir. Yalnız İbn Bibi ve Elvan Çelebi hiç bir Rakam zikretmezler."(6), (ı)*

Selçuklu ordusu en ön saflarına zırhlı ve hıristiyan olan Frank askerlerini yerleştirmiş, daha gerilere de "düşman"dan etkilenmiş ve savaşmaya isteksiz olan Türk askerleri yerleştirilmişti. Öyle ki Frank askerleri dahi savaş alanındaki yerlerini büyük bir tedirginlikle almışlardı. İlk saldırı Babailerden geldi(i). Fakat temel silahları olan ok ve yayın Frank zırhları karşısında etkisiz kalması üzerine Selçuklu saflarını dağıtamadılar ve "düşmanlarının" yenilebileceğini görerek hırsla saldırıya geçen Selçuklu ordusu karşısında tutunamadılar. İbn Bibi'ye göre 4000 Babai kılıçtan geçirildi(kadınlar ve çocuklar hariç diyor Bîbi)(k), Baba İshak da burada öldürüldü. 600 kişi esir alındı.

> *"İşte aylar boyunca Selçuklu devletini şiddetli bir şekilde sarsan ve hükümdarını taç ve tahtından ümit kestirecek kadar korkutup başkentten kaçıran büyük isyan bu şekilde nihayete erdi. Selçuklu Sultanı tehlikenin bertaraf edildiğinden emin olduktan sonra Konya'ya döndü ve tekrar eğlenceli hayatına başladı."(8), (l)*

NOTLAR:

a) Baba İshak'ın, Baba İlyas'ın köşeye sıkıştırıldığı bir durumda bile, ayaklanma için özel gerekçe araması meşruiyete verdiği önemi gösteriyor bence. Bu meşruiyeti, Selçuklular arasında değil, kararsız halk ve kendi topluluğu içinde elde etmek istemiş olmalıdır.

b) Babaileri bir ordu gibi düşünmemek lâzımdır. Haklarında bütün anlatılanlar, onların erkekli, kadınlı ve çocuklu bir topluluk olduğunu gösteriyor. Deyim yerindeyse savaş halindeki bir "yaşam tarzı" idi ayaklanma günlerindeki topluluk.

c) Babailerin Sıvas şehrini ele geçirmesi vesilesiyle, bu çarpışmalar sırasında gelişen bazı olayları, ayaklanmanın di-

ğer yönlerine ışık tutabileceği düşüncesiyle ele almak istiyorum. Doğan Avcıoğlu, Sıvas'ın ele geçirilişiyle ilgili şu açıklamayı yapıyor:

> *"Kentin hıristiyan—islam halkı Ahîler ve İğdişler dahil hemen bütün sınıfları, Selçuklu safında Türkmenlere karşı umutsuzca direnirler."(1)*

Bu açıklamada bizce bir dizi yanlış var. Bunlardan birincisi, Babailer=Türkmenler denkleminin yeniden kurulmasıdır. İkincisi, iğdişlerin Babailere karşı direndikleri doğrudur, hatta Sivas İğdişbaşı Hurremşah çarpışmalarda ölür. Ama Ahîlerin ve kentin bütün halkının Babailere karşı üstelik büyük bir özveriyle dövüştüklerini ima etmek, bizce toptan yanlıştır. Çarpışmalarda iğdişlerin yer aldığına ilişkin açık kaynaklar, en az onlar kadar önemli olan ahîleri de, eğer yer alsalardı gösterirlerdi. Şehire gelenler Türmenler olsaydı sadece, Ahîler daha sonra Karamanlılara karşı Konya'yı savunmaları örneği Sivas'ı savunabilirlerdi. Fakat şehire gelenler Babailerdi ve dönemin Sivas'ı gibi heterodoks özellikleriyle tanınan ve "resmi islam"ın bu nedenle tepkisini çeken bir şehirde, Ahi ve rindlerle Babai dervişlerinin ilişkisiz olabileceği düşünülemez. Öte yandan şehirin alınış tarzı da bu düşüncemizi desteklemektedir. O dönemin Sivas'ı büyük ve güçlü duvarlarla korunan bir şehirdir. Bir Selçuklu ordusunu arazide yenmek başka birşeydir, duvarların arkasında yenmek başka birşeydir. Yapıları büyük şehirleri kuşatmaya uygun olmayan Babailerin, bu büyük şehiri bu kadar kısa sürede ele geçirmeleri —üstelik II.Gıyasüddin'in babası Alâaddin Keykubad, bu şehrin surlarını Moğollar'a karşı daha yeni hazırlamıştı— içeriden aldıkları kararlı ya da kararsız bir destek olmadan mümkün görünmüyor. Eğer şehir halkı bir bütün olarak Babailere karşı direnseydi, bunun "umutsuzca" olmasına gerek yoktu. Sivas'ın ele geçirildikten sonra yağmalanması, söz konusu "fatih"ler Babailer olunca

bir dehşet sahnesi olarak anlatılıyor. Burada Akdağ gibi tarihçiler, Babailerin yağma ve ganimet için ayaklandıkları tezini yeniden ortaya atıyorlar. Sivas'ın yöneticilerinin, komutanlarının ve iğdişlerinin saray ve saray yavrularının, aldıkları ganimeti eşit olarak paylaşan ve bir kısmı da "yağma" geleneğine pek yabancı olmayan babailer tarafından yağmalanması, onların düşünceleriyle ters düşmediği gibi, onları "suçlama"nın aracı olamaz. Selçukluların yağmaladığı şehir sayısı düşünülürse. Öte yandan Babailer, ganimet için ayaklanmış olsalardı, bu isteklerini yoluna koymakta daha tehlikesiz rakipler seçebilirler ve yaptıklarına "cihad" da diyebilirlerdi.

