TÜRKİYE SOSYAL TARİHİNDE İSLAM'IN MACERASI

Ahmet Yaşar Ocak

TİMAŞ

TÜRKİYE SOSYAL TARİHİNDE İSLAM'IN MACERASI
Ahmet Yaşar Ocak

TİMAŞ YAYINLARI | 2367
Tarih İnceleme Araştırma Dizisi | 22

YAYIN YÖNETMENİ
Emine Eroğlu

EDİTÖR
Adem Koçal

KAPAK RESMİ
Osman Hamdi Bey

KAPAK TASARIMI
Ravza Kızıltuğ

1. BASKI
Eylül 2010, İstanbul

ISBN
978-605-114-291-3

TİMAŞ YAYINLARI
Alayköşkü Caddesi, No:11, Cağaloğlu, İstanbul
Telefon: (0212) 511 24 24 Faks: (0212) 512 40 00
P.K. 50 Sirkeci / İstanbul

timas.com.tr
timas@timas.com.tr

Kültür Bakanlığı Yayıncılık
Sertifika No: 12364

BASKI VE CİLT
Sistem Matbaacılık
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa-Topkapı/İstanbul
Telefon: (0212) 482 11 01

YAYIN HAKLARI
© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak
Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

AHMET YAŞAR OCAK

Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde tamamladıktan sonra Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde master ve Strasbourg Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nde de doktora yaptı. Halen Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olan Ocak, özellikle heterodoks İslâm'a dair çalışmaları ile tanınıyor. Ocak'ın 1980'lerden bu yana yayımlanan eserlerinin arasında *Babailer İsyanı, Bektaşi Menakibnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır İlyas Kültü, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler, Kültür Kaynağı olarak Evliye Menakipnameleri, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. - 17. Yüzyıllar), Türkler, Türkiye ve İslâm ve Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm öncesi Temelleri* de bulunuyor.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ / 7

I. BÖLÜM / İNANÇ VE İDEOLOJİ

TÜRK VE TÜRKİYE TARİHİNDE İSLÂM'I ÇALIŞMAK YAHUT "ARI KOVANINA ÇOMAK SOKMAK" / 13

XV-XVII. YÜZYILLARDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA "ZENDEKA VE İLHAD" (HÉRÉSİE) MESELESİ / 35

KUTB VE İSYAN: OSMANLI MEHDİCİ (MESİYANİK) HAREKETLERİNİN İDEOLOJİK ARKAPLANI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER / 44

XV-XVI. YÜZYILLARDA OSMANLI RESMÎ İDEOLOJİSİ VE BUNA MUHALEFET PROBLEMİ / 57

TARİH VE EFSÂNENİN BİR KAVŞAK NOKTASI: TÜRK FOLKLORUNDA KESİKBAŞ / 69

BEKTAŞÎ MENÂKIBNÂMELERİNDE TENASÜH RÉINCARNATION - METEMPSYCOSE) İNANCI / 81

İSLÂM'IN TEMEL İNANÇLARI ETRAFINDAKİ "MİTOLOJİK" KÜLTÜR: "İSLÂM MİTOLOJİSİ" YAHUT İSLÂM İLAHİYATININ İHMAL EDİLMİŞ ÖNEMLİ BİR SORUNSALI
(Bir "mise-en-question" denemesi) / 95

TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE İSLAM (Genel Bir Bakış) / 123

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSLÂM: PROBLEMLER, HİPOTEZLER VE BİR PERSPEKTİF DENEMESİ / 159

II. BÖLÜM / İSLAM VE MODERNİTE

TÜRK HALK İSLAMI: TARİHSEL TEMELLER-İNANÇ YAPISI-TEOLOJİK KARAKTER- MODERNLEŞME PROBLEMİ / 171

İSLAMÎ BİLİMLER VE MODERNLEŞME PROBLEMİ / 196

GÜNÜMÜZ TÜRKİYESİ'NDE İSLÂMÎ DÜŞÜNCENİN BİR TAHLİL DENEMESİ VE TARİH PERSPEKTİFİ / 218

TÜRKİYE, İSLAM, ÜNİVERSİTELER VE SOSYAL BİLİMLER / 232

İNDEKS / 237

SUNUŞ

Okuyucu bu makaleler külliyatında, 13. yüzyıldan başlayarak, görünürde siyasal ve kültürel, ama temelinde Cumhuriyet'in kuruluşundan beri üstü kapatılan, merkezle çevre arasında İslam'la bir tür gecikmiş "satıhaltı" hesaplaşmanın yaşandığı günümüze kadar süregelen Türkiye tarihinde İslam'ın sergilediği panoramanın bazı yansımalarını bulacaktır. Bu makaleler, Bernard Lewis'in tabiriyle *"başka hiçbir Müslüman millette olmadığı kadar benliğini İslam'a gömmüş bir millet"* in bu dinin kendi siyasal, toplumsal, kültürel yaşantısında ve özellikle de davranışlarını yönlendiren zihinsel dünyasındaki macerasını anlamaya hasredilmiş mütevazı tespitlerden, görüşlerden, yorumlardan, faraziyelerden oluşmaktadır. Sonuçta hepsi kesin gerçekler değil, yazarının kendi tarihsel versiyonudur. Ama yazar şuna samimi olarak inanmaktadır. Türkler ve İslam, Türk ve Türkiye tarihinin ve tarihçiliğinin en çetin problematiğidir. Böyle olmasına rağmen en az çalışılan bir alanıdır. Türkiye tarihçiliği özellikle Osmanlı siyasal, kurumsal, idarî ve münhasıran sosyo-ekonomik alanda gösterdiği performansı bu alanda ne yazık ki gösterememiştir.

Bu alan neden bu kadar az ilgi görmüştür? Niçin Türkiye tarihçileri, yalnız tarih bilimi açısından değil, belki daha fazla, yaşayan kültür ve içinde bocalanan aktüel problemler açısından çok mühim olan bu alanla az ilgilenmişlerdir? Sadece tarihçiler mi? Ama en az onlar kadar sosyologları, antropologları, sosyal psikologları ve hatta felsefecileri ve özellikle de halk bilimcileri neden içine çekememiştir? Aslına bakılırsa Türk üniversiteleri, bugün Türkiye'nin

Tanzimat'tan beri ama özellikle de Cumhuriyet'in başından beri yönetici elit ile halkın büyük çoğunluğu arasında yaşanmakta olan kültür çatışmasının temelindeki İslam probleminin üzerine gitmeli ve ciddi bir biçimde tartışmalıydı. Bu alandaki ciddi tarih araştırmaları, bu tartışmalara zemin hazırlayacak ve derinlik katacaklardır. Ama bugün üniversitelerin tarih bölümlerindeki akademisyenler genel olarak büyük kesimiyle Osmanlı siyasî, idarî ve sosyo-ekonomik tarihine yoğunlaşmış durumdalar.

İşte, daha önce çeşitli bilimsel tarih dergilerinde yayımlanmış olup bu kitapta bir araya getirilen makaleler, söz konusu alanda yazarının dikkatini çeken bazı iyi bilinmeyen veya az bilinen konularına yönelik, problemleri hallettiğini iddia eden değil ama belki onlara dikkat çekmeye çalışan ve kendince de bir yaklaşım öneren çalışmalardan oluşmaktadır. Yazıldıkları zamanların teknik imkânlarıyla, Türkiye şartlarının müsaade ettiği kadarıyla ulaşılabilen kaynak ve modern literatüre dayanılarak yazılmaya çalışıldılar. Ama bir Arap atasözünün dediği gibi, "*Tamamlandı sanılan her şeyin, mutlaka bir eksiği vardır*". İşte bu satırların yazarı, yahut eski müelliflerin dediği gibi "râkımu'l-hurûf", okuyucularından bu makalelerin bu gözle değerlendirilmesini beklemektedir.

Her tarih araştırmasında olduğu gibi, bu makaleler de, pek tabii olarak yazarının kendi bakış açısını, kendi versiyonlarını yansıtmaktadır. Bu itibarla yüzde yüz gerçekler –eski tabirle "mahz-ı hakikat"ler- olmak gibi bir iddiaları olamaz. Üstelik bir kısmı da yazarının akademik kariyerinin henüz başlangıç döneminin ürünüdür. Ama aynı zamanda da yazıldıkları dönemlerin birer yansımasıdırlar. İşte bu yüzden bu cilt içinde toplanıp yeniden yayımlanırken, belki bazı ifade ve üslup düzeltmelerinin dışında, kesinlikle ne muhtevalarına ne de referanslarına dokunulmuş, hiçbir güncelleme yapılmamıştır. Eğer böyle bir güncelleme yapılmış olsaydı, kanaatimizce o zaman ilk yayımlandıkları dönemlerin değil, bugünün ürünü olmuş olurlardı. Bu satırların yazarı, başka hiçbir şey yapmamış olsa bile, en azından bilimsel kriterlere elinden geldiği, kabiliyeti elverdiği ölçüde uymaya çalıştığını, inancını,

duygularını, ideolojisini yapabildiği kadar bir kenara koyarak yazdığını hiçbir tevazu duygusunun ardına saklanmadan iddia edebilir. Tabii ki karar okuyucunun olacaktır.

Her hâl ü kârda bütün hataları, kusurları ile bu makaleler, Türkiye tarihçiliğinin merhum Fuat Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın devasa mesaileriyle başlamış, gelişmiş bir alanının, yani Türkiye dinî sosyal tarihinin bir takım konularında az da olsa bir katkı sağlamayı hedeflemiş çalışmalardır. Bu itibarla, yukarıda da değinildiği üzere, Türkiye tarihçiliğinin pek iltifat etmediği bir alanda sürdürülmeye çalışılan bir çabanın sonucu olarak gün yüzü gördüler.

Makaleler tasnif edilirken, ele aldıkları konuların niteliğine göre bir kategorileştirmeye tabi tutulmalarının uygun olacağı düşünüldü. Bu sebeple elinizdeki kitapta makaleler; *İnanç ve İdeoloji* ile *İslam ve Modernite* başlıkları altında toplandı. İleride yayımlamayı düşündüğümüz serinin diğer kitabında ise okur *Tarihsel Figürler* ve *Tasavvufî Zümreler* başlıklarını bulacak.

Sözü daha fazla uzatmadan burada, söz konusu makalelerin toplu bir halde okuyucuya ulaşmasına imkân veren Timaş Yayınları'na burada kalbî teşekkürlerimi sunmak zevkli bir görev olacaktır. Ayrıca başta kitabevinin tarih yayınları sorumlusu çok değerli Âdem Koçal Bey olmak üzere, kitabın güzel bir şekilde okuyucunun eline ulaşmasında emeği geçen herkese ve metni baştan sona okuyup gözden geçirme zahmetine katlanan değerli genç meslektaşım Haşim Şahin'e ayrı ayrı teşekkür borçlu olduğumu da belirtmeliyim.

Ahmet Yaşar Ocak

I. BÖLÜM

İNANÇ VE İDEOLOJİ

TÜRK VE TÜRKİYE TARİHİNDE İSLÂM'I ÇALIŞMAK YAHUT "ARI KOVANINA ÇOMAK SOKMAK"*

Bir sosyal bilim dalı olarak tarihi "insan toplumlarının zaman ve mekân içindeki yaşantısının ve yarattığı, ortaya koyduğu her şeyin analitik yöntemle oluşturulan sentetik bilgisi" şeklinde tarif edersek, sanırız pek yanılmış olmayız. Bu tarif aynı zamanda bu sentetik bilgiyi üretecek olan kişinin, yani tarihçinin, aslında ne zor, ne karmaşık bir işi üstlenmiş olduğunu, ne büyük bir sorumluluk taşıdığını da vurguluyor denebilir.

Bu tarifteki mantıktan hareket edildiğinde, Türkiye gibi, henüz Batılılaşmayla geleneksellik arasında gidip gelen; ne ondan ne ötekinden vazgeçen, ne de bu ikisinin sentezini başarabilen; ama bu gel-git arasında kişilik, kimlik ve kültür zaafına, yozlaşmasına uğrayan, bilinci karışan (eski mâlum tabiriyle *muhtellü'ş-şuûr* olan), bu sebeple de tarihin ideolojik deformasyonlara bol bol malzeme yapıldığı bir ülkede tarihçiliğin (tabiî olabildiğince ilkeli tarihçilikten söz ediyoruz) ne kadar zor icra edilir bir meslek olduğu çok daha iyi anlaşılır. Tarihin sosyal bilimler içinde bu tür deformasyonlara en açık, en elverişli bir bilim dalı olduğu hep söylene ve tartışılagelmiştir. Bu doğrudur da. Çünkü tarih toplumların kimlik bilincini oluşturur, dolayısıyla bu bilinci bozarak kendi hesaplarına yeniden yaratmak isteyen bütün ideolojiler tarihle oynarlar.

---

* *Toplum ve Bilim*, 91, Kış 2001-2002, s. 100-114.

Özellikle kişilik, kimlik ve kültür ikilemi yaşamakta olan, toplumunun -münhasıran elit tabakasının- bu ikilem sebebiyle belli kesimlere bölündüğü Türkiye'de bu görüş yüzde yüz doğrudur. Bu bölünmüş yapı içinde, olabildiğince mesleki ilkelerine ve bilimsel objektiviteye (olabildiğince sözünü bir kere daha tekrarlıyoruz) sadık kalarak tarihçilik yapmaya kalkışanlar, ya devlete hâkim odaklardan, ya da bu belli kesimlerin birinden veya birkaçından tepki alacaklar, hatta aforoz edilecekler, bir takım bildik kavramlarla suçlanacaklar, yahut da bazılarının yaptığı gibi, Türkiye'yi bırakıp gelişmiş Batı ülkelerinde çalışmayı tercih edeceklerdir.

Bu tarihçilerin ele aldıkları konulardan bazıları, bazen bizzat devleti temsil edenlerce, bazen da şu veya bu kesim ve kesimlerce üstü örtülü tutulmasında yarar görülen, hatta hiç yokmuş farz edilen, ele alınması zararlı bulunan, malum deyimiyle "tabulu" konular olursa (ki bu tabulu konular her kesime göre değişir), o zaman durum daha trajikomik bir hal alacaktır. Bu tarihçiler, bir kesimce "antilaik, gerici, Atatürk düşmanı" ilan edilivereceği gibi, bir kesimce "devlet, vatan ve millet haini, Türk düşmanı", "bölücü, şarkiyatçıların uşağı, gafil işbirlikçisi", bir başka kesimce de çok kolay ve rahatça "zındık, mülhid", veya biraz daha müsamahakâr bir deyimle "gafil Müslüman" damgasını yiyiverecektir. Çünkü bu kesimlerin her biri tarihi kendi ideolojik penceresinden okumakta, buna göre de kendince bir tarih kurgulamaktadır. Bu "kurgulanmış tarih"e uymayan her yaklaşımı mahkûm ve reddeder. Bu reddedişin, o kesimler içindeki toplumsal tabakalanmaya göre detayda farklılaşan üslubu, tarzı vardır: Kimi bunu çok kaba bir üslupla, hakarete vardırarak yapar; kimi tam aksine, kibar olmaya çalışan bir tavırla karşı çıkar, kimi alaya almaya kalkışır; kimi de bu yaklaşım sahiplerini ve çalışmalarını yok sayar.

Bu ideolojik kesimler, popüler tarihçilikteki kadar, bizzat üniversitede, akademik tarihçiler içinde de mevcuttur ve hatta bazen daha şedid, daha bağnaz olabilirler. Bunların kimi kendini "Atatürkçü, laik-çağdaş", kimi "milliyetçi-Müslüman", kimi de "İslâmcı" gibi, Türkiye'de yerli yersiz ve üstünkörü üretilen tanımlar içinde

görür ve mesleğini bu tanımlara uyan kesimlerin beklentileri doğrultusunda icra eder; şeklen akademik, görünürde bilimsel olan araştırmalarını bu istikamette gerçekleştirir. Bu sebeple de, "zararlı, bölücü, oryantalistlerin işine gelecek, yahut Türkiye'nin laik-çağdaş görüntüsünü zedeleyecek" konulara, problemlere yaklaşmazlar; bu yüzden zorunlu olarak seçicidirler ve komplo teorilerine çok yatkındırlar. Kendini mümkün mertebe bu eğilimlerin dışında tutmaya, mesleğini onların yol açtığı sapmalardan arındırılmış olarak, bilimsel çerçevede yapmaya çalışan tarihçilerin sayısı ise Türkiye'de azdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz ithamlara maruz kalanlar da onlardır.

Kısaca tasvirini yapmaya çalıştığımız Türkiye'deki şu ortamda tarihçilik mesleği nasıl icra edilebilir? Hangi konulara "el atılır, hangilerine atılmaz"; hangileri "iyi", hangileri "kötü"dür; hangilerine "dokunulmamalı", hangilerinin "üstü örtülmeli veya örtülü kalmalı"dır? İşte biz bu yazıda, "bölücü, parçalayıcı" veya "oryantalistlere hizmet eden" yahut "gericiliğe prim veren", gerçekte ise Türkiye'nin yaşadığı, yaşamakta olduğu açmazlarla temelden ilgili, ama aksine, Türkiye tarihçiliğinin neredeyse yanına hiç yaklaşmadığı bir alanda, kendi araştırma alanımızın temel problematiği olan "Türk tarihinde İslâm" konusunda Türkiye'deki muhtelif zihniyetleri, yaklaşımları kendi açımızdan bir değerlendirmeye tâbi tutmaya ve bu arada kendi görüşlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

Türklerin Müslümanlığı: "Türk tarihindeki en büyük hata", "İslâm'ı şereflendiren" yahut "Türklüğe şeref kazandıran" olay

Herhalde kısmen Cumhuriyet ideolojisinin ve onun temeli olan laikliğin yanlış ve aşırı yorumlanması, kısmen de alanın özel ve görece ağır bir bilimsel formasyona ihtiyaç göstermesi sebebiyle olsa gerek, tarih, felsefe, sosyoloji ve antropoloji gibi, üniversitelerin beşerî bilim dalları genelde İslâm ve İslâm tarihi, kültürü, düşün-

cesi, özelde Türk tarihinde ve Türkiye'de İslâm ve Müslümanlık meselesini bir akademik araştırma alanı olarak adeta söz birliği etmişçesine uzun yıllar devre dışı bırakmışlardır. A.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki araştırmalar ise bu meseleyle ilgili olmaktan çok, 1950'li yıllardaki havaya göre haliyle kısmen İslâmî bilimler, kısmen de çok genel bir çerçevede İslâm tarihi ve asıl İslâm sanatı üzerinde yoğunlaşmıştır. 1980'lerden sonra diğer ilâhiyat fakülteleri devreye girerek aynı problematiği onlar da ihmal ettiler ve yalnızca İslâmî ilimlerle, kısmen de bir garnitür olarak İslâm tarihiyle uğraşmaya başladılar. Ama bu uğraşıda problematik ve tematik konulara yönelik analitik ve sentetik monografilerden çok, genel çerçeve dahilinde İslâm tarihine yaklaştılar.

Ne var ki, bir bakıma kapalı devre çalıştıklarından, toplumun İslâm ve tarihi konusunda bilgilenmesi hususunda yetersiz kaldılar ve halen de öyledir. Bu sebeple Türkiye'de Osmanlı tarihi alanında olduğu üzere, İslâm tarihi alanında dünya çapında İslâm tarihçileri yetişmediği gibi, bunca ilâhiyat fakültesine rağmen, bir iki istisnanın dışında, İslâmî bilimlerde de dünya çapında bilim adamları Türkiye'de çıkmamıştır. İslâm tarihi konusunda da ancak son yıllarda istisna kabilinden tek tük bu alana ciddi bir şekilde yönelenlerin bulunduğu görülmekle beraber, bunun bu fakültelerde tam bir bilimsel disiplin, kurumlaşmış bir uzmanlık alanı haline geldiğini henüz söyleyemeyiz.

Ayrıca, ilâhiyat fakültelerinde Türkiye'de yaşayan diğer din ve mezhep mensupları konusunda da uzmanlar yetişmesi gerekirken, yine bir iki meraklının haricinde, bu alanlara hemen hiç girilmedi; yalnızca çok genel çerçevede din ve mezhepler tarihi eğitimiyle meşgul olundu ve olunmaktadır. Bu yüzden bu alanlarda da -yine tek tük istisnalar haricinde- ciddi ihtisaslaşmalar olmadı. İşin ilginç yanı, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de, imparatorlukta yaşayan gayri Müslim veya Ehl-i Sünnet dışı toplumlar, cemaatler hakkında bir bilgi birikimi meydana gelmedi, getirilmedi. Bu gelenek aynen bugünün Türkiyesi'nde de devam ediyor, İslâm dışı dinler üzerinde uzmanlaşmak pek sevilmediği gibi, özellikle Ehl-i

Sünnet harici mezhepler ve tarikatlar konusunda uzmanlaşmak da pek sevilmez ve istenmez.[1] Çünkü İslâm (ve bu çerçevede Osmanlı) tarihinin, yukarıda sözü edilen kültür ikileşmesinin yarattığı çatışmanın henüz sürmekte olması sebebiyle, Türkiye'de hâlâ "inanç alanı" olmaya devam ettiğini her gün görmekteyiz. Osmanlı devleti böyle bir birikimin yokluğunu özellikle 19. yüzyıldaki dağılma sürecinde çok acı bir biçimde çekti, elan Türkiye de çekti ve çekmektedir. Bu anlatmaya çalıştıklarımız çok mühim meselelerdir ve görüldüğü kadarıyla Türkiye'de bunlara kafa yoran, bu yokluktan rahatsız olan da pek fazla tarihçi mevcut değildir.

Bu durum, özellikle İslâm medeniyeti, kültürü ve düşüncesi alanında yarattığı boşluk yüzünden, Cumhuriyet dönemi boyunca, İslâm hakkında sağlam bir bilimsel bilgi birikiminin, dolayısıyla elit kesime ve halka yayılan toplumsal bir aydınlanmanın oluşmasını engellemiştir. İslâm'ın sadece ritüel ve ahlaki boyutuna yönelik, ilk ve orta öğretimde üstünkörü yapılmaya çalışılan, basit ve yetersiz bir din eğitimi hariç tutulursa (ki bunun bile bazı çevrelerin şiddetli itirazlarına konu olması bir yana) yıllardan beri telafisi çok zor ve uzun bir zaman alacak -sonuçta silinmesi imkânsıza yakın derecede güç birçok önyargının işgal ettiği- bir cehalet ortamı oluşmuştur.

Müslüman bir geçmişin ve yaklaşık üç yüz dört yüz yıl İslâm ülkelerini yöneten bir imparatorluğun içinden gelmesine rağmen, yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye, bugün İslâmî bilimler, İslâm tarih ve medeniyeti, kültürü alanında hem popüler, hem de daha fecisi, akademik platformda çok zayıf durumdadır. Tıpkı antik Anadolu tarih ve medeniyetinin, daha sonra Doğu Roma'nın varisi olmasına rağmen, bu alanlarda dünya biliminin referans ülkesi olması gerektiği halde olamaması ve en gerilerden gelmesi gibi, İslâm ve tarihi konusunda da Türkiye ne yazık ki en gerilerden gelmektedir. Birinci alanda çalışmak nasıl bazı kesimlerce bilin-

1 Yalnız 1990'lar sonrasında Aleviliğin beklenmedik bir şekilde gündeme gelmesi üzerine, ilâhiyat fakültelerindeki bazı mezhepler tarihi araştırıcılarının -Alevileri anlamaya çalışmaktan çok "doğru inanç"a yönlendirmek amacıyla- bu meseleye yönelmeleri istisnaî bir durumdur.

çaltında Türklüğe ve Müslümanlığa ihanet telakki edilmekte ve sevilmemekte ise, ikinci alanda çalışmak da aynı şekilde laikliğe ve çağdaşlığa aykırı telakki edilmekte, hoşlanılmamakta, gericilik kabul edilmektedir. Elit kesiminin kafası ideolojik bulaşıklarla bu derece karışmış böyle bir ülke, herhalde dünya yüzünde başka yoktur.

Bugün Türkiye akademik tarihçiliğinde, Türkler ve İslâm, Türkler'in Müslümanlığı konusu, hâlâ Fuat Köprülü'nün genel değinmeleri[2] ve Osman Turan'ın bir kaç makalesinin[3] bıraktığı yerde durmaktadır. Hakkı Dursun Yıldız'ın kitabı (1976), Zekeriya Kitapçı'nın eseri istisnâ edilirse (1994), seksen yıllık Türkiye tarihçiliğinde hâlâ tektir; o da meselenin yalnızca siyasal tarih boyutunu ele almaktadır. Bu, üzerinde ciddiyetle durulması ve tartışılması gereken hayati bir meseledir ve bu yoksulluktan Türkiye'nin kurtulması kendi yararına olacaktır.

Böyle olunca, Türkiye akademik tarihçiliğinin bıraktığı bu boşluk, özellikle 1990'lardan itibaren, zamanın konjonktürel şartlarının da sevkiyle popüler tarihçilik tarafından doldurulmaya başlanmıştır. Bu alandaki yayınların bir ikisi istisna edilirse (bkz. Akpınar, 1993), geri kalanları ideolojik motivasyonların sevkiyle, İslâm'ın gerçekte Mezopotamya mitolojileri kaynaklı, ilkel ve çağdışı bir din olduğunu ispata odaklanmış,[4] diğer bir kısmı da "kılıç zoruyla Müslümanlaştırılan" Türkler'in, bu dini kabul etmekle tarihlerindeki en büyük yanlışı yaptıklarını göstermeyi amaç edinmiş, yeterli bilgi birikimine ve objektif yaklaşıma sahip bulunmayan, metotsuz, yüzeysel ve ideolojik yayınlardır (bkz. Aydın, 1994). İlginç olan, bu kanaatleri paylaşan -hatta birkaçı "milliyetçi" kesime mensup- bazı akademik tarihçilerin bulunmasıdır.

---

2 Msl. bkz. Köprülü, 1976; 1341; 1338-1339; 1923.

3 Bkz. Turan, 1946; 1969 [133-162. sayfalar arasındaki makaleler]; 1971 [1-32. arasındaki makale].

4 Bu konudan 1990'lı yıllarda İslâm'ın ilkçağ mitolojileri kaynaklı olduğunu ispat sadedinde peşpeşe yayımlanan Turan Dursun'un, son yıllarda İlhan Arsel'in ve bir Sümerolog olan Muazzez İlmiye Çığ'ın kitaplarını örnek gösterebiliriz.

Bu yaklaşımın aksi istikamettekilerin ise, bu kısmın başlığında da formüle edilen iki farklı perspektife sahip bulundukları görülür. Meseleye birinci perspektiften yaklaşan tarihçilerin bazıları, "önce Türk sonra Müslüman" olduklarını düşünen bir anlayışı paylaşırlar; diğer bazısı bu ikisinin birbirinden ayrılamayacağı görüşündedirler. Bunlara göre Türkler, zaten Müslüman olmadan önce de Müslümanlığa çok yakın inançlar taşıyor ve tek Tanrı'ya inanıyorlardı.[5]Dolayısıyla Müslümanlık olmasaydı da onlar zaten "doğru yol"daydılar. Aynı zamanda da bu inanca uygun bir hayat sürüyorlardı. Bu yüzden Türkler büyük kitleler halinde, zorlanmadan Müslüman oldular; Fakat sonuçta Müslüman olmak onlara medeni bakımdan çok da fazla bir katkı sağlamadı.

Diğer bir kısmına göre de Türkler İslâm'ı kabul etmekle ona büyük bir şeref bahşetmişler, onu Araplar'ın "ilkel ve bağnaz" yorumundan kurtararak daha insancıl, daha yumuşak ve "Türkler'e özgü, medeni" bir din yapmışlardır. Bu sayede onu Balkanlar'a kadar taşımış ve yüzlerce yıl onun savunuculuğunu üstlenmişlerdir.

İkinci perspektifi savunanlar ise bu yaklaşımlara tepki duyan ve "önce Müslüman sonra Türk" olduklarını düşünen tarihçilerdir. Bu görüşe göre Müslüman olmak ve onun müdafiiliğini yapmakla şeref kazanan Türkler'dir. Üstelik İslâm'a girmekle göçebelikten kurtulup medeni bir yapıya kavuşmuşlar ve Anadolu Selçukluları ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu gibi muhteşem devletler kurabilmişlerdir. Bütün Türkler, daha ilk başta Sünni Müslümanlığı hiç problemsiz, en ideal seviyede kabul etmişlerdir. Sonradan bazıları yanlış akımlara kapılmışlardır.

Görüldüğü gibi bu yaklaşımlar, İslâm medeniyeti çerçevesine dahil olmak gibi, her bakımdan Türk, hatta bir bakıma dünya tarihinde çok önemli birtakım değişimlere yol açmış, çok boyutlu, kompleks bir meseleyi, olgusal olarak ele alıp sürecin nasıl

5 İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan ve bir din tarihçisi olan Hikmet Tanyu bu görüşü paylaşanlardandır. Hatta H. Tanyu'un bu tezi vurgulayan bir başlıkla yayımlanmış bir de kitabı vardır: *İslâmlık'tan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı* [Tanyu, 1980].

başlayıp geliştiğini, ne gibi tezahürler ortaya koyduğunu, Türk tarihinin siyasal, toplumsal, psikolojik, kültürel boyutlarında ne gibi değişimlere sebebiyet verdiğini kaynakların sağladığı imkân nisbetinde analiz edip anlamaya çalışmaktan uzak, son tahlilde bilimsel olmayan yaklaşımlardır. Her biri meseleye kendi ideolojik penceresinden bakmakta ve tek bir boyut görmektedirler. Bu yaklaşımların sağlıklı sonuçlar doğurmadığını, aksine, toplumda kamplaşmalara yol açtığını uzun yıllardan beri görüyor ve biliyoruz. Oysa bunun yerine, belirttiğimiz perspektiflerden yaklaşmanın, Türk toplumundaki bu kamplaşmaların zamanla azalmasına, şiddetini kaybederek ortak bir uzlaşma zemini yaratılmasına katkıda bulunacağına biz şüphesiz nazarıyla bakıyoruz. Ama bunun için de önce, şu anki önyargılı cehalet ortamının ortadan kaldırılması, dolayısıyla ciddi bir bilgi birikiminin meydana getirilmesi icap ediyor. Bunun yeri ise üniversitelerdir, akademik ortamdır; çünkü tarih, kendi işlerini bırakıp tarihçiliğe merak salan amatörlerin, yahut tarihçi olma iddiasındaki emekli hakim, doktor, öğretmen vb. meslek erbabının, kısaca amatör tarih heveslilerinin sandıklarından çok daha ciddi bir iştir.

İşte bu sebeple, vurgulamaya çalıştığımız bu menfi durumdan birinci derecede Türk akademik tarihçiliğinin sorumlu olduğunu söyleyebiliriz. Türk akademik tarihçiliği, Türkler'in İslâm'ı kabulünü ve ondan sonraki yüzyıllarda Türk toplumlarında İslâm'ın nasıl yaşandığını, bu yaşantının nasıl bir siyasal ve toplumsal ortamın ürünü olduğunu, hangi tesir ve âmillerle şekillendiğini bütün boyutlarıyla ortaya koyamamış, bunun yarattığı boşluk yerini, önyargılar, ideolojik katılıklar ve cehaletin ortaklaşa oluşturduğu bugünkü bilinç bulanıklığına bırakmıştır.

Türk tarihinde "heterodoksi ve senkretizm" meselesi yahut "dairenin dışındakiler"in tarihi

Buraya kadar Türk ve Türkiye tarihinde İslâm'ı çalışmanın ne gibi yankıları olduğunu görmeye çalıştık. İşte bu çerçevede özellikle

"milliyetçi-muhafazakâr" tarih yorumuna mensup bazı tarihçilerin boğazına takılan bir kılçık vardır: Türk tarihinde heterodoks Müslümanlığın, başka bir tabirle "dairenin dışındakiler" in tarihi. Bu tarihçiler, aynı yorumun öncüleri olan Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Osman Turan gibi büyük tarihçilerin bu tarihsel olgu üzerindeki yayınlarına rağmen, bu meselede çok hassas bir tavır takınırlar ve Türk tarihinde Sünni (ortodoks) Müslümanlık yanında, bir "heterodoks İslâm" yahut "heterodoks Müslümanlık" yorumunun bulunduğu görüşünden çok rahatsızlık duyarlar. Birçoğu *heterodoxy-heterodoxie* terimini, "dinî sapkınlık" anlamına gelen *heresy-hérésie* ile karıştırdığından, Türk tarihinde böyle bir vâkıanın olmadığı, olamayacağı kanaatindedirler. Onlara göre, Hıristiyanlık camiasına ait bu terimin kullanılması bu sebeple yanlıştır; çünkü Türkler İslâm'a girdiklerinden beri halis Ehl-i Sünnet mezhebi üzere yaşamışlardır. Ancak sonradan haricî bir takım bozguncu tesirlerle aralarında Ehl-i Sünnet mezhebinden sapanlar (Aleviler) çıkmışsa da bunlar çok önemsizdir; üzerinde durmak lüzumsuzdur. O halde heterodoks bir İslâm anlayışı veya Müslümanlık tarzı, esas itibariyle Türk tarihinde mevcut değildir. Türk tarihinde bu tür bir Müslümanlık olduğunu ileri sürmek, "bölücülüktür", "Türkler'i ve Türkiye'yi içeriden parçalamak isteyenlerin oyununa gelmektir"; "şarkiyatçıların ekmeğine yağ sürmektir". Bu tür çalışmalar yapanlar ise ya "kötü niyetli bölücüler", veya "şarkiyatçıların iğvâlarına kapılmış, onların dümen suyunda giden gafiller"dir; sonuçta vatana ve millete kötülük etmektedirler.[6]

Bir de, böyle düşünmeseler de, "heterodoksi" ve "heterodoks" terimlerine antipati duyan tarihçiler vardır. Bunlar, Türkçe kökenli olmadığı gerekçesiyle kelimeye takılıp onun arkasındaki mühim tarihsel olguyu, sosyal gerçekliği, bu gerçekliğin yapısal özelliklerini ve gelişim sürecini iyi anlamayan, gözden kaçıran veya önemsemeyenlerdir. Oysa kendileri de birçok Latince, Grekçe ve

6 Bu satırların yazarı bu tür vasıflandırmaların, gerek gıyaben, gerekse yüz yüze, doğrudan veya imâlı yollarla sık sık muhatabı olmuş ve olmaktadır.

modern Batı dillerinden alınma tarih, sosyoloji, felsefe vs. terimleri kullanmakta bir sakınca görmezler, ama -muhtemelen inanç alanını ilgilendirdiği için olsa gerek- *heterodoksi* kelimesine antipati duyarlar. Hangi gerekçe ile olursa olsun, söz konusu çevrelerdeki bu kelimeye karşı duyulan lüzumsuz antipatiyi, itirazı anlamak gerçekten zordur.

Şimdi biz burada bu terimin nitelediği tarihsel olgunun neyi ifade ettiği üzerinde durmak ve bu alandaki itirazları eleştirel bir gözle değerlendirmek istiyoruz. Esasında bu konudaki görüş ve düşüncelerimizi daha önce de çeşitli yerlerde yaklaşık yirmi yıldan beri dile getirmemize rağmen,[7] burada bir kere daha, fakat nisbeten geniş bir çerçevede açıklamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Yukarıda da işaret olunduğu gibi, *heterodoksi (heterodoxy, heterodoxie)* terimi bu araştırıcılar tarafından yanlış olarak, *herezi (heresy, hérésie)* yani dinî alanda *sapkınlık* terimiyle eş anlamlı kabul edildiği için, bu şeklinde anlaşılıyor. Hâlbuki Batı dillerine Grekçe *heterodoxos* kelimesinden geçen bu terim esas olarak, "kabul edilmiş resmî dinin, inancın dışında olan din veya inanç" anlamına gelmektedir.[8] Şu halde bir teoloji terimi olarak dahi "kabul edilmiş resmî din anlayışına, yani *ortodoksiye* (*orthodoxy, orthodoxie*) karşıt, aykırı olan din anlayışı" demek olmaktadır. Ayrıca bu terim yalnız bir teoloji terimi değil, aynı zamanda bir sosyal tarih terimi olarak da uzun zamandan beri tarihçilerce de kullanılmaktadır. Bu sıfatla kullanıldığı zaman, *heterodoksi* teriminin birbiriyle bağlantılı üç boyutu kastedilir:

1) Siyasal boyut: *Heterodoksi,* siyasal iktidarın desteğindeki *ortodoksinin* (resmî din) aksine, böyle bir desteğe sahip değildir. Bu itibarla merkezin değil, çevrenin inancıdır. Ancak burada "merkez" deyiminden, sadece devlet merkezini değil, siyasal iktidara destek veren şehirli, yerleşik kesimi de anlamak gerekir. Osmanlı

7 Bkz. Ocak, (1981-1982); 2000: 77-84; 1997.

8 *Msl. bkz. Paul Robert, Robert: Dictonnaire Alphabetique et Analogique de la Langue Française, "Hétérodoxe" ve "Hétérodoxie" maddeleri.*

devletinde ortodoksi Sünnilik tarafından temsil edilirken, Safevi devletinde ortodoksi Oniki İmam Şiiliği tarafından temsil olunuyordu. Sünnilik İran'da heterodoksiyi temsil ediyordu. O halde bu adlandırmada bir izafilik de söz konusudur.

2) Sosyal boyut: Merkezin inanç tercihi olan ortodoksinin aksine, heterodoksinin sosyal tabanı daha ziyade kırsal kesimden oluşur. Bu ayrışmada ise merkezin baskısına karşı çevrede oluşan bir sosyal tepki rol oynamaktadır. Mesela eski İran'da Maniheizm ve Mazdekizm, Sasani devletinin resmî dini olan Zerdüştiliğe karşı, sıradan halk arasında böyle bir sosyal tepki olarak doğmuş ve sürekli kovuşturulmuştur. Türk tarihinde de, köylüler ve konar-göçer ahalinin önemli bir kısmı benzer bir sosyal tepki olarak heterodoksiye mensuptur. Görülüyor ki, burada *gerçek din-sapık din* gibi sübjektif bir değerlendirme söz konusu değildir.

3) Teolojik boyut: Ortodoksi genellikle, daha baştan belirlenmiş, sınırları tesbit edilmiş sistemli bir teolojiye dayanır. Halbuki heterodoksi, sosyal bir tepkinin ürünü olduğu için bu tepkiyi paylaşan çeşitli kesimleri içine aldığından, bunların taşıdığı çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan *senkretik (syncretic, syncretique)* yani *bağdaştırmacı* bir yapı sergiler. Türk tarihinde heterodoks İslâm, Hıristiyanlık'taki gibi bir takım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucunda teşekkül etmiş olmayıp, konar-göçer zümrelerin şifahi kültüre dayalı İslâm öncesi sosyal ve dinî inanç gelenekleri tarafından zamanla tabii bir şekilde oluşmuştur. Bunun için, hem şifahi hem de mitolojiktir. Bu mitolojik şifahi teoloji, geniş ölçüde İslâm öncesi eski tabiat kültleri, şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm gibi Asya dinlerine ait kalıntılarının zaman ve mekân içinde bağdaşmasından oluşmuştur.

İşte bu çerçevede incelendiğinde, bu heterodoks İslâm'ın başlıca üç ana karakter sergilediği görülür:

a- *Heterodoks İslâm mehdi*cidir *(mesiyanik):* Genelde merkeze karşı bir sosyal tepki ürünü olduğundan, bu karakter onda çok güçlüdür. Yani sosyal tabanı ezilmiş, horlanmış, baskı altında tutulmuş

kitleler tarafından oluşturulduğu için, kendilerini bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, bir "ilâhî kurtarıcı" beklentisi içindedirler. Bu inanç genel çizgileriyle evrensel bir yaygınlık göstermekle beraber, eski dünyadaki ana merkezinin Mezopotamya ve o temel üzerinde oluşan Yahudi mesiyanizmi olduğu konusunda genel kabul görmüş bir kanaat vardır.[9]

Mehdici inançların İslâm'dan önceki dönemde de Türk zümreleri arasında belli ölçüde tanınmakta olduğuna dair bir takım ipuçları vardır. Ancak bu inançların Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi İran dinleri vasıtasıyla Türkler arasına girdiğini bugün iyi biliyoruz (bkz. Blochet, 1903: vii). Zaten Türkler'in daha Müslüman olmadan önce, İran'ın çeşitli yerlerinde Abbasi yönetimine karşı girişilen pek çok *mehdici* isyan hareketine katıldıkları görülür. Müslüman olduktan sonra da bu inançlarını sürdürdüler. Bu mehdici karakter, Türkler arasında heterodoks İslâm teşekkül ederken, onun ayrılmaz karakteristiği olarak yerini aldı. O kadar ki, Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere, İslâmî dönem Türk tarihindeki merkezî yönetimlere karşı girişilen, 13. yüzyıldaki Babailer isyanından, 16. yüzyıldaki Şah Kalender isyanına kadar hemen bütün heterodoks hareketler, istisnasız bu mehdici karakteri çok açık bir biçimde sergilerler.

b- *Heterodoks İslâm senkretik*tir *(bağdaştırmacı):* Burada *senkretizmden* maksat, Mani, Marcion vb. tarihte bilinen din veya mezhep kurucularının, zamanlarındaki ve bölgelerindeki değişik inanç sistemlerinden etkilenmek suretiyle bilinçli olarak oluşturdukları senkretizm kastedilmiyor. Burada, uzun bir zaman ve geniş bir mekân içinde, kendiliğinden meydana gelen etkilenmeler sonucu oluşan bir inançlar bağdaşması olan sosyolojik anlamdaki senkretizm bahis konusudur. Türk heterodoks İslâmı işte böyle tabii bir şekilde, sosyolojik bir süreç halinde uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bir mekân

9 Bu konuda bkz. James, 1960: 183-194; Eliade, 1976: 68-96; Hooke, 1991:19-66, 185-188.

içinde, muhtelif Türk zümrelerenin İslâm dışındaki diğer dinî ve mistik kültürlerin kalıntılarını bir araya getirmiştir.[10]

Eski tabiat ve atalar kültlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştiliğe, Zerdüştilik'ten Maniheizm ve Mazdekizm'e ve hatta Hıristiyanlık'a ve Yahudilik'e kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve bir takım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken, sürekli eskisinin yenisi içinde kısmen değişime uğrayarak devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslâm'ı kabul dönemine kadar gelmiştir.[11] İslâm 10. yüzyılda Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini saklayan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. İşte *Türk heterodoks İslâmı* dediğimiz halk Müslümanlığı, bu senkretik (bağdaştırmacı) yapı ile doğdu. Dolayısıyla bu bağdaştırmacılığın temeli, daha Orta Asya'da iken atılmış oldu (bkz. Mélikoff, 1988).

c- *Heterodoks İslâm münhasıran mistiktir:* Türk heterodoks İslâmı'nın üçüncü mühim karakteristiği, çok güçlü bir mistik niteliğe sahip bulunmasıdır. Bunun sebebi, İslâm öncesinde Türkler arasında hâkim olan Şamanizm gibi sihri (majik) sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü bir mistik yapı sergilemeleridir. Buna ilaveten İslâm'ın da Türk zümreleri arasında yayılması, yine İranlı sufiler, tüccarlar veya İran sufiliğinin eğitiminden geçmiş Ahmed-i Yesevi ve benzeri Türk sufileri aracılığıyla olduğundan,

10 Çalışmalarını uzun yıllardan beri bu mesele üzerinde yoğunlaştıran I. Melikoff'un şu makalelerinde, söz konusu bu heterodoks İslâm'ın iyi bir analizi yapılmaktadır: 1982a, 1982b. Bu makalelerden ilkinde bu bağdaştırmacı (senkretist) heterodoks İslâm'ın, Alevi, Bektaşi, Yezidi ve Ehli Haklar'da nasıl benzer yönler ortaya koyduklarını karşılaştırmalı örneklerle açıklamakta, ikincisinde ise bu İslâm anlayışının konar-göçer Türkmen zümreleri tarafından oluşturulan bir sosyal zeminde nasıl geliştiğini, sahip bulunduğu temel inançları (ruh göçü ve Tanrı'nın insan bedeninde zuhuru gibi) yine bol örneklerle ele almaktadır.

11 Msl. bkz. Mélikoff, age.; ayrıca bkz. Ocak, 2000. Burada söz konusu dinlerin Türk zümreleri arasında ne zaman ve nasıl yayıldıkları ve ne tür inançları sergiledikleri konusu analiz edilmeye çalışılmıştır.

ister istemez tasavvufi bir yapı içinde vuku buldu. Bu sufiler, İran tasavvufunu eski mistik yapının üzerine bina etmekte fazla zorluk çekmediler. Bu yüzden Türk halk İslâmı, ister Sünni kesimiyle, ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir *evliya kültü* etrafında gelişti. Bu kült her iki kesimde de ortaktır. Önemli bir farkla ki, Sünni halk İslâmı medreseler aracılığıyla daha ziyade fıkhın tesirinde olduğundan, tasavvufi bir yapılanmaya dönüşmediği halde, heterodoks halk İslâmı, Bektaşilik ve Alevilik örneklerinde olduğu üzere, çok kuvvetli bir tasavvufi yapı halinde oluştu.

İşte Bektaşilik ve Aleviliğin bir *heterodoks İslâm*, bir *halk İslâmı* (Islam populaire, volk Islam) olduğunu söylerken, buraya kadar ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız şu karakteristik nitelikler göz önünde tutulmuştur. Türk ve Türkiye tarihindeki inanç yapılarını ve onları taşıyan zümreleri incelerken bu hususun hesaba katılması gerekir.

Bu saydığımız üç karakteristik özellik göz önüne alındığında, bir kısım konar-göçer Türk boylarının kendi yapılarına uyarladıkları İslâm'ın Sünni İslâm'dan nasıl farklılaştığı anlaşılır. Nitekim Osmanlılar zamanında bu İslâm anlayışına *Râfızîlik* denmekteydi. Gerek resmî devlet kaynakları, gerekse Sünni halk çevreleri bu terimi kullanıyordu. Özellikle *mühimme* defterlerinde ve vekâyinâmelerde bunun pek çok misali vardır. Nitekim Ahmet Refik de, bu meseleyle ilgili olarak *mühimme* kayıtlarını yayımladığı tanınmış bir makalesinde *râfızî* terimini kullanmıştır (Refik, 1932). F. Köprülü, A. Gölpınarlı, Osman Turan ve Halil İnalcık gibi Türk tarihçileri, Türkçe yazarken hem *Bâtınî*, hem *heterodoks* terimini, Batı dillerinde yazarken ise *heterodoks* terimini kullanmışlardır.

Râfızî terimi, aslında İslâm dinler ve mezhepler tarihi *(milel ve nihal, hereziografi)* literatüründe Osmanlı kaynaklarındakinden daha farklı bir çerçevede kullanılır. Bu literatürde *râfızî* (çoğulu, *râfiza veya ravâfız*) esasında, Hz. Ali'nin torunu olup 740 yılında Emeviler'e karşı ayaklanan Zeyd b. Ali isyanında, onu terkederek ayrılan yandaşlarına denmiştir ki, kelimenin sözlük anlamı da "ayrılan, terkeden"dir. Fakat esas olarak Ehl-i Sünnet'i terkedip

ayrıldıkları için İmamiye mezhebi mensuplarına muhaliflerince verilen bir isimdir (bkz. Watt, 1998: 198). Osmanlı kaynakları da İmamiye mezhebine mensup Safeviler ve Anadolu'daki yandaşları (Kızılbaşlar, Aleviler) için hem *râfizî*, hem de *ehl-i rafz* terimini kullanırlar. Fakat bu terim hakaret edici ve aşağılayıcı anlamıyla günümüze kadar gelmiştir. Bugün de halk arasında küfür, hakaret kelimesi olarak *rafazı* şeklinde telaffuz edilir. Bu durumda *heterodoks* yerine *râfizî*, *heterodoksi* yerine *râfizîlik* kelimelerini tercih etmek bugün şık ve hoş kaçmaz. Daha da önemlisi, heterodoks dediğimiz zümrelerin 15. yüzyılın sonlarından önce İmamiye Şiası ile de bir bağlantısı yoktu. Bu sebeple 13, 14 ve 15. yüzyıl sonlarına kadar Selçuklu ve Beylikler Anadolusu'nda heterodoks zümrelere *râfizî* demek anakronik bir isimlendirme olacaktır.

F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın zaman zaman kullandıkları *bâtınî* terimine gelince, bilindiği üzere *bâtın* sözlükte içsel, *ezoterik (esoteric, esotérique)* anlamına gelmekte olup, yine çok iyi bilindiği gibi, İslâm tarihinde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin açık, *zâhirî* anlamlarına değil, te'vile ve spekülasyona müsait içsel, *bâtınî* yorumlarına itibar ederek sonuçta *ibâhaya* (antinomianizm) sapan Karmatiler'e ve sonra da onların bir türevi olan ikinci büyük Şii mezhebi İsmailiye mensuplarına muhaliflerinin yani Sünniler'in verdiği bir isimdi (bkz. Fığlalı: 134; Daftary: 12). İsmailiye mezhebinin geniş ölçüde, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi gnostik dinlerin İslâm'la birleştirilmesinden oluşan senkretik bir mezhep olduğu bilinmektedir (age.: 58). Türk ve Türkiye tarihindeki heterodoks zümrelerin İmamiye'den değil, ama İsmailiye'den bazı tesirler taşımaları tarihen bilinmekle beraber, fiilen İsmaili olmadıkları meydanda olduğuna göre, kanaatimizce onlara *Bâtınî* demek, yine tarihsel olguya ters düşer.

Şu açıklamalarımızdan görülüyor ki, *heterodoks* terimiyle nitelendirdiğimiz bu zümreleri günümüzde ne *râfizî*, ne de *bâtınî* olarak adlandırmak, açıkladığımız durumdan dolayı, kanaatimizce doğru olmayacaktır.

Bu terimin illa Türkçe'sini bulmak veya yaratmak meselesine gelince, bu muhakkak ki temenni edilir. Meşrutiyet devrinde bu

tür kavramlaştırıcı terimler Arapça veya Farsça köklerden alınarak yapılmaktaydı. Günümüzde *heterodoksi* yerine *gayri Sünnilik* yahut *cemaatdışılık* kelimelerini kullananlar vardır. Görüldüğü gibi her iki kelime de heterodoks zümrelerin yalnızca birer özelliği gözönüne alınarak yapılmıştır. Dolayısıyla *heterodoksi* teriminin kapsayıcılığına sahip değillerdir. Kısaca şu günkü durumda bu terimi tam anlamıyla karşılayacak Türkçe bir terim henüz üretilememiştir.

Öte yandan şurası da bir gerçektir ki, bugün çoğu bilimsel terimler -her ne kadar Latince veya Grekçe kökenli, yahut Batı dillerine ait olsalar da- artık uluslararası bir nitelik kazanmışlardır ve herkesçe kullanılırlar. O terim telaffuz edildiği zaman, akademik çevrelerde aşağı yukarı herkes aynı şeyi anlar. Unutulmamalıdır ki, günümüzde üniversiter ünvan, kurum veya bilimsel toplantı isimlerinin çoğu (*doktor, kolej, seminer, kolokyum* vs.) başlangıçları itibariyle kilise terimleridir, ama bugün üniversitelerde kullanılmakta olan uluslararası terimlerdir, kimsenin de itirazı yoktur.

Heterodoks, heterodoksi terimlerine bazılarınca yapılan sözkonusu itirazların sebebine gelince, bunların bir kısmı, yukarıda da bir nebze temas olunduğu üzere, ideolojik motiflerden kaynaklanmaktadır. Bu itirazın sahipleri Türkiye'de iki grupta toplanıyor. Birinci gruptakiler, "milliyetçi-muhafazakâr" tarih yorumu eğilimine mensup tarihçilerdir. Onlar Türk tarihini ve kültürünü her devri, her dönemi ve her unsuruyla bir faziletler, yüksek değerler, ideal devirler bütünü olarak görmekte, sözde böyle görmediklerini söyleseler de -yetiştikleri ortam, aldıkları muhafazakâr terbiye sevkiyle- belki bilinçaltında bu düşünceden kendilerini kurtaramamakta, dolayısıyla bu ideal imajı şu veya bu şekilde bozacak tarih araştırmalarına soğuk bakmaktadırlar. Türk tarihinde heterodoks İslâm olgusuna yönelik çalışmalar, bu tarihçi çevrelerinde işte bu yüzden hoş karşılanmamakta, antipatiye yol açmaktadır. Bu sebeple bu tür araştırmalar bazen kabaca alaya alınmakta, dışlanmakta, yahut da hiç olmazsa yaptıkları yayınlarda kullanılmamakta, yok sayılmaktadır. Bu bir seçmeciliktir ve bilimsel, akademik tarih anlayışıyla kesinlikle bağdaşmayan bir tutumdur. Oysa bu tarihçilerin

bazıları, teorik olarak, tarihçilikte seçmeciliğe karşı olduklarını söylemek gibi bir çelişkinin de içindedirler.

İkinci gruptakiler ise -çok ilginçtir- bizzat, heterodoks bir zümre olarak bütün dünya tarihçiliğinde nitelenen Alevi ve Bektaşi toplumuna mensup bir kısım popüler araştırmacılardan oluşur. Sayıları az olmakla beraber, bunların eski Marksist entelektüel kesime mensup bulunan bazıları, Aleviliği eski Türk, antik İran, Asya ve Mezopotamya dinlerinin bir karışımı olan gnostik bir senkretizm olarak kabul etmekle ve İslâm'la hiçbir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmekle beraber, Aleviliği ve Bektaşiliği evrensel bir öğreti olarak yücelttiklerinden, heterodoksi şeklinde nitelenmesine karşı çıkmaktadırlar.[12] Buna gerekçe olarak da, tıpkı "milliyetçi-muhafazakâr" tarihçiler gibi, terimin Hıristiyan teolojisine ait bulunmasını gösterirler. Çoğunluğu temsil eden asıl geleneksel Alevi kesiminden gelen araştırmacılar ise, "Alevilik ve Bektaşiliğin Arap ve Fars bulaşıklarından arınmış gerçek Türk İslâmı olduğu" tezinden hareketle bir heterodoksi olarak nitelenemeyeceği yolunda itirazlar ileri sürerler,[13] aksi görüşü savunanlara pek iyi gözle bakmazlar.

Son zamanlarda akademik tarihçiler arasında da, erken Osmanlı dönemi bağlamında toplum yapısını ve bu arada Rum Abdalları denen derviş cemaatlerini ele alırken, heterodoksi nitelemesine itiraz edenler olmuştur. Buna göre, Rum Abdalları'nın kökenini teşkil eden Babai dervişlerinin liderinden Baba İlyas-ı Horasani'nin (öl. 1240) oğullarından birinin Ömer, baş halifesinin de Osman adlarını taşıdıkları bilindiğine göre bu derviş gruplarını nitelemek için olsa olsa *metadoksi* (doksi ötesi) gibi bir tabirin kullanılmasını daha uygun olacaktır.[14] Ama bu görüşün gözden kaçırdığı bir nokta

12 Mesela Nejat Birdoğan ve Fuat Bozkurt bu eğilimi temsil etmektedir (bkz. Birdoğan, 1995:11-15).

13 Bu konuda son yıllarda yayımlanan bir çok kitap ve makalede bu tez savunulmakla beraber, bir örnek olarak bkz. Bal, 1998: 51-54.

14 Bkz. Kafadar, 1995: 75-76. Bazı tarihçiler de, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda rol oynayan çevreler arasında yer aldığı kabul edilen sufi gruplar söz konusu yapıldığında, yalnızca Rum Abdalları gibi heterodoks çevreleri değil, Rıfailer, Kadiriler, Nakşiler gibi Sünni tarikatleri de dikkate almak

vardır ki o da, Türk tarihinde başlangıçta ve -yukarıda işaret olunduğu gibi- 13 ve 14. yüzyılda Anadolu heterodoksisinin henüz Şii motifleri taşımadığıdır. Suriye kökenli bazı Türkmen boylarının

gerektiğini ileri sürerler. (Msl. bkz. Emecen, 2001: 136, dipnot 8.) Emecen bu dipnotunda tenkidine referans olarak gösterdiği, yirmi yıl önce yayımlanmış makalemizi ne yazık ki dikkatsizliğine kurban etmiş ve gereksiz bir eleştiri yapmıştır. Hesaba katılması gerektiğini söylediği tarikatlerden Nakşilik Osmanlı sahasına 15. yüzyıl sonlarına doğru Molla İlâhî (öl. 1494) tarafından getirilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti teşekkül ederken Nakşilik'ten bahsetmek bir anakronizmdir. Diğer saydığı tarikatlere gelince, Emecen'in isim saymak yerine, kuruluş döneminde bu tarikatlerin Osmanlı Beyliği topraklarındaki mevcudiyetini hangi kaynaklara dayanarak ileri sürdüğünü de göstermesi gerekirdi. Ayrıca eleştirdiği makalede, diğer beyliklerde sadece Kalenderi ve Rum Abdallarının bulunduğunun iddia edildiğini ileri sürmekle, ikinci bir hata yapmaktadır. Çünkü o makalede böyle bir iddia söz konusu olmayıp, makalenin başlığı heterodoks kesimle ilgili olduğu için, sadece adı geçen Beyliklerin sahalarında bu dervişlerin varlığına dikkat çekilmek istenmiştir. Kaldı ki Emecen'in bu yüzeysel tenkidi yapmadan önce bir de kendinin sık referans verdiği, E. Zachariadou tarafından yayımlanan *The Ottoman Emirate 1300-1389* isimli kitaptaki Rum Abdalları meselesi ile ilgili makalemizi de okuması isabetli olacaktı. O zaman yaptığı tenkidin bîhudeliğini görmüş olurdu). Bunlar, diğer tarikatlerden özellikle bahsedilmeyip, Rum Abdalları'nın münhasıran öne çıkarıldığını sanmak gibi yanlış bir düşünceyle hareket ediyorlar ve bu konuda İbn Batuta'nın verdiği bilgileri dikkate almak gerektiğini belirtiyorlar. Bir kere Osmanlı Devleti'nin teşekkülü sırasında Rum Abdalları dışındaki sufi çevrelerin, bu arada Mevleviler'in diğer beyliklerdeki mevcudiyetlerine rağmen, bu beylik sahasında bulunmadıkları, üstelik niçin bulunmadıkları, vaktiyle tarafımızdan açıklanmaya çalışılmıştı (bkz. "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le probleme des 'Abdalan-i Rum' (1300-1389)", *The Ottoman Emirate*, ss. 148-151). İkincisi, İbn Battuta'nın verdiği gerçekten önemli bazı bilgiler olmakla beraber, onun her zaman güvenilir olmadığı, çünkü Türkçe bilmediği, Sünni olduğu için bu mezhep haricindeki durumları pek zikre yanaşmadığı, ayrıca en önemlisi, ancak belli merkezlerde üç gün gibi kısa sürelerle kaldığı ve Arapça konuştuğu için genellikle medrese mensuplarıyla görüşmeyi tercih ettiği, gittiği yerlerdeki dinî, mezhebi, tasavvufi yapıyı tam anlamıyla müşahede edebilecek konumda bulunmadığı unutulmamalıdır. Bir de bu tür eleştirileri yapmadan önce, o dönem Anadolusu'nun dinî yapısını, sufi çevreleri ve aralarındaki tasavvuf akımlarını, hangilerinin nereden, ne zaman, nasıl Anadolu'ya geldiğini, faaliyet gösterdikleri sahaları, yapısal özelliklerini, sosyal tabanlarını, zihniyet dünyalarını, aralarındaki etkileşim ve rekabetleri, tek bir kaynağın kayıtlarıyla sınırlı olarak değil, olabildiği ölçüde geniş çerçevede iyi tanımak da icap etmez mi?

İsmaililik'le tanıştıkları bilinmekle beraber, bunlar Şii değillerdir. Bazı İsmaili tesirler taşımaları onların Şii oldukları anlamına gelmez. Bu sebeple kanaatimizce Baba İlyas'ın bir oğlunun Ömer, bir halifesinin Osman adını almış olmaları bir gerekçe teşkil etmez. Kaldı ki, halife Osman'ın daha önce Sünni kökenli olup sonra Baba İlyas'a intisabı da düşünülebilir (Burada 16. yüzyılda Osmanlı-Safevi mücadelesi döneminde pek çok Sünni kökenli köylü, sipahi veya sancak beyinin -Osmanlı belgelerinin diliyle- *"yukarı cânibe geçip Kızılbaş oldukları"*nı hatırlayalım. Bunların isimlerini değiştirdiklerine dair bugüne kadar herhangi bir kayda rastlamış değiliz.

Sonuç olarak şu hususu vurgulamakta yarar vardır: Tarihçinin görevi, kaynakların ortaya koyduğu malzemenin resmettiği tabloyu, renklerini, çizgilerini sansüre tâbi tutmadan tesbit, analiz ve izah etmek, sonra da ideolojisini, inançlarını, kimliğini olabildiğince işine karıştırmadan verileri yorumlayarak meseleyi ortaya koymaktır. Türk tarihinde İslâm'ı araştırırken, İslâm'ı kabul eden Türk toplumlarının toplumsal, iktisadi, dinî ve kültürel yapılarını dikkate almadan; içinde bulundukları siyasi ortamı hesaba katmadan; İslâm'ın onlara hangi araçlarla, hangi yollarla, nasıl ve hangi yorumlar altında ulaştığını görmeden, temelsiz varsayımlarla yola çıkmak kanaatimizce doğru olmayacaktır. Ayrıca, Anadolu'ya ve Balkanlar'a geçinceye kadar, geçtikleri, yerleşip yaşadıkları coğrafi alanların sosyal, kültürel ve dinî yapılarını analiz ederek bunların Türkler'in İslâm anlayışlarını nasıl ve ne yönde etkilediğini araştırmadan; bu uzun süreç boyunca hangi şartlar altında ne gibi dinî yapılanmalar oluşturduklarını incelemeden, sadece tarihsel olguları deforme ederek, saklayarak, görmezden gelerek sağlam sonuçlara varacağımızı, hele hele tarihçilik yaptığımızı düşünmek herhalde mümkün değildir.

Türk tarihçiliği başta olmak üzere -çünkü diğer sosyal bilim disiplinlerine hareket zeminini o sağlayacaktır- Türk sosyal bilim dalları, Türk ve Türkiye tarihinde İslâm olgusunu artık bir cehalet ve önyargı konusu olmaktan kurtarıp modern bilimsel yöntemlerle çalışma alanlarının içine almalı ve onu hem bilimsel, hem de toplumsal anlamda bir problem olmaktan çıkarmalıdır.

KAYNAKÇA

Akpınar, Turgut (1993) *Türk Tarihinde İslâmiyet,* İletişim Yay., İstanbul.

Aydın, Erdoğan (1994) *Nasıl Müslüman Olduk? Türkler'in Müslümanlaştırılmasının Resmi Olmayan Tarihi,* 2. baskı, Başak Yay., Ankara.

Bal, Hüseyin (1998) *"Anadolu Alevîliği heterodoks (Cemaat dışı) değildir",* Karacaahmet Sultan dergisi, 1 Ağustos, s. 51-54.

Birdoğan, N. (1995) *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayırımı: İçerik-Köken,* Mozaik Yay., İstanbul.

Blochet, Edgar (1903) *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane,* Paris.

Daftary, Farhad (1998) *A Short History of the Ismailis,* Edinburgh Univ. Press, Edinburgh.

Eliade, Mircea (1976) *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses 1: De l'Age de la Pierre aux Mystéres d'Eleusis,* Paris, Payot.

Emecen, Feridun M. (2001) *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası,* Kitabevi Yay., İstanbul.

Fığlalı, E. Ruhi (tarihsiz) *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri,* 3. baskı, Selçuk Yay., Ankara.

Hooke, S. H. (1991) *Ortadoğu Mitolojisi,* çev. Alâeddin Şenel, Ankara.

James, E. O. (1960) *Mythes et Rites dans le Proche-Orient Ancien,* Paris, Payot.

Kafadar, Cemal (1995) *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State,* Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Kitapçı, Zekeriya (1994) *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler,* 3. baskı, Konya.

Köprülü, Fuat (1341) (taş basması) *Türk Tarih-i Dinisi,* İstanbul.

Köprülü, Fuat (Eylül 1338-Kânun-ı Sânî-Mart 1339) "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar

ve bu tarihin menbaları", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, 4-6.

Köprülü, Fuat (1923) *Türkiye Tarihi, Birinci Kitap: Anadolu İstilâsına Kadar Türkler*, 3. mebhas., Kanaat Kütüphanesi, İstanbul.

Köprülü, Fuat (1976) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, DİB. Yayınları, Ankara.

Mélikoff, I. (1982a) "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV, s. 142-154.

Mélikoff, I. (1982b) "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napolie, s. 379-395.

Mélikoff, I. (1988) "Les origines centre-asiatiques du soufisme Anatolien", *Turcica*, XX, s. 7-18.

Ocak, Ahmet Yaşar (1981-1982) "Türk heterodoksi tarihinde *zındık, hârici, râfizî. mülhid* ve *ehl-i bid'at* terimlerine dair bazı düşünceler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12, s. 507-520.

Ocak, Ahmet Yaşar (1997) "Un aperçu général sur l'hétérodxie musulmane en Turquie", *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, (der.) K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean, Brill, Leiden, s. 195-204.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000) *Alevilik ve Bektaşiliğin İslâm Öncesi İnanç Temelleri*, 3. baskı. İletişim Yayınları, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000) *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Doğuşu*, 3. baskı, Dergâh Yay., İstanbul 2000.

Refik, Ahmed (1932) "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, IX/2.

Tanyu, Hikmet (1980) *İslâmlık'tan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı*, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara.

Turan, O. (1946) "Türkler ve İslâmiyet", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, IV/4.

Turan, O. (1969) *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, I, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.

Turan, O. (1971) *Selçuklular ve İslâmiyet,* Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.

Watt, W. Montgomery (1998) *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,* 2. baskı, çev. E. Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay., İstanbul 1998.

Yıldız, Hakkı Dursun (1976) *İslâmiyet ve Türkler,* İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.

XV-XVII. YÜZYILLARDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA "ZENDEKA VE İLHAD" (HÉRÉSIE) MESELESİ*

Osmanlı İmparatorluğu devrinde, şimdiki bilgilerimize göre, XV. yüzyılda Şeyh Bedreddin ile başlayıp XVI. yüzyılda Melâmî hareketi ile doruk noktasına çıkan; XVII. yüzyılda ise Lârî Mehmed Efendi'ye kadar uzanan; bazen ferdî, bazen toplum hareketi şeklinde görülen bir takım fikrî-sosyal olaylar vardır ki, Osmanlı kaynakları devrin anlayışına göre bunları *zendeka ve ilhad*, yani temel islâmî inançlardan sapma ve dinsizlik statüsü içinde değerlendirirler.

Konu genelde Türk heterodoksisi tarihinin bir parçası olmakla beraber, Osmanlı fikir ve düşünce, hatta sosyal tarihinin de önemli bir meselesidir. Aynı zamanda bir hayli ilgi çekici muhtelif yönleri bulunan bu konu incelenirken, burada daha ziyade şimdilik klasik Osmanlı kaynaklarından faydalanıldığı gibi, kısmen yayınlanmış arşiv belgelerinden, bazı tasavvuf çevrelerinin bizzat kendi kaynaklarından ve nihayet olaylara çağdaş bazı yabancı müşahitlerin kayıtlarından da yararlanılmıştır. Ancak mesele, bir tebliğin çerçevesinden çok daha geniş boyutlara ulaşan çok yönlü bir mâhiyet arzettiği için, bilhassa arşiv belgelerinde sürdürmeyi düşündüğümüz daha derinlemesine bir araştırma, detaylı olarak

* 23-27 Eylül 1985 tarihleri arasında İstanbul'da toplanan V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi'nde okunmuştur.

planladığımız asıl çalışmaya bırakılmış, burada yalnız konunun mâhiyet ve önemine ve ilgili meselelere işaretle yetinilmek istenmiştir. Dolayısıyla burada söylenecek olanlar henüz kesin sonuçlar değildir.

Zendeka ve İlhad (hérésie), başka bir deyişle temel İslâm inançlarından sapma ve dinsizlik hareketleri ve bunların sosyal akisleri, bilindiği üzere sadece konumuz olan devirde ortaya çıkmış değildir. Daha Abbasîler döneminde siyâsî, içtimâî, iktisâdî ve kültürel bir takım sebep ve âmillerle, eski Zerdüştî, Maniheist ve Mazdekî çevrelerden gelme İranlı aristokrat tabakalara mensup olan, ilim ve devlet adamları, şâirler, edipler, tabipler vb. lerin teşkil ettiği bir *zendeka ve ilhad* hareketinin mevcûdiyetini biliyoruz. Bu konudaki araştırmalar zaman zaman devam etmekle birlikte, elde edilen sonuçlardan söz konusu hareketin o çağlar İslâm dünyasını oldukça derinden etkileyen, fikrî olduğu kadar sosyal ve siyasî boyutlar da kazanan bir hareket olduğu anlaşılıyor. Nitekim Halife Me'mun'un kurduğu *Mihne* teşkilâtı bu hareketi şiddetle takip etmiş ve ağır cezalar düzenlemiştir.

İslâmiyet'i kabulden sonra kurulan muhtelif Türk devletlerinde de, Osmanlılar'a gelinceye kadar, Abbasî devrindeki kadar köklü ve sistemli olmasa bile, zaman zaman ilim ve fikir çevrelerinde *zendeka ve ilhad* olayları görüldüğünü devrin kaynaklarından takip edebiliyoruz. Dikkat edilirse meselenin özelliği, hemen daima elit bir tabakanın bahis konusu olmasıdır.

a) Bugün bilebildiğimiz kadarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk *zendeka ve ilhad* hareketi, mâlum olduğu üzere, 1416'da bir isyan hâdisesiyle sonuçlanan Şeyh Bedreddin hareketidir. Memleketimizde yapılan ideolojik, gayri ilmî ve spekülâtif yayınları istisnâ edersek, bu mühim konu Şerefeddin Yaltkaya, Abdülbâki Gölpınarlı ve Nedim Filipoviç'in gerçekten çok değerli yayınlarına rağmen henüz tam hüviyetiyle aydınlatılamamıştır.

Rivâyetlere göre, Şeyh Bedreddin Yahûdilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in karışımından oluşan syncrétiste bir doktrin vaz'etmiştir.

Vâridât adıyla bilinmekte olup muhtelif yer ve zamanlarda yaptığı konuşmalardan derlenmiş bulunan ve kendisine izâfe edilen kitapta konumuzu doğrudan ilgilendiren bir takım fikirler bulunmaktadır. Meselâ, âlemin yaratılmamış (kadîm) olduğu; Allah'ın mahlûkattan gayri olmadığı; kıyâmet, öldükten sonra dirilmek ve âhiret hayatı denilen şeylerin mümkün ve vâkî olamayacağı; cennet ve cehennemin itibârî kavramlar olduğu vb. düşünceler, belli başlılarından sayılabilir. Ayrıca, başka kaynaklarda kendisine, içkiyi mübah addetmek, ibâdetlerin lüzumsuzluğuna inanmak gibi bir takım fikirler de izâfe olunmaktadır. Bütün bunlara rağmen sonraki ileri gelen bazı Osmanlı mutasavvıf ve ülemâsı, onu büyük bir saygı ile anarlar. Hattâ bunlardan bazıları *Vâridaât*'ın hayli müsbet şerhlerini de yapmışlardır.

Aslına bakılırsa zikredilen fikirlerin gerçekten ona ait olup olmadığının tesbiti, bizce bu konuda halli gereken ilk meseledir, çünkü *vâridât*'ın şeyhin bizzat elinden çıkmadığı muhakkak olmakla birlikte, zamanında yazılmış ve kendisi tarafından görülmüş nüshaları da bildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Fakat aşağıda görüleceği üzere Şeyhten sonra yaşamış olup, Osmanlı kaynaklarında *zendeka ve ilhad* suçundan hüküm giydikleri anlatılan hemen bütün şahsiyetlerin onunla aynı fikirleri savunduklarının görülmesi dikkat çekicidir. Böyle olunca, kanaatimizce, Osmanlı tarihinde Şeyh Bedreddin'in temsil ettiği ilk temel İslâm inançlarından sapma hareketinin ve buna esas olan fikirlerin, sonraki *zendeka ve ilhad* hareketlerini geniş ölçüde etkilemiş olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Bu itibarla Şeyh Bedreddin hareketi, zamanında olup bitmiş bir olay olarak değil, hele kendinden sonra kaynaklarda zikredildiğine bakılırsa bir de *Sımavnîler* denilen heterodoks bir zümrenin ve Kızılbaş zümrelerde bir *Şeyh Bedreddin Ocağı*'nın teşekkül ettiği hesaba katılırsa, zamanını aşan mühim bir olay olarak değerlendirilmelidir.

Bugün Şeyh Bedreddin'e ait olarak bilinen, yukarda bazılarını kısaca sıraladığımız fikirler, gerçekte ona mahsus orijinal fikirler olmayıp ortaçağda İslâm dünyasında pek çok şahsiyet, mezhep

ve fırka tarafından paylaşılmış bulunduğu bilinen bir husustur. Klâsik mezhepler tarihi kaynakları bunlarla doludur. Bu itibarla bizce esas olan, bu fikirlerin orijinal olup olmadığı değil, neden Şeyh Bedreddin gibi birinci sınıf kabul edilen bir Osmanlı âliminin, XV. yüzyılın ilk çeyreği içinde, bunları tekrar gündeme getirmek ve üstelik halk arasında propaganda etmek ihtiyacını hissetmiş olduğu meselesidir. Yapılan araştırmalarda bazı hipotezler ileri sürülmekle beraber konu halledilmiş değildir.

b) Yine XV. yüzyılın dikkate değer bir başka hâdisesi de, meşhur Molla Lûtfi meselesidir. Fatih ve II. Bayezid devrinin ileri gelen ülemâsından olan bu zat hakkında da kaynaklarda, Şeyh Bedreddin'inkine benzer düşünce ve inançlara sahip bulunduğunun ileri sürüldüğüne dair kayıtlar vardır. Nitekim o da, tıpkı Şeyh Bedreddin gibi, *zendeka ve ilhad*'ına hükmedilerek 1494 yılında "seyf-i şerîat"la başı kesilerek idam olunmuştur. Kaynaklara bakılırsa ölümünün geniş akisler uyandırdığı anlaşılan bu zatın adı etrafında müsbet menfî pek çok kanaat yer almakta, bazı bakımlardan dürüst bir karaktere sahip olmadığı görülmekle beraber, meslektaşlarının hasedine kurban gittiği yolundaki kanaatler doğru gibi görünmektedir. Hattâ, kendisine isnad edilen fikirlerle hiç ilgisi bulunmadığına, tersine sağlam bir müslüman olduğuna dair oldukça kuvvetli rivâyetler de mevcuttur. Ne var ki, bugün Molla Lûtfi meselesi de henüz halledilmeden durmaktadır.

c) XVI. yüzyılda ise, yukarıdakilerden muhtevâ itibariyle daha değişik bir olayla karşılaşıyoruz, bu olayın kahramanı, öncekiler gibi yine ülemâdan biridir. İranlı olduğu ileri sürülen, günümüz araştırıcılarınca da oldukça tanınan bu zat, Molla Kâbız'dan başkası değildir. Kaynaklarımıza bakılırsa, Hz, İsa'nın Hz. Muhammed ve bütün öteki peygamberlerden üstün olduğu iddiasıyla ortaya atılmış ve sonunda şeyhülislâm İbn Kemal tarafından fikirleri çürütülerek yenilgiye uğratılmıştır. Bütün ısrarlara rağmen dâvasından vazgeçmeyince, *zendeka ve ilhad*'ına hükmedilerek, halkı sapıklığa sevkettiği gerekçesiyle idamına fetvâ verilmiş ve 1527 yılında başı kesilerek öldürülmüştür.

Molla Kâbız'ın iddialarının fikrî kıymeti tartışılabilecek bir mesele olmakla beraber, asıl üzerinde durulması gereken, başka hususlardır. Bir defa, dikkat edilirse, Müslümanlığı bırakıp Hıristiyan olmuş biri sıfatıyla değil, kendisini İslâmiyet haricine çıkmış görmeden dâvasını savunmaktadır. Burası düşünülmeye değer bir noktadır. Ayrıca hangi sebeplerle, başını belâya sokacağını bildiği halde, üstelik şimdilik görünüşe göre durup dururken, böyle bir iddia ile ortaya atılma ve bunu propaganda etme gereğini duyduğu da cevap isteyen bir sorudur. Fikrinden cayması halinde hayatının bağışlanacağı bildirildiği halde ölümü tercih etmesi de hayli düşündürücüdür. Üstelik Osmanlı kaynakları bildirmeseler de, bu zatın İstanbul'da bir Hz İsa sempatizanları (*Hûbmesîhîler*) grubu oluşturduğu, bunların XVII. yüzyılda bile mevcudiyetlerini sürdürdükleri görülüyor. Böyle bir zümrenin, az sayıda da olsa imparatorluk merkezinde bulunabilmesi dikkate şâyandır.

d) Benzer bir hareketin de yine XVI. yüzyılda, şimdilik sâdece Ebussuûd Efendi'nin fetvâlarında rastlayabildiğimiz kadarıyla, Hakîm İshak adında biri tarafından meydana getirildiği görülüyor. Bu zatın taraftarları, gerek *Tevrat*'ın gerekse *İncil*'in bozulmuş olmadığına, aynen *Kur'an-ı Kerîm* gibi yürürlükte olduğuna inanıyorlardı. Ebussuûd Efendi'nin fetvâlarından bu kişilerin de *zendeka ve ilhad* statüsü içinde hüküm giydikleri anlaşılıyor. Molla Kâbız hâdisesi ile bu olay yanyana konulduğu zaman bir anlam kazanmaktadır ve ciddiyetle araştırılmaya değer görülmelidir.

e) XVI. yüzyılda kaynaklarımızın yine *zendeka ve ilhad* statüsü dahilinde zikrettikleri asıl geniş çaplı hareketler, tasavvuf çevrelerinde mayalanmış görünmektedir. Bu çevrelerden ilkini, Bayrâmî Melâmîleri oluşturuyordu. Diğer tarikat mensuplarından pek çok bakımlardan ayrılan Melâmîler, kaynaklara bakılırsa, aşırı bir vahdet-i vücud fikrini savunuyor gibidirler. Kanûnî'nin saltanat müddeti boyunca (1520-1566), Bünyamin Ayâşî, Pir Ali Aksarâyî, İsmail Mâşûkî, Hüsâmeddin Ankaravî ve Hamza Bâlî gibi ileri gelen Melâmî şeyhleri, devlet nizamına muhalif ve onu değiştirmeyi amaçlayan faaliyetler içinde görünüyorlar. Hattâ

Pir Ali Aksarâyi'nin bir mehdîlik hareketine girişti̇ği, Hamza Bâlî zamanında ise, Melâmîler'in kendi aralarından padişah, vezir, defterdar vb, idareciler seçerek yeni bir yönetim kurma teşebbüsünde bulundukları anlaşılıyor. Adı geçen bu şahıslardan hemen hepsi de, hulûl inancını propaganda ettikleri gerekçesiyle *zendeka ve ilhad* ile ittiham edilerek mahkûm olmuşlar, bir kısmı, kalabalık sayıda müridleriyle beraber 1528 ve müteakip yıllarda idam edilmişlerdir.

İkinci çevre ise, Gülşenîler'den oluşuyordu. Halvetîliğin Gülşéniye kolunun pîri İbrahim Gülşenî (öl. 1533)'nin etrafında teşekkül eden bu çevreye mensup olanlardan bir kısmı, bazı karışıklıklara sebebiyet verdiklerinden devlet işe el koymuş, hâdiseleri tahkik ve teftiş ettirmiş, hattâ bizzat İbrahim Gülşenî bile bir ara gözaltına alınmıştır. Bu sıkı takibin sebebinin, yine aşırı bir vahdet-i vücud inancı propagandası olduğu ileri sürülür. Nitekim İbrahim Gülşenî'nin halifelerinden, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa tekkesi şeyhi olan Şeyh Muhyiddin Karamânî (Karamanlı Şeyh), 1550 senesinde, hulûle kani olduğu gerekçesiyle *zendeka ve ilhad* ile ittiham ve idam olunmuştur.

f) XVII. yüzyıldaki *zendeka ve ilhad* olayları ise yine aynı şekilde ülemâ ve tasavvuf çevrelerinde devam ediyor görünmektedir. Artık daha çok *Hamzavî* adıyla anılacak olan Melâmî hareketi, Oğlan Şeyh İbrahim ve Sütçü Beşir Ağa etrafında İstanbul'da, bu arada Bosna eyâletinde yoğunlaşırken, bir yandan da ülemâ çevreleri muhtelif *zendeka ve ilhad* olaylarına sahne oluyordu. İstanbul'da Behram Kethüdâ medresesi müderrisi Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi, ilk olayın kahramanıdır. Bu zatın tıpkı Şeyh Bedreddin gibi âlemin sonsuzluğuna inandığı, kıyâmet ve haşri inkâr ederek bu fikirlerini yaymaya çalıştığı belirtilir. Naîmâ kendisinin 1602 yılında Anadolu Kazaskeri Esad Efendi'nin başkanlık ettiği bir ülemâ meclisinde yargılanarak idam olunduğunu yazar. Ayrıca Esad Efendi'nin bu mevzuda Tırnakçı Hasan Paşa'ya yolladığı bir mektubun sûretini verir, ki o devir ülemâsının fikrî seviyesi ve zihniyetini göstermesi ve meseleye bakış açısını yansıtması itibariyle bir hayli önemlidir.

g) 1664 senesinde ise, yine ulemâdan Lârî Mehmed Efendi adında, kaynakların ifadesine göre hayli zengin birinin, Sarı Ab-

durrahmam Efendi ve dolayısıyla Şeyh Bedreddin'inkine benzer iddialarla ortaya atıldığını müşahede ediyoruz. Adı geçen zat, aynı şekilde *zendeka ve ilhad* suçuyla bir ülemâ meclisinde yargılanmasını müteakip başı kesilerek öldürülmüştür.

Gerek 1662 yılında idam edilen Beşir Ağa hâdisesinin, gerekse bu vak'anın, Kadızâdeliler hareketinin bütün şiddetiyle devam ettiği, imparatorluğun pek çok bakımdan sıkıntı ve bunalım içinde bulunduğu yıllara rastlaması herhalde bir tesadüf olmasa gerektir.

Şimdi, dikkat edilirse, yukardan beri kısaca tasvirî bir şekilde sıralamaya çalıştığımız şu olayları aşağıdaki gibi bir tahlile tâbi tutmak imkân dâhilinde gibi görünmektedir:

1. İlâhiyat ve İslâm hukuku açısından: Bir iki istisnânın dışında, Şeyh Bedreddin'den Lârî Mehmed Efendi'ye kadar kaynakların kahramanlara isnad edildiğini belirttikleri inançlar, genellikle, Allah kavramı, âhiret inancı ve ibâdetler gibi gerçekten doğrudan doğruya İslâm'ın temel esaslarına taalluk eden konular etrafında yoğunlaşmaktadır. Bunlar, daha önce de işaret edildiği üzere, daha Abbasîler devrinden beri zaman zaman ortaya atılıp tartışılan meselelerdir. Bu itibarla *zendeka ve ilhad* suçuyla yargılanan adı geçen şahıslar, kendilerini ölüme mahkûm eden fetvâlarda, "zarûrât-ı dîniyyeden olup nusûs-ı kâtıa ile sâbit" bu inanışları reddetmiş kabul edildiklerinden, İslâm hukukunun bu konudaki açık hükmüne, yani ölüm cezâsına muhatap olmuşlardır. Nitekim, XVI. yüzyıldaki hâdiselerde idam fetvâlarını bizzat veren İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi gibi ülemâ, konuya bu açıdan yaklaşmışlardır. İbn Kemal Molla Kâbız hâdisesi dolayısıyla kaleme aldığı üç ayrı risâlesinde ve Ebussuûd Efendi fetvâlarında meselenin İslâm ilâhiyatı ve hukukuna göre mâhiyetini ortaya koymuşlar ve tartışmışlardır. Ancak burada kendimize sormamız gereken temel soru şu olmalıdır: Adı geçen bütün bu şahıslar, gerçekten fiilen "zarûrat-ı diniyye"yi inkâr mı etmişler, yoksa çeşitli sebeplerle öyle mi anlaşılmışlardır? Şüphesiz şu durumda bunu belirlemek biraz zor görünmektedir.

Kaynaklara bakılırsa, Şeyh Bedreddin'den Lârî Mehmed Efendi'ye kadar bütün *"zındık ve mülhid"*ler, İslâm hukukunun mâlum prosedürüne göre muameleye tâbi tutulmuşlardır. Yani,

aleyhlerine ihbar vukû bulunca, ihbarı yapanlar ve şâhidlerle birlikte divana çağrılmışlar, ülemâdan müteşekkil bir meclis önünde fikirlerini isbata dâvet olunmuşlardır, Bunu yapamadıklarına inanıldığı zaman, inançlarından vazgeçmeye dâvet edilmişler, kabul etmeyince de ölüme mahkûm olmuşlardır. Sonra bu cezâ halk huzurunda başları kesilmek sûretiyle infaz edilmiştir. Yalnız Molla Lûtfi'nin dâvası biraz değişik cereyan etmiştir.

2. Devlet açısından: Eğer olayların kaynaklardaki tafsilâtına bakılacak olursa, Osmanlı merkezî yönetiminin hâdiselere toplum nizamının bozulup bozulmaması açısından yaklaştığı intibâı uyanıyor. Her ne kadar eldeki fetvâlarda bu husus pek açık görülmüyorsa da, olayların cereyanı, toplum ve devlet nizamı için tehlikeli bir hal almadığı müddetçe devletin olayın üstüne gitmediği, gitse bile sürüncemede bıraktığını göstermektedir. Nitekim Şeyh Bedreddin isyan ettikten sonra ancak üzerine asker gönderilmiş, Bünyamin Ayâşî ise hapsedilmiş, fakat sonra serbest bırakılmıştır. Molla Kâbız da ancak ikinci defasında öldürülmüştür. Bundan da Osmanlı merkezî yönetiminin meseleye inanç yönünden yaklaşmadığı sonucu çıkıyor. Fetvâlarda inanç yönünün hâkim olmasına gelince bunun sebebi herhalde, fetvâyı verenlerin devlet adamlığı vasfından çok din adamlığı yönlerinin bu konuda ağır basması ve hukukî geleneğe bağlı kalmak istemeleri şeklinde belki izah edilebilir.

3. Sosyal açıdan: Bizce meselenin Osmanlı sosyal tarihi açısından üzerinde durulması gereken iki yönü vardır: a) Olayların kahramanlarının ve onlara taraftar olanların sosyal statüleri, b) bu taraftarlığı yaratan sebepler ve toplumdaki tesirleri.

Daha önce de belirtildiği gibi, XVII. yüzyılda Sütçü Beşir Ağa hariç, kahramanlar genellikle münevverler zümresine mensuptur. Çoğu, esnaf, tüccar vb. orta tabakaya mensup ailelerden gelmedir ve normal tahsil sürecinden geçmiş, hattâ ülemâ zümresine intisap etmiş kişilerdir. Bir kısmı da şeyhlik mertebesine yükselmiştir. Kahramanların bu şekilde medrese ve tekke menşe'li oluşlarına göre isnad edilen *zendeka ve ilhad* suçlarının mâhiyeti ve konuları değişmektedir. Tabiî olarak, Fahreddin Râzî ekolünü temsil eden

ülemâ çevrelerinde daha çok felsefî ve akılcı metodun gereği olarak Allah kavramı, âlem anlayışı ve fizik ötesi âlemin mâhiyeti hakkındaki tartışmalar sonucu, sapmalar bu mevzûlarda meydana gelmiştir. Tasavvuf çevrelerinde ise, daha eskiden olduğu gibi, Osmanlılarda da tasavvufun en karmaşık ve tehlikeli konusu olan vahdet-i vücud meselesinde bu sapmalar vukû bulmuştur. Üstelik câhil insanlar arasında vahdet-i vücud anlayışının kolayca hulûle dönüşeceği, bunun da aynı şekilde insanüstü vasıflara hâiz bir mehdî, bir kurtarıcı fikrini doğuracağı kabul edilebilir, ki Melâmî hareketi de bundan başka bir sonuç doğurmamıştır.

Her iki kesimin taraftarlarına bakıldığında, muhtelif seviyede halktan, askerlerden, tüccar ve esnaf takımından kimselerin çoğunlukta olduğu görülebilir. Ancak elit kesime mensup çevrelerde de gizli taraftarlar bulunabileceği uzak bir ihtimal değildir. Bunlar düşündüklerini gizleyebilecek durumda olmalarına rağmen, halktan ve câhil kimselerden oluşan zaptı güç taraftarlar huzursuzluklara sebebiyet vermişler, iyice hazmedemedikleri ve kavrayamadıkları fikirleri, sahiplerini -belki de aslında öyle olmadıkları halde- birer zındık ve mülhid olarak ölüme yollayacak biçimde etrafa yaymışlardır. Başka bir deyişle, genelde olayların kahramanları, kendi taraftarlarının kurbanı olmuşlardır diye düşünülebilir.

İşte, burada pek kısa ve genel hatlarla tasvir etmeye çalıştığımız bütün bu olaylar, önümüze cevap verilmesi gereken pek çok soru ve çözülmeye muhtaç bazı meseleler koyuyor. Dikkat edilirse, bizim de şimdilik kaynaklara uyarak *zendeka ve ilhad meselesi* başlığı altında ele almaya çalıştığımız bu konu, Osmanlı tarihinin bugüne kadar fazla dikkat çekmemiş ve çalışılmamış bir cephesini oluşturmaktadır. Ayrıca bize göre bu olaylar, şartları farklı olan XV. yüzyıldakiler hâriç tutulursa, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren alâmetleri görülmeye başlayan Osmanlı siyâsî, idârî, içtimâi ve iktisâdi çözülme hâdisesiyle birlikte düşünülmelidir. Ayrıca, bu meselenin izahı yapılmadan, söz konusu çözülmenin tam ve sağlam, iknâ edici bir yorumunun da mümkün olamayacağını kabul etmek lazımdır.

KUTB VE İSYAN: OSMANLI MEHDİCİ (MESİYANİK) HAREKETLERİNİN İDEOLOJİK ARKAPLANI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER*

Bundan on yıl kadar önceki bir yazımızda, XVI. yüzyılda Anadolu'da meydana gelen mehdîci (mesiyanik) isyanlar üzerinde muhtelif açılardan genel bir tahlil denemesini konu edinmiştik (Ocak, 1991). Bu defa bu hareketlerin ideolojik arka planı üzerinde bazı görüş ve yorumlarımızı dile getirmek istiyoruz.

Türkiye sosyal tarihinin en dikkate değer konularından birinin, merkezî yönetim yahut siyasal iktidar ile kırsal kesim arasındaki sıcak çatışmaların bir ifadesi olarak gündeme gelen halk hareketleri, başka bir deyişle, isyanlar ve kıyamlar olduğuna şüphe yoktur. Çünkü bu tür hareketler, merkezle çevre arasındaki çatışmanın en belirgin görüntüsüdürler. Anadolu Selçukluları döneminden itibaren Türkiye tarihinde de merkezle çevre arasında pek çok defalar, merkezin deyimiyle *isyan* veya *kıyam* denilen bu tür hareketler hep olagelmiştir. Modern Türkiye tarihyazıcılığında çoğunlukla bu iki terim farkına varılmadan birbiri yerine kullanılmış olup, daha ziyade birincisi tercih edile gelmiştir. Ancak bu iki terim arasında günümüzde ortadan kalkan anlam nüansının, eski kaynaklarda göz ardı edilmediği, merkeze karşı girişilen her hareket için rastgele *isyan* veya *kıyam* tabirinin kullanılmadığı görülür.

* *Toplum ve Bilim*, 83, 1999/2000, s. 48-57.

Bu kaynaklarda *isyan* tabirinin, daha ziyade merkezden gelen bir talebe veya maddî manevî bir baskıya karşı çıkan silahlı hareketler için, *kıyam* tabirinin ise, merkezden herhangi bir talep veya baskı söz konusu olmadığı halde, varmak istediği bir amacı, bir talebi gerçekleştirmek maksadıyla çevrenin merkeze karşı giriştiği silahlı hareketler için kullanıldığı dikkati çeker. Örnek vermek gerekirse, Anadolu Selçukluları zamanında, 1239-40'taki Babaîler hareketi bir *isyan*, erken Osmanlı döneminde, 1416'daki Şeyh Bedreddin hareketi ise, isyan olarak nitelendirilmesine rağmen gerçekte bir *kıyamdır*. Birincisinde Selçuklu merkezî yönetiminin kırsal kesim üzerinde uyguladığı sosyal ve ekonomik baskılara bu kesimden silahlı bir karşı çıkış, ikincisinde ise, sarsılan siyasal ve toplumsal düzenin yarattığı kaos ortamından yararlanmak suretiyle -bazan görünürde başka bir amacı öne koyarak- siyasal iktidarı ele geçirme amacıyla silahlı bir ayaklanma söz konusudur. Bu, Türkiye tarihindeki halk hareketlerinin temel karakteristikleri itibariyle iki kategoriye ayrılabileceğini gösterir.[1]

Bu isyan ve kıyamların, yapısal nitelikleri bakımından da iki ayrı kısımda kategorize edilebileceği hemen dikkatimizi çeker:

1) Birinci kategoride yer alan isyan veya kıyamların merkeze karşı silahlı bir eyleme girişerek amaçlarını gerçekleştirmek istemelerinin dışında, herhangi bir ideolojik özellikleri, bir nitelikleri yoktur. Osmanlı İmparatorluğu'nda XVI. yüzyıldaki Yenice Beğ veya Domuzoğlan isyanlarından, Patrona Halil veya Kabakçı Mustafa kıyamlarına, hattâ Derviş Vahdetî hareketine varıncaya kadar akla gelen bir kısım hareketler, ideolojik özellikleri, arkaplanları olmayan hareketlerdir. Bunlar doğrudan doğruya siyasal amaçlarla gerçekleştirilen isyanlardır.

1 Genel olarak Türkiye tarihindeki bu halk hareketlerini bütün olarak ele alan bir marksist tarih yaklaşımı şu eserde denenmiştir: Yetkin, 1974. Ayrıca bkz. Oğuz, 1997. Bunun dışında son yıllarda bazı Alevî yazarları tarafından Osmanlı dönemindeki Alevî isyanlarını konu edinen, ikinci üçüncü elden kompilasyon tarzı çalışmalar da yayımlanmıştır. Msl. bkz. Öz, 1992.