d) Selçuklu yazarı İbn Bîbi o'nu ölürken de "küçültmek" istiyor olsa gerek.

e) Verdiği bilgiye kaynak göstermeyen Hüseyin Hüsameddin'in "Amasya Tarihi"ne göre ise Baba İlyas öldürülmez; Baba İshak önderliğindeki ayaklanma bastırıldıktan sonra bağışlanarak Amasya yakınındaki çiftliğine gönderilmiştir(2).

f) Armağanşah, bu davranışıyla heterodoks dervişleri bir nebze bile anlamadığını, anlayamadığını gösteriyor. Bu dervişlere göre, herşeyde "tanrılık" vardır. Daha önce görüldüğü gibi bir geyikte, bir kurt ya da bir ağaçta da. Fakat yine bilirler ki geyik okla öldürülebilir, parçalanır eti yenebilir, ağaç baltayla kesilebilir vb. Baba İlyas'ın öldürülebilmesi, kanının herkes gibi akması, onun "tanrılık" özelliğini zedelemez. Parça parça edilmiş bir İlyas'ı alıp gömmeleri de Mübarizüddin Armağanşah'ın istediği etkinin doğmadığının güzel bir örneği. Ayrıca Ocak'ın verdiği bilgiye göre(4) Baba İlyas'ın Hızır İlyas'la aynı kişi olduğuna inanan halk, her yıl 6 Mayıs günü mezarının yanında Hıdırellez(Hızır İlyas) şenlikleri düzenlemektedir.

g) Konya üzerine yürümeleri Köprülü, Ocak, Zelyut gibi yazarları Babailerin, aralarından bir Sultan çıkarmak istedik-

leri, İktidarı kendilerinde bir devlet kurmak istedikleri savunusuna götürüyor. Bir ayaklanmanın, karşısında ayaklandığı devletin merkezine yürümesi, ayaklanmanın başarısı için gereklidir diye düşünüyorum. Ama heterodoks dervişlerin devlete bakışlarına ve kendi aralarında ancak çok gevşek ve iş temelinde katılaşan bir hiyerarşi olduğuna bakılırsa bu "devlet kurma yönelişi" pek tutarlı görünmüyor. "Tarih ve Toplum" dergisinin Ekim 1984 sayısında "Kitabiyat" bölümünde A.Y.Ocak'ın kitabını değerlendirirken Mehmet Bayrak,

> *"Selçuklular döneminde başta göçebe Türkmenler olmak üzere değişik ulus ve dinden yoksul insanların, toplumsal yapıdan kaynaklanan maddi ve ideolojik etkenlerin dürtüsüyle, içinde bulundukları yaşam düzeyini iyileştirmek ve siyasal iktidarı ele geçirerek devlete doğrudan sahip olmak amacıyla ayaklandıkları, Ahmet Yaşar Ocak'ın "Babailer İsyanı" çalışmasıyla daha inandırıcı kanıtlarla ortaya çıkıyor"(5)*

diye yazıyor. Biz A.Y.Ocak'ta bu saptamanın "inandırıcı" kanıtlarına rastlayamadık. Günümüz bakışına göre, bir ayaklanmanın ciddiye alınması için devlete sahip olmak istemesi gerekiyor olabilir, fakat bu yetmez Babailere böyle bir amaç atfetmek için. Bu amacın onların ya da izleyicilerinin sembolik yapılarından çıkarılarak ortaya konulması ve gösterilmesi gerekir. Sonradan Karaman Türkleri vb.lerinin iktidarı ele geçirmek doğrultusunda gösterdikleri çaba da bunu kanıtlamaya yetmez. Bu nedenden olacak ki, bu Türkmenler, sadece Türkmenler olarak olarak kalmışlardır. Oysa Babailik çok değişik kesimlerden insanları bir potada biraraya getirebilmişti. Eğer heterodoks dervişler, iktidar kendilerinde olmadığı için ayaklanıyorlarsa, niçin iktidarın özüne karşı olan yaklaşımlarla dolu bir edebiyatları vardır? Niçin hiç bir iktidarla (bu arada Şii Şah İsmail'in iktidarıyla da) uyum içinde

yaşıyamamaktadırlar? Anadoludayken onlara desteğini sunan Şah İsmail, Şahkulu ayaklanmasından geriye kalanları niçin kendi topraklarında kılıçtan geçirir? Babailere devlet atfetmek, günümüz dünyası zihniyetinin insiyaki olarak yaptığı bir zihin aldatmacasıdır.

h) Ordunun en önlerine Frankların yerleştirilişi, bunların Babailerden etkilenmeyecekleri düşünülerek yapılıyor herhalde. Fakat yine öyle görünüyor ki bu "eski dünya"nın her yerini dolaşarak, para karşılığı dövüşen Franklar bile, karşılarında gördükleri Babai topluluğundan etkileniyorlar.

ı) İbn Bîbi 4000 kişinin öldürüldüğünü ve kadınlarla çocuklara dokunulmadığını, 600 esir alındığını söylüyor. Eğer bu bilgilere inanılırsa Malya savaşı sırasındaki Babailerin sayısının en az 10 000 civarında olması gerekiyor. Sonradan göreceğimiz gibi bir çok Babai de Malya katliamından kurtulmuş ve etkinliklerine devam etmiştir. Bu nedenle 3000 ilâ 6000 rakamı bana çok az görünüyor. Ayrıca burada tahmin olarak ileri sürdüğümüz 10 000 rakamı da 1240 yılında Anadoluda bulunan bütün Babailerin sayısı gibi alınmamalı bizce. Ana gruptan ayrılarak başka yerlerde dövüşenler olduğunu bildiğimize göre, Malya ovasındaki topluluk bütün Babailerden oluşmuyordu diyebiliriz. Üstelik Babailerin bazılarının oldukça büyük olduğunu tahmin edebileceğimiz Selçuklu ordularını 12 kez yenilgiye uğrattıklarını, şehirleri ele geçirdiklerini bildiğimize göre bu 3 ilâ 6 bin rakamlarının çok daha büyük olması akla uygun geliyor.