2) Bizim bu yazı çerçevesinde ele almaya çalışacağımız ikinci kategoriye girenler ise, mistik ideolojik bir karakter sergileyen çevre hareketleri, yani başka bir deyişle, *mehdici* (mesiyanik) kıyamlar ve isyanlardır. Bu tür toplumsal hareketleri *ihtilalci mesiyanizm* (messianisme revolutionnaire) olarak adlandırmak mümkündür. Dolayısıyla birinci kategoriden kıyam ve isyanlar, burada söz konusu edilmeyeceklerdir.

Zulüm ve haksızlığa uğramış kitlelerin, içinde yaşadıklarını düşündükleri bozuk düzenin ve adaletsizliğin ortadan kaldırılmasını, zulmün ve adaletsizliğin bulunmadığı ideal bir düzenin kurulmasını temin edecek "ilahî bir kurtarıcı"nın (*Messie, Mesih, Mehdi)* geleceği beklentisi içinde olma şeklinde kısaca tarif edilebilecek olan *Mehdîcilik* veya *Mesiyanizm* (Messianisme), hemen hemen insanlık tarihiyle yaşıttır denebilir (Eliade, 1980: 244-6, 324-5, 338-9). Ama dinler tarihi, tarihen müsbet bir vâkıa olarak ilkçağlardan beri, özellikle eski dünyada yaşayan toplumlar içinde bunun çok yaygın bir inanç olduğunu, bu inancın ise daha ziyade eski Mezopotamya mitolojisi kaynaklı olup Yahudi ve Hıristiyan toplumlarına geçtiğini, Müslüman toplumların ise bu iki kanaldan etkilendiğini göstermektedir.[2] İslâm dünyasında "dinin ve adaletin ihyası için Allah tarafından vazifelendirilen kutsal bir şahsiyet", yani *mehdî* beklentisi, oldukça erken bir devirde kendini göstermiştir. Emevî halifesi I. Muaviye'nin 680'de ölümünü takiben ortaya çıkan iç savaş esnasında, ilk defa, 680-87 arasında devam eden Muhtar es-Sakafî isyanında, Müslümanlar bu kavramla karşılaştılar.[3] Bu tarihlerden sonra İslâm dünyasının muhtelif zaman ve mekânlarında mehdîliğe vurgu yapan hareketler sık sık vukûa geldi. Bunların en yeni ve en tanınmışlarından biri, XIX. yüzyılda Sudan'da İngiliz

2 Bu konuda şu eserde tatminkâr açıklamalar bulunmaktadır: de Queiroz, 1968.

3 İslâm tarihindeki mehdîlik hareketlerinin çok faydalı birer tarihçesi için bkz. Blochet, 1903; Sadighi, 1938; Meselenin ideolojik yönü için ise şunlara bakmak yararlı olacaktır: Darmsteter, 1885; Gencî, nşr. M. Hâdi, Necef 1970; Cafer b. Muhammed, el-Askerî, 1977; ve özellikle bkz. Sachedina, 1981; ayrıca bkz. Madelung, "al-Mahdî", *EI2*.

emperyalizmine karşı bir ayaklanma hüviyetinde ortaya çıkmıştı. Ayrıca İslâm mezhepleri içinde, Oniki İmam Şiîliği gibi, esas olarak bu kavrama vurgu yapan mezhepler bulunduğu da bilinmeyen bir husus değildir.[4]

Sayıca fazla olmasa da, İslâm tarihindeki mehdîci hareketlerin toplu tarihi üzerinde bugüne kadar gerçekten önemli araştırmalar yayımlanmış bulunmasına rağmen,[5] Osmanlı tarihindeki mehdîlik ideolojsine bağlı (mesiyanik) isyan ve kıyamların toplu tarihi henüz meydana getirilmemiştir. Hâlbuki Osmanlı sosyal tarihinde merkez-çevre ilişkilerinin çok mühim bir boyutunu teşkil eden bu hareketlerin analizinin, Osmanlı toplumsal, yapısının izahı açısından ciddî veriler sağlayacağına şüphe yoktur.[6]

Anadolu'da daha XIII. yüzyıldan itibaren karşılaşılan siyasal, ekonomik ve toplumsal bunalım zamanlarında bir takım mehdîci hareketler görülmüş, XVII. yüzyıl ortalarına kadar da bunlar zaman zaman tekrarlana gelmişlerdir. Türkiye topraklarında ilk örneğini geniş çaplı bir sosyal patlama niteliğindeki Babaî isyanıyla 1239-40'ta (Ocak, 1996), son örneğini ise Seyyid Abdullah kıyamı ile 1665'te sergileyen mehdîci hareketlerden bazıları üzerinde ancak birtakım tek tek incelemeler yayımlanmış bulunmaktadır. Modern Osmanlı tarihçiliğinde müteaddid defalar yüzeysel bir biçimde bahis konusu edilmiş bu hareketlerin nasıl bir ideolojinin güdümünde geliştirildiği, bu ideolojinin yapısı ve niteliği hususunun pek fazla sorgulanmadığı görülür.

Bizim burada Osmanlı tarihi çerçevesinde üzerinde duracağımız mehdîlik ideolojisini kullanan hareketler ise, daha çok sûfi çevrelerle alâkalı bulunanları olacaktır. Osmanlı tarihindeki bu mehdîci hareketlerin hemen tamamına yakın kısmının, şu veya bu şekilde Sünnî -veya en azından görüntüde Sünnî- yahut hete-

4 Bkz. yukarıdaki notun ikinci kısmında zikredilen eserler.

5 Yukarıda bahsi geçen yazımızda bu konuyla ilgili literatür verildiğinden burada tekrarlanmayacaktır.

6 Bu konuda giriş mahiyetinde iyi bir çalışma vaktiyle Barbara Flemming tarafından yayımlanmıştır: Flemming, 1987.

rodoks sûfi çevreler tarafından gerçekleştirildiği, çok dikkat çekici bir vâkıa olarak gözler önünde durur. Sûfîlikle bu hareketlerin nasıl bir bağlantısı bulunabileceği meselesinin bugüne kadar pek sorgulanmamış olması dikkat çekiyor. Oysa bu noktada üzerinde önemle ve hassasiyetle durulması gereken konu, merkeze karşı girişilen bu hareketlerin siyasal, toplumsal ve ekonomik nedenleri kadar, bunların liderliğini yapan kişilerin ve etraflarına topladıkları zümrelerin sosyal ve dinî tabanları, özellikle liderlik konumunda olanların karizmatik şahsiyetleri veya hüviyetleridir. Tarihçiler bugüne kadar hep birinci nokta üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmişler, bir tek kişinin nasıl olup da böyle bir işi başlatabildiğini, etraflarına nasıl bu kadar kalabalık kitleleri toplayabildiklerini pek hesaba katmamışlar, katanlar da bunu yine sosyo-ekonomik nedenlerle açıklamayı tercih etmişlerdir.

Biraz daha yakından bakıldığında, bu tür açıklamaların pek yeterli olmadığı, bu dikkat çekici olgunun altında mutlaka başka faktörlerin bulunması gerektiği anlaşılıyor ki, bunlar arasında da akla ilk geleni, lider konumundaki bu kişilerin karizmatik özellikleridir. Bu tür özelliğe sahip liderlerin, sıradan kişilere nisbetle daha geniş kitleleri etkileyebildikleri, başını çektikleri hareketi daha uzun soluklu olarak yaşattıkları, hareketin bastırılması ve kendilerinin ortadan kaldırılmasından sonra bile bu karizmatik özellikleri sebebiyle uzun süre hafızalarda yaşadıkları, etraflarında efsaneler, menkıbeler teşekkül ettiği görülüyor, ki işte bizim vurgulamak istediğimiz konu da bu karizmanın, dolayısıyla bir anlamda hareketin ideolojisinin kaynağını teşkil eden özelliktir.

Osmanlı tarihinde bu tür karizmatik özelliğe sahip isyan veya kıyam liderlerinin, mutlaka bir mistik çevreye mensup şahsiyet, ya bir tarikat şeyhi veya bir Türkmen babası olması bir tesadüf eseri değildir. Selçuklu döneminde Baba İlyas-ı Horasânî de bir tarikat şeyhi idi; 1511'de Şahkulu Baba Tekeli, 1512'de Nur Ali Halife, 1520'de Bozoklu Celal veya meşhur lakabıyla Şah Veli, aynı tarihte Bünyamin-i Ayaşî, 1527'de Şah Kalender, 1528'de Pir Ali Aksarayî, 1557'de Hüsameddin Ankaravî ve nihayet 1561'de

Hamza Bâlî, birer şeyh kimliğiyle taraftarlarının başında harekete geçmişlerdi.[7] Kaynaklarımız bu şahsiyetlerin bu kimlikleriyle ilginç bir propaganda yöntemi uyguladıklarını ve bu sayede taraftarları üzerindeki karizmatik etkiyi arttırarak onları iknâ etmeyi başardıklarını gösteriyor. Bu şeyhlerin, isyan veya kıyam hareketine girişmeden önce bir mağaraya çekilerek uzunca bir süre inziva hayatı yaşayıp riyazatla meşgul oldukları, bu esnada da Tanrı'dan aldıklarını iddia ettikleri mesajla harekete geçip propaganda başlattıkları ve taraftarlarını siyasal iktidar aleyhine ayaklanmaya çağırdıkları değişmez bir süreç olarak hepsinde göze çarpıyor. Baba İlyas-ı Horasânî'nin bu yöntemi tam üç yüz yıl önce denediğini ve çok etkili olduğunu gayet iyi biliyoruz. Şeyh Bedreddin'den başlamak üzere Osmanlı döneminde bu *kutb-mehdîlerin* hemen hepsi de, vaktiyle İbn Bibi'nin *el-Evâmiru'l-Alâiyye*'sinde Baba İlyas'ın ağzından nakledilen şu ayaklanma propagandasının hemen hemen aynını yapıyorlardı:

"Sultan kötü bir yaşantı takip etmekte ve fısk u fücur işlemekte, zulüm yapmaktadır. Filan gün filan ayda dostlarımız atlansınlar ve harekete geçmeye hazır olsunlar. Her kim bizim adımızı işitirse, müfsidleri ortadan kaldırıp halkın halini ıslah hususunda bize uysun. Onları ele geçirdiğimiz ganimetlere ortak yapacağız. Kim bu davetimize karşı koyarsa, onu öldürmekte tereddüd göstermeyin!"[8]

İşte sözü geçen bu şeyhlerin temsil ettiği kimlik, bizi ister istemez tasavvufun *velâyet* teorisine, onun içinde de *kutb* telâkkisine götürüyor. Mehdîlik iddiasının ise, biraz daha yakından bakıldığı zaman, bu telâkki ile çok yakından ilgili olduğu görülür. Yani bir mehdî kimliğiyle ve propagandasıyla ortaya atılan sûfî hüviyetli her hareket liderinin, mutlaka aynı zamanda kendini *kutb* olarak gördüğü ve bağlıları arasında da öyle kabul edilip inanıldığını tesbit etmek bizi şaşırtmıyor.

7 Bu konudaki literatür için bkz. Ocak, 1991; Ocak, 1998: 268-304.

8 Ocak, *Babaîler İsyanı*, ekler kısmı s. 219'da bizim yukarıya sadeleştirerek aldığımız metnin Yazıcızâde Ali tarafından *Tarih-i Al-i Selçuk* adıyla anılan çeviri nüshasından nakledilen orijinal metni vardır.

Bilindiği gibi *kutb* telâkkisi, tasavvufun temel doktrinini oluşturan *velâyet* teorisinin esasıyla ilgili bir kavramdır. Bu kavramın ilk bahis konusu edildiği yerlerden biri, XI. yüzyılın sûfi müelliflerinden Hucvîrî'nin, *Keşfu'l-Mahcûb* adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada *velâyet* teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (öl. 908) sözleriyle *kutb* kavramını da bahis konusu eder (el-Hucvîrî, 1982: 330).

Bazan *Ğavs* (yardım) ile aynı anlamda kullanılmakta, bazan da, *sâhibu'l-vakt* veya *Sâhibu'z-zamân (Sâhib-zaman)* kelimeleriyle ifade edilmekte olup *İnsân-ı kâmil* kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, sonraki tasavvuf kaynaklarında da genişçe açıklanmıştır. Çok büyük bir ihtimalle İslâm öncesi İran mistik kültürü ve Yeni-eflâtuncu telâkkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde temele oturan *kutb* telakkisi, *velâyet* teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "velîler pramidi"nin tepe noktasında bulunan şahsiyettir. Kâinatta maddî mânevî her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klâsik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruat söz konusu olduğunda bazı değişiklikler, bir takım farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her *velî* hiyerarşisinin kendine mahsus bir *kutbu* vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde *kutbu'l-aktâb* (kutbların kutbu) denilen bir tek *kutb* bulunur.[9] Bu telakkinin giderek zenginleştiği, tarikatların XI. yüzyıldan itibaren iyice üstünlük kazanmasından sonra ise, her tarikat çevresinin, kendi şeyhini *kutb*, hattâ *kutbu'l-aktâb* kabul etmeye başladığı görülür.

Kutbun sözünü ettiğimiz hareketlerdeki itici gücünü somut olarak anlatmak bakımından bugün elimizde bulunan en iyi yazılı metinler, Bayramiyye Melâmiliği çevresine ait bulunmaktadır. Daha önce başka bir yerde de naklettiğimiz bu metinleri (Ocak, 1998: 263-4), konunun anlaşılmasına yapacağı katkı sebebiyle burada bir kere daha nakletmeyi faydalı buluyoruz. Yalnız unutulmama-

9 *Kutb* teorisinin gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi ve meseleyle ilgili kaynaklar için bkz. Blochet, 1902; F. de Jong, "Qotb", *EI2*.

lıdır ki, bu metinlerde karşılaştığımız *kutb* telakkisi, yeni bir olgu olmayıp, çok eski bir tasavvuf telakkisinin Osmanlı dönemine yansımasından başka bir şey değildir. Söz konusu metinlerin en ilginçleri, XVII. yüzyıl Melâmîler'inden La'lîzâde Abdülbâkî ile, XVIII. yüzyılda Bandırmalızâde Hâşim Mustafa'nın eserlerinde yer alır. La'lîzâde *kutbu* aynen şöyle açıklıyor:

"İmdi ma'lûm ola ki bi-emrillâhi te'âlâ vârisu'l-haml-i Muhammedi olan *Kutb-i Zemân* dünyadan Âhiret'e hırâmân oldıkda makam-ı şerifine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt *mahz-ı fazl-ı İlâhî'den her kime müyesser olursa Hak sübhâuehû ve teâlâ cemî-i esmâ ve ef'âl ve sıfât-ı zâtiyyesiyle âna bi-lâ vâsıta miitecellî ve kalb-i şerifleri mir'ât-ı mücellâda kamilen nûr-ı âfitâb-ı vahdet olmağla ol ekmel-i tehammül merkez-i kutbiyyetde kâim ve umûr-ı dîni hak ve adi üzre görmek içün min indillâh halîfe ve hakem oldugına şehâdet-i hâkka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve kutbiyyetine şekk ve gümân kalmaz...* Evsâf-ı beşeriyyeden bi'l-külliyye pâk ve mücerred ve envâr-ı mahabbet ile....anlar melekiyyet-i tâmme husûle getürmekle... *Kutb-ı 'âlem* intikal itdikden sonra ihvân-ı tarîkatdan her birine gönül koşup ol nûr-i âfitâb-ı mahabbet kangı burç ve matla'dan dırahşân olursa bi-lâ reyb velâ müştebih hilâfetine şehâdet iderler ve ba'zısı zâhiren *Kutb-ı âlem* 'in vechinde bir nişan görür ki şahs-ı şerifini ol nişân ile bilür ve bulur."[10]

"İmdi bi'z-zât pîr ve mürşid-i fukarây-ı Melâmiyye rûh-i Muhammedi'dir. Vâhiden ba'de vâhid zâhir olan *aktâb-ı zemân* anların mürşididir, bi'ş-şahs *Sâhibu'z-zeman* ma'lûmlarıdır, esrâr-ı kazâ ve kaderden bir sırr-i ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklîmin imâretine ta'alluk iderse evvelâ *Kutb-i zemân ve Halîfe-i Nefs-i Rahman* ol iklimde zâhir ve nümâyân olup...."[11]

10 Bkz. La'lîzâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, vr. 137b-138b.

11 Bkz. La'lîzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt), s.7.* (La'lîzâde'nin bu eserinin evvelki notta zikredilen yazma nüshası ile bu matbû nüshası arasında bazı farklar mevcuttur. Bu sebeple bu çalışmada her iki nüsha da kullanılmıştır).

Yine bir Melâmî olan Bandırmalızâde ise *kutbu* şu şekilde anlatıyor:

"İmdi ey da'vây-ı îman ve ikrar eyleyen hazer eyle ki serhadd-i hakîkatde muhâfaza-i hısn-ı Melâmiyyûn'a Hâtemu'l-Enbiyâ Mürşid-i 'âlem'in a'mâl ve ef'âlini görmeğe ve bilmeğe tâlip olma. *Anların ahvâli akla sığmaz*....(Kul innemâ ene beşerun mislüküm yûhâ ileyye) *mısdâkınca neslen ba'de nesl ve karnen ba'de karn ile'l-ebed vâris-i esrâr-ı nübüvvet ve velâyet Hâtemu'l-evliya Sultânu'l-Melâmiyyin olanların tecdîd ve zuhûr-ı beşeriyyetleri (sümme'l-emsel bi'l-emsel) delâletiyle aded-i zevk ve irfanları bî-nihâye olmakdır.* Ve kezâlik esrâr-ı nübüvvet ve envâr-ı velâyete mazhar-ı vâris-i çehârdeh merâtib seyriyle zuhûr ider. Hâtemu'l-evliyâ ve Sultânu'l-Melâmiyyin hazerâtının uzv-ı mübarekleri cümle ecsâdı ve kuvâları cümle ervâhı muhîtdir. *Ve her biri bir anda ....diledüği sûret ve ecsâd ile istedüği zemanda ve mekânda tayy-ı 'amel eyler. Bir anda hem meşrıkda hem magribde ve hem Mekke'de ve hem rûhu'l-ecsâd olan cesed-i pâki oldıgı mahalde görinür. Belki her anda ve her zemanda ve her mekânda bir sûret ile zâhir olur."*[12]

Bandırmalızâde eserinin bir başka yerinde ise *kutb* için şunları söylüyor:

"....(Kutb) her bâr ki ufuk-ı mevâlîd-i selâse ve câmi'-i anâsır-ı erba'a olan insan sûretinde zahiren ve bâtınan terakki eylese *ufuk-ı insân olan şâbb-ı emred suretinde tecellî zuhûr ider, mazhar-ı tâmm olur* (....) Ol zemân mazhar-ı nûr-ı Muhammedi vâris-i sırr-ı Ahmedî Hâtemu'l-evliyâ ve Mürşid-i âlem tarafından feyz-i rabbânî ve rûh-i sultânı irişüp ol vadiden halâs olursa sırr-ı vahdete irişüp her vâdîden ve her sûretden tecellî-i Zât zuhur idüp her yüzden görinen (....) sâcid ve mescûd zâkir ve mezkûr olup müntehâsı kalb-i mürşide mi'râc idüp...."[13]

12 Bkz. Bandırmalızâde Hâşim Mustafa el-Üsküdârî, *Etvâru'l-Melâmiyyîn ve Esrâru'l-İlâhiyyîn*, Millet Ktp., Manzum, mecmûa nr. 737, vr. 157b-158a.

13 Bkz. *age., vr.* 153b-155a.

Bu metinler, *kutb* telâkkisinin şartlar zuhur ettiğinde nasıl bir kitle ayaklanmasını harekete geçirebileceğini bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır. Bu metinlerde çizilen *kutb* portresi, kutsal bir ilâhî varlığı anlatması itibariyle pek çok bakımlardan dikkatle üzerinde durulmayı gerektiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Bu metinlere göre *kutb*, gerçekte rûh-ı Muhammedi'dir; Allah'ın tecellîgâhıdır; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecellî ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür. *Nübüvvetle Velâyet*'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adâlet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından *halîfe ve hakem* kılınmıştır. Kısacası *kutb*, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilâhî yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalâde bir varlık, âdetâ Allah'ın kendisidir. Metinlerin bütün dolambaçlı üslûp gayretlerine rağmen söylenmek istenen bizce budur.

İşte bu inancın tabii sonucu olarak *kutb*, yalnız mânevî değil, fakat özellikle dünyevî otoriteyi de ele alarak adâleti hâkim kılacak *Mehdî* kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, *Sâhibu'z-zemân* (veya *Sâhib-zemân)* olarak düşünülmüştür. *Sâhib-zemân* aynı zamanda *Sûret-i Rahmân*, yani Allah'ın görüntüsüdür.[14] Böylece *kutbun* hem dinî hem de dünyevî (daha doğrusu siyasî) olmak üzere iki misyonuna işaret olunduğu görülmektedir, ki bu, Anadolu Selçuklu döneminde Baba İlyas-ı Horasânî'nin ve Şeyh Bedreddin'den başlayarak XVI. yüzyıldaki Kızılbaş çevrelerinde meydana gelen bütün isyan ve kıyamların liderleri olan şahsiyetlerin, nasıl o kalabalık kitleleri peşlerine takabildikleri sorusunun cevabını ortaya koyuyor. Çünkü onlar, en iyi ve açık örneklerini yukarıya naklettiğimiz Melâmî metinlerinde gördüğümüz üzere, bu inançlarının tabii sevkiyle Osmanlı sultanlarının hem dinî, hem dünyevî otoritesinin gayri meşrû olduğuna inanmakta, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de, kendi *kutbları* olduğuna iman etmektedirler. Nitekim La'lîzâde Abdülbâkî, *kutbun "İmâmu'l-*

14 Bkz. La'lîzâde, vr. 140a.

mü'minîn ve Halîfe-i Seyyidü'l-mürselîn" olduğunu da söylüyor.[15] Bu, açıkça Osmanlı saltanat ve hilâfetinin reddi anlamına gelir.

İşte Osmanlı döneminde merkeze karşı ayaklanan liderler, çok muhtemel olarak Şeyh Bedreddin'den itibaren bu *kutb-mehdî* iddiasının fiilî sahipleri olarak Osmanlı iktidarına karşı *Sâhibzeman* kimliğiyle harekete geçmişlerdi. Onların böyle bir doktrin sahibi olarak merkezî yönetime karşı çıkışlarını, garipsememek gerekir. Nitekim sûfi çevrelerin siyasî iktidarlara yönelik bu türü hareketlerinin, tasavvuf tarihinde daha önce rastlanmış başka örnekleri de bulunmaktadır. *Kutbun* bu dinî-siyasî çifte misyonunun, *Hurufîlikte* de bahis konusu olduğunu çok iyi biliyoruz. Bu sebeple Hurûfîler'in Fazlullah-ı Esterâbâdî (öl. 1394) zamanından itibaren Timur devletine karşı bir kaç defa hurûç teşebbüsünde bulunduklarını kaynaklardan takip edebiliyoruz. Timur İmparatorluğu'nun en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin faaliyetleri yasaklanıp kendisi idam edilince, taraftarları müthiş bir takibata uğradılar. Hurûfîler'in önemli liderlerinden Ahmed Lûr'un 1427'de Şahruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra, müridlerinden pek çoğu yakalanıp öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı. 1467 yılında ise Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi beş yüz kadar taraftarı ile yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı.[16] Görülüyor ki, tasavvuf dünyasında bazı çevrelerde, kendinin *kutb* olduğuna ve taraftarlarınca da öyle kabul gördüğüne inanan insanlar içinde bazıları, belki yaşadıkları bozuk düzenin etkisiyle, zamanla kendilerini mevcut düzeni ıslah etmek, hattâ bunun ancak hakim siyasal iktidarı ortadan kaldırıp kendininkini ikame etmek suretiyle gerçekleştirmeye Tanrı tarafından yetkili ve görevli kılındığına inanan şeyhler ortaya çıkmıştır. Sultanlar bu durumu eski tarihî tecrübelerle çok iyi bildiklerinden, hemen daima bu çevreleri yakından takip altına almışlar, buralarda

15 Bkz. *age.*, aynı yerde.
16 Msl. bkz. Gölpınarlı, 1973:26-8.

cereyan eden her hareketi dikkatle izlemişlerdir. II. Murad'ın Hacı Bayram-ı Velî'yi, Kanunî Sultan Süleyman'ın İbrahim-i Gülşenî'yi bu endişelerle huzurlarına çağırıp sorguladıkları, onları bizzat yakından tanıyarak böyle bir niyetlerinin olup olmadığını anlamaya çalıştıkları iyi bilinir. 1925'teki Şeyh Said, 1930'daki Menemen olayları, hiç şüphesiz zamanın siyasal iktidarının kafasında da aynı korkuları uyandırmış olmalıdır.

KAYNAKÇA

el-Askerî, Cafer b. Muhammed (1977) *El-Mehdi'l-Mev'ûdü'l-Muntazar inde Ulemâi Ehli's-Sünneti ve'l-İmâmiyye,* Beyrut.

Bandırmalızâde Hâşim Mustafa el-Üsküdârî, *Etvâru'l-Melâmiyyîn ve Esrâru'l-İlâhiyyîn,* Millet Ktp., Manzum, mecmûa nr. 737, vr. 157b-158a.

Blochet, M. E. (1902) "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA,* XX/2 (Juillet-Août), ss. 61-110.

Blochet, Edgar (1903) *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane,* Paris.

Darmsteter, J. (1885) *Le Mahdi depuis les Origines jusqu'á nos Jours,* Paris.

Eliade, Mircea (1980) *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses,* Paris, Payot, II.

Flemming, Barbara (1987) "Sahib-kıran und Mahdî: Türkische Endzeitervvartungen im ersten Jahrzehnt der Reigerung Süleymâns", *Between the Danube and the Caucasus* içinde, Budapeşte.

Gencî, (1970) *el-Beyan fi Ahbari Sâhibi'z-Zaman,* nşr. M. Hâdi, Necef.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1973) *Hurûfilik Metinleri Kataloğu,* Ankara.

el-Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî (1982) *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi),* çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul.

de Jong, F "Qotb",' *EI2.*

La'lîzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt).*

La'lîzâde, *Sergüzeşt,* Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, vr. 137b-138b.

Madelung, W. "al-Mahdî", *EI2.*

Ocak, A. Y. (1991) "XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda mesiyanik hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler),* İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, Ankara, ss. 817-825.

Ocak, A. Y. (1996) *Babaîler İsyanı yahut Alevîliğin Tarihsel Altyapısı,* İstanbul.

Ocak, A. Y. (1998) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar,* Tarih Vakfı Yurt Y., 2. baskı, İstanbul 1998.

Oğuz, Burhan (1997) *Türk halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri,* 3 cilt, İstanbul.

Öz, Baki (1992) *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları,* Ant Yay, İstanbul.

Sachedina, Abdülaziz (1981) *Islamic Messianism, The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism,* Albany.

Sadighi, G. H. (1938) *Les Mouvements Religieux Iraniens au Ile et Ille Siécle de l'Hégire,* Paris.

de Queiroz, Maria Isaura Pereira (1968) *Reforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles: Histoire et Ethnologie des Mouvements Messianiques,* Paris.

Yetkin, Çetin (1974) *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler,* 1. bs., 2 cilt. May Yay., İstanbul.

XV-XVI. YÜZYILLARDA OSMANLI RESMÎ İDEOLOJİSİ VE BUNA MUHALEFET PROBLEMİ*

Son otuz kırk yıldır, pek tabii olarak başta Türkiye olmak üzere, Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri, Doğu Avrupa, Balkanlar ve hatta Japonya'da Osmanlı Tarihi araştırmalarının önemli aşamalar kaydederek ileri bir safhaya ulaştığı bir gerçektir. Bunun son örneklerinden biri, aynı zamanda Fransız Osmanlı tarihçiliğinin eriştiği seviyeyi de gösteren, Robert Mantran yönetiminde geçen yıl yayınlanan *Histoire de l'Empire Ottoman* (Paris 1989) adlı ortak eserdir. Tabiiki bazı eksiklik ve kusurlarına rağmen dikkate değer katkılar ihtiva eden bu son Osmanlı Tarihi'nin de, Osmanlı tarih araştırıcılığının dünya genelinde yürürlükte olan politikasındaki bir eksikliği aynen sürdürdüğü görülecektir. Bu mühim eksiklik altıyüz yıllık upuzun bir ömür süren bu büyük imparatorluğun dünya görüşüne, yönetim esprisine, sosyal ve kültürel yapılanmasına, iç ve dış politikasına, ve nihayet milletlerarası ilişkilerine hâkim olan temel ideolojinin analizidir; bu temel ideolojinin teşekkülünde rol oynayan unsurların, bizzat teşekkül sürecinin ve bu süreçte gerçekleşen değişimlerin analizi meselesidir; başka bir ifadeyle, Osmanlı resmî ideolojisinin yapısı meselesidir.

Osmanlı tarihini kendi bütünlüğü içerisinde sağlıklı bir anlayışla sağlam bir değerlendirmeye tâbi tutabilmek bakımından büyük

* XI. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1994, 1201-1210.

bir öneme hâiz bu meseleye dair bilimsel araştırmaların eksikliği, pek tabii olarak dünya Osmanlı tarihi araştırıcılığında hâkim temel politikanın bir yansıması şeklinde Türk Osmanlı tarihçiliğinde de belirgin bir tarzda gözlenmektedir. Türk Osmanlı tarihçiliğinin son yirmi otuz yıllık favori konuları arasında milletlerarası ilişkiler, iktisadî ve ticarî faaliyetler, kısmen yönetim ve bazı müesseseler ve özellikle 1980'lerden sonra da daha belirgin bir ivme kazanan "sancakların sosyo-ekonomik tarihleri" gelmektedir. Oysa bütün bu sayılan konuların temelinde yatan, *Osmanlı yöneticisinin ve yönetileninin zihniyeti*'ni yönlendiren, şekillendiren ideolojik yapının analizi ise, fazla bir ilgi görmemektedir. Bunun herhalde bir takım tartışılmağa değer sebepleri olmalıdır ve bunlar Türk tarihçiliğinin genel problemleri çerçevesinde mutlaka tartışılmalıdır.

Ne var ki, Türkiye'de akademik Osmanlı tarihçiliğinin oldukça dışlamış göründüğü bu önemli konu, Türkiye'nin kültürel kimliği meselesiyle çok sıkı ilgili olması sebebiyle akademik çevre dışında tartışılmaktadır[1]. Muhtelif ideolojik kesimlerin Osmanlı kimliği üzerinde yürüttükleri bu tartışmaların genelde gerçek bir bilimsel nitelik arzettiğini kabullenmek güçtür. Çünkü Osmanlı, hatta genelde İslam ve Türk tarihine sağlam bir vukufla yola çıkılarak temel kaynaklara ve ana metinlere dayalı çalışmalar yapmak yerine, Cumhuriyet'in resmî veya muhalif ideolojilerinin doğrultusunda belli önyargılar ve önkabullerden hareketle bunların ispatına çalışılmaktadır[2]. Bu sebeple de kolaycı, yüzeysel ve çoğu zaman

1 Bununla, 1970'li yıllarda sağ ve sol ideolojik çevrelerde bazı yayınlarla başlayan ve 1980'den sonra giderek daha açık bir şekilde Kemalist, İslâmcı ve sol kesimde tartışılan, Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojik niteliğini kastediyoruz. Özellikle 1980'lerden sonra, Kemalist ve sol kesim Osmanlı Devleti'nin teokratik bir yapı ortaya koyduğu konusundaki eskiden beri kabul edilmiş tezi benimsemekte devam ederken, İslâmcı kesime ait *bazı* çevreler Osmanlı Devleti'nin hiç bir zaman gerçek anlamda bir İslâm devleti olmadığını, çünkü onun uyguladığı rejimin sağlam bir İslâm anlayışına dayanmadığını ileri sürdüler.

2 Osmanlı Devleti'nin gerçekten ne ölçüde tam anlamıyla teokratik bir yapıya dayandığı meselesi bugün de hâlâ ciddî bir şekilde sorgulanmış ve analize tâbi tutulmuş değildir. Artık Türkiye'de akademik tarih çevrelerinin

bilimsel verilere dayanmayan, bazı ideolojik şablonlar çerçevesinde cür'etkâr genellemelere gidilmekte ve tutarsız spekülasyonlar yapılmaktadır.

İşte bu kısa tebliğ çerçevesinde bizim yapmağa çalışacağımız, bu çok önemli ve o nisbette kompleks meseleyi ancak çok genel ve kaba hatlarıyla Osmanlı tarihçiliğinin gündemine getirmek olacaktır.

Öncelikle "neden XV. ve XVI. Yüzyıllar?" sorusuna cevap vermek gerekirse, bu yüzyılların, Osmanlı tarihinin her bakımdan olmasa bile pek çok bakımdan en parlak ve en yetkin çağı olduğu konusundaki -şu ana kadar geçerliliğini pek yitirmemiş- genel kabûlu ileri sürebiliriz. Fakat bundan da önemlisi, bu yüzyılların, Osmanlı resmi ideolojisinin iki büyük değişimle gelişme sürecini tamamladığı ve bu meyanda ona muhalif, paralel bir tepki ideolojisinin veya ideolojilerinin doğduğu bir dönem olmasıdır.

Burada "Osmanlı resmî ideolojisi" deyimiyle, kısaca ve kabaca, kendine mahsus bir İslâm algılayış ve yorumuyla özdeşleşmiş, ama bu yorumu denetim altında tutan bir yönetim ve devlet zihniyetini kastettiğimizi hemen belirtelim. O halde bu zihniyetin iki temel unsuru kendiliğinden bellidir: *Din* (İslâm) ve *Devlet* (Saltanat). Aslında bu özdeşleşmenin Osmanlılar'dan çok daha önce, yani İslâm'ın doğuş yıllarında, Hz. Muhammed zamanında başlayan bir süreç olduğu, bilim çevrelerinde oldukça çok kabul görmektedir[3]. Bunun niçin böyle olduğunun tartışılması bir yana, bir gerçeği yansıttığı, çünkü o devir Arap toplumunun siyasî ve toplumsal yapısının tabii bir sonucu olduğu muhakkaktır. Ancak o devirlerde bunun

bu çok önemli ve günümüzle sıkı bir şekilde bağlantılı bulunan bu meseleyi derinliğine ele almasının zamanı çoktan gelmiştir. Üstelik Osmanlı devlet yapısı ile ilgili pek çok meselenin sağlam bir şekilde çözüme kavuşturulması da kanaatimizce bu temel problemin nihâî bir çözüme kavuşturulmasına bağlıdır.

3 Msl. bk. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H.D.Yıldız, İstanbul 1979, ss. 46-47; W. Montgomery Watt, "Muhammad", *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1970, ss. 51-56 (Türkçe çev: *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, I, 66-70); Claude Cahen, *İslâmiyet*, çev. Esat N. Erendor, İstanbul 1990, 21-22.

bir özdeşlik olmaktan çok, bir din-devlet ikizliği olarak değerlendirilmesi daha doğru gibi görünmektedir. Nitekim XI. yüzyılda el-Mâverdî'nin ünlü *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserinde bu nokta, "ed-Din ve'devletü tev'emân lâ yefterikan", yani "Din ve devlet ikizdir, birbirinden ayrılamazlar" şeklinde formüle edilmektedir[4]. Ne var ki, el- Mâverdî'nin burada kullandığı "devlet" terimi, birinci Emevî halifesi Muaviye (661-680)'nin başlattığı saltanat rejimini karşılamaktadır.

İşte Türkler 900'lü yıllarda yer yer ve farklı şartlar altında İslâm'a girmeye başladıkları zaman, Endülüs'ten Doğu Türkistan'a kadar bütün İslâm dünyasında mevcut bu *din-devlet, İslâm-saltanat* ikizliğini hazır buldular. Türk tarihinde ilk defa X. yüzyılda Karahanlılar devrinde İslâm resmî devlet dîni, dolayısıyla ideoloji hâline geldi. XI. yüzyılda kaleme alınmış bulunan *Tezkire-i Satuk Buğra Han* adıyla ünlü menkabevî eser, bu vâkıayı gösteren en önemli tarihî belgedir[5]. Aynı yüzyılda Büyük Selçuklular da mâlûm tarihî şartların sevkiyle İslâm'ı, geldikleri Mâverâünnehir bölgesinde kuvvetle hâkim bulunan Sünnîlik şekliyle kabul ettiler[6], ve onu kurdukları devletin ideolojisi yaparak Şiî Büveyhoğulları'nın Abbasî hilâfetinin üstündeki hâkimiyetine son verdiler[7]. Ayrıca

4 el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, nşr. S. Muhammed Bedruddîn, Kahire 1909, mukaddime kısmı.

5 Bk. Robert Barkley Shaw, *A Sketch of the Turki Language as Spoken in Eastern Turkestan* (Lahor 1875) isimli kitabının sonunda bu son derece dikkate değer tezkirenin metnini yayınlamıştır. Ayrıca Fernand Grenard da, "La légende de Satok Bogra Khan et l'histoire" (JA, XV (1900), ss. 5 vd.) isimli makalesinde eserin güzel bir analizini yapmıştır (Türkçe çevirisi için bk. Osman Turan, "Satuk Buğra Han menkabesi ve tarih", *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1971, ss. 147-187). Bu XI. yüzyılda kaleme alınmış yazarı meçhul metinde, Türkler'in ilâhî irâde ile İslâm'a girdikleri fikri vurgulanmaktadır.

6 Bu konuda msl. bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs., ss. 12-22; İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", *İA.*; M.Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1989, 2. bs. ss. 5-7.

7 Msl. bk. Köymen, *a.g.e.*, ss. 168-188; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1965, ss. 85-89; Kafesoğlu, *a.g.m., İA.*

bilindiği üzere, kurdukları medreselerle, Sünnîliğin en büyük hasmı Bâtınîliğe karşı bilimsel cihad ilân ettiler[8].

İşte islâmî dönem Türk tarihinde bu olay önemli bir dönüm noktası oldu. Çünkü artık bu tarihlerden itibaren, bir ikisi hâriç, Osmanlılar'a kadar Türk devletleri Sünnî İslâm'ı resmi devlet ideolojisi olarak kuvvetle benimsediler ve her türlü muhalif akımlara karşı savunmayı tarihî bir misyon telâkkî ettiler. Böylece XI. yüzyıl ortalarından itibaren, önemli bir kesimi Türk siyasî hâkimiyetinde yaşamağa başlayan Orta Doğu İslâm dünyasında Sünnî doktrin resmî devlet ideolojisi olarak güçlü bir siyasî destek kazandı.

Burada bir noktaya özellikle dikkat çekmek gerekir: Türk zümrelerinin İslâm'ı kabûle başladığı yıllardan itibaren, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bir takım yapı farklılıkları sebebiyle İslâm'ı anlamada ve uygulamada da bazı farklılaşmalar meydana geldi. İslâm öncesi inanç ve geleneklerinin tabiatıyla daha çok etkisi altında kalan göçebe kesimler, yahut büyük İslâmî kültür ve bilim merkezlerinden uzaklarda yaşayanlar, daha X. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dayken kendilerine mahsus bir İslâm anlayışı meydana getirdiler[9]. Ancak burada dikkatle ayırdedilmesi gereken bir husus vardır ki şudur: Bu farklılaşma şuurlu bir siyasî-ideolojik muhalefetin değil, belirttiğimiz muhtelif şartların tabii bir sonucuydu ve yönetimle çatışma hâlinde değildi. Bununla beraber, tarih bize gösteriyor ki, bu farklılaşmanın resmî yönetime karşı şuurlu bir siyasî-ideolojik muhalefetin oluşmasına ilk katkısı, Türk tarihinde ve Türkiye tarihinde ilk defa XIII. yüzyılın ortalarına doğru Babaî hareketinde gözlenmiştir[10]. Meselenin ilginç tarafı, 1240 yılında

8 Bu konuda msl. bk. Turan, *a.g.e.*, s.226-230.

9 Bu konuya ilk defa dikkati çeken merhum F. Köprülü olmuştur (bk. *İlk Mutasavvıflar*, ss. 17-24). Türklerin İslâmı kabul ederken vukûa gelen bu tabii farklı yaklaşımların nazarı dikkate alınmaması ne yazık ki Türkiye tarihinde dinî-kültürel, dînî-sosyal ve tasavvufî pek çok olayın son zamanlarda ya gereği gibi kavranmamasına veya aslî niteliğinin yanlış bir biçimde ortaya konmasına sebebiyet vermektedir. Bu yanlıştan kısa zamanda dönmek gerekir.

10 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980. Burada mesele bütün tafsilâtıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anadolu Selçuklu yönetimine karşı girişilen ve sonraki bütün benzer gelişmeleri etkileyen bu hareketi oluşturan çevrelerin, XIV. yüzyılda başka bir devletin, Osmanlı Beyliği'nin teşekkülünde hizmet görmesidir[11]. Bu mühim mesele ise, ayrıca enine boyuna analiz edilmesi gereken bir konudur.

Burada şu kadarı söylenebilir ki, Osmanlı Devleti'nin genelde Çelebi Mehmed devrine (1413-1421) kadar bir aşîret beğliği yapısını koruduğu dönemdeki, bu yapıya uygun resmî ideolojisinin, *Rum Abdalları* dediğimiz, Babaî hareketi mensupları tarafından temsil edilen popüler ideolojiyle herhangi bir çatışması söz konusu değildir.

Hiç şüphesiz ki Osmanlı resmî ideolojisinde en büyük gelişim ve değişim aşaması, II. Mehmed'in 1453 yılında İstanbul'u fethiyle gerçekleşti. Çünkü bu tarihten sonra, artık bir aşîret beğliği hüviyetini ve yapısını çoktan terkederek imparatorluk statüsüne geçmiş Osmanlı Devleti'nde geniş çaplı ve köklü bir yapısal değişim zorunlu hâle gelmiş, bu sebeple yönetim mekanizması ve kurumlarında tepeden tabana kadar bir merkezîleşme süreci başlamıştır. Bu köklü değişim ise ancak, "Nizâm-ı âlem"i sağlamaya tâlip bir imparatorluk ideolojisi üzerine oturacaktı. İşte kanaatimizce Fatih Sultan Mehmed, Osmanlı tarihinde İstanbul'un fâtihi olmaktan ziyâde esas olarak bu büyük ideolojik ve yapısal değişimin mimarı olarak değerlendirilmelidir. Halil İnalcık'ın çok yerinde tesbitiyle, o, bu yüzdendir ki Osmanlı İmparatorluğu'nun ve onun "padişah" tipinin gerçek yaratıcısıdır[12]. O, İstanbul fethinin kazandırdığı güç ve prestijle, aynı zamanda Doğu Roma'nın vârisi ve Ortodoks Doğu Hıristiyanlığı'nın yeni hâmîsi sıfatıyla şahsında hem Orta Asya Türk, hem Orta Doğu İslâm öncesi, ve hem de islâmî dönem hükümdarlık ve devlet anlayışlarının sen-

11 Bu hususta F. Köprülü'nün *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara 1988, 3. bs., ss. 94-102) isimli ünlü eseri ile *Babaîler İsyanı'na* bakılabilir (s.169-177).

12 Bk. Halil İnalcık, "Mehmed II", *İA.*; aynı yazar, "Osmanlı padişahı", *AÜSBFD*, XIII (1958), s.68-79: aynı yazar, *The Ottoman Empire, Classical Age: 1300-1600*, London 1973, p.

tezini gerçekleştirmiştir. Özellikle de bizim açımızdan önemlisi, o zamana kadar İslâm devletlerindeki din-devlet ikizliğini, dînin devlet güdümüne alındığı bir din-devlet özdeşleşmesi hâline getirmiş bulunmasıdır. Fatih Sultan Mehmed'in özellikle bu yönlerini vurgulayan yeni bir biyografisinin yazılması gerektiğini bu vesile ile burada vurgulayalım.

Fatih'in gerçekleştirdiği bu din-devlet özdeşleşmesinin teorik çerçevesini, *Tarih-i Ebu'l-Feth* adıyla bilinen eserinde bir dereceye kadar Tursun Beğ bize sunuyor. Buradaki "Güftâr der zikr-i ihtiyâc-ı halk be-vücûd-ı şerîf-i pâdişâh-ı zıllullâh" başlıklı kısım dikkatle incelenmelidir. Burada görüldüğü üzere Osmanlı padişahı artık "Sultan-ı zıllullâh fi'l-arz"dır ve "Hak Teâlâ mübârek lâkabın semâdan inzâl etmişdir"[13].

Bu telâkkinin Türk akademik ve popüler tarihçiliğinde zaman zaman ısrarla İslâm'a maledilmeye çalışılmasına rağmen, onunla uzaktan yakından bir alâkası bulunmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Kanaatimizce devlet hâkimiyetinde *din-devlet (İslâm-saltanat) özdeşliğinin bu tipik tezahürünün köklerini Kaan'ın Gök-Tanrı tarafından seçildiğini vurgulayan eski Türk hükümdarlık anlayışıyla*[14], ilk yazılı örneklerinden birine *Tevrat*'ta rastladığımız eski Orta Doğu devlet ve hükümdarlık geleneğinde aramak daha doğrudur[15]. Bizde İlk Osmanlı vekayînâmelerinde yer almakta olup, Osman Gazi etrafında yoğunlaşan, dünya hükümranlığının Osmanoğulları'na bağışlandığını vurgulayan menkabeleri de bu çerçevede değerlendirmek gerekir[16], ki bilindiği üzere hepsi de XV. yüzyılda teşekkül edip XVI. yüzyılda yazıya geçirilmişlerdir ve Fatih'le başlayan büyük ideolojik değişimin birer tarihî belgesidirler.

13 Tursun Beğ, *Tarih-i Ebu'l-Feth*. nşr. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s.10-15.

14 Bk. *Orhun Kitâbeleri*, nşr. Muharrem Ergin. İstanbul 1970, Bilge Kağan kitâbesi, kuzey cephesi.

15 Bk. *Kitab-ı Mukaddes* (Eski ve Yeni Ahit). İstanbul 1949, Daniel, IV, 4-12, 18-22.

16 Msl. bk. Oruç Beğ *(Tevarih-i âl-i Osman)*, Neşrî *(Kitab-ı Cihannümâ)* ve Âşıkpaşazâde *(Tevarih-i Âl-i Osman)* vekayinâmelerinde Osman Gazi'nin görüp Şeyh Edebalı'nın yorumladığı rüya menkabeleri.

Fatih Sultan Mehmed İslâm'a genç Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni ideolojisindeki yerini verirken, sürekli merkeziyetçi espri ile hareket etti. İslâm'ı ve kurumlarını kendi başına bırakmadı. Görünüşte İslâm'ın imparatorluktaki en üst kurumu olan Şeyhülislâmlık müessesesini, âdetâ Bizans'taki patriklik örneğinde olduğu gibi, veziriâzam kanalıyla kendine bağladı. Böylece, "Zıllullâh fi'l-arz" olan Osmanlı padişahı kendi şahsında hem devletin hem de İslâm'ın en üst temsilcisi, daha doğrusu timsâli oluyordu. İşte bu yeni ve güçlü statü içinde Fatih, İslam hukukunun zaten İslâm'ın başlangıcından beri yürürlükte olup kendi tâlî kaynakları arasında mütâlâa ettiği *örf'ü* de ünlü kanunnâmeleriyle çok geniş bir alana yaydı[17]. O bunu yapmakla, sanıldığı gibi o zamana kadar vukû bulmamış yepyeni bir şey yapmış, hattâ çoğu zaman iddia edildiği gibi, şer'î hukukun yanına örfî hukuku koymuş olmuyordu[18]. Fakat şer'î hukukun bu tâlî kaynağını, yeni imparatorluk ideolojisinin gereklerine göre çok daha geniş bir alana teşmil ediyordu. İşte kanaatimizce, bu "şer'î hukuk çerçevesinde geniş çaplı işlerlik kazanmış örf" bir anlamda devlet güdümündeki İslâm'ın, daha doğrusu

17 Bu konuda bk. İnalcık, "Osmanlı hukukuna giriş: örfî-sultanî hukuk ve Fatih'in kanunları", *AÜSBED*, XIII2 (1958), s.102-126.

18 Bugüne kadar, merhum F. Köprülü'den başlamak suretiyle merhum Ö.L. Barkan'la ve günümüzde Halil İnalcık'la devam eden görüşün bir sonucu olarak, daha doğrusu söz konusu görüşün iyice düşünülmeden yanlış algılanmasının sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda örfî hukukun şer'î hukuktan tamamen bağımsız bir nitelikle onun karşısına konulduğu hep kabul edilegelmiştir. Oysa biraz daha derinlemesine meseleye bakıldığı ve şer'î hukukun teşekkül süreci biraz daha yakından incelendiği zaman, daha Peygamber zamanından beri örfün hiç de küçümsenmeyecek bir nisbette islâmî hukuk içinde yer almaya başladığı ve giderek onun tâlî kaynaklarından sayılmak zorunda kalındığı görülecektir. Bu yanlış kanaat, bizce İslâm hukukunun mâhiyeti hakkında yeteri kadar bilgi sahibi bulunmayan ve buna da esasında lüzum görmeyen bâzı Osmanlı tarihçilerinin yeniden sorgulamaları gereken bir kanaattir. Aslında Köprülü ve Barkan'ın bu konudaki tavırları da bir yerde Türkiye'de Cumhuriyet'le birlikte gündeme gelen lâiklik meselesine tarihî bir zemin oluşturma endişesinden kaynaklanıyor görünmektedir. Kısaca bu meseleyi bugün artık doğru olarak ortaya koymak icap etmektedir ve bu yaklaşımın, bazılarının ileri sürdüğü gibi, Türk-İslâm sentezciliğiyle hiç bir alâkası yoktur.

"Osmanlı İslâmı"nın bir görüntüsü ve özelliğidir. XV. yüzyılda Fatih medreseleri, bu Osmanlı İslâmı'nın resmî kurumları olarak ihdas edildiler[19]. Fatih'in bu medreselere verdiği temel görevin, genç imparatorluğun ideolojisinin belirtilen doğrultuda bilimsel temellerini oluşturmak olduğunu söylemek herhalde bir gerçeğin ifadesi olacaktır. Bu konuda, söz konusu medreselerde okutulan bilimlerin, bunlara ait kitapların ve bunları okutan hocaların, bu bakış açısıyla yeniden ele alınmasının faydalı olacağını sanıyoruz.

XV. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı resmî ideolojisi dediğimiz saltanatla özdeşleşmiş Osmanlı İslâmı'nın temeli işte bu şekilde atılmış oldu. Bu ideoloji ikinci büyük gelişim ve değişim aşamasını XVI. yüzyılın ilk çeyreği içinde, Mısır'ın zaptıyla birlikte *hilâfet*'in Osmanlılar'a geçişiyle yaşadı[20]. Hilâfetin Osmanlı din-devlet özdeşliğine iltihakı, artık olgunluk çağına yaklaşmış İmparatorluğun hüviyetine yeni bir anlam kazandırdı. Osmanlı imparatorluğu artık bütün İslâm dünyasının "en büyük devleti" sıfatıyla savunucusu ve Osmanlı *halîfe-sultan*'ı, "zıllullâh fi'l-arz" olarak bütün müslümanların tabii metbûu ve hâmisidir. Bu nokta Osmanlı resmî ideolojisinin kendi gelişim süreci içinde ulaştığı en yüksek noktadır. Artık o kendisini bütün İslâm âleminden sorumlu görmektedir; bunun için de hedefi *nizâm-ı âlem*'dir. Nizâm-ı âlem idealinin ana niteliği ise, mükemmelliğine inanılan bu nizamın "olabildiğince bozulmadan korunması", bir başka ifadeyle *değişmezlik*'tir. Çünkü

19 İlk kurulduğu 1331 tarihinden beri kısmen, ama esas olarak Fatih zamanından itibaren Osmanlı merkezî yönetiminin ideolojisinin teorisyenliğini yapma misyonunu yüklendiği için, ana fonksiyonu yönetime sadık, onu mümkün olabilen en iyi şekilde yürütebilecek elemanlar yetiştirmekten fazla ileri gitmeyen Osmanlı medresesinin neden İslâm bilim ve düşünce hayatının parlak bir üretici kurumu olamadığının cevabı da önemli ölçüde burada gizlidir. Neden Osmanlı ülemâsının merkezî yönetimin belirlenmiş prensiplerini yayabilmek ve koruyabilmek için şerhçilikten kurtulup, merkezî yönetimden bağımsızlaşarak büyük felsefî ve bilimsel hareketlere yol açacak bir çizgiye gelemediğinin sırrı da büyük ölçüde belirtilen yapı ile ilgili olmalıdır.

20 Bu hususta msl. bk. İnalcık, "İslam in the Ottoman Empire", *CT*, 5-7 (1968-1970), s.19-29; aynı yazar, "Arap-Turkish relation in historical perspective (1260-1914)", *Studies on Turkish-Arab Relations*, İstanbul 1986, s.148-158.

varılan bu en mükemmel nokta, aynı zamanda ister istemez bir de *kutsallık* kazanmıştır. Bu yüzdendir ki bu nizâmın ihlâli, hem "mükemmel"in hem de "kutsal"ın ihlâli olacaktır.

İşte kanaatimizce, Osmanlı çözülmesi ve gerilemesiyle ilgili pek çok meselenin çözüm sırrı da büyük ölçüde bu noktada gizlidir ve özellikle bizim açımızdan Osmanlı resmî ideolojisine muhalefet problemi de tam bu noktada ortaya çıkıyor. Bu nokta, o zamana kadar her türlü değişime, senteze açık Osmanlı resmî ideolojisinin kendini artık her türlü yeni alış-verişlere, yeni sentezlere, yeni değişimlere sıkı sıkıya kapatma yoluna girdiği; bu yüzden de ister istemez belli ölçüde hoşgörüsüz ve katı bir hâle geldiği noktadır.[21] Ancak şunu unutmamak gerekir ki, Osmanlı resmî ideolojisi bu katılaşma noktasına yalnızca sözünü ettiğimiz kendi iç gelişmesi sonunda ulaşmamıştır. Pek çok iç ve dış siyâsî ve sosyo-ekonomik faktörün de bu oluşumda rolü bulunduğu bilinmeyen bir şey değildir.

XVI. yüzyıl, özellikle Kanûnî Sultan Süleyman dönemi, Osmanlı resmî ideolojisinde meydana gelen, belirtmeye çalıştığımız değişimler sonucu, değişik çevrelerce oluşturulan, değişik nitelikli yoğun muhalefet hareketlerinin ortaya çıktığı bir dönem olarak Osmanlı tarihinde dikkati çekiyor. Artık Osmanlı merkezî yönetimi, kısmen Safevî propagandası gibi bir takım faktörlerin de etkisiyle, kendi mevcudiyeti için tehlikeli gördüğü her kıpırdanışı, *zendeka ve ilhad*, yahut *Râfızîlik* ithamlarıyla karşılayacak ve kendisini bu iki mekanizma ile savunacaktır[22]. Bu mekanizmalardan birincisi,

21 Meselâ bu katılaşmada en başta gelen faktörlerden biri olarak, İran'da yeni kurulup gelişmeye başlayan Safevî Devleti'nin XVI. yüzyılın başlarında Anadolu'da giriştiği yoğun propaganda ileri sürülebilir. Bu yoğun Şiî propaganda karşısında başta Osmanlı şeyhülislâmı olmak üzere ülemâ çok sert ve müsamahasız olmakla ancak ona karşı konulabileceğini düşündüler. Safevî propagandasının mâhiyeti, niteliği ve yaygınlığı konusunda şuraya bakılabilir: Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs Voisins*, Leiden 1987, s.13-17.

22 Bu konu tarafımızdan muhtelif vesilelerle ve değişik yönleriyle birkaç defa ele alınmış olup, esas ağırlıklı bir çalışma yakında yayınlanacaktır.

genellikle kısmen imparatorluk başkentindeki, kısmen de önemli taşra merkezlerindeki ülemâ ve sûfî çevrelerden oluşan aydın kesime, ikincisi ise, köylü, çiftçi ve göçebe reâyâdan teşekkül eden halk kesimine karşı işletilmiştir. Bu kesimin ortaya koyduğu bütün muhalefet hareketlerini, kanaatimizce Fatih'le başlayan sıkı merkezîleşme sürecine karşı koyuş, bu sürecin başlattığı sosyo-ekonomik değişimi bir reddediş olarak değerlendirmek gerekir.

Merkezî yönetimin, heterodoks bir islâmî ideolojiyi kullanması sebebiyle *Râfızî* deyimiyle nitelediği hareketler genellikle *ihtilâlci mesiyanik* bir karakter sergilerler. *Zındıklık ve mülhidlik* ile nitelendirilen aydın sûfî çevrelerinin hareketlerine ise, *mistik bir mesiyanizm* hâkimdir. XVI. yüzyılda bu çevreleri özellikle Bayrâmî Melâmîleri ve Gülşenîler temsil ediyorlardı[23]. Ayrıca tek tek ülemâdan klâsik Sünnî ideolojiyi zorlayanlar da *zındık ve mülhid* muamelesi görmekteydiler.

Osmanlı merkezî yönetiminin bütün bu Sünnîlik dışı muhalif çevrelere karşı sıkı bir sünnîleştirme politikasını uyguladığını, arşiv belgeleri bize gösteriyor[24]. Fakat işin ilginç yanı, bizzat Sünnî çerçevede kalarak Osmanlı İslâmı'na karşı çıkan, başını ünlü Birgivî Mehmed Efendi'nin çektiği Sünnî muhalefet çevreleri de bulunuyordu[25].

23 Bu konuda bk. A. Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolusu'nda mesiyanik hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye'nin Sosyal ve İktisadî Tarihi Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1990.

24 Bu arşiv belgeleri arasında özellikle Kanunî devrinde yayınlanmış fermanlar olduğu gibi (meselâ bir örnek için bk. Aydoğan Demir, "Kanunî Sultan Süleyman'ın terk-i salât edenlerle ilgili fermanı", *EÜTİD*, II (1984), ss. 46-53), *Mühimme Defterleri*'ndeki pek çok belgeyi de sayabiliriz (msl. bk. BOA, MD. No: 3, s. 172; no: 5, s. 88; 196 vs. Bu konuda Ahmed Refik'in "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik" (*DFEFM*, IX2 (1932), ss. 21-59) isimli tanınmış makalesinde de hayli ilgi çekici örnekler bulunmaktadır).

25 Bu hususta msl. bk. Ocak, (XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda dinde tasfiye (püritanizm) teşebbüslerine bir bakış: Kadızâdeliler hareketi", *TKA*, XVII-XXT1-2 (1979-1983), ss.205-207; Fahri Unan, "Dinde tasfiyecilik yahut Osmanlı Sünnîliği'ne Sünnî muhalefet", 7Y, sayı: 36, Ağustos 1990, s. 33-42.

İşte gerek Osmanlı resmî ideolojisini, gerekse kısaca zikrettiğimiz bütün bu muhalefet ideolojilerini tek tek sistemli bir şekilde inceleyip ortaya çıkarmanın, Osmanlı tarihini bütüncü bir anlayışla kavramak bakımından önemli bir kazanç olacağı ortadadır.

TARİH VE EFSÂNENİN BİR KAVŞAK NOKTASI: TÜRK FOLKLORUNDA KESİKBAŞ*

Modern folklor araştırmalarının tesbit ettiği günümüzdeki gerçeklerden biri de, pek çok destan, efsâne ve menkabenin hakîkatte, tarihî bir vakıanın halk muhayyilesinde uğradığı bozulmuş şeklinden başka bir şey olmadığıdır. İşte bunun tipik örneklerinden biri de, Türk folklorunda çok yaygın olan *kesik baş* motifli destân, efsâne ve menkabelerdir. Bunların bir kısmı vaktiyle yazıya geçirilmiş olup, bir kısmı şifâhîdir. Bazıları da çağımız araştırıcıları tarafından zaman zaman derlenip yayınlanmışlardır. Meselâ Gordlevski, Smirnov ve Jean Deny bunlar arasındadır. Onları, Şefket Plana, Abdullah Tokay, Ahmetgaleyeva ve adlarını burada sayamayacağımız daha başkaları takip etmiştir.

Bugün elimizdeki *kesik baş* motifli destan, efsâne ve menkabelere genel bir bakış atfedildiğinde, bunların Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar geniş bir coğrafî sahayı kapladıkları görülür. Ancak bu geniş saha içinde yoğunluğun Anadolu ve Balkanlar olduğu derhal dikkati çeker.

Bu tebliğin çerçevesi içinde, konuyla ilgili eldeki malzemenin bir tahlili yapılmaya çalışılacak, bilhassa birbiriyle bağlı iki mese-

* Bu makalenin esası, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi'nde sunulmuş bildiridir: İzmir, 23-28 Haziran 1986.

le üzerinde durulacaktır: a) Bunların tarihle ilgisi nedir, nereden gelmektedir? b) Belli bir çıkış noktası, mekânı var mıdır, varsa neresidir? Bu vesileyle de, folklor-tarih münâsebetinin nasıl sıkı bir çerçeve dâhilinde cereyan ettiği bir kere daha açığa çıkmış olacaktır.

Bugün, başta Anadolu olmak üzere, hemen hemen bütün Batı Türkleri arasında *kesik baş* motifli, yazıya geçmiş en eski ve en tanınmış örnek, bilindiği gibi, taşbasması *Mevlid* nüshalarının arkasında yer alan ve pek çok sayıda yazma nüshası bulunan *Dâsitân-ı Kesikbaş*, yahut *Hikâye-i Kesikbaş*'tır. Bunun dışında, muhtemelen daha Anadolu'nun Türkler tarafından fethe başlandığı XI. asırdan itibaren, günümüze kadar muhtelif zaman ve zeminlerde teşekkül eden *kesikbaş* motifli bir hayli destan, efsâne ve menkabe bulmak mümkündür. Bunlar topyekûn incelendiği zaman, başlıca şu gurupları teşkil ettikleri müşahede olunur.

1- XI. asırdan itibaren Anadolu'da bazı şehir ve kasabaların Türkler tarafından fethi hadiseleri ile alâkalı olanlar[1],

2- XIV-XV. asırlardan başlayarak Rumeli'de vukûbulan ilk fetihlerle, sonraki devirlerde yine burada ve kısmen doğuda sürüp giden savaşlarla ilgisi bulunanlar[2],

3- Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar döneminde yaşamış olup,

---

1 Bunlar daha çok şifahî olarak halk arasında yaşamakta olup bazıları *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* gibi eski kaynaklarda toplanmış, bazıları da günümüz araştırıcıları tarafından yayınlanmıştır (msl. bk. Mehmet Önder, *Anadolu Efsâneleri*, Ankara 1966; aynı yazar, *Şehirden Şehire*, İstanbul 1972, 2 cilt; Şaim Sakaoğlu, *101 Anadolu Efsânesi*, İstanbul 1976).

2 Bu guruptakilere ise daha ziyade bazı Osmanlı vekayinâmelerinde ve diğer tarihî eserlerde tesadüf edilir. Meselâ *Tarih-i Peçevî* (I. cilt, İstanbul 1283) ve Tamışvarlı İbrahim Naîmüddîn'in dedesinden dinlediği Rumeli cenklerinin hikâyelerini topladığı *Hadîkatü'ş-Şühedâ* (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İsmail Sâib Kütüphanesi, kısım I, nr, 2037) adlı eseri burada zikredilebilir. Bunlardan başka Jean Deny'nin (bk. "Traditions Populaires Turques de Salonique et de Florina", *Revue des Traditions Populaires*, XXXIV (1919), supplément, s.25 vd.) ve Şefket Plana'nın ("Arnavut ve Güney Slav Halk Şiirinde Kosova Savaşı", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1976, II, 275 vd.) yayınladıkları efsânelerden pek çoğu da bu guruba girer.

başları kesilmek suretiyle haksız yere idam edilen veya öldürülen bazı tarihî şahsiyetleri konu alanlar[3],

4- Son olarak da, günümüzdeki bazı cinâyet hâdiseleri etrafında teşekkül edenler[4].

İşte şimdilik kabaca şu dört gurup içinde mütâlâa edilebilecek olan söz konusu destan, efsâne ve menkabelerin de, aslında mâhiyet itibariyle iki ana kategori oluşturdukları derhal dikkati çeker:

a) Kahramanı "gövdeden kesilerek ayrılmış baş" olanlar,

b) Kahramanı "başı kesilmiş gövde" olanlar.

I) Birinci kategorinin bilebildiğimiz en eski yazılı örneği, yukarda da belirtildiği gibi, *Dâsitân-ı Kesikbaş* olup, öyle görünüyor ki, her iki kategoriyi meydana getiren destan, efsâne ve menkabelerin prototipi olmuştur. *Hikâye-i Geyik, Hikâye-i Göğercin* vb. diğer dinî halk destanları arasında yer alan bu destanda da asıl şahsiyet, bilindiği üzere Hz. Ali'dir. Halk arasında dinî- hamâsî duyguların sürekli diri kalmasında büyük rolü olan bu destanlar, genellikle yazma ve basma *Mevlid* nüshalarında bulunmakla beraber[5], müstakil olarak da mevcutturlar[6].

Kesikbaş Destanı'nın, yazarı ve kesin yazıya geçiriliş tarihi belli olmamakla beraber, XIV. yüzyıla ait bulunduğu tahmin edilmektedir[7]. Bununla birlikte, destanın anlattığı hikâyenin hiç olmazsa XIII. yüzyılda, hattâ daha önce teşekkül ettiği rahatça söylenebilir.

Memleketimizde çok tanınmış bu destanda kahraman, bilindiği şekilde, " yuvarlanarak yol alan, konuşan genç bir insan başı"dır.

---

3 Bu guruba dahil bazı menkabeler için msl. bk. *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî)*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, ss. 93, 97-98; Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269, s. 298; Lâlîzâde Abdülbâki, *Melâmiyye-i Bayramiyye*, İstanbul 1156, s. 290.

4 Bu sonuncu guruba ait bazı efsâneler ise, tarafımızdan şifâhen derlenmiş olup, araştırıldığında başkalarını da tesbit hiç şüphesiz mümkün olacaktır.

5 Msl. bk. *Hikâye-i Mevlidü'n-Nebî*, İstanbul 1311 (taşbaması), s.38-42.

6 Msl. bk. *Kitab-ı Dâsitân-ı Kemal-i Ümmî*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, yazma nr. 462, vr, 4b-8a.

7 Bk. Fuat Özdemir, "Kesik Baş Destanı", *Folklor Araştırmaları Kurumu Yıllığı*, Ankara 1975, ss. 125-129 vd.

Bu ilgi çekici destanın, başta Anadolu olmak üzere, Rumeli[8] ve Orta Asya'da yaşayan Türkler arasında hayli yaygın bulunduğu[9] yazılı ve şifahî olarak mevcûdiyetinden anlaşılmaktadır. Bu muhtelif yerlerdeki nüshalardan çoğunda müellif ismi yahut söyleyici olarak Kirdeci Ali gibi, XIII-XIV. yüzyılda Anadolu'da, yaşamış birinin adının geçmesi Kesikbaş destanının Anadolu'dan öteki memleketlere yayıldığını göstermesi itibariyle mühimdir[10]. Hatta Türkiye'de, destanda geçen Kesikbaş'ın türbesi olduğuna inanılan yerler gösterilmektedir. Bunlardan biri, Mardin'in kazâsı Cizre'de bulunmakta olup, hemen yakınında taş merdivenlerle inilen bir kuyu, destanda geçen kuyu olarak bilinir. İkinci türbe, Adana-Gaziantep yolu üzerindeki Sakçagözü'nde, bir üçüncüsü ise Sivas taraflarında yer almaktadır. Halk, bunların "Mevlid-i Şerif'de geçen Kesikbaş türbesi" olduğuna inanarak muhtelif ziyâretlerde bulunmaktadır"[11]. Bu, destanın Anadolu'da yazıldığını gösteren bir başka delil kabul edilebilir. Ancak, öteki Türk memleketlerinde de benzer türbelerin bulunması ihtimal dâhilindedir.

"Kesik insan başı" motifinin sâde destan ve efsânelerde değil, daha XIV. yüzyıldan itibaren evliyâ menkabeleri sâhasında da yer aldığına şahit oluyoruz. Meselâ XIV. yüzyılın şâir mutasavvıfı Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'sinde bir "ulu Kafa"dan bah-

8 Bk, Plana, a.g.m., s. 276. Yazar burada, destanın özellikle Sırbistan ve Arnavutluk'ta çok iyi bilindiğini kaydeder.

9 Bk. W. Radloff, *Sibirya'dan*, çev. A.Temir, İstanbul 1956, 508; ayrıca Bk. Y.S. Ahmetgaleyeva, *Issledovanie Turkoyaziçnogo Pamyatnika "Kesikbaş Kitabı"* (Türk yazı dilleri ve "Kesikbaş Kitabı" eseri üzerine bir inceleme), Moskova 1979. Yazar aslında bir dil incelemesi olan bu eserinde, malzeme olarak kullandığı destanın bir tenkitli metnini, rusçaya tercümesiyle birlikte neşretmiştir. Burada, söz konusu eserin fotokopisini almamıza müsaade eden Doç. Dr. Dursun Yıldırım'a teşekkürü bir borç biliyorum.

10 Ahmetgaleyeva'nın tenkitli metninde kullandığı yazma nüshaların Anadolu metinleriyle şive farkı dışında bir ayrılığı olmadığı gibi, çoğunda Kirdeci Ali adının geçmesi, söz konusu nüshaların Anadolu metinleri esas alınarak düzenlendiğini düşündürüyor.

11 Bk. Yahya Benekay, "Hikâye-i Kesikbaş", *Hayat Mecmûası*, sayı: 14, 26 Mart 1964, s.12-13.

seder. Kendisine rûhanî bir şahsiyet vâsıtasıyla Hızır tarafından gönderilen bu kafa, bir takım sırları ona öğretecektir[12].

XVI. yüzyılda yazılmış olan meşhur *Şakayık-ı Nu'mâniye*'de, 1494 yılında başı kesilerek idam edilen âlim Tokatlı Molla Lûtfi hakkında "Mübârek başı... vech-i arza sâkıt oldıkda lisân-ı pâkinden tevhîd sâdır olub kelime-i şehâdeti tekellüm eyledi" gibi[13], dikkate şâyan bir cümle yer alır. 1528-29'da İstanbul'da yine başı kesilerek idam edilen tanınmış Bayrâmî Melâmî şeyhi İsmail Mâşûkî (Oğlan Şeyh)'nin cesediyle birlikte denize atılan başı, bir müddet sonra denizden çıkarak "nûrlar içinde" bugün türbesinin bulunduğu mevkie gelmiş, orada müridleri tarafından defnedilmiştir[14].

"Yuvarlanarak hareket eden ve konuşan kesik baş"ın kahraman olduğu iki fetih efsânesine burada işaret etmek yerinde olacaktır. Bunlardan biri eski devirde, Tokat'ın kazâsı Turhal'ın düşmanlar tarafından kuşatılması[15], öteki ise, Antakya'nın Hz. Ömer zamanında Ebû Übeyde b. el-Cerrah tarafından fethi ile alâkalıdır[16]. İlkinde, düşmanların kestiği başı yuvarlanarak bugün türbesinin olduğu yere gelen bir mücahit, ikincisinde de, surlarda çarpışırken, düşman tarafından kesilerek bir sırığa dikilmiş Habîb-i Neccar'ın müslümanları savaşa teşvik eden kesik başı söz konusudur. Yine "Konuşan bir kesik baş"ın yer aldığı, Çapanoğulları'yla ilgili "Dertli Kaval" adında bir masal, vaktiyle E. Cem Güney tarafından yayınlanmıştır[17].

Birinci kategori ile alâkalı olarak burada, zamanımızda teşekkül etmiş, mahallî cinâyet hâdiselerine ait iki efsâneyi zikretmek sûretiyle bu kısma nihâyet vermek istiyoruz, İlk efsâne Adana

12 Bk. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1985, s. 109.
13 Edirneli Mecdî, s. 298. Aynı menkabe Hüseyin Efendi'nin *Bedâyiu'l Vekayi* adlı eserinde de geçer (bk. A.S. Tvertinova neşri, Moskva 1961, II, 400b).
14 Lâlîzâde Abdülbâki, s.290.
15 Bk. Önder, *Anadolu Efsâneleri*, s. 129. Metin için buraya bakınız.
16 Aynı yazar, *Şehirden Şehire*, I, 74-75. Metin için buraya bakınız.
17 Bk. Eflâtun Cem Güney, *En Güzel Türk Masalları*, İstanbul 1948, ss. 111-112 vd.

dolaylarına ait olup, üvey oğlu tarafından başı kesilerek öldürülen zengin bir tüccarın kesik başının, nasıl intikam aldığını hikâye etmektedir[18]. İkinci efsâne, Muğla'nın Yeşilyurt nâhiyesindeki bir olayı anlatır. Babası tarafından haksız yere başı kesilerek öldürülen bir genç kız, yıllar sonra babasından kesik başı vâsıtasıyla öcünü almış, onu herkesin içinde perişan etmiştir[19].

II) İkinci kategoriyi teşkil eden efsâne, destan ve menkabelere gelince, bunlar sayıca çok daha fazla olup, hemen tamamiyle bir kale muhasarasında veya meydan savaşında düşmanlar tarafından kesilen başını koltuğuna alarak savaşan mücahitleri konu edinmektedirler. Ancak bu genel çerçeveden dışarı çıkan bir iki istisnâ da mevcuttur.

Ana çizgileri itibariyle ferdî kahramanlık ve şecâat hâdiselerini anlattıkları için bu kategorideki destan, efsâne ve menkabeler, Anadolu'nun fethi yıllarından itibaren Bizans uçlarında ve Fuad Köprülü'nün vaktiyle belirttiği gibi[20], Rumeli ve doğu serhadlerindeki gaziler arasında asırlar boyu sürüp gitmiş ve bir heyecan, şevk kaynağı olmuştur.

Bu kategoride hemen akla gelen örnekler hiç şüphesiz ki, Ömer Seyfeddin'in meşhur "Başını vermeyen şehit" hikâyesinin ilham kaynağı olup *Tarih-i Peçevî*'de zikredilen Grijgal Kalesi destanı ile[21], Genç Osman Destanı'dır[22]. Bu çok tanınmış iki destanın yanında,

18 Bu efsâne sözlü olarak Yrd. Doç. Dr. Özcan Mert'ten derlenmiştir.

19 Bu efsâne de Araştırma görevlisi Mehmet Özden'den dinlenmiştir.

20 Bk. *Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi*, İstanbul 1930, ss.45-46.

21 Bk. *Tarih-i Peçevî*, İstanbul 1283, I, 355-363. Tarihçi bu sayfalar arasında, Sigetvar yakınlarındaki Grijgal kalesinin Avusturya'lılar tarafından muhasarasını anlatırken, "Ve min kerâmâti'l-Ğuzât" başlığı altında, bu muhasara sırasında kalede kadı olarak görev yapan zâtın bizzat şahid olarak destan halinde nazma çektiği Deli Mehmed'in hâdisesini nakleder.

22 Genç Osman destanı hakkında Köprülü'nün yukarda zikredilen eserinden başka bk. Vehbi Evinç, "Genç Osman", *Halk Bilgisi Haberleri*, sayı: 102, Nisan 1940, ss. 154-158; sayı: 103, Mayıs 1940, ss. 171-177; M. Kemal Yanbey, "Tarih sahnesinde Genç Osman", *İnan* (yeni seri), sayı: 6, Mayıs 1943, ss. 16-23; Osman Saygı, "Genç Osman ve Şeyh Murtaza", *Türk Folklor Araştırmaları*, sayı: 108, Temmuz 1958. ss. 732 vd.

Anadolu ve Balkanlar'da teşekkül etmiş pek çok fetih efsânesi mevcuttur. Misal olarak, Anadolu'nun ilk İslâm gazilerine ve sonra Türkler tarafından fetih dönemlerine ait şu efsâneleri birer cümleyle zikredebiliriz: Gaziantep'in fethi sırasında şehit düşmüş olup halk arasında büyük bir saygıyla türbesi ziyaret edilip sahâbeden olduğuna inanılan Karaçomak[23]; İznik'in İslâm orduları tarafından alınışında bayrakdar olarak büyük kahramanlık gösterdiği için halk arasında Bayraklı Dede nâmıyla türbesi ziyâret olunan Abdülvahab Gazi[24]; Yozgat'ın Akdağmadeni kazâsında Muşalim kalesinin fethine iştirak eden ve kaleye adını veren Muşlu Ali[25]; Konya ve Ankara'daki Kesikbaş türbelerinde yattıklarına inanılan şahsiyetler[26]; Trabzon'un Fâtih Sultan Mehmed tarafından zaptında fevkalâde yararlık gösteren meçhul topçu eri[27]; Erzincan'ın Binkoç köyündeki Seydi Sultan[28] ve nihâyet Ahlat, Akşehir, Afyon, Erzurum gibi pek çok şehrin fetihlerine katılan sayısız kahraman, hep düşmanın kestiği başlarını koltuklarına alarak başsız vücutlarıyla hârikalar yaratan kişilerdir. Eskişehir ve İznik'in Osmanlılar tarafından fethine ait iki benzer efsâneyi de Jean Deny özet olarak zikreder[29].

Hâdiselerin ana hatları ve hâkim motif itibariyle birbirinin tamamiyle aynı olan bu efsânelerin, Balkanlar'daki Türkler arasında da pek çok örnekleri mevcuttur. Meselâ Florina'yı fetheden Gazi Yakup Beğ'in maiyyetindeki kırk süvariden birinin, kesik başı

23 Bk. Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları*, Gaziantep 1964, ss. 26-27.

24 Abdülvahab Gazi ile ilgili menkabe, Doç Dr. Metin Özbek vasıtasıyla Bursa ili Turizm Müdürü Bedri Yalman'dan ricamız üzerine derlenmiştir. Burada, her ikisine de sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

25 Bk. *Yozgat 1973 İl Yıllığı*, Ankara 1973, s. 101.

26 Konya'daki Kesikbaş için bk. İ. Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, Konya 1964, s. 627-628; Önder, *Anadolu Efsâneleri*, ss. 127-128; Ankara'daki Kesikbaş Türbesi için ise şuraya bk.: "Ankara", *Yurt Ansiklopedisi*, İstanbul 1981, I, 703.

27 Önder, *Şehirden Şehire*, I, 119-120.

28 Bk. Sakaoğlu, *101 Anadolu Efsânesi*, ss. 99-100.

29 Deny, *Traditions Populaires Turques*, Niort 1920, ss. 28-29 (Bu küçük kitap, yukarda 2 nolu notta zikredilen aynı isimli makalenin yeniden basılmış müstakil şeklidir).

koltuğunda çarpıştığına dair bir efsâneyi ve halkın Kirli Baba diye tanıdığı bu zâtın Kirli Derbend mevkiindeki türbesini Jean Deny haber veriyor[30]. Aynı yazar, Üsküp ve Selânik'te de iki "Kesikbaş" türbesinin bulunduğunu kaydediyor[31] ki bu, sâde Anadolu'da değil, Balkanlar'da da kesik başlarla ilgili efsânelerin inanç safhasından kült sâhasına intikal ettiğini göstermesi bakımından hayli mühimdir.

Aynı şekilde Şefket Plana, Kosova savaşı etrafındaki efsânelere tahsis ettiği bir araştırmasında, I. Sultan Murad'ın, Miloş tarafından kafası kesildikten sonra, başını koltuğuna alarak Bursa'ya kadar uçtuğunu anlatan bir Türk efsânesini naklettikten sonra, kellesi koltuğunda savaşan pek çok Türk gazisinin türbelerinden bahiste bulunur[32]. Budapeşte'de Gül Baba, Prizren'de Ömer Baba, Kaşanik'te Gazi Mehmed Beğ ve daha bazıları bunlardan sâdece birkaçıdır.

Son olarak, ikinci kategorinin evliyâ menkabeleri sâhasındaki tezâhürüne misal olmak üzere, biri Şems-i Tebrizî'yi[33], diğeri IV. Murad'ın emriyle Manastır'da başı kesilerek idam edilen Hasan Keşfî Efendi'yi[34] mevzû edinen iki menkabeyi zikretmek lazımdır.

Şimdi kısaca buraya kadar özetlenen örneklerin, yukarda işaret olunan iki ana mesele, yani tarihle ilgi ve buna bağlı olarak rivâyetlerin menşei ve çıkış sâhası meselelerinin tahliline geçilebilir. Bir defa şunu hemen belirtelim ki, bu rivâyetlerde geçen kesik baş motifinin, İslâm öncesi eski Türk destan ve efsânelerinin, meselâ Oğuz Kağan, Ergenekon, Göç vb. destanların hiç birinde bulunmaması, izaha muhtaçtır. Bu, söz konusu motifin Türkler'e

30 *A.g.e.*, ss. 8-10.

31 A.g.e., s. 29.

32 Bk, Plana, "*Arnavut ve Güney Slav Halk Şiirinde Kosova Savaşı*", s. 276. Yazar burada söz konusu efsânelerle ilgili Sırpça literatürün bir kısmını da zikretmektedir.

33 Bk. *Vilâyethâme*, ss. 97-98.

34 Bk. Mehmed Tevfik, *Manastır Vilâyetinin Tarihçesi*, Manastır 1327, ss. 55-56. Hasan Keşfî Efendinin menkabesi buradan naklen J. Deny tarafından da özetlenmiştir (bk. *a.g.e.*, s. 9).

has olmadığını düşündürüyor. Gerçi Kazan civarında, Kırım'da, Başkurtlar'da, Kazaklar'da vs. kesik baş rivâyetlerine rastlandığından bahsedilmiştir[35]. Ama dikkat olunursa, bunların çoğunun, Ahmetgaleyeva'nın çalışmalarının da gösterdiği gibi[36],ya *Dâsitân-ı Kesikbaş*'ın yahutta J. Deny'nin belirttiği üzere, Genç Osman destanı ve öteki fetih efsâneleri gibi Anadolu Türkleri arasında doğmuş rivâyetlerin uyarlamaları veya benzerleri olduğu görülecektir[37].

Gerek bu ipuçları, gerekse bilebildiğimiz en eski yazılı kesikbaş rivâyeti olan *Dasitan-ı Kesikbaş*'ın Anadolu'da yazılmış bulunması, bizi işe buradan, yani Anadolu'dan başlamaya mecbur etmektedir. Bunun bir sebebi de, Anadolu Türkleri'ndeki kesik baş rivâyetlerinin benzerlerinin, başta Anadolu olmak üzere, Doğu ve Batı Avrupa hıristiyan halkları içinde de çok yayılmış olması, üstelik, bunların XI. yüzyıla kadar geriye gidebilmeleridir. Bunların büyük bir kısmı, daha XIX. asrın son çeyreğinden itibaren zaman zaman yayınlanmıştır[38].

Bu durum, özellikle Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan müslüman Türkler'le Hıristiyan halklar arasında bu konuda da bir kültür alışverişinin vukûbulduğunu gösterir. Bu alışverişte alıcı hangi, verici hangi taraftır? Cevaplanması gereken bir soru da budur.

Kesik baş rivâyetlerinin, sözü edilen bu geniş coğrafî ve kültürel alanda bu derece yaygın olması, ister istemez meselenin eski dinî inançlarla, daha doğrusu putperest kültlerle ilgisi bulunması

35 Bk. Köprülü, *Kayıkçı Kul Mustafa*. s. 46; Radloff, aynı yerde.

36 Bk. yukarda 9 nolu not.

37 J. Deny Gordlevski ve Olesnitski'nin bunlardan bazılarını yayınladığını belirtmektedir (bk. *a.g.e.*, s. 28, appendice III).

38 Bk. E. Henry Carnoy-Jean Nicolaidés, *Traditions Populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1889, ss. 127-143; Lydia Şişmanova, *Légendes Religieuses Bulgares*, Paris 1896, ss. 97-100; André Mazon, *Contes Slaves de la Macédoine Sud-Ocoidentale*, Paris 1923, ss. 167-200; Jaeques de Voragine, *La Légende Dorée*, Paris 1920, ss. 480-483. Hippolyte Delehaye de, hajiografi sahasında hıristiyanlar arasında kesik baş rivâyetlerinin hayli mebzul bir miktara ulaştığını kaydeder (bk. *Les Légendes Hagiographigues*, Bruxelles 1955, 4. bs., ss. 147-148.).

gerektiğini düşündürmektedir. Nitekim, dinler tarihi araştırmaları Orta Doğu başta, Avrupa ve hattâ Amerika gibi muhtelif ülkelerde insan kurbanı gelenek ve âyinlerinin mevcudiyetini ortaya çıkarmıştır. Bunlar arasında özellikle *kesilmiş insan başı kültü*'nün önem kazandığı bölgeler olarak Mezopotamya ve Anadolu gösterilmektedir. Tanınmış dinler tarihçisi Mircea Eliade'a göre bu kült hasad mevsimi ile alâkalı bulunmaktadır[39]. Frigyalılar'ın çok eski devirlerde, iyi mahsul alabilmek için insan kurban ettikleri, orakla kesilmiş bir insan başını adak olarak tanrılara sundukları, bu kültle alâkalı bazı mitolojik metinlerin de yardımıyla tesbit edilmiştir[40].

Bundan başka, eski Yunanistan'da, müzik ilâhı Orfeus'la ilgili bir efsânede, karısının ölümünden sonra kendilerinden biriyle evlenmeyi reddettiği için, Maenadlar tarafından başı kesilerek ırmağa atılan Orfeus'un kesik başının, sürekli karısının hasretini terennüm edip ağladığı anlatılır. Orfeus'un ağıtlar söyleyen bu kesik başı, müzik perileri Musalar tarafından ırmaktan alınıp Midilli adasındaki tapınağa götürülmüştür[41].

Biz, Anadolu'da mevcut, çok daha yeni devirlere ait bir kesik baş kültünü, Harran ve havâlisinde buluyoruz. X. asır İslâm tarihçilerinden Şemsüddîn ed-Dımaşkî, Harran ve civarında yaşayan Sâbiîler'in, Utarid (Merkür) gezegenine her yıl husûsî törenlerle kesik bir genç insan başı takdim ettiklerini, Harran'da bu maksatla kullanılan bir mabedin, Halife Harun Reşid (786 -809) tarafından tahrip olunduğunu haber vermektedir[42]. Aşağı yukarı aynı

39 Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1975, ss. 289-90.

40 *A.g.e.*, s. 290. Lidya kralı Midas'ın gayri meşru oğlu Lityerses hakkında, bu *kesilmiş baş adağı* ile ilgili bir metin için buraya bakılmalıdır.

41 Bk. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul 1978, 2. bs., ss. 251-252; Edith Hamilton, *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, İstanbul 1974, ss. 68-70. Orfeus adı etrafında MÖ. VI. yüzyılda bir mistik akım teşekkül etmiş ve bu akım Yunanistan'dan İtalya'ya kadar etkili olmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bk. Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Paris 1975, I, 385 vd.

42 Bk. *Nuhbetü'd-Dehr fî Acâibi'l-berr ve'l-bahr*, nşr. A. Mehren, Leipzig 1923, s.43.

tarihlerde İbnü'n-Nedîm de meşhur *el-Fihrist*'inde konuyu daha geniş anlatmakta, ayrıca, Sâbiîler'in kurban ettikleri bu genç insan başına geleceğe dair sorular sorup cevap almaya çalıştıklarının söylendiğini yazmaktadır[43]. Yine onun verdiği mâlumata göre, Harran fethedildiğinde, *Ashâbü'r-Re's* (Baş'a tapanlar) diye halk arasında tanınan bu zümrenin, pek çoğu idam edilmiş, bazıları da canlarını kurtarmak için müslüman olup dağılıp gitmişlerdir. Eski Yunan inançlarıyla Mezopotamya dinlerine ait bakıyyelerin Hellenistik devirde birbirine karışmasından doğan Sâbiîlik'te[44], yukarda zikredilen Orfeus kültünün tesiriyle böyle bir kesik baş kültü yer almıştır.

İşte kanaatimizce, Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman çok muhtemeldir ki, kendilerinden iki-üç asır öncesine kadar yaşamakta olan bir kültün bakıyyesi olan ve hiç şüphesiz yerli Hıristiyanlar ve havâlideki müslümanlar arasında yayılmış bulunan kesik baş rivâyetleriyle karşılaştılar. Nitekim, daha Harran'ın IX. asrın başında Abbasîler tarafından fethini müteakip, kesikbaş rivâyetlerinin müslüman ahâli arasında yayıldığını gösteren bir belgeye sahibiz. Bu belge, meşhur *Binbir Gece Masalları*'ndan "Balıkçı ve Cin" adlı büyük masalın içinde bulunmaktadır. *"Rum meliki ve Hekim Duban"* başlığı altında bir başka masaldan ibaret bu belgede, "konuşan ve istikbalden haber veren bir kesik baş" söz konusudur. Masala göre Rum meliki, vezirinin tesiriyle bir vehim yüzünden, vaktiyle kendisini onulmaz bir hastalıktan kurtaran Hekim Duban'ın başını kestirir. Ama ölmeden önce hekimin vasiyeti üzerine, kesilen baş, tıpkı *İncil*'deki Hz. Yahya'nın kesilip gümüş bir tepsi içinde Herodias'a sunulan kesik başı gibi[45], gümüş bir tepsi içine konur. Bu kesik baş, melik her ne sorarsa ona cevap verir[46]. Konumuz açısın-

43 İbnu'n-Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, Kahire (tarihsiz), ss. 459-461.

44 Sâbiîler hakkında bk. B. Carra de Vaux, "al-Sâbia", *EI1*.

45 Bk, *İncil* (Yeni Ahid), Kitab-ı Mukaddes, İstanbul 1949, Matta, XIV/3-12. Burada zikredilen Hz. Yahya'nın kesik başının da söz konusu rivayetlerin oluşmasında belli bir rol oynadığı pekâlâ düşünülebilir.

46 Masalın tam metni şuradadır: *Les Milles et Une Nuits*, Arapça aslından Fransızcaya çeviren: René Khawam, Paris 1966, II, 56-73.

dan çok önemli olan bu masalın, IX. yüzyılda, yani bizdeki *Dâsitân-ı Kesikbaş*'tan çok önce teşekkül edip Binbir Gece Masalları'nın içine sokulduğunu tahmin etmek hiç de zor olmasa gerektir.

İşte bu ve benzeri rivâyetler, Anadolu'nun ilk fetih dönemi olan XI.-XIII. yüzyıllarda Türkler arasında gazâ ve cihad rûhunu yansıtacak mükemmel bir motif olarak benimsenmiş ve bize göre, kesik başlı mücahid efsânelerinin doğmasına yol açmış olmalıdır. Kanaatimizce, bu efsâne ve destanlar, başta *Dâsitân-ı Kesikbaş* olmak üzere zamanla Orta Asya'ya ve Balkanlar'a da taşınmış, buradaki Türk fetih ve mücadeleleri esnâsında yenilerinin doğmasına sebebiyet vermiştir. Doğu ve Batı Avrupa'daki hıristiyan ahâli arasında Saint Denis vb. azizleri konu edinen kesik baş menkabelerinin de önce Anadolu hıristiyanları ile, sonra da XIV. asırdan itibaren Türkler'le temaslar sonucu yayıldığı söylenebilir.

Sonuç olarak kısaca, Türk folklorundaki kesik baş rivâyetlerinin bütün türlerinin, Türkler'in Anadolu'ya gelişinden sonra ve eski bir kültün bakıyyesi olarak doğduğu ve buradan öteki yerlere yayıldığı ileri sürülebilir.

BEKTAŞÎ MENÂKIBNÂMELERİNDE TENASÜH (RÉINCARNATION - METEMPSYCOSE) İNANCI*

Genel ve kaba bir tarifle, öldükten sonra insan ruhunun bir başka kalıba intikal suretiyle varlığını sürdürmesi şeklinde ifade edilebilecek olan *tenasüh* (reincarnation yahut metempsycose) inancı, eski dünyanın çeşitli yerlerinde değişik biçim ve anlayışlarda görülmüş çok eski bir telakkidir.[1] Fakat, insan ruhunun insana, hayvana, yahut bitkiye veya cansız bir varlığa intikali gibi muhtelif şekiller alan bu inancın, en hakim olduğu ve en fazla işlenip geliştirildiği dinler, eski Hint dinleri, bu arada özellikle Budizm olmuştur.[2] Hatta bu inancın menşeinin, Budizm'den de çok eski, arkaik Hint dinleri olduğu, Budizm'in bunları kendi bünyesine alarak doktrininin temeli yaptığı ileri sürülmektedir.[3]

Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi büyük monoteist dinlerce reddedilen tenasüh inancının, İslâmiyet'te de yeri olmamasına rağmen, İslâm tarihinde çeşitli heterodoks mezhep ve tarikatlarda geniş çap-

* Bu makale Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları Seminer, Kongre Bildirileri Dizisi, *I. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*'nden alınmıştır. (Ankara 1982, c. V, s. 397-405.)

1 Bk. "Metempsycose", *Dictioıınaire des Symboles*, Paris 1974, 5. bs., III/213. Bu konuda dinler tarihiyle ilgili eserlerde çeşitli bilgiler mevcut olduğu gibi, bazı müstakil eserler de yazılmıştır. Bunlar arasında meselâ şu esere bakılabilir: Joseph Head-S.L. Cranston, *Reincarnation*, London 1962.

2 Bk. André Bareau, *Les Religions de l'Inde III*, Paris 1966, p. 15.

3 *A.g.e.*, aynı yerde.

ta yer bulduğu görülmektedir. Bunlardan biri de Bektaşîlik'tir. Burada, günümüze kadar gelebilen bazı Bektaşî menâkıbnâmelerinde tenasüh inancı ile ilgili değişik telakkiler, örnekleriyle gösterilmeye ve tahlilleri yapılmaya çalışılacaktır.