Ayaklanmanın İshak ve İlyas önderliğinde sürdürülen süresi iki buçuk ay olarak tahmin edildiğine göre, Babailer yaklaşık altı günde bir, bir Selçuklu ordusuyla savaşmış oluyorlar. Aradaki boş günler ise, ancak çok yoğun bir hazırlıkla geçmiş olmalıdır. Bu durum Selçukluların Babailer karşısında nasıl telâşa kapıldıklarının bir başka örneğidir. Ayrıca çok fazla hazırlığa gerek duymadan yenilgi bahasına

da olsa, ordularını peşi sıra ayaklanmacıların üzerine göndermeleri, onlara "nefes aldırmamak", kısacası henüz ayaklanmaya katılmamış kesimlerle ilişkilere girmekten alıkoymak çabasını gösteriyor.

i) Bu kadar büyük bir ordu karşısında ilk saldırının Babailerden gelmesi iki şeyi ortaya koyuyor. Birincisi büyük coşku ve hırslarını, ikincisi de profesyonel askerler olmadıklarını.

k) İbn Bîbi, Selçukluların kadın ve çocukları öldürmediklerini özellikle vurguluyor. Fakat Babailerin kadın ve çocuk ayrımı yapmadan dövüştüklerini bildiğimize göre çarpışmada bir hayli "kadın" ve "çocuk" öldüğü de düşünülebilir. Barhebraeus ise bu bilginin tam tersini veriyor.

> *"Bunlardan erkek, kadın, çocuk, hayvan velhasıl hiçbir şey kılıçtan kurtulamadı...."(7)*

l) Biz Babai ayaklanmasının Malya ovası savaşıyla sona erdiği konusunda A.Y.Ocak'ın düşüncesine katılmıyoruz. Niğde, Loluva ve Sivrihisar ayaklanmalarını, Babailer ayaklanmasının organik bir devamı olarak görüyoruz. Erzurum garnizonunun Malya'dan sonra yerine gönderilmemesi de buna bir kanıt.

II. Gıyasüddin Keyhüsrev "eğlenceli hayat"ını ayaklanmanın bastırılmasından hemen sonra bir de işaret bırakarak vurgulamak istiyor. 1241'de ayaklanmanın en can alıcı çatışmalarının geçtiği bir yörede, Kayseri Erkilet'te güzel, sağlam ve tabii ki pahalı bir köşk yaptırıyor. Muhtemelen bu köşk onun "zaferi"nin güzel bir nişanesi olacaktır. Fakat sürüp giden ve sonralara kadar uzanacak Babailik ruhu, burada da Keyhüsrev'den intikamını alıyor. Bugün bu köşk "Hızır İlyas" köşkü olarak bilinmektedir. Yöre halkı köşke bu adı uygun görmüştür.

XIII. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Doğan Avcıoğlu "Türklerin Tarihi" Cilt.1 s.151
2. Hüseyin Hüsameddin "Amasya Tarihi"
3. A.Y.Ocak a.g.e s.126
4. A.Y.Ocak s.126
5. Mehmet Bayrak "Tarih ve Toplum" İstanbul Ekim – 1984/Kitabiyat
6. A.Y.Ocak a.g.e s.131
7. Barhebraeus (Abu'l–Farac) "Abu'l–Farac Tarihi" Ankara 1987 cilt.II s.540
8. A.Y.Ocak a.g.e s.133

AYAKLANMANIN SONUÇLARI

Osman Turan, "Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti" adlı kitabında,

> *"Kösedağ mağlubiyeti siyasi inhitatın başlangıcıdır"(1)*

diyor. Bizce Anadolu Selçuklularının siyasi çöküşünü bir yılla, belirli bir tarihsel nokta ile göstermek gerekiyorsa, bu tarih Kösedağ yenilgisinin olduğu 1243 değil, Babailer ayaklanmasının olduğu 1240 yılıdır. Babailer ayaklanması, yaygınlığı ve düşünsel gücüyle Selçuklu Anadolu'sunun daha önce karşılaşmadığı büyüklükte bir ayaklanmadır.

Kaldı ki bu sadece ayaklanma için böyledir. Fakat bu çapta ayaklanmaların bir günde oluşmadığını, böyle bir ayaklanmanın gerçekleştirilebilmesi için ayaklanmanın oluştuğu bölgelerde yıllarca önceden başlayarak yayılan bir toplumsal hareketin varlığının gerekliliği düşünülebilir(a). Eğer çoğunca iddia edildiği gibi, ayaklanma bir Türkmen ayaklanması olsaydı bu gerekmeyebilirdi. Ama ayaklanmanın önderlerinin, geleneksel Türkmen kabile beyleri değil de Baba İlyas ve Baba İshak olması bile bunun böyle olmadığını göstermeye yeterlidir. Gerek bu toplumsal hareket ve gerekse ayaklanma, Anadolu Selçuklu devleti için öldürücü olmuştur. Sonuç yenilgi dahi olsa öldürücü olmuştur, çünkü kırsal halkla ve özellikle göçebelerle sayıları hiç de azımsanmayacak dervişlerle Selçuklu yöneticileri arasındaki bütün bağları koparmıştır. Köylüler, Türkmenler ve Ahiler, heterodoks dervişler Selçuklu Devletine düşmanlıklarını, bir bütün olarak netleştirmişlerdir.

1243'de dizleri titreye titreye Kösedağ'da Moğolların karşısına çıkan II. Gıyasüddin Keyhüsrev'in yanında artık o eski "saf ve sade" Türkmenleri yoktur(b). Anadolu'da bundan sonra başlayacak Moğollara karşı direnişte, Moğollardan biraz daha fazla pazarlık gücü kapmaya uğraşan Selçuklu Sultan, vezir ve emirlerinin bir kısmı – diğerleri işbirliğine gitmiştir – artık Türkmenlerden, Ahilerden herhangibir yardım beklememektedirler. Türkmenler Moğollara karşı dövüşürken Selçuklularla ittifaka gitmek yerine her iki güce karşı da tek başlarına dövüşmeyi tercih etmektedirler(c).

Oysa Anadolu Selçuklu devleti, gerek kuruluşunda ve gerek daha sonra Bizans'la, Eyyubilerle, Ermeni ve Gürcülerle, Haçlılarla girdiği bütün ilişkilerde ve yerli halk ve yerlileşen Türk halk üzerinde kurduğu tahakkümde, Türkmenlerle kurduğu hassas dengeye dayanmaktaydı. Ustalıkla kendi saldırgan evrenine bağladığı, şu ya da bu ölçüde dahil ettiği Türkmenler, onun için vazgeçilmez bir unsurdu(d).

İşte Babailer Ayaklanması ile Anadolu Selçuklu devleti, öncelikle Türkmenler ve daha sonra da köylülerle zanaatkarlar karşısında "yabancı" bir duruma düştü. Bu "yabancılık" iranlılaşmanın yabancılığı değildir, el birliğiyle yarattıkları bir "durum"da Babaileri oluşturan Anadolu halkı, "yabancı" olarak kurmaya başladığı devletin, gerçekten "yabancı" olduğunu, yaşadığı ayaklanma ve sonrasında çok daha açık olarak gördü. Moğol istilası bu nedenle, Anadolu Selçuklu devletinin çöküşünün başlatıcı nedeni değil, başlayan çöküşün bir sonucudur. Babai ayaklanmasının kısa vadedeki en önemli sonucu budur. Anadolu Selçukluları bu ayaklanma sonucunda üzümleri yenilmiş bir salkım gibi kalmıştır.

Heterodoks dervişlerin uzlaştırıcı evrenine şu yada bu ölçüde dahil olan Anadolu halkının büyük çoğunluğu, Moğol istilası ile geçen dönemde gerek Moğollara ve gerekse de Selçuklu devletine karşı mücadelelerini sürdürmüşlerdir(e).

Bu mücadele sürerken, Anadolu belki de tarihinin en fazla çeşitlilik ve farklı evrim ihtimalleri taşıdığı dönemini yaşamıştır. Heterodoks dervişler, bu dönemde Anadolu'nun her yanını doldurmuşlar ve evrim ihtimallerinden bazılarını zorlamışlar, varolmayan hakikatlarını gerçekliğe dönüştürmeye çalışmışlardır(f).

Anadolu'nun bundan sonraki yaklaşık 60 senesi, nüfusun önemli bir kesiminin, büyük bir karışıklık içinde üzerlerinde meşruluğu tanınmış bir siyasi iktidar olmadan yaşadığı, zorlandığı zaman ayaklandığı, dağlara, başka tanınmamış siyasi iktidarların alanlarına kaçtığı, kurulmuş uzlaştırıcı evren odaklarına katıldığı bir dönem olarak geçmiştir. İşte biz 1240–1300 yılları arasında Anadolu'ya baktığımızda iki karşıt evrenin çağrılarına uyan insanların mücadele ettiği bir Anadolu'yu görüyoruz. Osmanlı beylerinin asıl başarısı, bu iki evrene de uygun ve bu iki evreni de dengeleyen bir siyaset gütmelerinde yatar. Heterodoks dervişler(g) karşısında son derece uysal, uzlaşmacı ve halk karşısında da "onlardan biri" olan Osmanlı beyleri, Babailer ayaklanması ile yaratılan yeni "durum"un kapanış perdesini çekecek olan beylerdir. Konumları gereği de Selçukluların kontrol altına almaya çalıştığı, diğer beyliklerin yapamayacağı ya da rakiplerinin önemlice bir kısmı müslüman olduğu için "inandırıcı" olarak yapamayacağı, uzlaştırıcı evrenin kendi içindeki çelişkiler sonucu en zayıf olduğu "misyon"u, yani "cihad" ı da rahatlıkla yapabilecek durumda olmaları onlara büyük bir avantaj sağlamıştır. 1300 den başlayarak Osmanlı beyliği, uzlaştırıcı evreni –Moğolların "nesnel" yardımıyla da– adım adım geriletmişler, onun öğelerini, egemenlik alanlarında bulundukları sürece, temkini elden hiç bırakmadan(h) absorbe etmeye yönelmişlerdir. Fakat bu süreci tekdüze ve direnişsiz geçen bir süreç olarak da görmemek gerekir(ı). Osmanlı Beyliğinin Devlet oluşu, asıl olarak Anadolu halkını fethede-