Hali hazırda bilinen, bir ikisi matbu olan yedi adet Bektaşî menâkıbnâmesinin beşinde, söz konusu inancı kuvvetle aksettiren pasajlara rastlanmaktadır. Aşağıda sırası geldikçe isimleri anılacak olan bu menâkıbnâmelerin hemen hepsinin büyük bir ihtimalle, XV. yüzyılın ilk üç çeyreği içinde yazılmış bulundukları, muhtevalarından ve dil özelliklerinden aşağı yukarı tesbit edilebilmekle beraber, elimizdeki nüshalar daha geç tarihlerde istinsah edilmişlerdir. Ancak, ihtiva ettikleri bilgiler XIII. yüzyıla kadar inmekte ve dolayısıyla devirlerinin çeşitli inanç ve telakkilerini yansıtmaktadırlar. Şüphesiz bu eserlerde izlerini bulduğumuz inançlar, bunlara inanan toplulukların sahip oldukları inançların tamamı değil, belki, genel bir tabirle heterodoks denilen bu topluluklarda mühim bir yeri olanlardan sadece bir kısmıdır. İşte burada ele alınacak olan tenasüh inancı da bunlardan biridir. Şimdi, bahsi geçen menâkıbnâmelerde bu konuyla ilgili örnekleri sıralayabiliriz:

I- Hacı Bektaş-ı Velî adına yazılan ve kısaca *Vilâyetnâme* diye de bilinen *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî* adlı eserde şöyle bir menkabe nakledilir: Lokman-ı Perende'nin hacdan dönüşünü kutlamak için gelen Horasan Erenleri, o zaman henüz çocuk yaşta bulunan Hacı Bektaş'ın kerametlerine bir türlü inanmazlar. Sebep olarak da, onun henüz çocuk olduğu için böyle kerametler gösterebilecek seviyede olamayacağını öne sürerler. Bunun üzerine Hacı Bektaş, aslında kendisinin Şah'ın yani *Hz. Ali'nin sırrı* olduğunu bildirmek zorunda kalır. Bu defa Horasan Erenleri, Hz. Ali'nin biri avucunun ortasında, diğeri alnında olmak üzere iki yeşil beni bulunduğunu, eğer gerçekten onun sırrı ise, bu nişanları göstermesini ihtar ederler. Hacı Bektaş derhal avucunu ve alnını açarak yeşil benleri gösterir. Bu durum karşısında şaşkına dönen Horasan Erenleri, derhal tövbe edip bağışlanmalarını dilerler.[4]

4 *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 7.

Aynı menkabe ufak bir iki farkla *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'da da vardır. Hacı Bektaş-ı Velî'nin ileri gelen halifelerinden Hacım Sultan namına kaleme alınan bu menâkıbnâmede, Horasan Erenleri, Hz. Ali'nin alnında bir kara ben, sağ elinin ayasında bir yeşil ben ve sağ omzunda bir ben şeklinde üç alâmeti olduğunu söylerler. Hacı Bektaş da bu üç alâmeti göstererek *"Hazret-i Ali'nin Sırrı"* olduğunu isbat eder.[5]

Görüldüğü üzere burada sadece benlerin sayısı ve renkleri değişmekte olup vak'a aynıdır. Her ikisinde de Hacı Bektaş'ı Velî'nin Hz. Ali olduğu vurgulanmak istenmiştir.

II- İkinci önemli bir örnek, Abdâlân-ı Rum zümresine mensup bir Kalenderi şeyhi olup bir Bektaşî evliyası olarak kabul edilen meşhur Abdal Musa için yazılan *Vilâyetnâme-i Abdal Musa'da* bulunmaktadır. Bu eserin hemen başında yer alan bir pasajda aynen şöyle denilmektedir:

> Sultan Hacı Bektaş'ı Velî k.s. bir gün hayatında oturur iken mübarek nefsinden nutka gelüb eyitdi: Ya erenler, *Genceli'de gene ay gibi doğam*, adım Abdal Musa çağırdıram, didi, beni isteyen anda gelsün bulsun, didi. Hünkâr Hacı Bektaş'ı (sic) Velî vefat idicek Abdal Musa zuhura geldi...[6]

Bu cümlelerin gayet açıklıkla ifade ettiği şey, ölümünden sonra Hacı Bektaş'ın Abdal Musa'nın bedeninde, yahut Abdal Musa kılığında yeniden dünyaya gelmiş olmasıdır.

III- Yine Abdâlân-ı Rum zümresine mensup olup Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşîler'ce olduğu kadar asıl Kalenderi dervişlerince büyük bir evliyâ sayılan Sultan Şucâuddîn için tertiplenen *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn* adlı menâkıbnâmede tenasühle ilgili iki ilgi çekici menkabeye rastlanmaktadır.

---

5 *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan*, nşr. R. Tschudi, Berlin 1914, ss. 10-11.

6 *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, Doç. Dr. Bedri Noyan'ın özel kütüphanesindeki yazmadan Doç. Dr. Abdurrahman Güzel'in aldığı fotokopi nüsha, ss. 1-2.

Birincisine göre, Sultan bir gün abdallarıyla otururken onlara şöyle der:

> Pirler *Seyyid Gazi donunda* iken burada peltek dillü kardaşlar ile kapışur iken pirlerün şunda bir altun sikke künk gibi geçüb dururdu. Hem bir altun maşraba ve bir altun üzengimiz kalub dururdu. Gelün, varalum, açalum.

Gerçekten de dervişler söylenen yeri açıp Sultan'ın bahsettiği eşyayı bulurlar. Böylece şeyhlerinin bundan çok zamanlar önce, aynı yerlerde Seyyid Battal Gazi olarak yaşadığını anlamış olurlar.[7]

İkinci menkabe daha da ilgi çekicidir. Burada anlatıldığına göre, bir gün birisi Sultan'a, niçin hiç kullanmadığı halde elinde bir asâ ve başında bir frenk şapkası taşıdığını sorar. Sultan'ın asa için verdiği cevap şudur:

> Köçeğüm, pirler *Âdem donuyla* cennetden çıktığımızda Havva bizden bir nice gün ayrı düşdü. Havvayile girü buluşıcak bize vâhişlik eyledi. Hakk'ın izniyile Cebrail cennetden getürdi virdi, Havva'yı terbiyet eylemek içün...[8]

Şapka için ise şunları söyler:

> Pirler *Ali donuyla, ge*lüb şehid oldığımızda deveyi yedüb cismimizi götürmeğe geldik... Olvakt yüzümüzde urduğumuz nikabdan, didi.[9]

IV- Tenasüh inancını yansıtan menkabelerin en fazla bulunduğu menâkıbnâme ise, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'dır. Fatih devri Rum Abdalları'ndan ve Kalenderi şeyhlerinden olup Otman Baba lakabıyla meşhur Hüsam Şah adına kaleme alınan ve *Vilâyetnâme-i Şâhi* olarak da tanınan bu eserdeki tipik örneklerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

---

7 *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, Dr. Orhan Köprülü'nün özel kütüphanesindeki nüshadan Prof. Dr. Nejat Göyünç vasıtasıyla alınan mikrofilm nüsha, vv. 8b-9a.

8 *A.g.e.*, v. 12b.

9 *A.g.e.*, aynı yerde.

Menâkıbnâmede Otman Baba'yı tanıtırken şu ifadeler kullanılır:

> Tarih-i nebeviyyenin sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rum Vilâyeti'nda bir kutb'ul-aktab zahir oldu ve dâvası bu idi kim *Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benem* dir idi. Ve evliyâullah içinde ana Hüsam Şah dirler idi. İsm-i zahiri avam içinde Otman Baba dirler idi.[10]

Bir başka menkabede ise, Edirne'de münakaşa ettiği birine Otman Baba'nın şöyle hitap ettiği bildirilir:

> Ol şehirlüye eyitdi ki: Bak bire çirkin, gebe karınlı şehirlüsü, yüz kez yüzbin yıldır ki ben milke gelürem, bir taşı bir taş üzerine komadım, başınıza yıkılsun...[11]

Yine Edirne'de bir vesile ile münakaşa ettiği ahâliye şöyle bağırır:

> Ha zinhar bunu şöyle bilün ki ben ol istedüğünüz *sırr-ı Muhammed'im* ki ben size bu âleme rahmet eylemeğe geldim *ve* beni gören gözler var olsun.[12]

Bir başka menkabede anlatıldığına göre, Pravadi'de Mü'min Derviş adlı bir kadı, şikâyet üzerine Otman Baba'nın beş dervişini hapse attırır. O gece şehrin beği İsa Beğ'in ve kadının rüyasına giren Otman Baba, elinde Zülfikar, üzerlerine hücum edip başlarını kesmek ister ve "Benim Hasan ve Hüseyinlerimi niçün zındana salub habs itdünüz?" diye bağırır. Bu rüya üzerine ertesi gün dervişler serbest bırakılır.[13] Açıkça anlaşılacağı gibi, burada vurgulanmak istenen, Otman Baba'nın gerçekte Hz. Ali olduğudur.

Buraya kaydedeceğimiz son menkabe, Otman Baba'nın vaktiyle Sarı Saltık olarak yaşamış olmasıyla ilgilidir. Otman Baba Rumeli'nde Madra (Patras?) denilen bir kasabaya gelir ve bir der-

10 *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, Cebeci İl Halk Kütüphanesi, nr. 495, v. 20a.
11 *A.g.e.*, v. 58b.
12 *A.g.e.*, v. 70a.
13 *A.g.e.*, v. 112b.

vişin evine misafir olur. Ancak derviş Otman Baba'nın velayetine inanmamaktadır. Buna içerleyen baba, gece olunca çerağı söndürüp kapıyı kapatır ve eline bir değnek geçirerek dervişe hücum eder. Bir yandan da "Bak bire çirkin, beni bilmedin ki *Sarı Saltık didikleri* server-i cihan ve maksud-ı insan *benem...*" diye bağırır.[14] Dobruca'da da Sarı Saltık Tekkesi'ndeki dervişlere Sarı Saltık'ın orada öldürdüğü hikâye edilen ejderhayı hatırlatarak "Bu ejderhayı... *Sarı Saltık olub* ben öldürdüm" der.[15]

Bektaşî menâkıbnâmelerinde tenasühle ilgili menkabeler, şüphesiz ki sadece bu kaydedilenlerden ibaret değildir. Bunlar, en tipik olanlarından seçilmiştir. Yukarda nakledilen bu menkabeler, dikkat edilirse, üç ana grupta toplanmaktadır.

a) Bir kısmında aynı ruhun Âdem Peygamber'den Hz. Muhammed'e kadar, sırayla bütün peygamberlerin bedeninde yaşayıp geldiği anlatılmaktadır. Sultan Şucâuddîn ve Otman Baba'ya dair bir kısım örnekler bu mealdedir. Bu inanç, XV. yüzyılın ilk yarısında Kaygusuz Abdal'dan itibaren, Bektâşî-Alevî şiirinde de sık sık işlenmiştir. Meselâ Kaygusuz Abdal'ın

Geh olur âlem'ul-esrar olursun
Gehî Ahmed gehî Haydar olursın
Gehî Âdem gehî Şît ü geh Eyyub
Gehî Musa olursın geh Şuayyub[16]

şeklindeki kıt'ası ile XVII. yüzyılın ünlü Bektaşî şâiri Muhyiddîn Abdal'ın

Âdem'in sulbünden Şît olub geldim
Nuh ile beraber tûfana girdim
Bir zaman bu milke İbrahim oldum
Yapdım Beytullah'ı taş taşıdım ben[17]

14 *A.g.e.*, v. 56b.
15 *A.g.e.*, v. 60a.
16 Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981, s. 229.
17 Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340, s. 76.

diye devam eden şiiri, tenasüh inancının bu şeklinin yüzyıllar boyu tekrarlanan örneklerinden sadece ikisidir.

b) *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî* ve *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'dan nakledilen menkabelerde ise, Hz. Ali'nin Hacı Bektaş olarak yeniden zuhur ettiği belirtilmektedir. Bu inanca göre, Hz. Ali'nin ruhu sırasıyla, Bektaşîlik'çe takdis edilen bütün büyük şahsiyetlerin bedeninde zuhur etmiş ve nihayet Hacı Bektaş olarak görünmüştür. Bektaşî şâiri Kul Hasan'ın şu kıt'ası bunu çok güzel ifade eder:

Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nergis getiren
Kendi cenazesin kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidür[18]

Hz. Ali Hacı Bektaş'tan sonra da başka büyüklerin bedeninde zuhur etmiş olup bu suretle sonsuza kadar sürüp gidecektir. Nitekim Alevîler, Hz. Ali'nin birçok kalıplarda her devir ve zamanda yeryüzünde mutlak surette mevcut olduğuna inanmaktadırlar.[19] Hatta yukarda Otman Baba menâkıbından alınan bir örnekte görüldüğü üzere, Hz. Ali bir ara bu zatın kalıbıyla da yaşamıştır. Muhyiddîn Abdal'ın şu manzumesi aynı inancı yansıtıyor:

Ala gözlü Sultan Baba (Otman Baba)
Ululardan ulusun sen
Yedi iklim dört köşeye
Arş'a Kürs'e dolusun sen

Yüzün gören yoksul bay olur
Kâfirler imana gelir
Seni sevmeyenler nolur
Şah-ı Kerem Ali'sin sen[20]

18 Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, İstanbul 1973, s. 107.
19 *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, s. 51.
20 A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 116.

Hz. Ali'nin değişik kalıplarda yaşantısını sürdürdüğünü gösteren bu inancı ortaya koyan daha pek çok Bektaşî-Alevî şiiri vardır. Pir Sultan Abdal'ın

Pir Sultan'ım şu dünyaya
Dolu geldim dolu benim
Bilmeyenler bilsin beni
Ben, Ali'yim Ali benim[21]

kıt'ası ile Kul Hüseyin'in
Balım Sultan gerçek *Sırr-ı Ali*'sin
Mü'minlerin kanadısın kolusun
Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli'sin
Cansız duvarları yürüten meded[22]

diye devam eden şiiri, bu konuda iki güzel örnektir. Bu kıt'alarda da, Hz. Ali'nin Pir Sultan Abdal veya Balım Sultan bedeniyle göründüğü açık olarak ifade ediliyor.

Tenasüh inancının buraya kadar anlatılan bu iki şeklinde, aslında gizli bir *hulûl* inancı da mevcuttur. Eğer dikkat edilirse, yukarda zikredilen menkabelerle bunları destekleyici mahiyette aktarılan şiirlerde, bu gizli hulûl, yani "Tanrı'nın insan bedenine girmesi" kavramı rahatlıkla sezilebilir. Tanrı'nın Hz. Ali'nin yahut Hz. Âdem'in bedenine hulûl ettiği düşüncesinden hareketle, Hz. Ali'nin hulûl ettiği her kalıba da, gerçekte Tanrı'nın girdiği inancı telkin edilmek istenmektedir. Nitekim yukarda kaydedilen Muhyiddîn Abdal'ın manzumesindeki

Yedi iklim dört köşeye
Arş'a Kürs'e dolusun sen

mısraları, bunu daha da açığa vuruyor.

21 A. Gölpınarlı-P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943, ss. 98-99.
22 A. Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 56.

c) Üçüncü grubu teşkil etmekte olup Abdal Musa, Sultan Şucâuddîn ve Otman Baba menâkıbnâmelerinden alınan örneklerde ise, büyük bir zatın ruhunun bir başka büyük zat olarak yeni bir kalıp içinde yaşamaya devam etmesi şeklinde bir tenasüh anlayışı ortaya konulmaktadır. Bu örneklerde, Hacı Bektaş Abdal Musa olarak; Seyyid Battal Gazi Sultan Şucâuddîn olarak ve nihayet Sarı Saltık Otman Baba olarak yeniden dünyaya gelmişlerdir. Bu tip tenasüh inancının bir benzeri olan "dedenin veya babanın ruhunun torunda veya evlâtta zuhur etmesi" telâkkisine, Bektaşîlik dışındaki menâkıbnâmelerde de rastlanması ilgi çekicidir. Bu konuda iki örnekten ilki, adları geçen bütün menâkıbnâmelerden en az bir yüzyıl daha erken yazılmış olan, Elvan Çelebi'nin *Menâkıb'ıl-Kudsîye*'sinde yer almaktadır. Burada Muhlis Paşa'dan bahseden kısımda, onun vefatı anlatılırken, kendi ağzından şu sözler nakledilir:

Belî hem *bir dahi gelem* bellü
Rum içinde *ıyan olam* bellü
Kimse bilmeye beni ille meğer
Beni ben bildürem beni bileler[23]
.....
Bize doğmışidi saadet *ayı*
Getürün didi on yılı sayı
On birinci yıl olıcak varınuz
Tâ Arabkir'e *sırrı*mı görünüz[24]

Bu mısralarda anlatılmak istenen, Muhlis Paşa'nın, vefat ettikten on yıl sonra Rum diyarında Arapkir'de yeniden dünyaya geleceğidir, ki on yıl sonra burada Âşık Paşa doğmuştur.

İkinci örnek ise, Halil b. İsmail tarafından dedesi meşhur Şeyh Bedreddin adına yazılan menâkıbnâmede bulunmaktadır. Burada da

23 *Menâkıb'ul-Kudsîye fî Menâsıb'il-Unsîye*, Konya Mevlânâ Kütüphanesi, nr. 4937, v. 65a.
24 *A.g.e.*, v. 68a.

İki ata sırrı iy din eri
Oğul oğlında zuhur itdi giri
Seb'a-i seyyare gibi pes bular
Bu cihana toğıban tolındılar[25]

mısralarıyla ifade edilmek istenen, Şeyh Bedreddîn'in dedesinin ve babasının ruhlarının, onun bedeninde zuhur ettikleri meselesidir.

Bu iki örnek, tenasühün gerçekte sadece Bektaşî ve Alevî muhitlerinde değil, başka çevrelerde de yer bulacak kadar yaygın bir inanç olduğunu düşündürüyor.

İşte yukardan beri sıralanan mensur manzum bütün örneklerde dikkati çeken nokta, tenasüh inancının her vesileyle ve her fırsatta temel bir inanç olarak işlenmiş olmasıdır. Bu inancın Anadolu'da daha Selçuklular devrinde Türkler arasında yaygın olduğuna *Menâkıb'ul-Kudsîye* şahitlik edebilir. Sonraları daha da yayılan bu inanç, öyle görünüyor ki, İslam heterodoksisinin Anadolu kolunun temel taşlarından birini oluşturmuştur. Bundan dolayı da, XVI. yüzyılda Anadolu'da Safevî propagandası, aslında Oniki İmam mezhebinde mevcut olmamasına rağmen, tenasüh inancını kuvvetle işlemeye özen göstermiş,[26] belki de bu propagandanın Anadolu'daki bazı konar göçer çevrelerde sağlam bir şekilde tutunmasında bu özen büyük bir rol oynamıştır. Gerçekten de, Hatayî mahlasıyla şiirlerini yazan Şah İsmail'in divanı incelendiğinde, bu inancın çok önemli bir yer tuttuğu ve sistemli olarak işlendiği görülecektir. Aşağıya örnek olarak alınan şu üç değişik kıt'a, bunu rahatça ortaya koyacak durumdadır:

Hatayî'm teslim et özün üstada
Elinde Zülfikar hem ehl-i gazâ
Bin bir dondan baş gösterdi Murtaza
Bir mürşid belinden geldik eyvallah[27]

25 *Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1967, s. 8.
26 Iréne Mélikoff. *"Le* Probléme Kızılbaş", *Turcica*, VI (1975), p. 50.
27 Şah İsmail, *Hayatî Divanı*, nşr. S. Nüzhet Ergun, İstanbul 1961, s. 53.

Hatayî'yem al atlıyam
Sözü şekerden datlıyam
Murtaza Ali zatlıyam
Gaziler deyin *Şah benem*[28]

Ezelden aşk ile divane geldim
Yerim meyhanedir mestane geldim
Hezaran dona girdim ben dolandım
Bugün hasm ile ben meydana geldim[29]

Menâkıbnâmelerden alınan örneklerde görüldüğü üzere, *Seyyid Battal donu, Âdem donu, Ali donu* vb. terkiplerde yer alan don kelimesi, ruhun girdiği bedeni veya kalıbı ifade etmektedir. Hatayî'den naklen son kaydedilen kıtalardaki *dona girmek* deyimiyle de, ruhun kalıptan kalıba intikali kasdedilmektedir. İran'da Aliilâhîler'de bu, *don be-don* şeklinde hâlâ söylenmektedir.[30] Bu anlama gelen bir başka deyim, yukardaki örneklerde sık sık kullanılan *sır* kelimesidir. *Ali sırrı, Sırr-ı Muhammedi, Ata sırrı* v.b. terkiplerde geçen bu kelime de, "don be-don" dolaşan ruhun bizzat kendisini ve girdiği kalıbı ifade etmektedir; Bektaşî-Alevî metinlerinde en çok rastlanan bir deyimdir.

Metinlerde tenasüh kavramının aya benzetilmesi de hayli dikkat çekicidir. Abdal Musa menâkıbından nakledilen örnekte "Genceli'de genc ay gibi doğam" sözü, aslında klâsik Bektâşîlik'teki tenasüh inancını çok iyi açıklamaktadır. Burada ruh aya benzetilmiştir. Tıpkı ayın hilâl şeklinden başlayarak zamanla dolunay halinde en olgun biçimini alıp sonra gittikçe incelmesi ve yok olması gibi, ruh da bir bedenden bir başkasına fasılalarla intikal etmektedir. Ay nasıl belli bir süre kaybolup tekrar taze hilâl yahut genç ay şeklinde yeniden doğuyorsa, ruh da önce mevcut olduğu bedenin ölümüyle bir müddet kaybolmakta, fakat sonra yine ortaya başka

28 *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, s. 90.
29 *Hatayî Divanı*, s. 157.
30 *"Le Probleme Kızılbaş"*, p. 59.

bir kalıpta çıkmaktadır. Görünürde hangi biçime girerse girsin ay, yine aynı ay olduğu gibi, hangi dona girerse girsin, ruh da aynı ruhdur. Ay gibi varlığını ilânihaye sürdürecektir.

Buraya kadar üzerinde durulan tenasüh telakkisi, aslında Bektaşîler ve Alevîler'de mevcut tenasüh telakkisinin tamamı değildir. Ele alınan örnekler, bu inancın tek bir cephesini teşkil etmektedir. Oysa, tenasüh inancının bütününde bir de, ruhun hayvana, bitkiye veya cansız bir maddeye intikali kavramı vardır. Meselâ Tahtacılar'da, ve Alevî Kürtler'de bütün bu biçimler yaşamaktadır. Tahtacılar'da, iyi insanın ruhunun, öldükten sonra başka bir insanın bedeninde; kötü bir insanın ruhunun ise, hayvan bedeninde hayatını devam ettireceği ve bu suretle, cezasını tamamlayacağı inancı vardır. Bu inanç pratikte hayvanlara kötü muamele edilmesine engel olmaktadır.[31] Alevî Kürtler'de de, Hak Muhammed Ali'ye iman edip mürşide ikrar vermeyenler, dünyaya meyledip insanlara fenalık yapanlar, öldüklerinde hayvan donuna girerek azap görürler.[32]

Her hâlükârda tenasüh inancının heterodoks kesime mensup Türklerde önemli bir yeri olduğu açıkça görülmektedir. Ancak bu derece önemli ve ana inançlardan biri olan tenasühün kaynağı meselesi, araştırıcılarda değişik yorum ve görüşlere yol açmıştır. Bir defa bu inancın sünnî ve normal Şiî inanca aykırı olduğu son derece açıktır. Nitekim Oniki imam mezhebi tenasühü reddeder ve buna inananı kâfir sayar.[33] Ancak eski İran dinlerinin etkilerini taşıyan Keysâniyye, Hâbitıyye, Rizâmiyye, Kâmiliyye vb. aşırı mezheplerde bu inancın mevcudiyetini, *el-Fark beyn'el-Fırak, Kitab'ul-Fesal, el-Milel ve'n-Nihal* gibi klâsik mezhepler tarihi kaynakları haber veriyor.[34]

31 Jean-Paul Roux, *Les Traditions des Nomades de la Turcruie Meridionale*, Paris 1970, pp. 350-351.

32 M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara 1970, 3. bs. s. 59.

33 Ebû Cafer Şeyh Saduk, *Risâlet'ul-Itikadat'il-İmamiyye*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, ss. 66, 70.

34 Meselâ bk. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyn'el-Fırak*, Kahire (tarihsiz), ss. 272, 275-276; İbn Hazm, *Kitab'ul-Fesal*, Kahire 1321, I/90-92; Abdulkerim Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1961. I/151 -152.

Hatta İran'da bu gün bile, Ehl-i Hak mezhebi mensupları arasında tenasüh inancı temel bir fonksiyona sahip bulunmakta, insan ruhunun, girdiği çeşitli kalıplar sayesinde tekâmülünü tamamladığına inanılmaktadır.[35] Bu, biraz Bektaşîlerdeki *devir* nazariyesini hatırlatmakla beraber *devir* değildir. Zira *devir* nazariyesinin gerçekte tenasühle ilgisi yoktur.

Tenasühün heterodoks kesime mensup Türklerle, İran'daki klâsik Şîîlik'in dışındaki cemaatlerde yaygın olması, ister istemez bu inancın menşeini eski Asya dinlerinde aramağa bizi sevk etmektedir. Bu sebeple bazı araştırıcılar tenasühü, özellikle hayvan kalıbına girme telakkisini, Totemizm'e bağlamakta ve eski Türkler'de Totemizm'in çok derin izler bırakarak Şamanizmin en kuvvetli unsurlarından biri haline geldiğini söylemektedirler.[36] Bazıları ise, Budizm'in menşe' teşkil ettiğini belirtmektedirler.[37] Gerçekten de, yukarda bir nebze işaret edildiği üzere, Budizm tenasühü doktrininin temeli yapmış bir din olarak görünmektedir. Hatta Maniheizm'in bile tenasühü Budizm'in etkisiyle bünyesine aldığı[38] ve Şîîlik'in aşırı kollarına da bu kanalla geçtiği bilinmektedir. Türkler'in Orta Asya'da her iki dine bir ara girdikleri bir vakıa olduğuna göre,[39] söz konusu inancın Türkler'e bu iki dinin kanalıyla nüfuz ettiğini kabullenmek doğru görünüyor. Aslında bu konu bu tebliğin sınırlarını aşacak kadar geniş olduğundan daha fazla üzerinde durulmayacaktır.

---

35 Bk. Muhammed Mokri, "L'idée de l'incârnation chez les Ahl-i Haqq", *Akten des XXIV internationalen...* , (München 1957), Wiesbaden 1959, p. 178; ayrıca bk. Mecid Musazâde, *Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasüh*, AÜİF., basılmamış doktora tezi, Ankara 1973, ss. 59-61.

36 Meselâ bk. Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul 1977, ss. 396-397.

37 Meselâ bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1971. ss. 488-489.

38 Bk. Henri-Charles Peuch, "Le Manicheisme", *Histoire des Religions*, Paris 1972, II/551.

39 Meselâ bk. Rene Grouss.et, *L'Empire des Steppes*, Paris 1952, pp. 176- 177; Edouard Chavannes-Paul Pelliot, *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine*, Paris 1912, pp. 223-227.

Her ne olursa olsun, burada sonuç olarak şu söylenebilir ki, tenasüh inancı İslâmiyet'i kabulden önce Türklerin itikatları arasına çok derinden nüfuz etmiş, sonra da terk edilemeyerek yeni dine uydurulmaya çalışılmış ve nihayet çeşitli göçlerle Anadolu'ya sokulup burada teşekkül eden yeni heterodoks dini zümrelerde ana inanç unsurlarından biri olarak varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Bu inancın Anadolu'da yazılı olarak kaynaklara ilk yansıdığı yerlerden biri de Bektaşî menâkıbnâmeleri olmuştur.

İSLÂM'IN TEMEL İNANÇLARI ETRAFINDAKİ "MİTOLOJİK" KÜLTÜR: "İSLÂM MİTOLOJİSİ" YAHUT İSLÂM İLAHİYATININ İHMAL EDİLMİŞ ÖNEMLİ BİR SORUNSALI*

(Bir "mise-en-question" denemesi)

Terminoloji ve Kavramsal Çerçeve

İslâm mitolojisi terimiyle kastedilen nedir? Veya bu terimden ne anlaşılmalıdır yahut ne anlaşılmamalıdır? Hattâ "İslâm'da mitoloji olur mu? Bu iki kavram nasıl bir araya getirilebilir?" soruları herhalde bu yazıyı okuyacak olanların haklı olarak hatırlarına gelecek olan ilk sorulardandır.

Hemen belirtelim ki, bu terimin ilk kelimesi olan "İslâm"dan kasıt şüphe yok ki, Kur'an-ı Kerim'de yazılı olup, Peygamber'in tebliğ edip hayata geçirdiği, İslâm'ın ana inanç, ibadet, ahlak ve muamelat kurallarından oluşan çerçevesi, kısaca bizatihi İslâm dini değil, fakat, Peygamber'in vefatı sonucu onun kişisel karizmasının

---

* Bu makale ilk kez *Milel ve Nihal*, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmıştır. (c. 6, s. 1, Ocak-Nisan 2009, s. 137-163) Makalenin taslak metnini okuma zahmetine katlanarak İslam mitolojisinin ikonografik boyutuna dair değerli görüşlerini paylaşan Sayın Serpil Bağcı'ya burada teşekkürlerimi sunuyorum.

ortadan kalkmasının ardından, eski kavmî zihniyetlerin yeniden devreye girmesiyle başlayan tarihsel süreç içinde oluşan İslâm anlayışı ve bu anlayışın yarattığı kültürdür. O halde bu terimle kastettiğimiz, *"İslâm'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren, başta Arap yarımadası Arapları olmak üzere, İslâm idaresine dahil olan muhtelif halkların kültürlerinden değişik yollar ve vesilelerle İslâm kültürüne geçen, ama İslâmî renk ve kalıplarla yeniden üretilerek benimsenen, özümsenen; İslâm kültürü içerisinde yayılıp –tabir caizse- "İslâmîleşen", dolayısıyla muhtelif İslâm ilâhiyat kaynaklarında yer bularak halk arasında inanç unsuruna dönüşen, edebiyat ve sanat ürünlerine konu veya ilham kaynağı olan bir "mitolojiler bütünüdür"*. Başka bir ifadeyle "İslâm mitolojisi" dediğimiz şey, tarihsel süreç içerisinde onun inanç esaslarına eklemlenen mitolojik dinî unsurlar bütünüdür; bu makale çerçevesinde bu terimden anlaşılmasını istediğimiz şey de işte budur.

O halde ikinci kavram, *mitoloji* ne demektir ve İslâm ile nasıl ve nereden ilişkilendiriliyor denilirse, biz burada, münhasıran profesyonel bir mitoloji tarifi yapmak durumunda olmamakla beraber, şunu söyleyebiliriz: Grekçe (Eski Yunanca) *mythos* (=söz) kelimesinden gelen bu kavramın bugüne kadar "efradını câmi, ağyarını mâni" bir tarifi uzmanlarınca dahi yapılamamıştır[1]. Çünkü, mitlerin tarihsel, felsefi, sosyolojik, psikolojik ve tabii ki folklorik ve itikadi olmak üzere dikkate alınması gereken pek çok kompleks boyutu vardır. Bununla beraber biz bu makale çerçevesinde "mitoloji"den kısaca *"kozmik bir durumu, bir tabiat hadisesini, ya-*

1 Bu konudaki tartışmalar, değişik tarifler ve görüşler için msl bk. E. A. Gardner, "Mythology", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 1914, vol. VII; M. Eliade, *Aspects du Mythe*, Gallimard, Paris 1963 (Türkçesi: *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi (Hürriyet) yayınları, İstanbul 1993; özellikle bk. ss. 12-26; Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yay., İzmir 1993, ss. 1-94; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yay., Samsun 1998, ss. 25-34; Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, YKY., İstanbul 2007, ss. 26-33. Bu konu adı geçen eserlerin gösterilen sayfalarında enine boyuna tartışılmaktadır.

ratılış olgusunu zamanı olmayan kutsal bir tarih anlayışı içinde tabiat üstü motiflerle iç içe geçmiş bir şekilde bize nakleden bir anlatım"[1] kastettiğimizi belirtelim. Türkçe'ye daha çok "mit", "mitos" veya "mitoloji" olarak aktarılan bu Grekçe kavramın, bilindiği gibi Batı dillerinde "mit" (*myth, mythe*) şekline dönüştüğünü, "mitoloji"nin ise "mit"leri, yahut "mitos"ları inceleyen bir bilim dalı olduğunu bir kere daha hatırlatalım ve bizim bu makale çerçevesinde kastetiğimiz "mitoloji"nin münhasıran "İslâmi dini mitoloji", yahut İslâmi dini mitler olduğunu vurgulayalım. Yani bizim ilgilendiğimiz mitoloji, İslâm'ın temel inançlarıyla ilgili olarak, çizdiğimiz sınırlar dahilinde İslâm kültürü içinde oluşan "dinî mitoloji"dir. Farsça'daki *efsâne* ile Arapça'daki *üstûre* (çoğulu *esâtîr*) kelimesi de zaman zaman "masal" anlamında kullanılmakla beraber, "mit", yahut "mitoloji" anlamında da kullanılmaktadır[2].

Bu makalenin başlığında yer alan "İslâm mitolojisi" kavramını böylece bir ölçüde açıklığa kavuşturmaya çalıştıktan sonra, şimdi asıl meseleye gelebiliriz. Yukarıda da değinildiği üzere İslâm'ın dini inançları etrafında mitolojik bir kültürün mevcudiyeti, görmezden gelinemeyecek, çok açık ortada olan bir olgu olmanın ötesinde, yeni farkına varılan bir olgu da değildir. Eski Müslüman âlimler, genellikle İslâm toplumlarıyla birlikte yaşayan Müslüman olmuş veya olmamış Yahudiler aracılığıyla idhal edilenlere referans vererek, gerçekte onlar aracılığıyla girmiş olsun olmasın, İslâm toplumları arasında kabul görerek yüzyıllar boyu yaşatılan, önemli İslâmî kaynaklarda bile yer bulabilen mitolojik unsurlara *İsrâîliyyât* demişlerdir[3]. Onların bu terimle kastettikleri de bizim vurguladığımız mitolojik boyuttan başka bir şey değildir. Onlar da daha çok önceleri İslâm inançları arasına bir takım mitolojik

2 Aslında muhtemelen Arapça olmamakla beraber Arapçalaşmış bir kelime olan *ustûre*'nin çoğulu *esâtîr*'in, tam olarak mitoloji anlamına karşılık gelmediğini düşünenler de vardır.

3 *İsrâiliyyat* meselesinin Tefsir kaynaklarına yansıması, merhum Abdullah Aydemir tarafından şu kitabında vaktiyle ele alınarak etraflı bir şekilde incelenmişti: *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1979.

unsurların girdiğini fark ederek bunları topluca, zikredilen terimle adlandırmışlar ve hem Müslümanların dikkatini çekmişler, hem de reddetmişlerdir. Fakat dikkat edilirse bu terim ister istemez söz konusu mitolojik inanç unsurlarının sanki yalnızca Yahudiler aracılığıyla girmiş olduğu izlenimini uyandırır. Oysa gerçekte İslâm kültüründeki mitolojik unsurların giriş kanalı böyle tek değil, bugün Orta Doğu denilen bölge başta olmak üzere, fetihlerle beraber genişleyen İslâm coğrafyasındaki değişik bölgeler, buralardaki halklar ve eski dinler kadar çeşitlidir. Bu itibarla *İsrâîliyyât* terimini bu geniş perspektif içinde anlamak uygun olacaktır.

Ne var ki bu terim:

a) Tek bir menşee atıfta bulunduğu;

b) Dolayısıyla tek bir giriş kanalını çağrıştırdığı;

c) İslâm kültürüne dahil olan mitolojik unsurların özellikle bu kültür içinde bir "yeniden üretilme" sürecine tabi olduğu gerçeğine vurgu yapmadığı;

d) Ayrıca, zamanımızda mitolojik araştırmaların zenginleşmesi ve çeşitlenmesi sebebiyle bu çeşitliliği çağrıştırmadığı için kanaatimizce yetersizdir.

İsrâiliyyât yerine en azından şimdilik "İslâm mitolojisi" teriminin kullanılması, bu terimin özellikle,

1-Mitolojik unsurların İslâm kültürü içine nüfuz ederek halk arasında bu dinin bazı inanç esasları haline geldiğine,

2- O kültür çerçevesinde yeni bir hayat sahası bularak yeni görünümlerle ortaya çıkmış olduğu gerçeğine atıfta bulunduğu için kanaatimizce daha kapsayıcıdır.

Bu son noktanın çok iyi ayırt edilmesi gerekiyor. Bununla dikkat çekmek istediğimiz husus, söz konusu "mitolojik" unsurların hangi menşe'lerden hangi yollar ve biçimlerle nakledilmişlerse, İslâm toplumları ve kültürü içersinde aynen kalmadıkları, bu toplumlar içinde uzun bir süreçte İslâmî kavramlar aracılığıyla yeniden üretilmek suretiyle değişerek veya dönüşerek o inançları açıklayıcı bir fonksiyon icra ettikleri için yeni görünümler altında

yaşamayı sürdürebildikleri gerçeğidir. Bu gerçek aynı zamanda, bu mitolojik unsurların neden İslâm kültürü içinde yaşama imkânı elde ettiklerini de izah eder. Aksi halde, bu unsurların yaşama imkânını bulabilmeleri, sosyolojik olarak imkânsız olurdu. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğiz.

"İslâm Mitolojisi" Neden Önemlidir?

Bu satırların yazarı çeşitli çalışmaları, münhasıran yirmi üç yıl önce yayımlamış olduğu, İslâm inanç ve geleneklerinde Hızır konusuna tahsis ettiği bir çalışması vesilesiyle[4], İslâmî bilimlerin değişik disiplinlerine ait kaynaklarda rastladığı yığınla mitolojik malzeme karşısında düşünme imkânını bulmuştu. Çünkü "Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığına göre, Hz. Musa'ya kısa bir süre yol arkadaşlığı yapan ve hakkında yalnızca, *kendisine Allah tarafından ilim verilmiş bir kul* mealinde, ismi dahi zikredilmeksizin tek bir ibare bulunan bir şahsiyet hakkında[5], zamanla nasıl oluyor da bütün İslâm dünyasında mâlum bir *Hızır* kültü yaratılabiliyor, en üst kademeden en alt kademeye kadar Müslüman halkların inancı haline gelebiliyor ve hakkında muazzam bir malzeme yığını birikebiliyor?" sorusu zihnine takılmıştı. Bu vesileyle "bu imajın nasıl teşekkül ettiği, nasıl ve nerelerden alıntılanarak İslâmi kaynaklara dahil edildiği ve yüzlerce yıl bunlarda nasıl bu kadar yer bulabildiği?" sorularını cevaplandırmaya çalışırken, sonuçta bu imajı yaratan malzemenin, İslâm ilahiyat kültürünün çok zengin mitolojik bir boyutuna işaret ettiği ve bunun, İslâm kültür tarihinin üzerinde ciddi bir şekilde çalışılması gereken önemli bir sorunsalını oluşturduğu kanaatine ulaşmıştı.

İşte bu makalenin amacı, İslam kültür tarihi içinde, belli bir takım şartların sevkiyle oluşan geniş anlamıyla bir "İslam mitolojisi"

4 *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1985 (Geliştirilmiş son baskısı, Kabalcı Yay., İstanbul 2006).

5 Bk. Kehf Sûresi, âyet: 65.

olgusuna kısaca işaret ettikten sonra, asıl, bunun önemli bir parçası olan, İslâm'ın temel inançlarıyla ilgili olarak İslâm kaynaklarında mevcut mitolojik malzemenin oluşturduğu dini mitoloji boyutunu gündeme getirerek üzerine dikkat çekmek; hakkındaki düşüncelerimizi ortaya koymak suretiyle bilimsel bir tartışma açarak olgunlaştırmağa çalışmaktır. Bu makale -alt başlıkta da görüldüğü üzere- Frenkçe tabiriyle bir "mise-en-question" denemesidir; dolayısıyla bu sorunsalın çözümü konusunda bir ilk adım olarak kabul edilmeyi ümit etmektedir. Bahis konusu bu sorunsal, İslâm ilahiyat kültürünün pek çok bakımlardan önemli bu boyutu, kısaca adlandırmamız gerekirse, bizim "şimdilik"kaydıyla kullandığımız bir terimle, "İslâm mitolojisi"dir. Bu terim bilindiği gibi yeni değildir ve uzun zamandan beri zaten kullanılmaktadır[6]. Biz bu terimden şahsen ne anladığımızı ve ne kastettiğimizi yukarıda kısaca açıklamağa çalıştık.

İslâm kültürü içindeki dinî mitolojik boyut, hiç şüphesiz ki sadece bizim burada ele alacağımız yönünden ibaret değildir. Erken İslâm tarihindeki hilafet mücadeleleri sonucunda ortaya çıkmış olup, Hz. Ali'yi merkezine alan bir teoloji oluşturan Şiiliğin İmamiye, İsmailiye, Nusayriye vb. kollarında, hattâ Sünnî halk arasında, muazzam bir dinî mitolojik kültürün mevcudiyeti de unutulmamalıdır. Bu öyle bir kültürdür ki, kökünü tarihsel bir olgudan almış, bu olgu etrafında inanılmaz zenginlikte bir mitoloji yaratmış, bu mitolojiden de kendi mantığı içinde güçlü bir teoloji oluşturmuştur[7]. Sadece bu bile genel anlamda İslâm mitolojisi den-

6 Bu konuda Türkiye'de yeni yayımlanmış bir kitabı da burada zikredelim: Zeki Tez, *Mitolojinin Kültürel Tarihi: Doğu ve İslam Mitolojisi*, Doruk Yay., İstanbul 2008.

7 Bu konu belki bir on on beş yıl önce tarafımızdan Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde bazı İlâhiyatçı ve Sanat Tarihçisi meslektaşlardan oluşan sınırlı bir grup çerçevesinde ele alınmış, tartışılmış ve sonuçta uluslar arası bir katılımla gerçekleştirilen bir kitap olarak somutlaşmıştı: *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005 (İngilizce versiyonu: *From History to Theology: Ali in İslamic Beliefs*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005).

diği zaman, nasıl devasa bir olgudan söz edildiğini göstermeğe tek başına yeterlidir. Bu itibarla eldeki bu makaleyi okurken, burada bahis konusu edilen mitolojinin, yukarıda belirttiğimiz çerçeveyle sınırlı olduğunun hatırdan çıkarılmamasında yarar vardır

Kısaca bizim bu çerçeve içerisinde ele almayı hedeflediğimiz ana problem, İslâm kültürü içindeki az önce işaret ettiğimiz geniş anlamda mitolojik unsurlar, yahut konular değil, sadece ve sadece Kur'an-ı Kerim'de yer alan İslâm'ın temel inançları etrafında yaratılan kültürle sınırlı olan, dinî mahiyetteki mitolojik boyuttur. Aksi halde İslâm kültürünün bütünü çerçevesinde bir mitolojik boyutu burada bahis konusu etmek, "sahilsiz bir ummana dalmak"tan farksız olacaktır, ki bizim burada böyle bir niyetimiz olmadığını hemen belirtelim. Şimdi, asıl konumuza yoğunlaşmadan önce, şu iki soruyu sormamız lâzım geliyor:

1) Bu konu neden bir sorunsaldır?

2) Bu sorunsalın çözümü İslâm ilahiyatı kültürüne ve araştırmalarına ne katacaktır?

İslâmî kaynaklarda, özellikle de modern zamanlar öncesi kaleme alınmış, -aşağıda belli kategori ve gruplar altında zikredilecek olan- kaynaklarda, İslâm'ın "âmentü"sü içindeki, *Melekler, Peygamberler, Âhiret* inancı ve hayatı, onunla bağlantılı kavramlar (*Kıyamet, Kıyamet günü, Kıyâmet alâmetleri,* bunlarla ilgili *Deccal, Mehdî, Dâbbetü'l-Arz Âhiret ahvali, Mahşer, Mîzan, Hesap, Sırat, Cennet, Cehennem ve oralardaki hayat* vb..), yani "eskatolojik" kültür çerçevesindeki inanç temelleriyle ilgili mebzul miktarda mitolojik malzemenin bulunduğu, esasında uzun bir süreden beri bilinmektedir. Hattâ kimine göre "Selefiyeci", kimine göre "Modernist" tabir edilen bazı İslâm âlimlerince, 19. yüzyıldan beri bu mitolojik unsurların söz konusu kaynaklardan temizlenmesi gerektiği dile getirilmiş, günümüzde de aynı fikri savunanlar olmuştur ve olmaktadır. Oysa bizim bu sorunsalı gündeme getirmek isteyişimiz, böyle tasfiyeci radikal bir tavır sergilemenin ötesinde, tamamen bilimsel bir amaç taşımaktadır. Başka bir deyişle bu sorunsalı yaratan mitolojik kül-

türün oluşum şartlarını ve fonksiyonlarını anlamaya, anlatmaya çalışmaktır. Bizim bu yaklaşımımız belki bazılarınca "mâlûmu îlâm" olarak değerlendirilebilecek, "bu zaten bilinmeyen bir şey miydi?" denilecektir. Ne var ki, biraz daha yakından bakıldığında bu iyi bilindiği zannedilen şeyin aslında pek de iyi bilinmediğinin farkına varılacaktır. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar, bu konunun bir "İslâm kültür tarihi veya İslam ilâhiyatı sorunsalı" olarak münhasıran ele alınıp araştırma konusu yapıldığına, yazılı olarak bilimsel bir yaklaşımla tartışıldığına şahsen şahit olmuş değiliz[8]. Meselâ:

* İslâm'ın temel inançları etrafında bir mitolojik kültür birikiminden söz edilip edilemeyeceği;

* Eğer söz edilebilecekse "mitolojik kültür"den ne anlaşılması lazım geldiği;

* Nelerin mitolojik unsurlar olduğu, bunların nasıl, hangi kriterlere göre teşhis ve tespit edileceği;

* Kökenlerinin nasıl tanımlanıp ortaya çıkarılacağı;

* Bir envanter yapılmasının lüzumu, bu konuda nasıl bir yöntem uygulanacağı;

* Mitolojik unsurların analizinde hangi yöntemlere başvurulabileceği;

* Bunların İslâm toplumlarının itikadi, toplumsal ve kültürel hayatlarında ne gibi roller oynadıkları, nasıl bir yer işgal ettikleri vb.

soruların ciddî bir biçimde ele alınıp tartışıldığını, cevaplarının bulunmaya çalışıldığını, bu konuda bir metodoloji arayışına girişildiğini şahsen duymadığımızı belirtelim. İşte yukarıda sıraladığımız bu ve benzeri cevaplandırılmamış sorular sebebiyle İslâm'ın temel inançları etrafında oluşan bu "İslâm mitolojisi", bizce bir "İslâm ilahiyat kültürü sorunsalı" olarak değerlendirilmelidir.

8 "İslam mitolojisi" konusunda internet ortamında bazı yerli ve yabancı sitelerde popüler nitelikli yazılar ve tartışma ortamları bulunmaktadır. Bizim kastettiğimiz tartışmalar bunlar değil, ama ciddi İslam ilahiyat ve kültür tarihi tartışmalarıdır.

Bu sorunsalın çözülmeye çalışılması ise:

* Öncelikle verimli bir bilimsel kazanç olacaktır.

* İslâm'ın Ehl-i Sünnet dışında kabul edilen bazı mezheplerinin inanç dünyalarının ciddi bir biçimde analiz edilerek anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

* Bu çerçevede İslâm öncesi geleneklerin, inançların İslâmileştirilmesi sürecinin ortaya çıkarılması, İslâm inancını benimsemiş farklı toplumlarm geleneklerini hangi şartlarda yaşatabildiklerini, bu şartların kapsayıcılıklarını ve bağlayıcı öğelerini anlamamızı sağlayabilecektir.

* İslâmi kaynaklardaki metinlerin mitolojik unsurlar ve motifler bağlamında çözümlenmesi, ne zaman, nerede, hangi şartlarda yazıldıklarının belirlenmesi, metin ve çeviri olarak bilimsel yayınlarının yapılması İslâm öncesi mitlerin içselleştirilme nedenlerin ve yöntemlerinin anlaşılmasına katkı yapacaktır.