rek gerçekleşmiştir. Varolan ve belirli bir kısım Anadolu halkını içeren ya da etkileyen uzlaştırıcı evren, adım adım gerilerken, hala önemli bir güç oluşturuyordu. Bu evren onun öğeleri Osmanlı beyliğinin devlet oluşu sürecinde devletin gözünden kaçmayacak bir tehlike oluşturuyordu. Beylik bu evreni tanıyarak yükselmişti, onu daha öncekilerin yaptığı gibi "harici" ya da günümüzde Şerif Mardin'in kullandığı kavramla (11) "çevre" olarak görmediğini özellikle de ilan ederek yükselmişti(i). Fakat böyle yaparak büyük bir riski de kendi "merkez"ine taşımıştı. Gerilim artık bünyenin içindeydi. Başlangıçta bu durum, İçeride olduğu kadar dışarıya karşı da yararlıydı. Kılıçla yapılan fetihlerin ardından, heterodoks dervişler fethedilen ülkelerin halklarını "sağaltıyorlardı". Ama keskin bir bıçak, taşıyan için de tehlikelidir. Saldırgan evrenin temel öğeleri oluştuğunda, devlet güçlenmeye başladığında, artık hem kendine ait yeterince kılıca ve yeterince "sağaltıcıya" (k) sahip olunduğunda, uzlaştırıcı evrenin yok edilmesi gerekecekti. Olaya öte yandan bakıldığında önemli miktarda heterodoks derviş de bu yönelişi görüyordu. Kesin hesaplaşma 1420 de Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal ayaklanmalarıyla geldi. Yani yaygın olarak bilinen adıyla "Şeyh Bedreddin ayaklanması". (l) Bize göre 1300–1420 yılları arasındaki 120 yıllık dönem, halkının meşru tanıdığı bir devlet çekirdeği, yani "merkez" yaratma dönemidir. 1420'de Osmanlı devletinin gerçekleştirme başarısını gösterdiği de işte budur. Uzlaştırıcı evren, belki istendiği gibi yok edilememiştir ama, artık "harici", "çevre"ye ait bir öğedir o. "Çevre"ye itilmiştir. Devletin "meşru" olduğu bir merkeze sahiptir artık Osmanlı. Sonra, çok sonra, 1826'da yeni bir merkez yaratılacağı zaman, meşruluğu yeniden onaylanma gerektirecek bir merkez yaratılacağı zaman, bütün cılızlıklarına, bütün etkisizliklerine karşın 13.yy heterodoks dervişlerinin, 19.yy daki son temsilcilerine karşı yeni bir kıyım gerekecektir. Ama ona daha çok zaman vardır.

NOTLAR:

a) Claude Cahen bu konuda sezgi gücünü kullanıyor.

> *"1240 yıllarında yer alan ve bir kaç yıl süren bu olaylar...."(2)*

Oysa Babailer ayaklanmasının ilyas ve İshak önderliğindeki süresi iki buçuk, üç ay olarak tahmin edilmektedir. Bizce Cahen de burada daha derinlemesine olaylara işaret etmektedir.

b) II.Gıyasüddin Keyhüsrev'in Moğollarla başbaşa kaldığında kendi devletinin durumunu gayet iyi bildiği anlaşılıyor,

> *"Bu saldırının (Moğollar b.n) bu denli yakın olduğunu önceden sezmemiş olan Keyhüsrev, bu haberi alınca her yöredeki ordularını biraraya toplamaktan başka, nereden ne yardım bulabileceğini şaşırmış ve kendisine bağımlı olan devletlerden, dostlarından ve hatta düşmanlarından bile bu ortak düşmana karşı koyabilmek için yardım istemiştir. Bunlar İznik, Halep, Trabzon, Ermeniler, Franklar ve daha da başkalarıydı."(3)*

Sonuç da ortadadır, 30 000 kişilik bir Moğol öncü ordusu 80 000 kişilik Selçuklu ordusunu kısa sürede Kösedağ'da darmadağın etmiştir. Bizce böyle bir sonuçta, artık kendi kendilerinin meşruluğunu bile sorgulamak zorunda kalan Selçuk soylularının moral çöküntüsü önemli bir rol oynamıştır.

c) Karamanlılar kendi başlarına, Hutenli Bedreddin komutasındaki bir Moğol ordusunu bozguna uğrattılar. Cimri yine Karaman Türklerinin yardımıyla Konya'yı ele geçirdi, hem moğollara ve hem de Selçuklulara karşı savaştı. Çepni ve tahtacı Türkmenleri her iki güce karşı savaştılar. Bu ara-

da Ahiler de Türkmenlerden ayrı ve bazan da onlara karşı olarak her fırsatta şehirleri ele geçiriyor ve onlara Avrupa "burg"larını hatırlatacak biçimler kazandırmaya çalışıyorlardı. Şehirlerde devlet görevlileri, Ahilere danışmadan ve onların onaylarını almadan karar alamaz hale gelmişlerdi.

d) Aslında Anadolu Selçuklularının başına gelene çok benzer bir durum İran Selçuklularının da başına gelmişti. Bir farkla ki İran Selçuklularını Harzemlilerin bir vuruşuyla çökecek hale getiren olaylar, "geleneksel" Türkmen ayaklanmalarıydı.

e) Her tür devlete karşı tavırlarını daha önce gördüğümüz Heterodoks dervişler, bir ordu halinde gelen Moğollara karşı Anadolu halkının en tavizsiz unsurları olarak görünüyorlar. Yunus Emre'nin aşağıdaki dizeleri "Tatar" dediği Moğollara bakışını açıklıkla veriyor.

"Aşkın çeri saldı, benüm gönlüm evi iklimime
Canımı esir eyledin nider bana yağı Tatar"
"Okursun tasnif kitab, çekersin bunca azab
Havf u recâ sende yok, öyle ki bir Tatar'sın"

f) 13.yy'ın tekke ve zaviyelerine —özellikle kırsal kesimdekiler daha sonraki kalıntılarına bakarak karar vermek haksızlık gibi görünüyor bana. Bence bu tekke ve zaviyelerde heterodoks dervişler başka bir yaşamı örnekleyerek, diğer insanları bu yaşama çağırıyorlardı. Baba İlyas'ın açık bir şekilde izleyicisi olan Hacı Bektaş'la Yunus Emre arasında geçtiği söylenen aşağıda aktaracağımız ilişki, bu çağırmanın bir çok öğesini sergiliyor. Kıtlıktan etkilenen bir köylü olarak Yunus, çareyi adını duyduğu Hac Bektaş'ın tekkesine gitmekte buluyor.

"Yunus, boş giden boş döner diyor, öküzüne alıç yüklüyor, Hacı Bektaş diyor, yola düşüyor. Sulucaka-

raöyük'e varınca alıçını sunuyor, yok yoksul bir adamım diyor, ekinden elime birşey geçmedi. Bu meyvayı kabul edin, karşılığını verin, aşkınıza yiyip geçineyim.

Hünkâr emrediyor, abdallar alıcı üleştirip yiyorlar.....Gideceği vakit Hacı Bektaş'a Haber gönderiyor. Hacı Bektaş sorun diyor, buğday mı verelim nefes mi?"(4)

Bilinen söylentiler, Yunus buğday istiyor alıyor, fakat sonra pişman oluyor geri dönüyor vb. Köylü Yunus gitmeden önce gideceği yerdekilerin onu dostça karşılayacağını, gönüllü olarak onunla "eşitsiz mübadeleye" girebileceklerini biliyor, gittiğinde özellikle bir ritüel halinde alıcın paylaştırılarak yendiğini görüyor, buğdayını alıyor ve bir iki gün kaldığı bu yerden öyle etkileniyor ki artık bu "yeni" evrenin bir parçası oluyor. Sözkonusu dönemde Anadolu'da böyle yüzlerce odak var.

g) Bu heterodoks dervişlerle, Osmanlı beylerinin ilişkilerinin kaynaklarına dair oldukça belirsiz söylentiler yaygındır. Bunlardan en yaygını bir çok "cihad"a katılan Sarı Saltuk Baba ile ilişkilidir. Fakat heterodoks dervişlerin bir kısmının Osmanlı beyleriyle ittifak içinde olduğu neredeyse kesinken, bu ittifak daha önce söylediğimiz gibi gerilimli bir iltifaktır. Ama yine de bu ittifakın dışında kalan ve büyük çoğunluğu Babailerin izleyicileri olan çok etkin bir kısım dervişler de vardır. Bunlardan en önemlisi Hacı Bektaş'tır. Hacı Bektaş'ın aktif olarak Babailer ayaklanmasına katılıp katılmadığı pek kesin olarak belli değilse de en azından kardeşi Menteş'in ayaklanmaya katıldığı ve orada öldüğü kesin olarak bilinmektedir.

"Bu Hacı Bektaş, Horasan'dan kalktı. Bir kardeşi vardı, Menteş derlerdi. Birlikte kalktılar. Anadolu'ya gelmeye heves ettiler. Evvelâ doğu Sivas'a geldiler. O zaman da Baba İlyas gelmiş, Anadolu'da oturur ol-

muştu. Meğer onu görmek isteğiyle gelmişler. Onun dâhi hikayesi yoktur. Bu Hacı Bektaş, Kardeşiyle Sivas'a Sivas'tan Baba İlyas'a geldiler. Oradan Kırşehir'e, Kırşehir'den Kayseri'ye geldiler. Menteş yine memleketine yöneldi. Hacı Bektaş kardeşini Kayseri'den gönderdi. Vardı Sivas'a çıktı. Oraya varınca eceli yetişti, onu şehit ettiler...Hacı Bektaş Kayseri'den Kara Oyüğe geldi. Şimdi mezarı oradadır."(5)

Hacı Bektaş'ın en azından düşünsel olarak Baba İlyas'ın bir izleyicisi "haldaş"ı olduğu kesinlikle söylenebilir. Fakat sonradan her nedense Hacı Bektaş'ın Osmanlı devletinin kuruluşunda aktif katılımı olduğu ileri sürüldü. Bu söylentilerden en yaygını Hacı Bektaş'ın Osmanlı Beyleriyle görüştüğü ve Yeniçeri ocağının kurulması hakkında fikir verdiğidir.

"Ocak kendisini onüçüncü asırın ikinci yarısında yaşamış olan Babailer'den Hacı Bektaş-ı Velî'ye mensup sayarak onu ocağın Pîri olarak tanımıştı. Buna sebep ocağın teessüsünde Alp erenlerin, Babailerin müessir olmalarıdır."(6)

Fuad Köprülü bu söylentiyi asılsız bulmakta, 15.yy yazarlarından Aşıkpaşazade bu konuda şöyle yazmaktadır,

"Bu Hacı Bektaş, Osmanlı hanedanından kimse ile konuşmadı"(7)

"Her kimse ki Hacı Bektaş, Osmanlı Hanedanından birisi ile konuştu derse yalandır."(8)

Bu arada, Aşıkpaşazade'nin Baba İlyas'ın soyundan olduğunu belirtelim. Maalesef, Hacı Bektaş'ın yanlış tanıtılmasında büyük bir pay da Bektaşilerin ya da Hacı Bektaş sevenlerinin bir kısmına düşüyor. Bu satırları yazarken, Hacı Bektaş şenlikleri nedeniyle "Milliyet" gazetesinin "Düşünen-

lerin Düşünceleri" köşesinde yayınlanan "Büyük İnsan: Hacı Bektaş Veli" başlıklı bir yazı bu kanımızı kuvvetlendirdi(16.8.1989). Vahit Özdemir imzasıyla yayınlanan yazı, Hacı Bektaş'ı sevmenin Onun da dahil olduğu toplumsal hareketi anlamak için yeterli olmadığını gösteriyor. Doğum yılı olarak 1247 gibi oldukça geç bir tarihi vermek ve O'na Ahmet Yesevi'den eğitim gördürmek gibi "maddi" hatalar da zaten yazının "çalakalem" yazıldığını gösteriyor. Bu yazıda Yeniçerilik'in kuruluşuna katkıda bulunmak, Hacı Bektaş'ı yüceltirmişcesine tekrarlanan bir iddia. Yine "tarihçi", "eğitimci" ve "sosyolog" olduğu, sanki O'nu onurlandırırmışcasına ileri sürülüyor. Bereket, Hacı Bektaş bu hızla kimyacı, fizikçi ya da kompozitör ilân edilmedi. Fakat iddialardan biri var ki, tarihe çok yüzeysel bakanların bile dudağını uçuklatacak cinsten,