* Ayrıca, İslâm teolojisi açısından da, kafası ister istemez belli ölçüde bugünün pozitivist (bu kelimeyi burada "akılcı, gerçekçi" anlamında müspet yönüyle kullanıyoruz) düşünmeye alışmış Müslüman zihinlerin aydınlanması, tatmin edilmesi suretiyle İslâm'ın daha iyi ve daha doğru algılanmasına yol açacaktır.

* Belki de en önemlisi, Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunarak Müslüman toplumların pek çok bakımlardan da İslâm kültürüne yeniden bir canlılık, üretkenlik ve yaratıcılık kazandırmalarına vesile olabilecek zihinsel bir berraklık oluşturabilecektir.

* İslâmî kaynaklardaki mitolojik malzemenin sebep olduğu bir takım "İslâmileşmiş" ama İslâm'la ilgili olmayan inanç unsurları ortaya çıkacak, dolayısıyla Müslümanların inanç dünyaları aydınlanacaktır.

* Bununla bağlantılı olarak Müslümanların, yaşadıkları dünyayı gerçekçi bir bakış açısıyla anlamalarını kolaylaştırma konusunda –hiç şüphesiz uzun, ama yararlı- bir sürece girilmiş olacaktır.

Bugün şurası inkâr edilemez sosyolojik ve tarihsel bir gerçekliktir ki, mitler ve dolayısıyla mitolojik metot, genelde dünya kültürlerini, özelde dünya toplumlarını ve inançlarını analiz etmede, anlamada ve anlamlandırmada ihmal edilmeyecek bir vasıtadır. Dolayısıyla mitolojilerin bir anlamda dinler tarihinin de ana malzemelerinden olduğu unutulmalıdır. Batı dünyasında Rönesans'la başlayan hümanizm akımı ile antik mitoloji merakı ve bu mitolojinin metinleri üzerindeki çalışmalarla başlayan mitoloji araştırmaları günümüze kadar gelmiş, çok zengin ve önemli yayınların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Bugün artık dünyanın –görece ilkel veya gelişmiş- çeşitli toplumlarının mitolojileri üzerinde yığınla yayın yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Yaklaşık olarak 20. yüzyılın başlarından sonra Batılı uzmanlar, antik Mısır, İran, Mezopotamya ve özellikle antik Yunan ve Roma mitolojileri alanında akademik ve popüler nitelikli muazzam bir literatür oluşturdukları gibi, 1950'lerden beri de Kuzey, Orta ve Güney Amerika'da yaşamış Aztek, Toltek, İnka ve Maya toplumlarının, Kuzey Amerika Kızılderililerinin ve diğer çeşitli dünya milletlerinin, hatta küçük etnik grupların mitolojileriyle ilgili pek çok yayın ortaya çıkmıştır. Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade başta olmak üzere, Georges Dumésil, Stith Thompson, Joseph Campbell gibi dünyaca ünlü uzmanlar, dünya mitolojileri üzerinde çok kapsamlı, aydınlatıcı ve mukayeseli metodoloji kitapları, mitoloji incelemeleri yayımladılar[9]. Bunlardan

9 M. Eliade'ın dinler tarihi ile ilgili tanınmış eserlerinin dışında, münhasıran mitoloji ile alakalı olarak da pek çok çalışması vardır ki bunlar arasında özellikle şunlar zikredilebilir: *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, İng çev: W. Trask, NJ: Princeton University Press, Princeton 1954 (Türkçesi için bk. aşağıda dipnot 11); *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, İng çev: P. Mairet, Harvill Press, London 1960; *Myth and Reality*, İng çev. W. Trask, Harper and Row, New York 1963. Eliade'ın editörlüğünü yaptığı *The Encyclopedia of Religion* (Collier Macmillan, New York 1987, 16 cilt) ile James Hastings'in editörlüğünde yayımlanan *Encyclopaedia of Religion and Ethics*'i ile (1908 -1927, 12 cilt) de bu çerçevede zikredilebilir. Ünlü Fransız uzman Georges Dumésil'in aynı zamanda fevkalade bir metodo-

bazıları yaklaşık 1990'lardan beri de Türkçe'ye çevrilmektedir. Bu çevrilenler tabiatıyla daha çok, Joseph Campbell'dan ve diğerlerinden yapılan çeviriler gibi[10], popüler nitelikli çalışmalar veya M. Eliade'dan yapılan bilimsel çevirilerdir[11]. Türkiye'de de antik Yunan ve Anadolu mitolojisine dair Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı)[12], Azra Erhat[13], son yıllarda sümerolog Muazzez İlmiye Çığ[14] ve başkaları daha ziyade populer nitelikli yayınlar yaptılar.

---

lojik çalışma olan şu kitabı da çok önemlidir: *Miythe et Epopée*, Gallimard, Paris 1986, 5. bs., 3 cilt; Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Tales, Ballads, Myths...*, Indiana University Press, 6 cilt (Thompson'un bu dev eseri, her türlü edebi anlatı şekillerinde ve bu arada dünya mitolojilerinde, efsane, destan ve masallarında öne çıkan tüm motiflerin sistematik, karşılaştırmalı, açıklamalı ve örneklemeli bir katalogudur. Bu özelliği ile henüz benzeri yapılmamıştır ve mitoloji çalışmalarında çok önemlidir); J. Campbell için aşağıya, bir sonraki dipnota bk. Bunların dışında ansiklopedik mahiyette dünya mitolojilerini içine almakta olup her konusu ayrı bir uzman tarafından kaleme alınmış önemli genel çalışmalar da vardır. Msl. bk. New Larousse, *Encyclopaedia of Mythology*, London-New York-Sidney-Toronto 1968, *Dictionnaire des Mythologies*, ed. Yves Bonnefoy, Flammarion, Paris 1981, 2 cilt (Türkçesi: *Mitolojiler Sözlüğü*, yayınlayan: Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara 2000, 2 cilt).

10 J. Campbell'ın *Tanrının Maskeleri* dizisinden Türkçe'ye aktarılan genel mitoloji çalışmalarına örnek olarak Ankara'da İmge Kitabevi'nce 1992'den 1995'e kadar yayımlananlar sırasıyla şunlardır. *İlkel Mitoloji* (1992), *Batı Mitolojisi* (1992), *Yaratıcı Mitoloji* (1994), *Doğu Mitolojisi* (1995). Aynı kitabevi ayrıca Kızılderili, Hindu ve Çin-Japon mitolojileriyle ilgili çeviriler de yayımlamıştır:

11 Eliade'dan mitoloji alanında bilhassa şu çeviriler dikkate değer: *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi yayınları, İstanbul 1993, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altay, İstanbul 1994.

12 Yazarın şu iki eserini popüler mitolojik çalışmalarına örnek verebiliriz: *Anadolu Efsaneleri*, İstanbul 1954; *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 1955.

13 *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972. Bu sözlük aslında, Yunan ve Roma mitolojisi başta olmak üzere bir dünya mitolojileri özeti mahiyetinde bir çalışmadır. Behçet Necatigil'in *100 Soruda Mitologia* (Gerçek Yay., İstanbul 1962) isimli eseri de popüler bir çalışmadır.

14 Aslında bir akademisyen olan M. İlmiye Çığ'ın kitapları, bilimsel olmaktan ziyade, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam inançlarının aslında Mezopotamya mitolojilerinden alıntılandığını ispatlamak için yazılmış ilginç, ama çoğu defa ideolojik yaklaşımlar ihtiva eden çalışmalardır, ki hepsi de Kaynak Yayınları arasında çıkan belli başlıları şunlardır: *Kur'an İncil ve Tevrat'ın*

İslâm dünyasına gelince, daha 10. yüzyıl gibi oldukça erken sayılabilecek bir devirde, Gazneliler zamanında, ünlü şâir Firdevsî (öl. 1020) tarafından düzenlenerek nazmen kaleme alınan İranlılar'ın meşhur *Şehnâme*'si, yüzlerce yıl çeşitli Müslüman milletlerin tarih algılayışlarını, edebiyatlarını derinden etkilediği gibi, Batı'da ve Türkiye'de çok erkenden tanındı ve birçok metin neşrinin, çevirinin konusu oldu.[15]

Türk toplumlarının mitolojileri ise Ziya Gökalp'le başlayan bir ivme ile incelenmeğe başlandı. Bu alanda daha sonra Abdülkadir İnan ve özellikle Bahaeddin Ögel[16] ve Emel Esin[17] yararlı çalışmalar ortaya koydular. Bu arada Türk mitolojisinin önemli parçaları olan destanlar alanında metin analizleri yönünde bazı çalışmalar ve metin neşirleri de yapıldı. Bu tür çalışmalar halen üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde, Türkiyat Araştırmaları Enstitüleri'nde devam etmektedir. Ama bütün bunlar daha genel bir çerçevede mitolojik metodoloji bağlamında toplumsal kültür analizleri çerçevesinde bir zemine oturulmadan yapılmaktadır. Türk seyirlik sanatlarının çok velûd uzmanı merhum Metin And'ın çok yakın bir geçmişte Osmanlı mitolojisi üzerinde yayımladığı gerçekten orijinal çalışmayı da bu vesileyle burada zikredelim[18].

Yukarıda da temas ettiğimiz üzere, bu makale çerçevesinde ise biz, -bir kere daha vurgulayalım, bugüne kadar en azından bilimsel yayın boyutuyla- üzerinde pek durulmamış, dolayısıyla tartışılmamış, oysa, gerek ilahiyat, gerekse İslâm kültür tarihi açı-

---

Sumer'deki Kökeni, İstanbul 1995; *İbrahim Peygamber- Sumer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*, İstanbul 1997; *Ortadoğu Uygarlık Mirası*, İstanbul 2002; *Sumer Hayvan Masalları*, İstanbul 2003.

15 *Şehname*'nin Türkçe çevirisi için bk. Firdevsi, *Şehnâme*, çev. Necati Lugal, Şark-İslam Klasikleri, Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul 1967-1968, 2. bs.

16 *Türk Mitolojisi*, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü Yay., I. Cilt; Ankara 1971, II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995. Murat Uraz'ın aynı adı taşıyan kitabı ise daha çok popüler bir eserdir (*Türk Mitolojisi*, Hüsnü Tabiat Matbabası, İstanbul 1967).

17 *Türk Kozmolojisi: İlk Devir Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1970.

18 *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolgyası*, YKY., İstanbul 2007.

sından çok önemli olduğunu, dolayısıyla ciddi bir şekilde üzerine eğilinmesi gerektiğine inandığımız *İslâm mitolojisi*'nden, -bir kere daha tekrar edelim- İslâm'ın temel inançları etrafında oluşmuş dinî mitolojiden bahsetmek istiyoruz.

Problemler:

a) Zihniyet Problemi

"İslâm mitolojisi" bahis konusu edildiğinde karşımıza çıkacak olan problemlerin belki en zorlusu zihniyet problemidir. İlk elde "mitoloji" kelimesinin özellikle antik Yunan ve Roma ile ilgili çağrışımları sebebiyle bu terime bazı itirazların ileri sürüleceğini tahmin etmek bir kehanet değildir. Bu itirazlardan belki en şiddetlisi, bizatihi Müslümanların bilimsel zihniyet dünyası ile ilgili olup, özellikle geleneksel İslâmî bilim anlayışı ile yetişmiş Müslüman muhafazakâr çevrelerden gelebilecek itirazlarıdır. Tefsir, hadis, tasavvuf gibi geleneksel İslâmî bilimlere dair kaynaklarla yıllarca haşir neşir olmakla beraber, bunları eleştirel bir bakış açısıyla okuyarak sorgulamayı, analiz etmeyi hayatında akıl etmemiş, düşünmemiş, ama onlarda her yazılanı birer kutsal inanç unsuru gibi algılayan bu çevreler, bunları sorgulamayı, dolayısıyla eleştirmeyi "eski ulemâyı beğenmemezlik", "iman zaafı", "modernistlik", "oryantalistlik" ve hattâ "zındıklık" olarak kabul ederler. Bu, karşılaşılacak zihniyet problemlerinin aşılması en zor olanıdır ve başkalarını zikretmeğe gerek bırakmayacak kadar tek başına öncelikli bir problemdir.

b) Teolojik Problemler

Bu zihniyet probleminin tabii sonucu olarak, bahis konusu kaynaklarda, yani en başta tefsir kaynakları olmak üzere; Şiiler hariç, İslâm dünyasında genellikle sahih kabul edilen hadis kaynaklarında ve onların tefsiri demek olan klasik hadis şerhi metinlerinde, mitolojik unsurların mevcut olup olmadığı, nelere mitoloji olarak bakılıp bakılamayacağı problemi karşımıza çıkar. Bu bizi önce

bizzat Kur'an-ı Kerîm'de, sonra da Hadislerde mitolojik unsurlar bulunup bulunamayacağı tartışmasına götürür, ki daha genel bir çerçevede "Kur'an-ı Kerim'de mitoloji olup olmadığı" gibi zaman zaman dile getirilen, oldukça netameli ve hassas bir konuyu karşımıza çıkarır.

Çok iyi bilindiği üzere, Kur'an-ı Kerim'deki peygamber kıssalarını (peygamberlerin ve ailelerinin hayatlarının, tebliğ görevlerini ifa edişlerinin, karşılaştıkları tepkilerin ve gösterdikleri mûcizelerin hikâyeleri) veya "Nuh Tufanı", "Ashab-ı Kehf", "Zü'l-karneyn" ve "Musa-Hızır" kıssaları gibi kıssaları ihtiva eden âyetlerin tebliği esnasında Peygamber'in Mekkeli aristokrat muhataplarının ilk tepkileri, bunların "eskilerin efsanelerinden, mitolojilerinden (*esâtîru'l-evvelîn*) başka bir şey olmadığı"nı söylemek olmuştu[19]. Çünkü bu kıssaların çoğu –bazan aynı biçimde olmasa bile- Araplar'ın şifahi kültürlerinde ve o zaman Araplar'ca da çok iyi bilinen Kitab-ı Mukaddes metinlerinde mevcuttu[20]. Hattâ bilindiği gibi, Peygamber bu kıssaları oradan kopyalamakla veya Yahudi ve Hıristiyan âlimlerinden öğrenip aktarmakla itham edilmekteydi[21]. Çok iyi

19 Bu terim Kur'an-ı Kerim'de tam 9 sûrede geçmektedir ki sırasıyla şunlardır: En'âm, âyet 25: *"Hattâ (Kur'an hakkında) tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler "Bu, evvelkilerin efsanelerinden (mitolojilerinden) başka bir şey değildir" dediler".* Enfâl, 31; Nahl, 24: *"Onlara "Rabb'in ne indirdi?" denildiği zaman "Öncekilerin efsaneleri (mitolojileri)" dediler"*; Mü'minûn, 83; Furkan, 5; Neml, 68; Ahkaf, 17; Kalem, 15; Mutaffifûn, 13.

20 Nitekim Enâl sûresinin 31. âyetinde bu gerçeğe imâ vardır: *"Onlara âyetlerimiz okunduğu zaman, "Duyduk, istesek biz de bunun benzerlerini elbette söyleriz. Bu, öncekilerin efsanelerinden başka bir şey değildir" dediler".* Bu âyette Mekkeliler'in benzerlerini söyleyebileceklerini kastettikleri, âyetin hemen ikinci cümlesi olarak işaret edilen "öncekilerin efsaneleri"dir. Öyle görünüyor ki onlar, bu "öncekilerin efsaneleri"ni kastederek Kur'an'ın benzerini söyleyebileceklerini belirtiyorlardı. Yani Peygamber'e hitaben, "Bunlar bizim için yeni şeyler değil; biz bu efsaneleri zaten biliyoruz" demeye getiriyorlardı.

21 Msl. bk. Furkan Sûresi, âyet 5: *"(Bu Kur'an Muhammed'in başkalarından) alıp yazdığı öncekilerin efsaneleri (mitolojileri)dir. Bunlar ona sabah akşam okunuyor".* Bu âyette ise, Mekkeliler'ce, Peygamber'in âyet olarak onlara okuduğu kıssaların, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarınca ona yazdırıldığı imâ edilmektedir.

bilindiği üzere, yüzyıllar sonra erken şarkıyat âlimleri de, İslâm'ı eleştirmek amacıyla aynı itirazı yeniden ileri sürmüşlerdi. Ama unutulan şu idi ki İslâm zaten yeni bir şey getirmediğini, ancak kendinden önceki kitapların zamanla tahrife uğraması yüzünden onları tashih maksadıyla geldiğini söylüyordu.

Bu konuda bizim açımızdan asıl problem ise esasında şu idi: Bir defa bu kıssalarda peygamberlerin içlerinden çıktıkları, Kur'an ve Hadis metinlerinde genellikle isimleri pek zikredilmeyen toplumlar kimlerdi, tarihsel gerçeklikleri ne idi, yaşadıkları yerler nereleri idi? Onlardan günümüze neler kalmıştı? Müslüman ilahiyatçılar yüzlerce yıl bu gibi sorularla ciddi ve bilimsel olarak pek uğraşmadılar, ama halk arasındaki geleneksel olarak kabul gören rivayetleri yazdıkları eserlere koymakla yetindiler[22]. Hattâ bu konuda günümüz Müslüman bilim adamları da modern araştırma usullerini, antikite araştırmalarını, arkeolojik verileri kullanarak bugün hâlâ somut sonuçlar ortaya koyabilmiş değillerdir[23]. Oysa Batılılarca yapılan gerek arkeolojik, gerekse antikite araştırmalarının sağladığı veriler, bu soruların cevaplandırılmasına bugün önemli katkılar yapabilecek duruma gelmişlerdir.

İkinci olarak, o toplumlara gönderilen peygamberlere atfen anlatılmakta olup, İslâmî literatürde *mûcize* tâbir edilen bazı olay-

22 Kur'an-ı Kerîm'de anlatılan peygamber kıssaları D. Sidersky tarafından şu kitabında mitolojik metod çerçevesinde inceleme konusu edilmişti: *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Qoran et dans les Vies des Prophetes*, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris 1933 (Burada bu eseri bize haber veren Sayın Prof. Fikret Türkmen'e teşekkür ediyorum).

23 Bu konularda Sadık Kılıç'ın ve Şinasi Gündüz'ün yukarıda 2 nolu notta da zikredilen kitapları Türkiye'de bir istisna teşkil eder. Kılıç, mitoloji ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki bağlantıyı Kur'an-ı Kerim'le karşılaştırarak İnciller çerçevesinde incelemiş, Gündüz, Türkiye'de ilahiyatçılar arasında bugüne kadar pek itibar görmemiş bu meselelerde ciddi çalışmalarıyla –takip edilmesini umduğumuz- önemli bir başlangıç yapmıştır. Gündüz bu eserinde Nabatiler'in Hicaz Araplarının politeizmine etkilerine (ss. 53-80), Kur'an-ı Kerim'de Hıristiyanlar'ı ifade için hep kullanılagelen *Nasârâ* terimine (ss. 81-100), yine Kur'an-ı Kerim'de sık zikredilen ve Ehl-i Kitap'tan sayılan Sâbiîler'in kimliğine (ss. 101-186) modern araştırmalara dayanarak dikkate değer bilimsel açıklamalar getirmektedir.

lar, -Allah'ın tabiat kanunlarına müdahalesi mahiyetinde cereyan etmiş- gerçek olaylar mı idi, yoksa -ünlü şarkıyat âlimi Louis Massignon'un da Kehf sûresi vesilesiyle söylediği gibi, Allah'ın mü'minlere bazı ilâhî gerçekleri açıklamak, bazı ilâhî mesajlar vermek maksadıyla zikrettiği temsiller mi idi?[24] Nitekim bu tarz yorumları paylaşan Muhammed Abduh, Reşid Rıza, M. Hüseyin Heykel gibi, 19. yüzyıl İslâm modernistleri de olmuştu. Onlar Peygamberlerin kıssalarında bahsi geçen mûcizeleri, modernleşen ve asla taviz vermeyen, 19. ve 20. yüzyılın koyu pozitivist Batı dünyası karşısında tabiat olaylarıyla açıklamağa, daha doğrusu te'vil etmeğe çalışmışlardı. Türkiye'de de o zamanlar bazılarınca paylaşılan böyle bir yorum, 19. yüzyıl Avrupa'sının sözü geçen baskın pozitivist bakış açısına yorulmuştur.

Hadis metinlerine gelince, zaman içerisinde Sünni ve Şiî İslâm âlimleri tarafından derlenip tasnif edilmiş daha başka hadis koleksiyonları da olmakla beraber, bunların en başında, İslâmî bilimlerle uğraşan bugüne kadar yaşamış dünyadaki Sünnî Müslüman bilim adamları arasında, eskiden tartışmasız "sahih" kabul edilen ve Kur'an-ı Kerîm'den sonra İslâm'ın en temel kaynakları olarak kabul görmüş olup, 9. yüzyıl başlarından itibaren yazıya geçirilmiş *Sıhâh-ı Sitte* (Altı Sahihler) veya *Kütüb-i Sitte* (Altı Sahih Kitap) tâbir edilen -isimleri ehlince mâlum- kitaplar gelir. Bunların "sıhhat"lerini artık sorgulama ve tartışma yönünde yavaş ve temkinli bir eğilim varsa da, bu şimdiki halde o kadar yaygın değildir. Bu konu Türkiye'de ise, uzun zamandan beri, Kelam, Tefsir, Hadis, Tasavvuf gibi İslâm ilâhiyatı bilimleriyle uğraşan bilim adamları arasında, dar ve kapalı çevrelerde tartışılsa da, açıktan konuşulmağa başlaması itibariyle henüz çok yenidir.

İslâmî kaynaklarla uğraşanlarca şurası açıktır ki, hadis metinlerinde bazan Kur'an-ı Kerim'deki kıssalardan daha tafsilatlı olarak

24 Massignon, "Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya en Islam", *Opéra Minora*, Paris 1969, c. I, s. 154-155; aynı yazar, *Essai sur le Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, 3. bs., s. 136.

yer alan Peygamber kıssalarının ötesinde, "öbür dünya bilgisi" (eskatolji) ile alakalı, özellikle *Kabir hayatı, Âlem-i Berzah, Kıyâmet alâmetleri, Kıyamet günü,* bunlarla ilgili *Deccal, Mehdî, Dâbbetü'l-Arz Âhiret ahvali, Mahşer, Mîzan, Hesap, Sırat, Cennet, Cehennem ve oralardaki hayat,* ayrıca *Yaratılış, Melekler, Cinler, Şeytan* vb. konulara dair, "mahiyeti yeterince açık olmayan" kavramlar, tasvirler ve tafsilat yer alır. Hadislerdeki ve diğer dinî metinlerdeki bu tafsilat, bugünün insanı için kolay anlaşılır ve kabul edilir değildir. Bunların nasıl yorumlanacağı, nasıl açıklanacağı bugünün İslâm âlimlerini de meşgul eden oldukça ciddî bir problemdir. Sıradan halkın bu gibi konularla bir problemi olmadığı, onları –ya sorgusuz sualsiz inandığı, ya da kendi kendine sorgulasa bile en azından bunu başkalarının yanında açıktan açığa yapmadan- kabullendiği görülür. Dolayısıyla bu gibi konuların, İslâm'ı başka yönleriyle olduğu gibi, özellikle de zikredilen konulara yönelik eleştirileriyle sorgulamakta olan bazı günümüz entelektüelleriyle ilgili bir yönü olduğu kadar, bizzat bu sorgulamalara tutarlı ve mantıklı cevap vermek durumunda kalan zamanımız İslâm âlimleriyle ilgili bir yönü de vardır. Görüldüğü gibi bu problemler İslâm ilâhiyatı alanına giren ciddî problemlerdir. Şunu da unutmayalım ki, bunlar her ne kadar teolojik olsalar da, İslâm mitolojisiyle bilimsel olarak uğraşacak olanları da karşılayacak olan problemlerdir.

c) Sosyo-psikolojik Problemler:

İşlevsellik, Yaşayabilirlilik, Süreklilik

İslâm kültürünün "İslâm mitolojisi" dediğimiz bu cazip boyutunun, İslâm toplumları içinde neden bu kadar zengin bir muhtevaya ulaştığını, neden İslâm ulemâsının kaleme aldığı ciltler dolusu tefsir, hadis ve hadis şerhleri, tasavvuf kaynakları ve popüler din kitaplarında yer bulabildiğini anlamak, bir başka önemli problemdir. Söz konusu dini mitolojik unsurların sosyo-psikolojik işlevlerini tespit edip anlamadan, klasik ulemanın yaptığı gibi onları *hurafe* ilan etmek, İslâm ilahiyatı açısından doğru bir değerlendirme olabilir. Fakat kültür tarihi açısından kolaycı bir yaklaşımdır ve bugüne kadar

sonuç vermemiştir, hiçbir zaman da vermeyecektir. Bütün kitaplı dinler gibi İslâm da halk içinde bir "hurafe" (superstition) çemberi ile kuşatılmıştır[25]. O halde, bunca yüzyıldır bu "hurafe"lerin Müslüman halkların inanç dünyalarından çıkmamalarının sebeplerini anlamaya çalışmak lazımdır. Öyle görünüyor ki, bu unsurlar, insan hafızasının, ruhunun bir ihtiyacına cevap vermekte, yani hem sosyolojik, hem psikolojik bir işlevi ifa etmektedirler. Çünkü en eski devirlerden modern zamanlara kadar inanan insanlar, dinî inanç konusunda çok kategorik ve yalın inanç kurallarıyla yetinmemişler, onları mutlaka bir takım tabiatüstü fevkalade motifler eşliğinde algılamaya her zaman yoğun bir eğilim göstermişlerdir. Bilimsel araştırmalar, meselâ Hızır Peygamber diye *"ölümsüz, darda kalanın imdadına koşan, her yerde aniden görünüveren, kılıktan kılığa giren"* bir şahsiyetin gerçekte mevcut olmadığını istediği kadar açık seçik ortaya koymuş olsun, halk hafızası bir yana, eski ulemâdan, sûfilerden bile böyle bir şahsiyetin varlığını kabul etmeyene çok az, ama çok az rastlanıyor değil midir? Tefsir kitapları, en yüksek seviyedeki tasavvuf kitapları, Hızır Peygamber'in soyunu sopunu, ailesinin fertlerini, bedensel özelliklerini, yaptığı icraatı, melek mi, velî mi, yoksa peygamber mi olduğunu sayfalarca tartışmakta değil midir? Aynı şekilde Deccal'in ve onu savaşarak yenip İslâm'ın üstünlüğünü kabul ettireceğine inanılan Mehdî'nin özelliklerini de sayfalarca tartışma konusu yapmıyorlar mı? Mehdî'nin de soyu sopu, bedensel özellikleri, Deccal'i nasıl mağlup edeceği sayfalarca sayılıp dökülmüş değil midir?

Bunların dışında, "Cennet köşkleri"nin, içindeki nimetlerinin, "Cehennem çukurları"nın, içindeki çeşitli azap yöntemlerinin, Kur'an âyetlerinin çizdiği sınırların ötesine geçen tasviri de aynı zihniyet dünyasının ürünüdür ve inanan sıradan insanın hafı-

25 Bu çerçevede Türkiye'de halk müslümanlığını biri Osmanlı dönemi, diğeri günümüz çerçevesinde ele alan iki kitabı burada kaydedelim: Hatice Kelpetin Alpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*, Çamlıca Yay., İstanbul 2001, Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yay., İstanbul 2004. Her iki kitap da bugüne kadar pek inceleme konusu yapılmamış bir meseleyi ele alınmaları bakımından önemli bir adım atmış sayılmalıdırlar.

zasının beklentilerine cevap verme çabasındadır[26]. Bütün bunlar kanaatimizce, İslâmî kaynaklardaki bu mitolojik kültürün, sözünü ettiğimiz sosyolojik ve psikolojik bir takım fonksiyonlar icra etmeleri sebebiyle asırlar boyu yaşadığını ve yaşamaya devam edeceğini göstermektedir.

d) Bilimsel ve Teknik Problemler:

1-Kökenler problemi: İslâm Mitolojisini Besleyen Ana Kaynak Olarak Antik Orta Doğu Mitolojisi/ Mitolojileri

İslâm mitolojisinin beslendiği ana kaynağın antik Orta Doğu mitolojisi olduğunu söylemenin bir mantıkî, coğrafî ve tarihsel gerekçesi vardır. İslâm mitolojisinin kullandığı kavramların, konu ve motiflerin büyük çoğunluğunun, doğal olarak antik Orta Doğu mitolojisinde (veya mitolojilerinde) karşılıklarının aranması icap ettiği, çok açık olarak her iki mitolojinin aynı bölge coğrafyasında hayat bulmuş olmalarındandır. Nitekim İslâm'ın klasik toprakları veya ana coğrafyası, Arabistan da dahil, Batılılar'ın *Fertil Crescent*, yahut *Croissant Fertile* dedikleri, Türkçe'ye *Verimli (Mümbit) Hilal* diye çevrilen Mısır, Suriye ve Irak'ın, hattâ İran'ın da dahil olduğu ana alan, yani Orta Doğu'dur. İslâm fetihleriyle beraber hakimiyet altına alınan bu geniş coğrafyayla birlikte, Müslüman olsun olmasın, İslâm hakimiyetine geçen değişik halkların aracılığıyla, İslâm mitolojisi dediğimiz kültürel olgunun yaratılmasına bu bölgelerin eski mitolojilerinin kaynaklık etmesi kadar tabii bir şey olamaz. Başka bir ifadeyle İslâm kültüründeki dinî mitolojinin asıl çekirdek kaynak alanının, İslâm'ın ilk yayılma alanı olan eski Mısır'ı ve Suriye'yi, eski Mezopotamya'yı ve İran'ı kapsayan, yüzyıllar boyu "her bakımdan problemli bu coğrafya"nın oluşturduğu, tartışmaya gerek bırakmayacak kadar ortadadır.

26 Kaldı ki daha çok eski devirlerden beri, Kur'an âyetlerinde açıklanan Cennet nimetleri ve Cehennem azap tasvirlerinin, insanların anlayabilmeleri için dünyadakilere benzeyen, insanların arzuladıkları veya korktukları türden örnekleri kullandığı, ama esas mahiyetlerinin bilinmediği şekilde yorumlandığı bilinmeyen bir şey değildir.

Antik Orta Doğu mitolojisinin unsurları, belki Kur'an-ı Kerîm ve Tevrat'ta zikri geçen peygamberlerin ve onların etrafında hikâye edilen olayların bu coğrafyanın malı olması sebebiyle, İslâm'ın yayılma sürecine paralel olarak evrenselleşme şansına sahip olabilmiş ve genellikle bütün İslâm milletleri tarafından benimsenmiştir. Dikkat edilirse burada antik Yunan ve Roma mitolojisine vurgu yapılmamıştır. Her ne kadar Roma aracılığıyla özellikle Suriye-Filistin-Mısır bölgelerinde "Romalılaşmış" olarak Yunan mitlerinin yaşamaya devam etmesi meselesi düşünüldüğünde bu iki mitolojinin etkileri de dikkate alınmak gerektiği ileri sürülse de, İslâm mitolojisi kültürü bu mitolojinin temeli olan "tanrılar arası kıskançlık ve rekabet kavgaları" gibi konularından hemen hemen hiç alıntı yapmaz. Unutmamalı ki, modern mitoloji araştırmaları, eski Mısır ve Yunan (bu arada Anadolu) mitolojilerinin kökeninde de, her ne kadar önemli değişimler vuku bulmuşsa da, Mezopotamya'yı göstermektedir. Dolayısıyla her hâlü kârda Kitab-ı Mukaddes'in (özellikle Tevrat'ın) ve Kur'an-ı Kerîm'in Peygamber kıssalarında çizdiği coğrafî sınırın, Orta Doğu'nun dışına çıkmadığı çok açık bir biçimde ortadadır.

Böyle olunca, eski Mısır, Suriye Mezopotamya ve İran kaynaklı bu antik mitolojinin, bu ülkelerde mevcut antik dinler çerçevesinde yaratıldığını ve aynı zamanda da o dinlerin teolojik çerçevelerini oluşturan çok zengin bir muhtevaya sahip bulunduğunu unutmamamız gerekir. Bu tespit, doğrulanabildiği nispette İslâm'ın dinî mitolojik kültürünün analizinde bize kolaylık sağlayacak demektir. Ama ne var ki problem asıl işimize yarayacak olan bu alandaki modern mitoloji çalışmalarının nispeten sayıca azlığıdır[27]. Bunun sebepleri ayrı bir tartışma konusudur.

27 Eski Orta Doğu mitolojisine dair modern çalışmalar, eski Yunan ve Roma mitolojisi alanındaki kadar fazla değildir. Belki eski Yunan ve Roma medeniyetinin Avrupa medeniyetinin oluşmasındaki büyük payı, Batı'daki mitoloji araştırmalarının daha çok bu alana yoğunlaşmasının bir sebebi olabilir. Bu satırların yazarı, gittiği Batılı ülkelerin kitabevlerinde gördüğü Yunan ve Roma mitolojisi hakkındaki yayınların bolluğuna mukabil, özellikle araştırmasına rağmen Orta Doğu mitolojisi ile ilgili çok az sayıda yayına rastlayabilmiştir. Bunlara bir kaç örnek olarak şunları verelim:

Elbette eski İspanya'dan Çin sınırlarına kadar yayılan İslâm coğrafyasında mevcut mitolojilerin unutulmaması gerekir. Özellikle İran ve Mezopotamya kültürlerine İslâm öncesi dönemlerde Hindistan'dan sızmış mitolojik ögeler olduğu düşünüldüğünde, bu çok açıktır. Nitekim Sasaniler'in eski Hint metinlerini tercüme ettirme, derleme merakları bilinmeyen bir şey değildir. Ancak bu konuda bizim hipotezimiz, onların bir kısmının yaygın hale gelmesi kadar bir kısmının da genellikle bölgesel olarak kalmış oldukları, belirttiğimiz ana coğrafya kaynaklı İslâm mitolojisinin temel şahsiyet ve konularıyla ilgili mitolojiyi besleyen yerel tâli unsurlar olarak devreye katılmış olabilecekleridir. Çünkü "İslâm mitolojisi"nin klâsik ana konuları ve metinler genellikle -şimdilik kaydıyla- bunu göstermektedir. Diğer tâli unsurlar, birinciler kadar bütün bir İslâm dünyası çerçevesinde, ilâhiyat kaynaklarına ve edebî ürünlere nüfuz ederek evrenselleşememiş görünüyorlar. Antik Anadolu mitolojisi de bu yerel ve tâli unsurlardandır. Yalnız bu konuda şunu da unutmayalım ki, İslâmî kaynakların nerede yazıldıkları da bu konuda önem kazanır. Çok tabii olarak bu kaynakların yazarları, eserlerini kaleme alırken kendi bölgelerindeki mitolojik malzemeyi daha iyi tanıdıkları için, onları eserlerine yansıtmışlardır.

2-Antik Mitolojinin/Mitolojilerin İslâm Kültürüne Giriş Kanalları

O halde söz konusu bu tespit, "bu antik mitoloji İslâm kültürüne hangi kanallarla nüfuz etmiştir?" sorusunu da kaçınılmaz kılar. İslâm kültürü içine giren mitolojik unsurların bu kültüre giriş kanalları önemli bir problem olarak ilk elde dikkati çekiyor. Zaman

---

E.O James, *Mythes et Rites dans le Proche Orient Ancien*, Payot Paris 1960; Samuel Henry Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Middle Fex 1988 (Türkçesi; *Orta Doğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Yay., Ankara 1991), Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary*, 1972 (Türkçesi: *Sümer Mitolojisi: İ.Ö. Üçüncü bin Yıldaki Edebi Gelişim Üstüne Bir Çalışma*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul 1999).

ve mekân boyutunda uzun bir sürece yayılan bu problemi yüzde yüz ampirik verilere dayalı olarak her zaman çözmek mümkün olmasa da, duruma göre kısmen ampirik veriler, kısmen mukayese yöntemiyle belli bir noktaya getirmek mümkün olabiliyor. İlk bakışta bu kanalların ya bilinçli olarak bazılarınca doğrudan alıntılama veya birlikte yaşama sonucu kendiliğinden olmak üzere iki şekilde devreye girdiği söylenebilir. Bilinçli olarak dahil edilme konusu ister istemez ihtidaları hatıra getirir. Yani İslâm tarihinin 1450 yıla yakın geçmişi boyunca, İslâm'ın fetihlerle takviye edilen yayılma sürecine paralel olarak İspanya'dan Uzak Doğu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafya üzerindeki halkların, zamanla çeşitli sebepler altında Müslümanlığı kabul etmesi, İslâm medeniyeti denilen büyük tarihsel olgunun yaratılmasında önemli rol oynayan faktörlerden biridir. İslâm medeniyeti çerçevesinde üretilen bilim, düşünce, sanat ve edebiyat ürünlerinin ortaya konulmasında, mimari ve muhtelif sanat dallarının geliştirilmesinde, değişik etnik kökenli gayri Arap bu Müslüman unsurların payı bilinmeyen bir şey değildir. İslâm ulemâsı, edip ve şâirleri ve sûfilerinin önde gelenleri içinde mühtedî kökenlilerin sayısı hiç de azımsanacak gibi değildir.

Bu insanların eski kültürlerinin izlerini birden bire sıfırlamaları mümkün olmadığına göre, bunları yeni hayatlarında da bilinçaltlarında belli ölçüde muhafaza etmeleri, İslâmî kavram ve inanç unsurlarını, ister istemez zihniyet dünyalarını biçimlendiren, mirasçısı oldukları bu kültürel kodlar aracılığıyla algılayıp yorumlamaları çok tabiidir. Yüksek tabakada, iyi İslâmî eğitim almış olanların bu mirası bir dereceye kadar kontrollü olarak kullandıkları düşünülebilir. Eğer öyle olmasaydı, İslâm bilim ve düşünce hayatında, mesela felsefe, kelam, fıkıh, tasavvuf ve mezhepler alanında birbirinden o kadar derin çizgilerle ayrılan farklı mekteplerin teşekkülü nasıl açıklanabilecektir? Sıradan halk için ise bu eski kültürel mirasın etkisinden kurtulabilmek daha zordur, hattâ nispeten daha imkânsızdır. İslâm ilâhiyat literatüründe *hurâfe* denilen olgunun varlığı başka türlü açıklanamaz.

İslâm ortaçağından itibaren çoğu Müslüman şehirlerde, hatta köylerde bile Müslüman ve gayri müslim halkların birlikte yaşadıkları ispata gerek bırakmayacak kadar açık bir tarihsel olgu olduğuna göre, zamanla aradaki ticarî, sosyal, kültürel münasebetlerle bazı mitolojik inançların iki toplum arasında alınıp verilmesi de bilinmeyen bir şey değildir. Halk kültürü araştırmaları terminolojisinde "yüzer gezer motifler" denilen kavram, bu sosyolojik gerçeğe işaret eder. Bu kanalla pek çok mitolojik unsurun Müslüman toplumlara intikal etmiş olduğu gerçeği, izaha gerek bırakmayacak kadar ortadadır.

İslâm tarihi göz önüne alındığında, daha İslâm'ın ilk dönemlerinde bizzat Araplar'ın, Hz. Muhammed eski peygamberlerin kıssalarını nakleden âyetleri okuduğunda, "bunlar, evvelkilerin efsaneleri, mitolojileri (*esâtîru'l-evvelîn*)dir" şeklinde tepki verdiklerini bizzat Kur'an-ı Kerîm'in dokuz yerde muhtelif vesilelerle zikretmekte olduğuna, bunun, Hicaz Arap toplumunun belli bir şifahî mitolojik kültüre âşina bulunduğuna daha önce temas edilmişti. Fakat bizce daha önemlisi, daha o ilk devirde Arap yarımadasında Arap kökenli Hıristiyan ve Yahudiler'den İslâm'a geçenlerin, pek çok eski mitolojik inanç ve kültür unsurlarını, katıldıkları yeni hayat çevrelerinde de muhafaza etmiş, hattâ kullanmış olduklarıdır. Bizzat Peygamber'den hadis nakleden, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb ibn Münebbih ve Nevf gibi bazı Yahudi kökenli râvilerin, bu mitolojik birikimlerini bol bol kullandıklarını iyi biliyoruz. Bunlardan başka, muhtemelen yine bazı mühtedî kökenli râvilerin de, muhtelif mitolojik rivayetleri hadis metinleri halinde, sırf inanılırlıklarını sağlamak için, Abdullah b. Abbas, Übeyy b. Kâ'b, Saîd b. Cübeyr ve Katâde gibi önde gelen tanınmış sahabeye atfen rivayet ettikleri de çok iyi bilinen gerçeklerdendir. Kültürünü büyük ölçüde inanılmaz bir ezber gücüne dayalı olarak şifahî kanallarla nesilden nesle nakleden Hicaz Araplarının hafızalarında korunmuş bu metinler daha sonraki asırlarda Müslüman halklar arasında inanç referansları olarak kullanılır hale gelmiş, hattâ aşağıda göreceğimiz gibi, tefsir ve hadis, hadis şerhleri ve muhtelif türdeki tasavvuf kaynak-

larına ve halk arasında çok tutulan ve yüzlerce yıldır okuna gelen popüler din kitaplarına olabildiğince yansımıştır. İşte söz konusu bu kaynak türleri, İslâm mitolojisinin ana kaynaklarını teşkil eder.

3-Kaynaklar

İslâm mitolojisinin hiç mübâlağasız son derece mebzul çeşit ve miktarlardaki kaynaklarını *yazılı* ve *görsel* olmak üzere iki kategori halinde ele almak mümkündür:

a) Yazılı kaynaklar: Bu kategorideki kaynakların başlıcaları şu şekilde gruplandırılabilir[28]:

1. İlâhiyat kaynakları (Kitab-ı Mukaddes, Kur'an-ı Kerîm, Klasik tefsirler, hadis mecmuaları, hadis şerhleri),

2. Tasavvuf kaynakları (Klasik teorik tasavvuf eserleri, tasavvuf tabakat kitapları, tezkiretu'l-evliyâlar, menâkıpnâmeler),

3. Vekâyinâmeler (Klasik İslâm genel tarih ve coğrafya eserleri, şehir tarihleri),

4. Kısasu'l-Enbiyâlar (Peygamberlerin hayatını destansı üslupla anlatan popüler kaynaklar),

5. Sîretü'n-Nebî'ler (Hz. Muhammed'in hayatını aynı şekilde destansı üslupla anlatan popüler siyer kitapları),

6. Popüler Dinî Eserler (*Ahmediye, Muhammediye, Mevlid vb.*),

7. Edebî kaynaklar (Destânî romanlar, divanlar, manzum kısa dinî hikâyeler, özellikle nefesler vs.).

b) Görsel Yahut İkonografik Kaynaklar: Bu kategorideki kaynaklar, genellikle, yukarıda kısa bir tasnifle zikredilen yazılı kaynakların belirtilen çevrelerde bir takım sanatkârlar tarafından resimlenmiş versiyonlarından ibaret olup, çok popüler hale gelmiş

28 Bu kaynak kategorisine giren İslamî metinlerin bazı örnekleri ve tanıtımları için bk. Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2006, 4. bs., ss. 19-39.

bazı dinî olaylara dair sahnelerin ve mitolojik konuların bazı çevrelerce de "yarı-kutsal" kabul edilen görsel mahiyetteki kaynaklardır[29]. Bunların kısmen popüler Sünnî çevrelerde de örneklerine rastlanmakla beraber, özellikle Şiî veya Şiî olmamakla beraber, belli ölçüde İslâm'ın bu yorumunun değişik kollarının etkilerini taşıyan (Alevîlik, Bektaşîlik vb.) *müteşeyyi'* Müslüman toplumlar arasında çok yaygın olup dikkate değer bir çeşitlilik ve zenginlik sergilerler. Bunların dışında, tıpkı Budist ve Hıristiyan dünyada olduğu gibi, bazı dinî olayların tek tek resimlenmiş örneklerinden de söz edilebilir. Şiî, Alevî ve Bektaşî kültüründe bunların örnekleri oldukça fazladır. Türkiye'de ve dışarıda sanat tarihçileri tarafından bu alanda yayımlanmış ciddi ve değerli çok sayıda çalışma vardır.

4- Metodoloji

İslâm kültürünün mitolojik unsurlarının ortaya çıkarılması meselesi, muhakkak ki zor ve titiz bir mesai isteyen bilimsel bir iştir. Bu konuda ciddî, sağlam ve işe yarar bir metodoloji ortaya koymak ise, şüphesiz kolay değildir. Bu metodoloji, yukarıda "giriş" kısmında kısaca sıraladığımız soruların cevaplarını ortaya çıkaracak bir mahiyet arz etmelidir. Eski tâbirle "efrâdını câmî, ağyarını mânî" böyle bir yöntem oluşturabilmek, şüphesiz ki henüz işin başında olduğumuz için, bir defada mümkün olabilecek bir işlem olmamalıdır. Kanaatimizce bu alanda sağlam bir metodolojinin oluşturulması, bu sorunsalın değişik boyutlarıyla alâkalı olarak ilâhiyatçılar başta olmak üzere, sanat tarihçilerinin, kültür tarihçilerinin ve folklor araştırmacılarının, hattâ yerine göre arkeologların işbirliğiyle –günümüzde sıkça telaffuz edilmeğe başlandığı üzere, ancak *interdisipliner* bir anlayışla- sağlanabilecektir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi de, öncelikle yukarıda kısaca temas etmeğe çalıştığımız problemlerin çözülmesiyle mümkün olacaktır.

29 Mitoloji ve ikonografi bağlantısı şurada örnekleriyle gösterilmeye çalışılmıştır: Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi*, Ayraç Yay., Ankara 1999.

Biz burada söz konusu metodolojinin oluşturulmasına küçük bir katkı olabilir ümidiyle kendimize göre bazı öneriler sunmağa çalışacağız. Bize göre, İslâm'ın temel inançları etrafında gelişen dini mitolojik kültürü ortaya çıkarabilmek, iyi bir mitolojik yöntem sayesinde mümkün olabilir. Bu yöntem de birbirini takip eden şu aşamalardan oluşmalıdır:

a) Kaynak Taraması ve Malzeme Tespit Aşaması: Kanaatimizce kat edilecek ilk aşama, ana kaynak ve modern mitoloji literatürü taraması ve malzeme tespiti olup, başlıca iki paralel safhada yürütülebilir:

1- Kur'an-ı Kerîm ve Kitab-ı Mukaddes başta olmak üzere, önce yukarıda kısaca tasnifini denediğimiz iki değişik kategoriye dahil kaynak gruplarının,

2- Antik Orta Doğu mitoloji literatürü başta olmak üzere, çevre ülkeler mitolojileri literatürünün çok dikkatli bir şekilde taranarak bunlardaki mitolojik malzemenin hiç atlanmadan, ihmal edilmeden tespiti.