> *"Yavuz Sultan Selim'in kulağında küpe olan bir resmi vardır. Bu küpe Bektaşilik sembolüdür."*

Alevilikle kökendaş olan ve bir çok zaman ondan ayrılamayacak olan Bektaşilik'le, Yavuz Sultan Selim gibi binlerce Aleviyi geniş katliamlarla yok eden bir padişahın "duygudaş" ilan edilmesi hangi garip çabanın ürünüdür?

h) Osmanlı—Derviş ilişkisinin gerilimi ve devletin temkini konusunda. İ.H. Uzunçarşılı güzel örnekler veriyor,

> *"Orhan gazi kendilerinden istifade ettiği Babailere riayet etmekle beraber, onların herhangibir ayaklanmalarına karşı da kontrolu ihmal etmemekte idi; hatta Bursa etrafında çoğalıp akidelerini neşretmekte olan Abdal, Torlak ve Işık'ların (Babailerin) vaziyetlerini teftiş ve tahkik ettiren Orhan Gazi, bunlardan muzır akide neşredenlerin çerağ ve bayraklarını ellerinden alıp memleketinden kovmuştu."(9)*

ı) Akdağ, bu dönemde direniş belirtilerini şu satırlarla veriyor,

> *".....yeni fethedilen Marmara sahasına doğudan pek çok derviş gelerek tekkeler tesis etmişler ve "cihet"ler elde etmişlerdi. Fakat Bâtınîliğin mahiyeti icabı, bunlar derhal halk arasında propagandalara girişip içten içe bir takım fesat hareketleri tertibine çalışmaktan kendilerini alamadılar. Böylece, Bursa–İznik ve sair-muhitlerde siyasi ve içtimai düzen bir tehlikeye maruz kaldı."(10)*

i) Bu durumun en bilinen örneği Osman Bey'in Şeyh Edebalı'nın kızıyla evlenmesidir. Bu evliliğin "Kuruluş" dizisindeki gibi Osman'ın "dayanılmaz aşk"ından kaynaklanıp kaynaklanmadığını ise bilemeyeceğiz.

k) Devlet kendisi böyle bir kadroya sahip olunca şüphesiz "sağaltım"ın niteliği de çok değişti. Müslüman nüfus için medreseli ulema, hıristiyan nüfus için ise İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi devreye girdi. Bu arada "sağaltım"a artık pek ihtiyaç da kalmadığından olacak "yaşlıları'ın "ürkütmesi" başladı.

l) Fuad Köprülü, "Şeyh Bedreddin Ayaklanması" ile Babailer ayaklanması arasında dolaysız bağlantılar görüyor,

> *"....Batiniyye zümresine girebilecek bir çok mezhep ve tarikatlar teşekkül etmiş ve yayılmış, eski Babailer hadisesinin tekerrürü şeklinde, Bedre'd–Din Simavi taraftarlarının ayaklanması...."(12)*

Uzunçarşılı da aynı bağlantıyı kurmaktadır,

> *"Onbeşinci asır başlarında hükümet tarafından manevi ilimlerini neşretmek lâzım gelen tarikat erbabına karşı gösterilmekte olan himmet ve riayetin kötü sonuçları görülmüştür....Şeyh Bedreddin hareketi dikkate*

şayan bir hadisedir; bu ayaklanma tıpkı on ikinci asrın ortalarına doğru tertip edilmiş olan Baba İshak ihtilaline benzemektedir..."(13)

Burada 15.yüzyılı 14. ve 12. yüzyılı da 13 diye okumak gerekiyor.

XIV. KISIMIN ALINTI VE KAYNAKLARI

1. Osman Turan "Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti" s.300
2. Claude Cahen "Anadolu'da Türkler" s.144
3. Claude Cahen a.g.e s.144
4. Abdülbaki Gölpınarlı "Yunus Emre ve Tasavvuf" s.51
5. Aşıkpaşaoğlu Tarihi s.195
6. İsmail Hakkı Uzunçarşılı "Osmanlı Tarihi" 1.cilt Ankara 1974 s.256
7. Aşıkpaşaoğlu Tarihi s.195
8. Aşıkpaşaoğlu Tarihi s.197
9. İ.H.Uzunçarşılı a.g.e s.276,277
10. Mustafa Akdağ a.g.e cilt.1 s.340
11. Şerif Mardin "Çevre–Merkez İlişkileri Dün ve Bugün Felsefe" İstanbul–1985 Kitap 1
12. Fuad Köprülü "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" s.337
13. İ.H. Uzunçarşılı a.g.e s.278,279

SONSÖZ

Babailer Ayaklanması ve Anadolu heterodoks geleneği, üzerine hiç yazılmamış çizilmemiş olarak kalmış olsaydı, belki hiç oturup da böyle bir yeniden yorumlama çabasına girmeyecektik. Bu düzlemde, ama sadece bu düzlemde daha önce bu konularda yazanlara görüldüğü üzere çok şey borçluyuz. Bu yazılanlar en azından böyle bir yeniden yorumlama çabası için bizi tahrik etti.

Fakat daha geniş bir bağlamda, bu yazılmış olanların yazılmamış olmasını tercih ederdik. En azından, olayları "olduğu gibi", "değer yargılarından bağımsız olarak", "objektif" olarak anlattıkları iddiasında olanlarının yazılmamış olmasını dilerdik. Bazan bu iddiayla yapılanlar, belirli bir konuda hiçbir şey yapılmamasından çok daha kötü sonuçlar veriyorlar. "Tarihi" bir Holywood prodüksiyonunun, insanlar üzerinde yarattığı etkiyi değiştirebilmek için kimbilir kaç tarihçinin ne kadar çaba harcaması gerekir?

İktisat Fakültesi'nde ilk girdiğim "Makro–iktisat" dersinde, profesörün ağzından çıkan ilk cümle, "iktisat, sınırsız insan istek ve ihtiyaçlarıyla sınırlı kaynaklar arasında...."diye başlayan bildik iktisat tanımıydı. Çok sonra görebildim ki, bu ilk cümlenin kabulüyle birlikte "iktisat bilimi"nin kısır döngüsü içine yuvarlanılıyordu. Bu ilk cümle, örneğin el çabukluğuyla beni insan ihtiyaçlarının sınırsız olduğu gibi bir günümüz değerinin içine –artık bir üniversite öğrencisine yakışır biçimde– teorik kabulüyle birlikte yuvarlamıştı.

Tarihte de durum böyledir. Eğer değer yargılarımız, tarihi tarih yapan öğelerin varlığıyla çatışıyorsa, artık tarihi tarih

olarak tartışamayız demektir. Bugün bırakalım iktisat ya da tarihi, edebiyat ya da resimin "bilimsel" olarak —kelimenin değer yargılarını dıştaladığı cephesi vurgulanarak— tartışılmaya ve açıklanmaya çalışıldığı bir dünyada yaşıyoruz. Günümüzde birçok tarihçi, artık tarihin alanının geçmiş olmasından da hayıflanarak onu geleceğe ait kılmanın —ya da geleceği ona— acelesi içindeler. Yer, yer fütürist senaryolar, geçmişe de uygulanarak tarihçilerin tarihinden bile daha popüler olabiliyorlar. İnsan hafızasının dünyanın bir çok yerinde bilgisayar teknolojisinin ürettiği "feed back" terimiyle karşılandığı bir dünyada bu da olağan olsa gerek.

Yukarıda da söylediğim gibi, Babailer Ayaklanmasının özgül anlatımı, bir masal ya da bir destan olabilirdi. belki Babailer, o korkunç Selçuk ordularını 12 kez yenerken geyiklerden, ceylanlardan, kuşlardan, ırmaklardan ve belki de saflarında çarpışan çocukların "temiz yüreklerinden" almışlardı bu gücü. Belki de Malya savaşında yenilmelerinin nedeni, "kötü ruhların" Selçuklulara yardım etmesi, belki de dökülen bunca kandan, geyiklerin, ceylanların, kuşlar ve ırmakların ve hatta çocukların "temiz yüreklerinin" bile kirlenmiş olmasıydı.

Fakat artık masal, tarihçilerin tarihi karşısında, eline ok, yay almış kelebek kadar çaresiz, onun kadar narin. Bu çaresizlik, masalın yapısından değil günümüz insanının yapısından kaynaklanıyor. Günümüz tarihçisinin, tarihi "olduğu gibi" anlamak ya da açıklamak istem ve yönelişi, aslında onun "olduğu gibi" kalmak istediğine işaret ediyor. "Olduğu gibi" açıklayabileceği iddiasındaki tarihçi, kendisinde böyle bir yeti görerek çağının ve kendisinin bilincini, herşeyi, bütün geçmiş olayları açıklayabilecek bir noktaya koyduğunda kendi bilincinden duyduğu sonsuz hoşnutluğu dile getirmiş oluyor.. Böylece "olduğu gibi" kalmanın temelini atmış oluyor.

Elinizdeki kitapta böylesi bir çaba içinde olmadığımızı

defalarca tekrarladık. Babaileri ele aldığımızda da sorun bizim için "olduğu gibi" tarih sorunu değil, bu bağlamda tarihçilerin tarihi sorunuydu. Tarihe nasıl bakılması gereğinden çok, nasıl bakılmaması üzerinde durmaya çalıştık. Yine de sürç—i lisan ettiysek affolmaya.

Nietzsche diyerek başlamıştık, onunla bitirelim.

> *"Eğer geçmişin mezar kazıcıları olmak istenmiyorsa tarihle ilgilenmenin derecesini ve onun unutulmasını gerektiren sınırları belirlemek için, bir insanın, bir ulusun, bir kültürün ne büyük bir yaratıcı güce sahip olduğunu bilmek gerekir. İnsan ne kadar güçlüyse geçmişi de o kadar kendine mal eder ve burada şunu öğrenir ki, tarihsel anlam(miras) onun kendi gücüyle yapmak istediklerine hiç bir sınır koyamaz."(x)*

(x) Friedrich Nietzsche, Akt. Doğan Özlem "Tarih Felsefesi" içinde s.210

Reha Çamuroğlu,

1958'de İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Tarih bölümünü bitirdi. Kara, Kara Sanat ve Efendisiz dergilerinde çeşitli imzalarla yayınladığı yazıları ve "Önyargımız Özgürlük" adında bir broşürü vardır.

"Tarih nedir? Yaşlıdır, erkektir, avcı – savaşçıdır, sakallı bilgedir. Tarih, TRT televizyonunun yarı – deli tarih profesörü kompozisyonuna söylettiği gibi "affetmez", süründürür, unuttu-rur, çarpıtır. Toplum tarihi ya da "karşı – tarih" yazılmasını olumlu buluyorum, ama tarihe karşı da yazılmalıdır. Benim denediğim – kendimizden bir örnekle – bu. Babailer, Alevilik ve Bektaşilik, tarihin yokediciliği karşısında dayanmışlardır, bu direnişi anlamaya ve onlar üzerine duygu ve düşüncelerimi yazmaya çalıştım. Bir taraf olarak yazdım, "objektif" olarak değil. Bu taraf Babaileri katleden Anadolu Selçukluları'nın tara-fı değildir."

KDV Dahil