3- Orta Doğu ve Yakın Çevresi arkeolojisi ve antik dönem tarihi literatür taraması: Bu bilimsel literatür taranmasından sağlanacak bilimsel veriler takviye malzemesi olarak bize fevkalade yardımcı olacaktır. Bu veriler sayesinde ve mitolojik motifler ışığında, elimizde mevcut envanterde yer alan her mitolojik unsurun tarihsel bir zemini olup olmadığını sorgulama imkânına sahip olacağız. Bu sorgulama, değerlendirme ve yorumlama aşamasında çok işimize yarayacaktır.

b) Veri Tabanı Oluşturma: İkinci aşama, İslâmî kaynaklardan ve modern mitoloji literatüründen ve arkeolojik verilerden tespit edilen söz konusu malzemeyi bilgi sayar ortamına aktarmak suretiyle bir veri tabanı oluşturma aşamasıdır. Çünkü bu, bundan sonraki bütün tasnif, karşılaştırma, sorgulama, analiz, ve değerlendirme-yorumlama işlemlerinin temeli olacaktır. Bu aynı zamanda Bu malzemeyi değişik açılardan sorgulayamaya elverişli bağlantılarla bir bilgisayar programının da yapılması demektir.

c) Mitolojik Unsurların Tasnifi ve Envanter Oluşturma: Üçüncü aşama, veri tabanına yüklenen bütün malzemeyi hangi inanç unsurlarıyla (*Dünyanın, insanın yaratılışı, Peygamberlerin kıssaları, Melekler, Cinler, Şeytan, Kıyamet, Kıyamet alâmetleri, Deccal, Dâbbetü'l-Arz, Mehdî, Mahşer, Mizan, Hesap, Cennet, Cehennem* vb.) ilgili iseler, ona göre tasnif ederek bir envanter oluşturma aşamasıdır.

d) Mitolojik Motiflerin Tespit ve Tasnifi: Bu aşamada gerek İslâmî gerekse mitolojik kaynaklarda mevcut malzemeyi analize tabi tutmak suretiyle, tasnifi yapılan mitolojik unsurlarda mevcut mitolojik motiflerin mutlaka bir indeksi meydana getirilmelidir. Bu, dördüncü aşamayı teşkil eder. Bu konuda, S. Thompson'un yukarıda adı geçen motif indeksi, dünya genelindeki mitolojik motifleri kapsayan bir çalışma olarak fevkalade yardımı dokunacak bir referans kaynağıdır. Bu motifler indeksi, yapılacak yorum ve değerlendirmeleri kolaylaştıracaktır.

e) Karşılaştırma ve Analiz: Beşinci aşama, hazırlanan envantere göre, bütün bu sayılan unsurlara tekabül eden veriler, İslâmî kaynaklardaki mitolojik unsurlarla, mitolojik kaynaklardaki unsurların, tespit ve tasnif edilen söz konusu envanter doğrultusunda birbiriyle mukayesesi yapılarak analize tabi tutma aşamasıdır.

f) Değerlendirme ve Yorumlama: Altıncı ve son aşama, bütün bu tespit, tasnif, envanter oluşturma, karşılaştırma, analiz ve sorgulama aşamalarından sonra, işin asıl sonuç kısmı, bu aşamada yapılacak olan değerlendirme ve yorumlamalar olacaktır, ki asıl zor aşama da budur. Bu aşamada çok değişik yaklaşımlar denenebilir.

Sonuç

Yukarıdan beri bahis konusu yaptığımız "İslâm mitolojisi" kavramı ile ilgili olarak tartışmaya çalıştığımız konular bize şunu gösteriyor ki, bu sorunsal arz ettiği öneme rağmen İslâm kültürü araştırmalarında hak ettiği yeri henüz yeterince bulamamıştır. "Mitoloji" teriminin ister istemez hafızalarda çağrıştırdığı çerçeve, eski Mezopotamya, Mısır, Yunan ve Roma mitolojileri benzeri bir

mitoloji algısının İslâm'la nasıl yan yana getirilebileceği sorusunu bazılarına sordurmaktadır. Ama buraya kadar anlattıklarımız dikkate alınırsa, şunu kabul etmemek mümkün değildir: Budizm, Zerdüştîlik, Maniheizm gibi dinler bir kenara, nasıl Musevilik ve Hıristiyanlık gibi kitaplı ve tek Tanrılı dinlerin inançları, o dinleri benimseyen toplumlarda şöyle veya böyle, şu veya bu tesirlerle zamanla veya daha başlangıçlarından itibaren eski mitolojileri özümseyip kendilerine uygun hale getirerek birer mitolojik çerçeve yaratmış ve bunu südürmüşler ise, İslâm Peygamberinin şahsiyetinin görünürlülükten kalkmasının hemen ardından, aynı sosyolojik ve tarihsel süreç işlemeye başlamış ve zaman içinde İslâm inançları etrafında da mitolojik bir çerçevenin oluşması kaçınılmaz bir olgu olarak ortaya çıkmış ve zamanımıza kadar gelmiştir; bundan böyle de sürüp gidecektir. Onca tefsir, hadis, tarih ulemasının, bir çok mutasavvıfın kendi kitaplarında İslâmi kavramlarla yeniden üretilmiş bu mitolojik unsurları sayfalar boyunca aktarmaları boşuna değildir. Onlar bunu belki bazan inanarak, belki kendileri inanmasalar bile, bâzan halkın dini ve mistik duygularını beslemek için iyi niyetle yaptılar. Her halükârda bugünlere intikal eden eserlerinde bize fevkalade zengin bir malzeme koleksiyonu bıraktılar. Bugün bizim yapmamız gereken ise, bilimsel olarak bu malzemeyi sistematize bir şekilde analiz edip anlamağa ve anlamlandırmağa çalışmaktan ibarettir.

TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE İSLAM*
(Genel Bir Bakış)

Türk Öncesi Anadolusu

Roma imparatoru Büyük Konstantin'in (311-337) Hıristiyanlığı resmî din ilan ederek himayesi altına alması, Akdeniz havzasında tarihin en önemli değişimlerinden birini başlattı. Bu, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun siyasal gücünü arkasına alarak yayılmasıydı. Bu değişim, Konstantinopolis şehrinin kuruluşu ile hızlandı ve imparatorluğun 395 tarihinde Theodosius'un ölümünden hemen sonra ikiye ayrılması ile sonuçlandı. Artık Anadolu, Doğu Roma imparatorluğu'nun hâkimiyetinde resmen de bir hıristiyan ülkesi idi. Bu süreçte üç önemli değişim gerçekleşti. Batı Roma'nın siyasal merkezi zaten Roma ve dili latinceydi. Ama resmî kilisesi Katolik kültü oldu. Kilise imparatorluğun idari yapısı örneğinde düzenlendi. Doğu Roma'nın ise siyasal merkezi Konstantinopolis, dili grekçe, resmî kilisesi Ortodoksluk oldu. Böylece Roma İmparatorluğu, her şeyiyle birbirinden başkalaşmış ve birbirini heretik ilan eden iki ayrı dünya haline gelmişti[1].

---

* *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, ed. A. Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2006, C. 1, s. 443-458.

1 Türk istilası öncesinde Bizans Anadolu'sunun siyasal, idarî, toplumsal, ekonomik ve dinî durumu hakkında Speros Vryonis'in şu eserinin birinci bölümü, kısa ve öz bilgi sunar: *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization ftom the Eleventh through the*

Bununla beraber Anadolu'nun etnik yapı itibariyle çok karmaşık olan halklarının hepsi Ortodoks mezhebine tabi değildi. Burada çeşitli küçük kiliseler oluşmuştu. Bizans merkezî iktidarı, bu kiliseler üzerinde ağır malî, siyasî ve dinî baskılar uyguluyor, özellikle yüksek miktarlarda vergiler alıyordu. Bu yolla onları eritmeğe uğraşıyordu. Oysa bu politika tamamen tersi sonuç vermekte, bu kiliselerin mensupları çoğu zaman, dışarıdan gelen istilacılarla anlaşmayı ve onlarla birlikte Bizans'a karşı savaşmayı tercih etmekteydiler. Emevî ve Abbasî imparatorlukları zamanında müslüman Araplar'ın Anadolu'ya yaptıkları seferlerde bu "heretik" kilise mensupları böyle davranmışlardı. Öyle ki bu durum, o seferlerin hatırası olarak müslümanlar arasında teşekkül eden, Araplar'da *Zu'l-Himme*, Türkler'de *Battâlnâme* gibi epik halk romanlarına kadar yansımıştır[2].

Tükler'in gelmesinden önce Anadolu'nun etnik yapısı hakkında tam anlamıyla tarihî verilere ve istatistik bilgilere sahip değiliz[3]. Ancak müslüman Arap akınlarının sonucunda nüfus yoğunluğu itibariyle bir miktar azalmanın vukubulduğuna şüphe yoktur. Anadolu'nun hıristiyanlaşmış ve şehirlerde mevcut bir kısım Grek unsuruyla da karışmış eski yerli ahalisi, muhakkak ki burasının en kalabalık sakinlerini teşkil ediyorlardı. Bunların önemli bir kısmı kırsal kesimde yerleşmiş, ziraatle meşgul olan köylülerdi. Hiç şüphesiz -belki eski Anadolu dillerinin kalıntılarından izler taşıyan- bir Grekçe konuşuyor ve yazıyorlardı. Doğu

---

Fifteenth Century, Berkeley-Los Angeles-London 1971, Univ. of California Press, ss. 1-68.

2 Bu epik romanlar hakkında bk. Canard, M. "Delhemma, Seyyid Battal et Omar al-No'mân". *Byzantion*, c. XII, 1937, ss. 186 sq.; Ethe, H. *Die Fahrten Des Sajjid Batthâl*, Leipzig 1871.; Husing, G. *Zur Rostahmsage-Sajjid Battal*, Leipzig 1913.; Boratav, P. N., "Battal", *İslam Ansiklopedisi*, c. II, ss. 344-351; Mélikoff. I. "al- Battâl", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden. C. I, ss.1101-1104. Bu son iki makalede geniş bibliyografya da vardır.

3 Bu konu vaktiyle Cl. Cahen tarafından da şu makalesinde genişçe tartışılmıştı: Cahen, "Le Problème Ethnique en Anatolie", *Cahier d'Histoire Mondiale*, c. 2, ss. 347-362; Vryonis, *a.g.e.*, ss. 143-193 (Vryonis burada etnik yapıyı ve transformasyonu bölge bölge detaylı olarak incelemiştir).

Anadolu nüfusunun önemli bir kısmını ise Gregoryen Ermeniler ve Monofizit Yakubiler oluşturmaktaydı. Daha güneyde Süryaniler bulunuyordu.

Emevîler zamanında Anadolu'ya vuku bulan müslüman Arap istilâları, o zamana kadar bu topraklara ayak basmamış farklı bir toplumun, farklı bir dinin ve dolayısıyla farklı bir kültürün temsilcisi olarak hiç şüphe yok ki bu ülkenin tarihinde onu kökten değiştirecek yeni bir dönemin ilk habercisi olarak kabul edilebilir. Ama bu istilalar kalıcı olmadığı için, belki ekonomik ve demografik dengelerin belli ölçüde bozulmasına yol açmış olsalar da, ne toplumsal ve kültürel, ne de siyasal anlamda ciddî değişimlere sebep olmuşlardır. Bu değişimler, ancak XI. yüzyılda Türkler'in gelmesiyle gerçekleşecektir.

Dini duruma gelince, Anadolu, Roma hâkimiyeti döneminden önce ve bu hâkimiyet boyunca, ilk çağların binlerce yıl kökleşmiş, çeşitli dış etkilerle de gelişerek kendine has biçimler almış çok renkli, çok çeşitli putperest kültlerin hakim olduğu bir ülke idi. Bu ülke Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu yönetimine geçtiği zaman, çoktan beri Hıristiyanlığın etkisine girmiş bulunuyordu. Buna rağmen imparatorluğun resmî mezhebi haline gelen Ortodoksluk, ilk yüzyıllarda henüz tam anlamıyla Anadolu'nun en hücrâ köşelerine kadar nüfuz edebilmiş değildi. Bizans İmparatorluğu tarihinin en kudretli devresi içinde kalan VI. yüzyılda bile, Hıristiyanlık putperest kültleri bütünüyle altedememiş, bunların üstünde ancak sathî bir cilâ meydana getirebilmişti. Memlekette hâlâ eski çağların muhtelif ilâhlarına tapan gerçek putperestler mevcut olduğu gibi, sözde hıristiyan olmuş olanlar için de Hıristiyanlık, basit bir Hz. İsa inancı ve bir *teslis* (Allah, Hz. Îsâ ve Ruhu'l-Kuds (Saint-Esprit) birliği inancı) sisteminden başka bir şey ifade etmiyordu. Bunlar eski ilâhlara olan inançlarını, bazı azizlere uygulayarak Hıristiyanlığa uydurmak sûretiyle sürdürüyorlardı. Memleketin çeşitli bölgelerinde misyonerlik yapan ilk hıristiyan rahipler, ancak eski inançları yeniden yorumlayıp kabullenmek şartıyla burada Hıristiyanlığı yaymayı başarabileceklerini anladılar.

Bu tutum, putperest kültlerle Hıristiyanlığın karışımından oluşan çeşitli halk hıristiyanlıklarını doğurdu[4].

Bunların bir kısmı, Zerdüştî Sasani İmparatorluğu'nda heretik ilan edildiği için Anadolu'ya sığınan ve görünürde hıristiyan olmuş Maniheistler'in etkisiyle oluşan düalist kiliselerdi. İran'ın, Bizans İmparatorluğu ile olan siyasî mücadelelerinin bir neticesi olarak Anadolu'da Zerdüştî propagandaları teşvik edip yayması, ayrıca *Zerdüştîliğe* tepki olarak doğan *Mazdekizm* ve *Maniheizm* gibi dinlerin mensuplarının baskı sonucu İran'dan kaçıp Anadolu'ya sığınmalarıyla birlikte, Hıristiyanlık bunlarla da karşılaşmak zorunda kalmıştı. Bu İran dinlerinin tesiri ile zamanla *Marcionizm* (İslâm kaynaklarında *Mârika*), IX. yüzyılda Bulgaristan'da Bogomilism'in ortaya çıkışında büyük rol oynayan *Paulisyanizm*, (İslâm kaynaklarında *Bavlakîye, Bayâlika*) ve *Thondrakizm* gibi, düalist (iyilik ve kötülük kavramlarına dayanan) yeni Hıristiyan mezhepleri ortaya çıktı. Bunlar halkı geniş ölçüde etkilediler[5].

İşte bu şekilde bir karışımın sonundadır ki, zamanla Anadolu'daki Rumlar, Ermeniler, Süryanîler vb. muhtelif etnik zümreler içinde Ortodoksluğun dışında bazı bağımsız kiliseler teşekkül etti. Bunların en büyükleri, hiç şüphesiz Gregoryen ve Süryanî kiliseleridir. Ancak, Ortodoksluk mezhebi, hiç bir zaman olduğu gibi kalmadı. Özellikle eski Yunan düşüncesinin bazı felsefî ekollerinin tesiriyle, bu mezhep içinde *Yakubîlik, Nestûrîlik* gibi yeni ayrılıkçı mezhepler doğdu. Bunlar Ortodoks kilisesi ve onu sahiplenen Bizans yönetimi tarafından *sapkın* (*heretik*) ilan edildi[6].

4 Bu konuda şunlara bakılabilir:Ostrogorsky, V., *Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris 1956; Vasiliev, A. A., *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris 1969, 2 c.; Brehier, L., *Vie et Mort de Byzance*, Paris 1969.2. bs.; Jarry, J., *Hérésie et Factions dans l'Empire Byzantin*, Le Caire 1968, ss. 154-155.

5 Bkz. Peuch, H.-Ch. *Le Manichéisme*, Paris 1949, Payot, ss. 64-65; aynı yazar, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions 2*, Paris 1972., Gallimard, s. 630; Runciman, S., *Le Manichéisme Médiéval*. Paris 1949, Payot, ss. 14-16, 20, 37-47; Ostrogorsky, *a.g.e.*, ss. 295-296.

6 Bizans İmparatorluğu'nda Ortodoksluk ve diğer mezhepler hakkında şunlara bakılabilir: Clément, O., *Byzance et le Christianisme*, Paris; Guillard, J.,

Bütün bu ayrılıkçı dînî cereyanlara karşı Bizans hükümeti Ortodoks mezhebini takviye etmek ve bunu Anadolu'daki çeşitli etnik gruplar içinde kabul ettirmek için zorlayıcı tedbirlere başvurdu. Sonunda Anadolu çeşitli dînî mücadelelere sahne oldu.

İşte Türkler XI. yüzyıldan itibaren peyderpey Anadolu'ya yerleşmeye başladıkları zaman, burasını böyle karışık bir halde buldular. Anadolu, özellikle iç ve doğu bölgeleri, devletin resmî mezhebi olan Ortodoksluğa tepki olarak doğmuş ve çeşitli siyâsî, sosyal, iktisâdî ve kültürel sebeplerle Türkler'in dışındaki etnik zümreler arasında yayılmış bulunan, sözünü ettiğimiz küçük kiliselere bölünmüştü. Bu bölünmüşlüğün, Türkler'in Anadolu'daki fetih hareketlerinin kolaylaşmasında ve yaygınlaşmasında önemli ölçüde rol oynadığı, dolayısıyla buraya yerleşmeleri hususunda da müsbet bir katkı sağladığı muhakkaktır. Nitekim bu sebeple dînî görüş ayrılığının yol açtığı devlet baskısından bıkmış ve ağır vergiler altında ezilmiş olan yerli ahalinin, Türkler'e karşı koymakta fazla istekli davranmadıklarına yukarıda değinilmişti.

Anadolu'nun fethi ve müslüman Türk Yerleşmesi

1037'den itibaren bütün İran'ı fetheden müslüman Oğuzlar'ın burada kurduğu Büyük Selçuklu İmparatorluğu'yla İslâm Orta Doğusu, tarihinde ilk defa göçebe bir bozkır halkının hakimiyet alanına dahil oldu. 1055'te Tuğrul Bey'in Bağdat'a girerek Abbasî halifeliğini Şiî Büveyhîler'in hakimiyetinden kurtarması ile, müslüman Türkler İslâm dünyasında artık uzun asırlar sürecek olan egemenliklerini kurdular[7]. Bu, o zamana kadar Orta Doğu'nun ta-

"L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe Siècle", *Travaux et Mémoires*, Paris 1965, C. I, ss. 299-324; Jarry, J., *Hérésies et Factions dans l'Empire Byzantin*. Le Caire 1968.; Kaegi, W. E., *Army, Society and Religion in Byzantium*, 1982.; Janin, R., *La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin, Tome:3, Les Eglises et les Monastères*. Paris 1969.

7 Cl. Cahen, Türkler'in yeni bir etnik faktör olarak Ortadoğu ve bu arada Anadolu'yu istila etmelerinin Batılı tarihçilerce önemsenmediğine, ancak

nımadığı bir devrimi de beraberinde getirdi. Bu devrim müslüman devlet yönetimlerinin giderek militaristleşmesi idi. Büyük Selçuklular çok geçmeden Suriye ve Filistin'i Fâtımîler'in, Anadolu'nun önemli bir kısmını da Bizans'ın elinden alarak egemenliklerini pekiştirdiler. Bu göçebe militarist imparatorluk, esasında bu iki vasfıyla yepyeni türde bir İslâm imparatorluğunu tarih sahnesine çıkarmış oluyordu.

İşte Anadolu'nun müslüman Türkler'le tanışma sürecinin ilk adımı bu şekilde atıldı. Bu sürecin siyasal, etnik, sosyal ve dinî cepheleri hemen bütünüyle Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Anadolu'daki uzantısı sayılabilir ve bu dört doğrultuda bu toprakların tarihindeki en radikal değişimi ifade eder: Bu değişim, Anadolu'nun tarihinde geri dönüşü olmayan şu dört alanda ortaya çıktı: siyasal alanda Bizans sınırlarını Ege sahillerine doğru iten Türkiye Selçuklu Devleti; etnik alanda, bu topraklara yerleşerek Türkleştiren, başta müslüman Oguzlar (Türkmenler) olmak üzere muhtelif Türk unsurları; sosyal alanda yepyeni bir toplumsal düzen; dinî alanda ise, onlarla beraber taşınan ve burasını bir müslüman ülke haline getiren İslâm.

Anadolu'nun Türkler tarafından istilası, esasında Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun fetih ve genişleme politikasının programında yoktu. Fakat İran'daki siyasal gelişmelerin sonucunda gerçekleşen, bu yüzden de biraz zorunlu hale gelen bir hadise olmuştur[8].

---

bunun peşin hükümlü bir yaklaşım olduğuna dikkat çektikten sonra, bu istilanın dünya tarihinde en az Cermen, Slav ve Arap istilası kadar önmeli olduğunu vurgular: Cahen, Cl., Le Problème Ethnique en Anatolie. *Cahier d'Histoire Mondiale*, c. 2, 1954-1955, ss. 347-362. İran'daki Selçuklu İmparatorluğu hakkında bkz. Köymen, M. A. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. I: Kuruluş Devri.*, Ankara 1989, Türk Tarih Kurumu Yayınları; aynı yazar, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. II: İkinci İmparatorluk Devri*, 2. bs., Ankara 1984, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

8 Bkz. Cahen, "La Première Pénétration Turque en Asie Mineure (Seconde Moitié du XIe Siècle)", *Byzantion*, c. 18, 1946-1948, ss. 5-67. Mesele burada bütün detaylarıyla ele alınmıştır. Ayrıca bk. idem, *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968, Sidgwick & Jackson, ss. 66-69; idem, *La Turquie Pré-ottomane*, İstanbul-Paris 1988, Varia Turcica: VII, ss. 83-85; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, Turan Neşriyat Yurdu, ss. 37-44.

Büyük Selçuklu sultanı Alparslan'ın 1071 yılı Ağustos'unda Bizans imparatoru Romanos Diogenes'le yaptığı Malazgirt Savaşı[9], Anadolu'yu istilâ niyetiyle girişti̇ği bir savaş olmayıp, Suriye'de Fâtimîler üzerine yaptığı seferden dönerken, Romanos Diogenes'in saldırısı üzerine zorunlu olarak kabullendiği bir savaştır. Bu savaşın Anadolu topraklarını istilaya ve işgale yönelik olmadığını, galip sultanın imparatorla yaptığı sulh anlaşması çok açık olarak gösterir. Sultan esir ettiği imparatoru serbest bırakmış, bütün haklarını iade etmiş ve topraklarına el koymamıştır.

Buna karşılık, Anadolu'nun fethini, Selçuklu iktidarının, Orta Asya'dan sürekli olarak İran'a akan Türkmen boylarını burada zaptu rapt altına almak ve yerleştirmek konusunda karşılaştığı büyük zorluklarla ilgili görmek gerekir. Siyasal iktidar, sürekli huzursuzluk çıkartıp problem yaratan bu boyları başından savmak için onların Bizans hakimiyetindeki Anadolu'ya akınlar düzenlemelerine ses çıkarmıyordu. Malazgirt savaşını takiben Artuk, Saltuk, Dânişmend, Mengucek beyler gibi Türkmen Beyleri, buralarda giriştikleri fetihler sonucunda küçük bir takım devletçikler kurdular. Erzurum'da Saltuklular, Erzincan ve Sivas havalisinde Mengucekliler, Tokat, Niksar ve Malatya yöresinde Dânişmendliler, Mardin, Harput ve çevresinde Artukoğulları devletleri bunlardandır[10]. Dânişmendliler'in Anadolu'daki fetihleri, o zamanki Türkler arasında geniş yankılar uyandırmış, bu yüzden bu fetihleri anlatan, *Dânişmendnâme* adlı anonim büyük bir epik roman teşekkül etmiştir[11].

9 Bkz. Cahen, "La Campagne de Manzikert d'après les Sources Musulmanes", *Byzantion*, c. IX, 1934, ss. 613-642; Turan, *a.g.e.*, ss. 27-31; Vryonis, *a.g.e.*, ss. 96-103.

10 Bu devletler hakkında bugüne kadar yazılmış birkaç makaleyi saymazsak, ikisi de Türk tarihçileri tarafından yazılmış sadece iki monografi vardır: Turan, O., *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi: Saltuklular, Mengücikler, Sökmenliler, Dilmaçoğulları ve Artuklular'ın Siyasi Tarih ve Medeniyetleri*, Istanbul 1973., Turan Yayınevi.; Sümer, F., *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*, Ankara 1990., Türk Tarih Kurumu Yayınları.

11 Bkz. Akkaya, Ş., *Kitâb-ı Melik Dânişmend Gazi: Eine Türkische Historicher Heldenroman aus der Mitte des 13. Jahrhunerts*, Ankara 1954.; Mélikoff, I., *La Geste de Melik Dânişmend: Etude Critique du Dânişmendnâme*, Paris

Fakat Ege ve Marmara bölgesi hariç, neredeyse Anadolu'yu bütünüyle işgal ederek asıl devamlı bir devlet kuranlar, İran'daki Büyük Selçuklu hanedanının akrabaları olan beylerdir. Bunlardan Kutalmış'ın saltanat üzerinde hak iddiasının başarısızlıkla sonuçlanması, İran'da barınmasına engel olmuş ve oradan çıkarılıp Anadolu topraklarına sürülmüştü. Kutalmış'ın oğlu Suleyman, 1081'de Bizanslılar'dan İznik'i alarak başkent yaptı; üç yıl sonra da Antakya'yı ele geçirdi. Bununla beraber Suleyman yine de İran'daki amcaoğulları ile hesaplaşma fikrinden vazgeçmediğinden, devamlı olarak Anadolu'da kalmak niyetinde değildi. Ama İran'daki yönetim de, onları bir daha İran'a sokmamaya kararlıydı[12]. Maamafih siyasal şartlar, İran'dan kovulan Tükmenler'in burada devamlı kalmak zorunda olduklarını gerektirecek şekilde gelişmişti[13]. Nitekim Kutalmış oğlu Suleyman zaten İznik'i başkent yaparak bir anlamda Türkiye Selçuklu Devleti'nin temelini atmıştı. Böylece Türkler bir daha çıkmamak üzere Anadolu topraklarına yerleşmiş oluyorlardı. Bir müddet sonra da burası onların "vatan"ı oldu. Yalnız burada unutulmaması gereken husus, çoğunluğun müslüman Oguzlar'dan oluştuğu gerçeğidir. Büyük Selçuklu iktidarının İran'dan kovduğu bu kitleler, bu yeni vatanlarında yaşamalarına elverişli toprakları bulmakta güçlük çekmediler. Anadolu'nun özellikle iç ve doğu kısımları, onların koyun sürüleriyle kış mevsimini geçirecek kışlaklara, yazın da sürülerini otlatacakları serin yaylalara sahipti.

Ortodoks Bizanslılar, Türkler'in doğudan başlayarak yavaş yavaş batıya doğru Anadolu'ya girmelerine pek ses çıkarmıyorlardı. Çünkü hem Balkanlar'dan gelmiş ve hıristiyan olup Bizans ordusunda paralı asker olarak hizmet gören Kuman (Kıpçak) Guz (Oğuz) Türkleri dolayısıyla onları tanıyor, hem de kendi aralarında sık sık vukubulan politik kavgalarda onların yardımından yarar-

1960, Adrien Maisonneuve, Tome I: Introduction et Traduction; Tome II: Edition Critique. Ayrıca bkz. aynı yazar, "Dânishmendides", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden. c. II, ss. 110-111.

12 Bkz. Togan, A. Z.V., *Umumî Türk Tarihine Giriş*, 2nd ed., İstanbul 1970, s. 202-203; Vryonis, *a.g.e.*, ss. 103-133.

13 Cahen, "Notes pour l'Histoire des Turcomans d'Asie Mineure au XIIIe Siècle", *Journal Asiatique*, c. 239, 1951, ss. 335-354.

lanıyorlardı. Bunun yanında, Ortodoks olmayan diğer halk ise, Bizans'a karşı duydukları hınç ve öfke sebebiyle, topraklarını işgal etmekle beraber inançlarıyla ilgilenmeyen bu savaşçı yabancıları müsait tavırlarla karşılıyor ve buraya yerleşmelerini adeta teşvik ediyorlardı. Hiç şüphe yok ki bu iki faktör, Anadolu'nun Türkler tarafından daha kolay ve daha kısa zamanda fethedilmesinde önemli rol oynamış olmalıdır.

Anadolu'nun dönemin islâmî kaynaklarında Doğu Roma İmparatorluğu'na referans veren bir isimle *Bilâd al-Rûm* (Roma Ülkesi) olarak adlandırılmasından dolayı, burada kurulan Selçuklu devletine Rum Selçuklu Devleti demek yaygın olarak kabul görmüştür. Türk tarihçileri ise daha çok "Anadolu Selçuklu Devleti" veya "Türkiye Selçuklu Devleti" terimlerini tercih ederler. Bu devletin Anadolu'da İslâm'ın ve Türkler'in yerleşmesindeki payı gerçekten büyük olmuştur. Epeyce sancılı bir kuruluş süreci yaşamış bulunan bu Türk devleti, bir taraftan Bizans'la uğraşırken, diğer yandan da Orta ve Doğu Anadolu'nun bir kısmında hüküm süren bir başka Türk devleti Dânişmendliler'le mücadeleye girmişti. Suleyman'ın oğlu I. Kılıçarslan'ın zamanı, Bizans, Dânişmendliler ve Haçlılar'la uğraşmakla geçti. Bu gözüpek Selçuklu sultanı, 1096'da İznik'i kuşatan Haçlılar'a boyun eğerek doğuya çekildi. 1106'da Dânişmendliler'den Malatya'yı, 1107'de Musul'u aldı ise de, sonunda Emîr Çavul tarafından yenilgiye uğratıldı ve Habur çayında boğularak öldü. Oğlu I. Mes'ud Haçlılar'dan Konya'yı alarak devletin merkezi yaptı. Ondan sonra II. Kılıçarslan Haçlılar'la mücadeleyi sürdürürken bir yandan da 1176'da Myriokephalon (Karamıkbeli) savaşında Bizans'ı ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu savaşla artık Türkler'in Anadolu'da kalıcı olarak yerleşmeleri sağlanmış, Türkiye Selçukluları'nın İran'a yeniden dönüp iktidarı elegeçirme hayalleri de sona ermiş oluyordu. Bir başka önemli gelişme ise, bu sultanın Dânişmendli devletini ortadan kaldırarak Anadolu'nun üçte ikiden fazlasını hakimiyetine sokması oldu[14].

14 Rum Selçukluları tarihinin çeşitli safhaları hakkında Cahen ve Turan'ın yukarıda zikredilen monografilerine bakılmalıdır.

II. Kılıçarslan ölmeden önce devletini eski Türk geleneklerine uyarak oğulları arasında paylaştırmıştı. 1190'daki üçüncü Haçlı seferi, onların birbirlerine üstünlük sağlama mücadelesi verdikleri bir dönemde gerçekleşti. Buna rağmen Selçuklular ülkelerini savunmakta başarı gösterdiler. Sonunda bu şehzadelerden I. 'İzzeddîn Keykâvus kardeşlerine galip gelerek tek başına Selçuklu tahtına oturdu. Bu sırada dördüncü Haçlı seferi vukû bulmuş ve Haçlılar Konstantinopolis'i zaptederek burada bir Latin devleti kurmuşlardı (1204). Bizans ise İznik'e ve havalisine sığınmak zorunda kalmıştı.

I. 'İzzeddîn Keykâvus'un (1210-1220) ve özellikle kardeşi I. 'Alâeddîn Keykubâd'ın zamanında (1220-1237) Türkiye Selçuklu devleti önemli siyasal ve ekonomik gelişmeler kaydetti. Karadeniz kıyısında Sinop ve Akdeniz kıyısında Antalya (Attaleia) limanlarını ele geçirmek suretiyle önemli ticaret yollarına sahip oldu. Böylece Türkiye Selçukluları, uluslararası ticaretin getirilerinden yararlanarak, zaten belli bir seviyeye gelmiş bulunan Anadolu'daki sosyal ve ekonomik refahı gözle görülür bir şekilde daha da yükseltme imkânını elde ettiler[15]. Bağdad'lı büyük sûfî Şihâbeddîn Sühreverdî'nin ve arkasından Endülüslü ünlü mutasavvıf Muhyiddîn b. el-Arabî'nin Anadolu'ya gelişleri bu zamana rastlar.

Ne var ki bu refah dönemi çok sürmedi. II. Giyâseddîn Keyhusrev'in (1237-1243) keyfî ve beceriksiz yönetimi altında Türkiye Selçuklu devletinin düzeni bozulmaya başladı. İslâm'ın Anadolu'daki tarihi bakımından önemli bir dönüm noktası oluşturacak olan 1240'taki büyük Türkmen isyanının (Babaîler İsyanı) arkasından[16], Moğollar buraya girdiler. Böylece Türkiye Selçuklu

15 Bkz. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, ss. 155-168; krş. aynı yazar, *La Turquie Pré-ottomane*, ss. 114-120; Turan, *a.g.e.*, ss. 395-402.

16 Türkiye tarihinde bazı bakımlardan çok önemli bir yer tutan bu büyük isyan hakkında bk. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", ss. 303-311; Cl. Cahen'in yukarıda zikredilen kitabında da kısa bilgi verilmekle beraber esas olarak bkz. Cahen, "Bâbâî", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden. c. I. ss. 843-844; Turan, *a.g.e.*, ss. 420-426; Ocak, A. Y., *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siècle*,

devletinin bağımsızlık dönemi sona erdi[17]. Bu durumdan yararlanmak isteyen Vatikan kilisesi, Şamanist Moğollar'ı Hıristiyan yapabilmek ve Anadolu'da hıristiyanlığı yeniden üstün kılmak amacıyla Dominiken ve Fransisken misyonerlerini buraya yolladı. Bunlardan Dominiken misyoneri Simon de Saint-Quentin'in bu dönem Anadolusu'nun sosyal ve dinî hayatıyla ilgili ilginç gözlemleri vardır[18]. Bu arada 1261 yılında İznik'teki Bizans yönetimi Konstantinopolis'i tekrar ele geçirerek Latin devletine son verdi. Bu dönem, Anadolu'daki Selçuklu topraklarında siyasal ve toplumsal krizlerin, isyanların birbirini kovaladığı dönemdir.

Anadolu'da Müslüman Nüfus

Müslüman Türkler'in Anadolu'ya yerleşmeleri konusunda, tarihçiler arasında tartışmalı bazı meseleler vardır. Buların en başında, Anadolu'nun bu yeni vatandaşlarının demografik yogunluğu gelir. İkinci olarak da bu Türkler'in tamamının mı yoksa bir kısmının mı göçebe olduğu meselesi sırayı alır. Her iki konuda da eski kuşak Batılı tarihçilerle Türk tarihçileri arasında belli bir görüş ayrılığı vardır ve biraz dikkat edildiği zaman, bunun arkasında Türkler aleyhinde Batı kamu oyunda mevcut olan bazı önyargıların ve bunlara karşı Türklerce gösterilen tepkinin rolü olduğu anlaşılır.

Tarihçiler, Türkmenler'in Anadolu'ya geliş ve yerleşmesini Moğol istilası öncesinde ve sonrasında olmak üzere iki safhada ele alırlar[19]. Birinci safha, Malazgirt savaşını takiben başlayan

---

Ankara 1989, Société d'Histoire Turque. Genişletilmiş ve geliştirilmiş Türkçe 3. bs.: *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul 2000, Dergâh Yayınları (Burada konuyla ilgili geniş bibliyografya vardır.).

17 Bkz. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, ss. 269-279, krş. aynı yazar, *La Turquie*, ss. 227-250; Turan. *a.g.e.*, ss. 427-457.

18 Bu çok mühim latince eser şudur: De Saint-Quentin, S., *Historia Tartarorum* (Histoire des Tartares), nşr. Jean Richard, Paris 1965, Paul Geuthner.

19 Mesela bkz. Yinanç, M. H., *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri: Anadolu'nun Fethi*. İstanbul 1944., ss. 166-169; Cahen, "La Première Pénetration Turque en Asie Mineure", *Byzantion*. c. XVIII, 1948, ss. 68-69. aynı yazar, *Pre-*

safhadır ve Türkmenler bu dönemde kitleler halinde Anadolu'ya akın etmişler ve yerleşmişlerdir. Üstelik gelenlerin hepsi göçebe olmayıp, aralarında daha Orta Asya'da iken yerleşik hayata geçerek şehirlerde yaşamakta olan müslüman Türkler de vardır. Bunlar Anadolu'daki şehirlere yerleşmişler ve oralarda mesleklerini icraya devam etmişlerdir. Daha bu devirde bile bu müslüman Türkler yerli hıristiyan nüfusa oranla Anadolu'da büyük bir çoğunluğa ulaşmışlardır. İkinci safha ise, Moğol istilasının başlamasıyla birlikte, Mâverâünnehr (Transoxiana), Hârezm, Âzerbaycan ve Errân mıntakalarından vuku bulan yoğun göçlerin oluşturduğu dönemdir. Bu safhada da yine pekçok şehirli Türk, göçebe nüfusla birlikte Anadolu topraklarına sığınmışlardır[20]. Bu dönem, I. 'İzzeddîn Keykâvus ve I. 'Alâeddîn Keykubâd devirlerine rastlamaktadır

Türkler'in daha Malazgirt savaşından çok önceki tarihlerde Anadolu'ya geldikleri de ileri sürülmüştür[21]. Hattâ bugün bazı genç kuşak Türk tarihçileri, milâttan önceki devirlerde Türkler'in Anadolu'da yerleştiklerini, bunların proto-türk kitleler olduklarını yazmaktadırlar. Bu konuda bazı yeni arkeolojik kanıtlar bulunduğu söylenmekteyse de, henüz ikna edici somut deliller ortaya konulamamıştır.

Buna karşılık, Cl. Cahen gibi bazı tarihçiler, meseleye daha ihtiyatla yaklaşarak birinci safhada Anadolu'da Türkler'in henüz yerli nüfusa sayıca üstün bir konumda olmamakla beraber oldukça kalabalık bir yekûna ulaştıklarını kabul ederler. Bunlara göre, Türkler'in demografik üstünlüğü oluşturmağa başlamaları, özellikle Moğol istilasını takip eden dönem, yani XIII. yüzyıl başlarından itibaren olan dönemdir[22].

Ottoman Turkey, ss.143-154; krş. aynı yazar, *La Turquie Pré-ottomane*, ss. 101-109; Togan, *a.g.e.*, ss.191-200; Turan, *a.g.e.*, ss.1-44, 213-216.

20 Bkz. Sümer, F., "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", *Belleten*. c. XXIV, 1960, ss. 567-595.

21 Meselâ bkz. Frye, R.N.-Sayılı, A., "Selçuklular'dan evvel Orta Şark'ta Türkler", *Belleten*, c. X, 1946, ss. 97-131.

22 Bkz. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, s. 103; krş. aynı yazar, *La Turquie Pré-ottomane*, s. 145

Friedrich Barbarossa'nın yönettiği 1189'daki üçüncü Haçlı seferinden itibaren Batılı kaynaklar Anadolu'ya *Turchia* demeğe başlamışlardı[23]. Bu, artık Anadolu'nun bir Türk ülkesi haline geldiğinin kanıtıdır ve burada bir "Türkleşme" (Turcization) sürecinin, başladığını ve tabii buna paralel olarak da bir "İslâmlaşma" (Islamization)nın yaşandığını gösterir. Hiç şüphe yokki bu süreç, özellikle kırsal kesim sözkonusu olduğunda, göçebe Türkmenler'in başlattıkları bir süreç idi.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, yukarıda da belirtildiği üzere, Anadolu'daki müslüman Türk nüfusunun miktarı ve yerli nüfusa oranı konusunda bugün kesin rakamlar verecek durumda değiliz ve ileride de büyük bir ihtimalle olamayacağız. Aslında vergi toplama amacına yönelik olarak XIII. yüzyılda, gerek bizzat Selçuklu yönetimi, gerekse daha sonra Moğol (İlhanlı) yönetimi tarafından düzenlenmiş olması gereken, Osmanlı *tahrir defterleri* benzeri -ve hiç şüphesiz öncüsü- defterlerin aslında mevcut olduğunu rahatlıkla tahmin edebiliriz. Ama, çeşitli sebepler yüzünden bunlar bize ulaşmamıştır. Ulaşmış olsalardı, bunlara dayalı tahminler yapabilme imkânımız olacaktı. Fakat özellikle Moğol istilâsı öncesinde gayri müslim nüfusun Türk nüfusa oranla daha az olduğuna dair de elimizde müspet bir veri olmamasına karşılık, bu istilanın sonrasında Türk nüfusunun demografik açıdan giderek üstün konuma geldiği de tarihen müspet bir olgudur.

Anadolu'da İslâmın yayılışı konusunun etnik ve demografik tabanıyla ilgili bir başka mesele de, her iki safhada Anadolu'ya gelip yerleşen Türkler'in hepsinin müslüman olup olmadığı konusudur. Tarihsel kaynaklardan sağlanan veriler, bu Türkler'in büyük çoğunluğunun, gerek eskiden, gerekse henüz müslüman olmuş kitlelerce oluşturulduğunu, ancak yine de henüz kısmen Budizm'i ve daha ziyade Maniheizm'i terketmemiş Uygur ve Kıpçaklar'ın, yahut daha Orta Asya'da iken Nesturî mezhebini kabul etmiş hıristiyan Türkler'in bulunduğunu gösteriyor. Nitekim Osmanlı döneminde,

23 Bkz. yukarıda not 1.

meselâ XVI. yüzyıla ait bazı *tahrir defterleri*nde bile, Türk isimlerini taşımalarına rağmen hıristiyan nüfus (*tâife-i gebrân*) olarak kayıtlı kesimlere rastlanmaktadır. Bunların taşıdığı Türk isimleri hakkında Batılı ve Türk tarihçilerince çeşitli teoriler ileri sürülmekte ise de, bunların daha Orta Asya'da iken hıristiyan olmuş, Nesturi mezhebindeki Türkler oldukları ihtimali oldukça güçlü görünüyor.

Etnik karışım meselesine gelince, her ne olursa olsun, belirtilen örneklerdeki gibi istisnaî durumlar olmakla beraber, Anadolu'daki Türkler'in büyük çoğunluğunun müslüman oldukları kesindir. Yerli nüfustan ise -aşağıda temas edeceğimiz üzere önemli bir yekun teşkil etmemekle birlikte- İslâm'a geçişler (ihtidalar) vardı. Özellikle yerleşik kesimler için söyleyecek olursak, artık bir arada yaşamağa başlayan bu iki kesim arasında etnik açıdan bir takım karışmalar meydana geldiğini kabul etmek gerekiyor. Bu konuda da elimizde müspet istatistik veriler bulunmamakla birlikte, özellikle hıristiyan nüfustan kız almak suretiyle melez bir takım nesillerin belli ölçüde mevcudiyeti tahmin edilmeyecek bir şey değildir. *Battalnâme* ve *Dânişmendnâme* gibi epik romanlarda bu olguyu yansıtan belirli sayıda örnek vardır. Bu etnik karışımın İslâm'a geçişlerde belli bir payı olması gerektiğini söyleyebiliriz.

Bu etnik karışımın aynı zamanda aktüel bir boyutu da, Anadolu'daki Kürt nüfusuyla ilgilidir. İran, Irak ve Anadolu arasındaki, her üç ülkeden bir kısımını içine alan ve eski İslâm kaynaklarında *Kürdistan* diye coğrafî bir terimle tanımlanan bölgede, Kürtler'in mevcudiyeti bilinmektedir. Bunların da büyük çoğunluğu hayli evvelden Arap fetihleri esnasında İslâm'a geçmişti. Dolayısıyla bölgeye yerleşen Türkler'in bunlarla da karıştıkları, bu Türkler'den Kürt çoğunluğu içinde eriyerek kürtleşenler ve Kürtçe konuşmağa başlayanlar bulunduğu gibi, Kürtler'den de Türk çoğunluğu bulunan yerlede Türkleşen ve Türkçe konuşmağa başlayanlar şüphesiz ki vardı. Bunun ispatı, günümüzde de aynı sürecin yer yer devam etmekte oluşudur.

İslâm'ın Toplumsal Kurumları: Vakıflar

Türkiye Selçukluları zamanında Anadolu'da İslâm'ın yayılma sürecinin en görünürde olan tarihsel belgeleri, kentlerdeki, Türk yerleşmesinden bu yana tesis edilen vakıf eserleridir. İslâm dünyasında bütün dinî-sosyal kurumlar, bilindiği gibi yaklaşık Abbasî döneminden beri vakıf anlayışına ve tatbikatına dayanır. İslâm'ın gelişinden önce de aynı topraklarda vakıf kurumunun değişik örneklerine rastlanmakla beraber, İslâm medeniyeti bu kurumu, "zenginlerin mallarının bir kısmını, hiç bir karşılık gözetmeden yalnızca Allah rızası için fakirlerin yararına sunması" olarak özetlenebilecek bir takım islâmî ilkelere dayandırmıştır. Ama gerçekte yalnızca bu motifin rol oynadığını söyleyebilmek mümkün değildir. Bunun yanında vakfı yapan kişinin ve ailesinin uzun süreli ekonomik menfaatlerinin korunması da önemli bir faktör olarak görünüyor[24].

Vakıflar, esas ve tarihsel olarak *imaret* -ama modern sanat tarihçilerince *külliye*- genel terimi içinde yer alan *medrese, şifâhâne* (hastane), *câmi'* (veya *mescid*), *zâviye* (veya *tekiyye, hânikah, dergâh, âsitâne*), *hammam, matbah, kervansaray* vb. sosyal ve dinî amaçlı binaları yapıp işletme, yahut öğrencilere burs verme, fakir hastaları tedavi ettirme, *mühtedî*lere yardım etme, sakat hayvanları iyileştirme vb. birtakım sosyal hizmet ve faaliyetleri finanse eden bir malî-idarî mekanizmadır. İşte Selçuklu ve Osmanlı kentleri, bu geleneksel yapıyı sürdürmüşlerdir. Osmanlı arşivlerinde bu sistemin nasıl işlediğini gösteren pek çok belge bulunmaktadır. Bu belgelerin en belli başlılarını, şimdiki Türkiye'de idarî birim olan *il* sisteminin Osmanlı dönemindeki karşılığı *sancak*lara ait *evkaf defterleri*dir[25].

---

24 Bkz. Köprülü, F., "Vakıf müessesesi ve vakıf vesikalarının tarihi ehemmiyeti", *Vakıflar Dergisi*, I, 1969, ss. 1-6; Yediyıldız, B., „Vakıf", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, 1986, ss. 153-172.

25 Bugün Ankara'da bulunan Vakıflar Genel Müdürlüğü, bu tür defterlerden oluşan büyük bir arşivi barındırmaktadır.

Toplumsal yapıdaki mühim rollerinden dolayı İslâm hukukunda oldukça sistemli bir vakıf hukuku geliştirilmiştir. Bu hukuk, bir İslâm ülkesindeki gayri müslim vakıflarının da meşruiyetini tanımıştır. Bizans'tan Türkiye Selçukluları'na geçen topraklarda mevcut kilise ve manastır vakıfları aynen devam etmiş, bunların yönetimleri yine kendilerine bırakılmıştır. Osmanlılar da bu politikayı aynen korumuşlardır. Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde de aynı durum sürmektedir.

Türkiye Selçukluları ve Beylikler döneminde Anadolu kentlerinde ne kadar *câmi, mescid, medrese, zâviye* ve *türbe* olduğunu istatistik verilere dayalı olarak bilemiyoruz. Bugün ayakta kalan anıtsal nitelikli binaların dışında, anıtsal nitelik taşımayan veya harap olanları tesbit etmek mümkün değildir. Buna karşılık, arşiv kaynakları sayesinde Osmanlı dönemi için daha şanslıyız. Osmanlı klasik dönemi sancakları üzerinde arşiv belgelerine dayalı olarak yapılan çalışmalar sayesinde bu sayılan kurumların çoğunun -hattâ bugün mevcut olmayanların dahi- kaydına ulaşabiliyoruz. Ancak Osmanlı arşiv kayıtlarına geçen kurumlardan bir kısmının da, Türkiye Selçukluları döneminden intikal eden ve Osmanlı döneminde de çalışmakta olan kurumlar olduğunu unutmamalıyız.

Bu dinî kurumların Anadolu'da İslâm'ın yayılış ve yerleşmesi ve dolayısıyla İslâm kültürünün oluşup gelişmesindeki payını ve yerini, kısaca bu kurumların sosyo-kültürel tarihlerini henüz yeterince bilmiyoruz. Bu sebeple, Türkiye Selçukluları, Beylikler ve hattâ Osmanlı döneminde, *câmi, mescid, medrese,* ve *zâviye*lerin Anadolu'daki müslüman toplumun hayatına katkıları ne olmuştur?" gibi soruların cevabını, kısmen Osmanlı dönemi hariç, bu kurumlarca kendi içlerinde tutulan kayıtlar olmadığı için, bilimsel olarak tatminkâr bir şekilde henüz veremiyoruz.

Bilindiği gibi *câmi,* İslâm'ın başlangıcından beri kentlerin fizik yapılanmasında en belirleyici birimdir. Esas olarak toplu ibadet edilen kutsal bir mekân olmakla beraber, aynı zamanda siyaset dahil, her türlü konunun tartışıldığı, yabancı ülkelerden gelen müslümanların verdiği haberlerin, ulemânın sohbet ve derslerinin

dinlendiği toplumsal bir mekân, bir çeşit *forum*dur[26]. Hattâ bütün ortaçağlar boyunca görüldüğü üzere, zaman zaman kimsesizlerin, yersiz yurtsuzların kısa sürelerle geceledikleri bir yer de olmuştur. Aynı şeyler Selçuklu dönemi Anadolu'sındaki camiler için de geçerliydi.

Bu dönemler Anadolu'sunda kentlerin ve kasabaların en vazgeçilmez dinî-sosyal kurumlarından biri de, hiç şüphe yok ki bulunduğu yere, büyüklüğüne, fonksiyonlarındaki çeşitliliğe göre *zâviye, tekiyye, dergâh, âsitâne, hânikah, buk'a* gibi isimler alan, sufilerin ikamet ettiği, yolcuları konakladıkları binalardır. Bunlar Anadolu'nun islâmlaşma tarihinde, yerine ve zamanına göre cami ve mescidlerden daha yoğun bir rol oynamışlardır. Bu kurumlar, bağlı oldukları tarikatların niteliklerine göre belli ölçüde farklılıklar sergilemekle birlikte, genelde aynı mâhiyette idiler. Özellikle kırsal kesimlerdeki zaviyelerde gündüz, tarla ziraati, hayvan yetiştirme vs. gibi tarımsal faaliyetlerle uğraşan dervişler, akşamları *semâ'* ayinleri ve *zikr* meclisleri düzenliyorlar, hatta müridlerin tasavvufî eğitimi ile uğraşıyorlardı[27]. Bunların müslümanlarla gayri müslimlerin birlikte bulunduğu kent ve köylerde, islâmlaşma konusundaki rollerine aşağıda değinilecektir.

Türkiye Selçuklu yönetimi ve İslamlaşma

Türk ve Türkiye tarihinde uzman olmayan bazı eski ve yeni kuşak tarihçilerin Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sında devletin yerli nüfusu zorla müslümanlaştırma politikası izlediği şeklindeki iddiaları, Claude Cahen, Bernard Lewis, Marshall G. Hodgson gibi Batılı ve Fuat Köprülü ve Osman Turan gibi Türk tarihçilerinin gösterdikleri gibi, artık geçerliliğini kaybetmiş görünüyor. Bugün bu konuya tarihçilerce daha dikkatli ve tarafsız yaklaşılmaktadır.

26 Bu konuda bkz. Pedersen, J.-Hilenbrand, R- Burtonpage, J., "Masdjid", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., c. VI, ss. 644-703.

27 Bu sufi kurumları için bkz. Ocak, A. Y. - Faruki, S., "Zâviye", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, ss. 468-476.

Türkleşme ve islâmlaşma süreci, XI. yüzyılın sonlarından itibaren Bizans sınırlarından İran hudutlarına, Karadeniz sahillerinden Eyyûbî Devleti arazisine kadar geniş bir alanı içine alıyordu. Bu alan, batıda Türkiye Selçuklu Devleti, ortada Dânişmendliler, doğuda ise, Mengücekliler, Saltuklular, Artuklular vs. tarafından paylaşılıyordu. Bunların her biri, kendi hâkimiyet alanlarında belli bir dinî siyasetin uygulayıcısı oldular[28]. Bu dinî siyasetin hedefi iki ana kitle, yani müslümanlar ve gayri müslimler idi.

Bu devletler, belli bir iskân siyasetiyle Anadolu'nun doğu, güney-doğu ve orta bölgelerindeki vâdi ve ovalarını, yaylalarını göçebe ve yerleşik Türk nüfusuna mesken olarak verirken, kısa zamanda bu nüfusu üretici duruma getirmeyi amaçlıyorlardı. Onlar için birinci derecede hayatî olan bu amaca ulaşabilmek için, hiç şüphesiz *vakf* müessesesinden geniş ölçüde yararlanıldı. Bugün için, adları geçen devletlerden kalma vakıf eserlerinin bazılarının yapılış tarihleri kesin olarak bilinmemekle beraber, islâmlaşmanın doğudan batıya doğru bir gelişme çizgisi takip ettiği muhakkaktır. Mevcut mimarî eserlere bakılarak, doğuda Van gölü havzasının, ortada Kızılırmak (Halys) yayının iç kesiminin ilk önce Türkleşen ve buna paralel olarak İslâmlaşan bölgelerden olduğu söylenebilir.

İsimleri sayılan devletler, hiç şüphesiz çoğunluğunu Türkler'in oluşturduğu geniş bir müslüman kitle üzerinde hüküm sürüyorlardı. Hepsi de, tıpkı Büyük Selçuklu Devleti'nin bir devamı olarak Sünnî İslâm'ı benimsemişlerdi. Vaktiyle F. Babinger'in F. Köprülü tarafından çürütülen Türkiye Selçukluları'nın Şiî olduğuna dair iddiası[29], bugüne kadar kanıtlanamamıştır. Türkiye Selçuklu sultanları, yüksek bir Sünnî İslâm kültür ve terbiyesi aldıkları, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildikleri halde, gerek onlar, gerekse halk, tutucu ve bağnaz değildiler. Hatta bu yüzden dönemin Arap kamuoyunda

28 Bkz. yukarıda not 11'de gösterilen referanslar.

29 Babinger, F., "Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, c. 76, 1922, ss. 126-152, s. 130, 146-147.

Anadolu'daki bu İslâm anlayışına şüphe ile bakıldığı, Türkler'in müslümanlıklarından şüphe edildiği görülmüştür[30].

Hükümdarlar Türk, Arap ve Fars menşe'li ilim ve din adamlarını, mutasavvıfları, şâir ve edipleri etraflarına toplamak ve onlara eserler yazdırmak için gerekli her türlü imkânı hazırlıyorlardı. Meselâ, Türkiye Selçukluları zamanında İran'dan ve Arap memleketlerinden gelip Anadolu'ya yerleşen ilim adamları arasında 'Abdülmecîd b. İsmâ'îl el-Herevî (öl. 1142), Muhammed Talakânî (öl. 1217), Yusuf b. Sa'îd es-Sicistânî (öl. 1241-42) ve 'Ömer el-Abharî (öl. 1265) sayılabilir. Sökmenliler zamanında Ahlat'ta fıkıh âlimi 'Abdüssamed b. 'Abdurahman (öl. 1145) çok tanınmıştı. Ayrıca, Anadolu'daki Selçuklu medreselerinden yetişerek muhtelif Arap memleketlerinde yerleşmiş Türk âlimleri de vardı. Bütün bu sayılanlar ve daha başkaları, devletin Sünnîlik siyasetini takviye etmede büyük rol oynadılar.

Dinî Eğilimler ve Mezhepler

Siyasal iktidarların resmen Sünnîlik siyaseti gütmesinin, halkın zorla sünnîleştirilmesine yol açtığı şeklinde bugün Türkiye'deki bazı popüler tarih yazarlarınca ileri sürülen ideolojik iddiayı -kısmen Yavuz ve Kanuni dönemi hariç- kanıtlayabilmek zor görünüyor. Muhakkak ki bu iktidarların böyle bir siyaset takibi, daha İran Selçukluları'ndan itibaren Sünnîliği siyasal iktidarın himayesine alması sebebiyle kuvvetlendirici bir faktör olmuştur. Ama, Türk zümreleri X. yüzyıldan itibaren tedricen müslümanlaşmaya başladıkları zaman, Mâverâünnehr'de Sünnî İslâm'ın en kuvvetli olduğu çevrelerle temasa geldiklerinden, büyük çoğunlukla bu yolu seçmişler ve buna uyum sağlamakta ve kendilerine uyarlamakta da fazla bir güçlüğe uğramamışlardır.

İşte sözü edilen bu tarihî gelişimin tabii bir sonucu olarak da Anadolu'da müslüman halk arasında büyük çoğunluk Sünnîliğe

30 Cahen, *The Ottoman Turkey*, s. 204; krş. aynı yazar, *La Turquie Pré-ottomane*, s. 164.

mensuptu. Bütün Anadolu genelinde, Selçuklu döneminde Sünnîliğin *Hanefî* kolunun, doğu ve güney-doğu bölgelerinde ise yer yer *Şâfi'îlik*'in yaygın olduğuna, eğitim ve öğretim alanında ve özellikle hukukî sâhada *Hanefîlik*'in hâkim mevkide bulunduğuna kesin nazarıyla bakılabilir. Bilhassa şehir ve kasabalar, yani gelişmiş bir kültürün olduğu yerler ve yakın çevreleri, başka bir deyişle yazılı kültürle teması olan bölgeler, Sünnîliğin ağır bastığı yerlerdi. Tabiatıyla bu merkezlere yakın ve onlarla sürekli münasebeti olan köyler de aynı durumdaydı. Kısmen Şâfiîlik hariç tutulursa, Anadolu'da öteki Sünnî mezheplerin (*Hanbelîlik* ve *Mâlikîlik*) yerleşme ortamı bulamadıkları, zaman zaman *Hanbelî* ve *Mâlikî* mezheplerine mensup âlim ve mutasavvıfların gelip gitmelerine, hattâ belirli zamanlarda Anadolu'da yaşamalarına rağmen, bu mezheplerin yayılmadıkları görülmektedir. Bunun sebebi bir anlamda, Türklerin İslâmiyete girerken Orta Asya'da *Hanefî* çevrelerle temasları olduğu kadar, bu mezhebin daha rasyonel ve pratik ihtiyaçları karşılamaya yatkın, yani Türklerin sosyal yapılarına daha uygun olduğu hep ileri sürülmüştür. Buna başka sebepler de eklenebilir.

Sünnîlik dışı dinî akım ve mezheplere gelince, Anadolu için Selçuklu ve Beylikler dönemiyle ilgili olarak bu konuda halâ kaynak, dolayısıyla bilgi yetersizliği vardır. Araştırmaların bugünkü hali, genel tabloyu oldukça şekillendirmiş gibi görünmesine rağmen, esas itibariyle bu tablo hala bulanık renkler ihtiva etmektedir[31]. Özellikle XIII. yüzyıldaki göçlerle Anadolu'ya gelen göçebe Türkmenler'in hatırı sayılır bir kısmının Sünnîlikle pek uyuşmayan bir İslâm anlayışına sahip oldukları ve bunların bir kısım siyasî ve içtimaî hareketlerde, dinî ve tasavvufî cereyanlarda etkin oldukları uzun zamandan beri bilinmekle beraber, bu akımların dinî yapıları, döneme ait yazılı kaynakların yetersizliği nedeniyle

31 Cl. Cahen'in bu meselenin tartışıldığı şu makalesine bkz. Cahen, "Le Problème du Shîisme dans l'Asie Mineure Turque Pré-ottomane", *Le Shiisme Imamite (Colloque de Strasbourg 1968)*. Paris 1970, Presses Univ. de France, ss. 115-129.

kesin ve tam olarak anlaşılamıyor. Ancak bazı yazılı kaynaklardaki ipuçları ve bugünkü duruma ait birtakım verilerden hareketle bu eğilimlerin nitelik ve mâhiyetleri hakkında bazı varsayımlarda bulunulmaktadır. Bu varsayımlara göre meselâ Türkmenler, müslüman olmadan önceki atalar kültü, Gök Tanrı kültü, çeşitli tabiat kültleri, Şamanizm ve Budizm, Maniheizm, Mazdekizm vb. muhtelif Asya dinlerinin kalıntılarını müslüman oduktan sonra da kuvvetle muhafaza etmişlerdir[32].

Siyasal iktidarların resmen güttüğü Sünnîlik siyasetine rağmen, yarı göçebe Türkler arasında da, yakın zamanlara kadar üzerinde hemen hiç durulmayan, hattâ var olabileceği kabul edilmeyen Şî'î-İsmâ'ilî tesirlerin varlığı giderek çok muhtemel görünmektedir. Bir defa XI. yüzyıldan beri kuzey Sûriye ve güney-doğu Anadolu'da bulunan Türkmenler'in İsmâ'ilîler'le uzun zamandır yanyana, hatta içiçe yaşadıkları bilinmektedir[33]. Nitekim, XIII. yüzyılın başlarında bunlar arasında dolaşmış bir Arap seyyahı olan el-Cevberî, 'Ali'nin ruhunun kendisine geçtiğini söyleyerek halk arasında dolaştığını, ama hiç yadırganmadığını yazıyordu[34].

1240 yılındaki Babaî isyanı ile onu takip eden Cimri isyanı dahil, sonraki yıllarda Anadolu'da Moğollar'a karşı girişilen ayaklanmalarda kuvvetli bir *mehdilik* (messianism) inancının hâkimiyeti de bu konuda dikkat çekicidir[35]. Hattâ İlhanlı hükümdarı Olcaytu Hudâbende'nin (1304-1317) İmâmiyye mezhebini kabulünden sonra da Şî'îlik için Anadolu'da uygun bir yayılma ortamının doğmuş olabileceği de farzedilebilir. Ama İlhanlılar'ın çok geçmeden Sünnîliğe geçmeleri, böyle bir ortamın gelişmesini engellemiştir.

32 Bu konu için mesela şuna bkz. Ocak, A. Y., *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. 4. bs., İstanbul 2000, İletişim Yayınları, 312 s. Burada konu, kaynaklar ve modern araştırmalar çerçevesinde tartışılmış ve analiz edilmeğe çalışılmıştır.

33 Bkz. Daftary, F., *The İsmâ'îlîs: Their History and Doctrine*, Cambridge 2001, Cambridge Univ. Press, ss. 356, 374.

34 Bkz. el-Cevberî, 'Abdurrahîm b. Ömer, *el-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr v e Hetki'l-Estâr*, Süleymaniye Kütüphanesi (Karaçelebizâde), nr. 253., fol.25a.

35 Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, ss. 75-80.

Hatta sözünü ettiğimiz Şî'î-İsmâ'ilî tesirlere rağmen bu Türkmenler hiç bir zaman tam anlamıyla Şî'î olmamışlar, daha çok kendi eski İslâm öncesi inançlarını islâmî bir cilâ altında muhafaza etmişlerdir. Nitekim *Bektaşîlik* ve *Kızılbaşlık* XV. yüzyılda Anadolu'da işte bu çevreler içinde şekillenecek, böylece İslam heterodoksisinin Anadolu ayağı ortaya çıkacaktır[36].

Bütün bunlara rağmen gerçekte bu devirde Anadolu'da kısmî bazı tesirlerin dışında ne *İsmâ'iliyye,* ne de *İmâmiyye* (Oniki İmam) Şî'îliği'nin yayıldığına dair elimizde iknâ edici kanıt mevcut değildir. Nitekim sonraki yüzyıllarda bile Anadolu'da doğrudan doğruya bu iki kola mensup Şîî zümreler hiç bir zaman mevcut olmamıştır.

Bu arada XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun doğu ve güney doğusunda cereyan eden bir takım siyasî olaylara karışacak kadar bir varlık gösteren Yezîdî çevrelerden de söz etmek gerekir. XII. yüzyılda Şeyh 'Adiy b. Müsâfir (öl. 1162) tarafından Şî'î mezhebinin aşırılıklarına bir ölçüde engel olmak üzere Emevî halifelerini, özellikle de I. Yezîd'i savunmak amacıyla geliştirilen *'Adeviyye* mezhebi, zamanla Anadolu'nun güney doğusunda dağlı Kürtler arasında nitelik değiştirmiş ve eski mahallî inançlarla karışarak koyu bir heterodoks mezhep halinini almıştı. Şeyh 'Adiy'nin torunları zamanında mezhep, Halife Yezîd'den dolayı *Yezîdiyye* adını aldı ve mensupları da *Yezîdî* diye tanınmaya başladı. Bunlar Türkmenler'le birleştiler ve Anadolu'yı işgal eden Moğollar'a karşı birlikte savaştılar. *Yezîdîler*'in tam anlamıyla bugünkü kimliğini kazanmaları, XIV. yüzyılın sonlarında olmuştur[37]. Mezhe-

36 Bu konuda özellikle şunlara bkz. Birge, J. K., *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford 1937, Hartford Seminary Press, 291 s.; Mélikoff, I., *Hadji Bektach: Un Mythe et se Avatares: Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Leiden 1998, E. J. Brill, 317 s.

37 Yezidilik hakkında bugüne kadar pekçok yayın yapılmıştır. Burada önemli gördüğümüz yayınlardan bibliyoğrafya açısından yararlı olanlardan sadece birkaç tanesini örnek olarak zikretmek istiyoruz: Mehmed Şerefeddin, "Yezidiler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, c. I/3, 1926. ss. 1-35;Lescot, R., *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beyrouth

bin Anadolu'nun güney doğusu dışına taşmadığını söyleyebiliriz. Nitekim bugüne kadar Anadolu'nun batı taraflarında *Yezîdî*liğin varlığına dair hiç bir ipucuna rastlanmamıştır.

Tasavvuf, Sûfîler, Tarikatlar ve İslamlaşma

Anadolu'nun büyük kısmının fethi tamamlanıp siyâsî ve içtimaî ortam iyice kuvvetlendikten ve istikrara kavuştuktan sonra, yani yaklaşık XIII. yüzyılın başlarından itibarendir ki, çeşitli tasavvuf akımlarının, muhtelif tarikatlara mensup şeyh ve dervişlerin buraya geldiklerine şahit oluyoruz. Bunlar Anadolu topraklarında kendileri için uygun şartları hâiz, yayılmaya elverişli birer çevre bulurken, siyasal iktidarlar da varlıklarını güçlendirecek ve halk nezdinde meşrulaştıracak zengin bir manevî desteğe kavuştular.

Değişik çehre ve görüntüye sahip, değişik dilleri konuşan, değişik kıyafetler giyen bu mutasavvıflar, sufiler, şeyhler ve dervişler, sözü edilen göç dalgalarıyla gelip, kentlerden gelenler kentlere, kırsal kesimlerden gelenler kırsal kesimlere yerleştiler. Böylece Anadolu'da da tasavvuf, İslâm dünyasının başka coğrafyalarında olduğu gibi, yüksek ve popüler tasavvuf olmak üzere ikili ve paralel bir yapıya dönüştü.

Bununla beraber kentli veya yüksek tasavvuf çevreleri genelde *zühd ve takvâ* anlayışının ağır bastığı ahlâkçı bir karakter yansıtır. Muhyiddîn b. el-'Arabî'yi (öl. 1241), halefi Sadreddîn el-Konevî (öl. 1274) ve bunların müridlerini, Kâdiriyye, Rifâiyye, vb. tarikat mensuplarını bu çerçevede düşünmek icap eder.

İkinci grup ise, büyük kesimi Horasân ve çevresinde hakim olan tasavvuf anlayışını yansıttığı için *Horasanîler* terimiyle ifade edilen

---

1938, Mémoires de l'Institut Français du Damas.; Ahmed, S. S., *The Yazidis: Their Life and Beliefs*, ed. Henri Field, Miami 1975.; Aydın, M. "Yezidiler ve İnanç Esasları", *Belleten*, c. 52, 1988, ss. 923- 953; Bruinessen, M. van. "Religion in Kurdistan." *Kurdish Times*, c. 4, no. 1-2, 1991, ss. 5-27.; Guest, J., *Survial Among the Kurds: A History of the Yezidis*, London 1993, Kegan Paul International, 324 s.

çevredir. Bunun Orta Doğu'daki tasavvuf akımlarının üstünde, özellikle de Anadolu'da derin etkisi olmuştur. O kadar ki, bugün bile pek çok halk kendisinin kökünü buraya bağlar. Bu mektebin içinde de çok çeşitli eğilimler bulunur. En tanınmış temsilcileri arasında, Anadolu'ya gelip burada yaşayan Evhadeddîn Kirmânî (öl. 1237), Fahreddîn 'Irâkî, Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn Veled, Burhâneddîn Tirmizî (öl. 1240), Necmeddîn Râzî (Dâye) (öl. 1256) zikredilebilir.

İşte bu tasavvuf akımlarına mensup tarikatlara bağlı şeyhler ve dervişler Ahlat, Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi, devrin önemli merkezlerinde ve yakın çevrelerinde bir süre yaşadılar. Bunlar XIII. yüzyıl Anadolu'sunda çok renkli bir tasavvuf ortamı yarattılar. Değişik kılık ve kıyafetleriyle çarşı pazar gezip vaazlar veren, ilâhiler söyleyen, kurdukları tekkelerde, zâviyelerde coşkun âyinler düzenleyen, *yaratılış, Tanrı, insan* ve *kâinat* hakkında değişik düşünceler ileri süren bu cezbeli insanlar, halkın muhakkak ki çok ilgisini çekiyordu. Selçuklu Anadolu'sunda yarı mitolojik bir popüler İslam inanç ve kültürünün oluşması, hiç şüphe yok ki bunların eseriydi. Bu yarı mitolojik popüler İslam öğretisi, hıristiyan halkın da ilgisini çekiyor ve onu tekkelere ve türbelere cezbediyordu.

Bu sürecin sonunda burada, daha ziyade medrese çevrelerince *hurâfe* veya *bid'at* denilen inançların, evliyâ menkabelerinin ve efsanelerin ağırlıklı olduğu, fıkıh merkezli medrese müslümanlığına paralel, *evliyâ kültü merkezli* bir „halk islâmlığı" gelişmeye başladı. Bu iki müslümanlık anlayışı her müslüman ülkede olduğu gibi, hem bir arada yaşadı, hem aralarındaki rekabet yüzyıllar sürdü. İslâm'ın yayıldığı bütün topraklarda da aynen cereyan eden bu sosyolojik süreç, muhakkak ki Anadolu'da aynen geçerli olmuştur. Evliyâ kültü merkezli bu popüler İslâm, bugün bütün karakteristikleriyle modern Türkiye'de de güçlü bir şekilde varlığını korumaktadır.

Görüldüğü gibi Anadolu'da tasavvuf, münhasıran XIII. yüzyıl başlarındaki göçlerle taşınmış bir olgudur. Belki burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta, bu olgunun o dönem için hemen bütünüyle Anadolu'da İslâm'ı temsil etmekte oluşudur. Bir başka

ifadeyle Anadolu'da İslâm demek, kentsel ve kırsal kesimin büyük bir çoğunluğu için tasavvuf demektir. Türkiye Selçuklu devletinin burada tutunması ve gelişmesinin, özellikle Moğollar'ın Orta Asya'yı ve çok geçmeden de İran ve Irak'ı istila etmeleri sonucu, bundan rahatsız olmuş bir çok mutasavvıf ve sufinin, şeyh ve dervişin Anadolu'ya geldiği, çok uzun yıllar önce Köprülü tarafından vukufla gösterilmiştir. *Kübreviyye, Sühreverdiyye, Rifâ'iyye* ve *Kâdiriyye gibi* Asya ve Irak kökenli kentli Sünnî tarikatlar bunların başında gelir. Ayrıca bu sayılan memleketlerin, *Haydariyye, Kalenderiyye* ve *Vefâ'iyye* gibi, kırsal veya kentli, çoğunluk itibariyle Sünnî çerçeve dışında kalmış tarikatlar da buraya akın ettiler[38].

İşte XIII. yüzyıl başlarından itibaren, bu insanların temsil ettiği, Anadolu'da yayılmaya başlayan tarikatlar, bir bakıma da İslâm, temelde Sünnî çerçeve içinde ve dışında olmak üzere iki ana eğilim sergiler. Şüphesiz bu eğilimler söz konusu tarikatların ortaya çıktıkları ve yayıldıkları kültürel çevrelerin sonucu idi. Meselâ, ilmî faaliyetlerin yoğun olduğu Mâverâünnehr, Hârezm, İran, Suriye ve Irak'ın büyük kentlerinde doğan ve gelişen tarikatlar, genelde Sünnî eğilimli idiler veya en azından bazıları görüntüde öyle olmağa gayret ediyorlardı . Buna karşılık, aynı bölgelerin İslâm'ın tam olarak nüfuz edemediği kırsal kesimlerinde, eski Hint ve İran mistik kültürünün hâkim olduğu, eski Türk inançlarının geçerliliğini koruduğu sahalarda doğup gelişen tarikatlar ise klasik Sünnîliğin dışında kalıyorlardı.

Bu ikinci grup tarikatlar, XIII. asırdaki göçlerle birlikte, göçebe ve yarı göçebe olarak Anadolu'ya gelip yerleşmiş bulunan Türkmen toplulukları arasında daha çok tutunabildiler. Çünkü bunlar, İslâm'ı yeni kabul etmiş, yahut yaşadıkları sosyal hayat tarzının (göçebelik) gereği, henüz yüzeysel olarak islâmaşmış olduklarından, İslâm'ı

38 Haydariyye ve Kalenderiyye'ye dair bkz. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", ss. 299-302; Ocak, A. Y., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalanderîler*, 2. bs., Ankara 1999, Türk Tarih Kurumu Yayınları; Karamustafa, A. T., *God's Unruly Friends: Dervishes Groups in the Later Period 1200-1550*, Salt Lake City 1994., Univ. of Utah Press.

ne de olsa yerleşik ahali ölçüsünde özümseyebilmiş değillerdi. Zaten bu insanlar için tasavvuf, soyut bir takım mistik hedeflere ulaşmaktan çok, bir sosyal hayat tarzı olmaktan öteye fazla bir anlam taşımamaktaydı. Bunların pek çoğu *Vefâiyye, Kalenderiyye ve Haydariyye* gibi, İslâm öncesi yerel inanç ve geleneklerle kolayca uyuşabilen tarikatlardı.

Kübreviyye, Anadolu'ya Necmeddîn Kübrâ'nın (öl. 1221) yanında yetişmiş olan Sa'deddîn Hamevî, Seyfeddîn Bâharzî, Bâbâ Kemâl-i Hocendî gibi önemli şahsiyetler tarafından getirildi[39]. Bunlar, Moğollar'ın önünden kendi müridleriyle Anadolu'ya sığınmışlardır. Aralarında özellikle, Necmeddîn Râzî (Dâye) (öl. 1256) ile, Mevlânâ Celâleddîn Rumî'nin babası Bahâeddîn Veled'i (öl. 1236) anmak gerekir. Anadolu'da Kübreviyye asıl bunlar vasıtasıyla yayılmıştır.

Necmeddîn Râzî önce Kayseri'ye gelip burada I. 'Alâeddîn Kaykubâd ile görüşmüş, sonra Sivas'a giderek orada meşhur eseri *Mirsâd al-'İbâd*'ı yazmıştır. Bahâeddîn Veled ise önce Karaman'a yerleşmiş, oradan Konya'ya gelmiş ve hayatını burada sürdürmüştür. Aynı zamanda hatırı sayılır bir âlim olan Bahâeddîn Veled, burada epeyce ilgi uyandırmış ve pek çok mürid edinmiştir. Bahâeddîn Veled'in, oğlu Celâleddîn Muhammed üzerinde bilhassa tasavvufî terbiye itibariyle bir hayli etkili olduğunu söylemek gerekir[40]. Kendisiyle beraber Belh'ten gelen halifesi Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî'nin de en az onun kadar geniş bir çevre edindiği anlaşılıyor.

---

39 Necmeddîn Kübrâ ve Kübreviyye'ye dair bkz. Lâmiî Çelebi, *Nafahât al-Uns*, İstanbul 1270, ss. 475-479; Takiyyüddîn Sübkî, *Tabaqât al-Shâfi'iyyat al-Kubrâ*, Beirut (tarihsiz), c. V, s. 11; Berthels, E., "Nadjm al-Dîn Kubrâ", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.; Harîrîzâde Kermaleddîn, *Tibyânu Wasâ'il al-Haqâ'iq*, Süleymaniy Library (İbrahim Efendi), nr. 432, c. III, vv. 79a-85b; Corbin, H., *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, 2nd ed., Paris 1971, Edition Présence, ss. 95-147; Mole, M., "Les Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIIIe et IXe Siècle de l'Hégire", *Revue des Etudes Islamiques*, c. XXIX, 1961, ss. 61-142; BRowne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956., c. II, ss. 491-494.

40 Ahmed Eflâkî, *Manâqib al-Ârifîn*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959, Türk Tarih Kurumu Yayınları, c. I, ss. 48, 176.

Ebu'n-Necîb Sühreverdî (öl. 1167)'nin kurduğu ve yeğeni Ebu Hafs Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî (öl. 1234)'nin geliştirip yaydığı Sühreverdiyye tarikatı, Anadolu'da yayıldı ve gelişti. Bu zatın yazdığı eserler arasında bilhassa *'Awârifu'l-Ma'ârif* büyük bir şöhret kazandı ve Anadolu'da da en çok okunan tasavvuf eserleri arasına girdi. Dolayısıyla hem zamanında hem de daha sonraki yazılan tasavvuf eserleri üzerinde güçlü bir etki hâsıl etti[41]. Bu tarikatlar her ne kadar Anadolu'da fiilen *Rifâ'iyye, Kâdiriyye* kadar yayılamamışlarsa da, bunların kurucularının yazdıkları kitaplar, Osmanlı dönemi yüksek tasavvuf ortamını çok etkilemiş ve yüzyıllar boyu elkitabı olmuşlardır.

Anadolu'ya dışarıdan gelen bu tarikatların yanında, XIII. yüzyılın sonlarından itibaren zamanla yeni tarikatlar da oluşmuştur. Bunlar arasında, *Mevleviyye* veya o zamanki adıyla, *Celâliyye*, en fazla dikkati çekenlerdendir. Mevlânâ Celâleddîn Rumî'den sonra, XIV. yüzyılda oğlu Sultân Veled ve onun oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin zamanında *Mevleviyye*, Anadolu'nun batısındaki Türkmen Beylikleri içinde sür'atle yayılmayı başardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise ancak XV. yüzyılın ortalarından sonra nüfuz kazanabilen bu kentli tarikat, XVII. yüzyılda çok büyük bir gelişme gösterdi ve tarihinin en parlak dönemlerini bu ve müteakip yüzyılda yaşadı[42].

Anadolu'nun tarihinde en az *Mevleviyye* kadar önemli, hattâ ondan daha yaygın olan bir başka yerli tarikat ise, tamamen farklı

41 Şihabeddîn Sühreverdî ve tarikatı için bkz. Lâmiî Çelebi, *a.g.e.*, ss. 526-527; Ritter, H., "Die vier Suhravardi", *Der Islam*, c. XXV, 1938, ss. 36-38; Hartmann, A., "al-Suhravardî", *Encylopaedia of Islam*, Ist and 2nd ed., c. IX, ss. 778-782.

42 Bkz. Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyan*, Kahire 1283, 3 cilt: Gölpınarlı, A., *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, İnkılâp Kitabevi; Vitray-Meyerovich, E., *Mystique et Poésie en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches Tourneurs*, Paris 1972., Dèsclée de Brouver, 314 s.; Yazıcı, T- F. de Jong, "Mawlawiyya", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., c. VI, pp 883-888. Mevleviyye'nin tarihi, dönem dönem sonraki bazı makale ve çalışmaların konusu olmuşsa da, esas itibariyle A. Gölpınarlı'nın anılan kitabından başka, kısmen Franklin D. Lewis'in *Rumî: Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi* (Oxford 2000) 'ini istisnâ edersek, hâla tam bir Mevleviyye tarihi yazılmamıştır.

bir sosyal tabanda ve ortamda gelişen, farklı bir tasavvuf yorumuna sahip bulunan *Bektâşiyye*'dir. Adını aldığı XIII. yüzyılın Türkmen şeyhi Hacı Bektâş-i Velî ile ne zaman ne de mekân bakımından doğrudan bağlantısı olmayan bu tarikat, XVI. yüzyılda resmen kurulduğu tarihlerden başlayarak Osmanlı döneminde Anadolu'nun ve Balkanlar'ın kırsal ve hattâ kentsel kesimlerindeki en etkili tarikat olmuştur.

Türkiye Selçukluları ve halk müslümanlığı

İslâm tarihindeki en büyük değişimlerden biri, hiç şüphe yok ki, tarikatların yaygınlaşması ile birlikte, halk arasındaki müslümanlık anlayışının kuvvetle tasavvufun nüfuzu altına girmiş olmasıdır. Bunun en ortada duran göstergesi, İslâm dünyasının hemen her yerinde halk arasında evliyâ kültlerinin çok yaygın olmasıdır. Hemen her kent ve köyde bir veya birkaç evliyâ türbesinin mevcudiyeti çok dikkat çeken bir olgudur. Dolayısıyla, Anadolu müslümanlığı da bu olgunun dışında kalmamış, bu anlayış bugüne kadar Anadolu'nun istisnasız bütün kent ve köylerinde de sürmüştür. Bazı kentlerde ve köylerde orada vefat eden ünlü evliyânın türbeleri, adeta orasıyla özdeşleşmiştir. Bu, Anadolu'daki yerleşim birimlerinin tipik özelliklerinden biridir ve aynı zamanda buradaki ilk müslüman yerleşmelerini gösterir[43].

Türbeler Anadolu kentlerinde yüzyıllardan beridir halk müslümanlığının bütün yönleriyle belirginleştiği, bütün özelliklerini sergilediği, İslâm öncesi inanç ve kültlerin su yüzüne çıktığı bir dinî hayatın merkezi kabul edilebilirler. Bu süreç Anadolu'da hiç şüphe yok ki Selçuklularla başladı. Halk müslümanlığının camilerdeki yüzü ile türbeler etrafında ortaya çıkan yüzü birbirinden

43 Bu konu, Hasluck tarafından şu eserinde zengin verilere dayanarak çok iyi incelenmiştir: Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans of Konya*, Oxford 1929, 2 cilt; ayrıca bkz. Vryonis, *a.g.e.*, passim. Osmanlı dönemi için ise şu makale çok mühimdir: Barkan, Ö. L., "İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, c. II, 1942, ss. 279-353.

farklıdır. Camilerde İslâm'ın kitâbî yönüne daha yakın olan halk müslümanlığı, türbelerde İslâm öncesi inançlara daha yakındır. Bu yüzden Anadolu ulemâsı da, diğer müslüman ülkelerin ulemâsı gibi, Türkiye Selçukluları zamanından beri Anadolu'da *hurâfe* ve *bid'at* tabir ettikleri bu halk müslümanlığına bir çeşit soğuk savaş açmışlardır. Fakat bu savaşın galibi her zaman diğerleri olmuştur.

Her türbenin kendine mahsus ziyaret amacı ve usulleri, adabı vardır[44]. Bunlara bazan İslâm'ın açık emir ve nehiylerinden daha fazla itina gösterilir. Çünkü ziyaretçiler oradaki zatın manevîyatından, kendilerine istenmedik bir zararının dokunmasından çok korkarlar. Bu yüzden İslâm'ın emirlerine o kadar da sıkı uymayan çoğu kimsenin, bir türbenin kudsiyetini ve mahremiyetinin ihlal etmekten son derece çekindiği görülür.

Müslüman- Hıristiyan dinî ve kültürel ilişkiler, ihtidâ ve irtidatlar

Anadolu'ya fatihler olarak gelen Türkler, çok geçmeden burasının yeni sakinleri, vatandaşları oldular. İlk çatışmalar, mücadeleler sona erdikten sonra, taraflar birbirlerinin varlığını tanıdılar, kabul ettiler. Ne Türkler hıristiyanları buradan sürüp çıkarma gayretine düştü, ne de hıristiyanlar Türkler'i. Aradan geçen yıllar, başta dilleri ve dinleri olmak üzere, birbirlerinin kültürlerini tanıma ve öğrenme sürecini başlattı. Bu hem kentlerde hem de kırsal kesimde, özellikle köylerde aynı zamanda başlayan bir süreç oldu. Yalnız göçebe Türkmenler, ne müslüman kentli kesime, ne de hıristiyanlara pek yakın durdular. Ama kentli ve köylü Türkler'le Rumlar, Ermeniler, Süryaniler ve diğerleri kent hayatında, çarşı pazarda, düğünlerde, mevsimlik ve dinî bayramlarda, pek çok vesile ile bir arada yaşamanın kaçınılmazlığını ve faydalarını görmekte gecikmediler. Selçuklu sultanlarının, bu gayri müslim tebaalarına,

44 Bu konuda şu çalışma çok ilginç ve aktüel örnekler sunar: Tanyu, H., *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1965., A.Ü.İlâhiyat Fak. Yay., 332 s.

Arap ulemâsının tepkisini çekecek kadar müsamaha ve yakınlık gösteriyor olmalarının yanında, iki halkın İslâm ve Hıristiyanlık algılayışları (*evliyâ* ve *aziz* kültleri) arasındaki yakınlık da bir arada yaşamayı kolaylaştırıyordu. Anadolu hıristiyanlığı, daha önce de belirtildiği gibi, eski pagan kültlerin Hıristiyanlık'la karışımından meydana geliyordu. Benzer nitelik, yukarıda açıklandığı şekilde, halk müslümanlığı için de söz konusuydu. Dolayısıyla, siyasal iktidar çevreleri ile medreselerin hakimiyet alanlarının dışındaki kentler ve köylerdeki müslümanlık ve hıristiyanlığın genelde böyle "hurafe"lere yatkın oluşu, iki halkı birbirine yakınlaştırıyordu[45].

Müslüman Türkler'le hıristiyan Rumlar, Ermeniler ve diğer hıristiyan cemaatler arasında, yanyana ve bir arada yaşama sonucu, zamanla bir takım kültür alışverileri olması tabii idi. Ancak bu alışverişte, kimin kimden aldığı, alınıp verilenin neler olduğu, ne ölçüde alınıp verildiği, Batılı ve Türk tarihçileri arasında hep tartışma konusu olmuştur. Tabii ki bu alışverişte, etkileme ve etkilenme konusunda tarafların siyasal ve kültürel seviyelerinin önemli bir rolü olacağı muhakkaktır.

Çoğu eski Batılı tarihçilerin bazan bilerek önyargıları, bazan bilmeden yüzeysel kanaatleri sonucu ileri sürdükleri gibi, Türkler'in Anadolu'ya ilkel bir kültürün içinden çıkıp gelmiş iptidaî bir kavim olmadığı, bugün çok ilerlemiş İslâmoloji ve Türkoloji etüdleri sayesinde artık iyi biliniyor. Fuat Köprülü'nün ifadesiyle Türkler Anadolu'ya, "o zamanlar bütün hayatı kucaklamış İslâm medeniyetinin Türk kültür ve gelenekleriyle terkibini yapmış bir toplum olarak" gelip yerleştiler[46]. Bu sebeple onlar için artık, eski putperest dönemin hâlâ izlerini taşıyan hıristiyan Anadolu kültürü içine dahil olmak ve onda erimek söz konusu değildi. Nitekim öyle olmadı. Çünkü bugün Türkiye'de, hattâ Türk kökenli olmayan müslüman veya hıristiyan halk bile kendi ana dilini korumakla beraber esas olarak Türkçe konuşmakta, yazmakta, büyük çoğunluğu da hala

45 Vryonis, *a.g.e.*, ss. 223-244.
46 Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 191, not 7..

İslâm'a -yüzeysel de olsa- bağlılığını sürdürmektedir. O halde mesele, sözkonusu etkileşimin, müslüman Türkler'in temel kimliğini değiştirecek düzeyde olup olmadığı değildir. Çünkü onlar bugün, -inanç temelinde olmadan sadece kültürel kimlik olarak da olsa- hâlâ müslümandırlar ve Türkçe konuşurlar. Mesele, bazı günlük konularda, özellikle de sıradan halk arasında birtakım âdetlerde bir etkileşimin meydana gelip gelmediğidir.

Bu açıdan bakıldığında, bilhassa halk arasında bazı âdetler, mahallî kültler ve inançlar itibariyle, belli bir çerçeve içinde iki yönlü bir etkileşimin meydana geldiğini kabul etmek kaçınılmazdır. Evlilikler ve ihtidâlar da bunu takviye eden en önemli faktörlerden biri olmuştur. Nitekim Türkler Anadolu'da yerleştikleri yerlerde Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlık dönemine ait bazı kültler, inanç ve âdetlerle karşılaştılar. Her yerde aynı derecede olmasa bile, İslâmiyet'i henüz yeterince özümseyemediği için, yüzeysel bir şekilde müslüman olmuş yarı yerleşik ve yarı göçebe muhitler ve hattâ kasaba ve şehirlerde zamanla bu kültler benimsendi. Bunlar içinde en yaygın olanlar, *Hıdrellez* (*Hızır-İlyas*) gibi bahar ve yaz bayramları ve İslâmî evliyâ kültü ile özdeşleştirilen bazı aziz kültlerine ait olanlardı. F.W. Hasluck'un araştırmaları bu konuda ilginç sonuçlar ortaya koymuştur. Nasıl Anadolu kentlerinde ve köylerinde Hıristiyanlığa geçiş döneminde antik çağ tanrıları hıristiyan azizi kimliğine dönüştürülerek hıristiyanlığa yumuşak geçiş sağlanmışsa, bu sürecin benzeri, Hıristiyanlık'tan Müslümanlığa geçerken de cereyan etniştir. Meselâ bir kısım hıristiyan azizlerinin, özellikle de erken hıristiyanlık dönemi *martyr*lerinin mezar veya makamları, Türkler arasında zamanla *evliyâ* olmuşlar, böylece bu mezar ve makamlar iki kesim arasında ortak ziyaretgâhlar haline dönüşmüşlerdir[47].

Genellikle Bektâşilik gibi Sünnîliğe bağlı olmayan tarikatlara mensup şeyh ve dervişler, İslâmiyet'i yayabilmek için, gayri müslim halk arasında mevcut aziz kültlerinden geniş ölçüde yararlandılar.

47 Bkz. Hasluck, *a.g.e.*, aynı yerde.

Aradan geçen zaman içinde bu aziz kültlerinden pek çoğu evliyâ kültü hâline dönüştü. Bazı aziz ve evliya türbeleri, gayri müslim ve hıristiyan halk arasında yine zamanla ortak ziyaret yerleri haline geldi. Meselâ, Ürgüp havâlisinde Saint Kharalambos, Hacı Bektaş kültüyle; Amasya civarında Saint Theodor ve Saint George kültü Baba İlyas kültüyle; aynı şekilde Sarı Saltık kültü çeşitli yerlerde Saint Spiridon, Saint Nicolas gibi aziz kültleriyle birleşti[48].

Selçuklu dönemi kent ve köylerinin bu iki kültürlü dinî- sosyal ortamının bir diğer tipik yanı ise, ortak mevsimlik bayramlardır. Bu konuda en dikkati çeken örnek, hiç şüphesiz, hıristiyanların *Aya Yorgi* (Hagios Georgios, Saint George), müslüman Türkler'in *Hıdrellez* (Hızır-İlyas) adıyla aynı günde (6 Mayıs) kutladıkları ve büyük ölçüde örtüşen âdetler uyguladıkları yaz bayramıdır. Çok muhtemel olarak bu konudaki örtüşme, Türkiye Selçukluları zamanında başlamış olmalıdır. Türkler yerleştikleri kentlerde Aya Yorgi adına tahsis edilmiş -ve genellikle içinde buna adanmış küçük bir kilise bulunan- ağaçlık ve yeşillik mesire yerlerini, *Hıdırlık* diye adlandırmışlar ve Hıdrellez'i buralarda kutlamayı âdet edinmişlerdir. Nitekim Aya Yorgi'nin légende'ları Hızır-İlyas menkabeleriyle, bunun menkabeleri Aya Yorgi legende'larıyla karışmıştır[49].

İki kesim arasındaki bu ortak hayatın çok tabii olan diğer bir sonucu, ihtidâ ve irtidatlardır. Bu ilginç konu, neredeyse Oryantalizm'in başlangıcından beri Batı tarihçiliğinin favori alanlarından biridir. Gibbons'la başlayıp, kısmen Hasluck ve daha sonra Speros Vryonis Jr. ile devam eden abartmalı tezler, meselenin önemini ortaya koymaktadır. Bu tezlere karşılık, bu konu ile yeni ilgilenmeye başlayan modern Türk tarihçiliği de, yeni yapılan bazı araştırmalar hariç tutulursa, yakın zamana kadar milliyetçi tepkilerden öteye gitmemiştir. Oysa XI. yüzyılın son çeyreğinden

48 Bunlar için sırayla bkz. Vryonis, *a.g.e.*, s. 362; Dernschwam, H., *Tagebuch*, nşr. F. Taeschner, Leipzig 1923, s. 202; Deny, J., "Sary Saltiq et le Nom de la Ville de Babadaghi", *Mélanges Emile Picot*, Paris 1913, c. 2, ss. 12-14.

49 Ocak, A. Y., "XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan dinî etkileşimler", *Belleten*, c. 214, 1991, ss. 661-673.

beri Anadolu'da iç içe yaşamakta olan müslümanlar ve hıristiyanlar arasındaki kültür karşılaşmasının gerek tarihteki, gerekse günümüzdeki sonuç ve etkilerinin önemi açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar ortadadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, 1071 Malazgirt savaşından hemen sonra, Türkler Anadolu topraklarını doğudan batıya doğru fethe başlamışlardı. Ele geçirilen topraklarda yaşayan gayri müslim ahali, ya ilk anlardaki korku tesiriyle yerlerini bırakarak daha batıya göçmüş veya Bizans hükümetinden fazla bir şey beklemediği için, yerinde kalmayı tercih etmişti. Batıya göçenler de bir müddet sonra, fatihleri tanıdıkça, eski yerlerine dönmeye başlamışlardı. Bu itibarla Anadolu'da gerek Türkiye Selçukluları zamanında, iki ayrı dîne mensup ahali arasında zamanla bir din değiştirme sürecinin başlaması çok tabii idi. Ancak ne dönemin Selçuklu kaynaklarında, ne de hıristiyan kaynaklarında *ihtidâl*ar (Hıristiyanlık'tan İslâmiyet'e geçiş) kadar sık *irtidâd* (müslümanlıktan hıristiyanlığa geçiş) olayına rastlanmıyor. Bunu anlamak kolaydır. Çünkü her şeyden evvel, tarihte dünyanın her yerinde din değiştirmeler, çoğu zaman aşağıdan yukarıya yani, hâkim siyasal gücün ve kültürün dinine doğru olmuştur. Tabii ki, çok az rastlanmakla birlikte, yine anlaşılabilecek sebeplerle, bunun tersi bir süreç te sözkonusu edilebilir. Fakat bu ikincisinin birincisi kadar açıkta cereyan etmesi, anlaşılabilecek sebeplerle her zaman mümkün olmamıştır.

Bu itibarla Anadolu'da da aynı sosyolojik süreç işlemiştir. Türkiye Selçukluları zamanında Anadolu kentlerinde siyasal, ekonomik, psikolojik ve dinî birtakım etkenlerin yönlendirmesiyle, hıristiyanlardan müslüman olanlara (ihtida edenlere) rastlanmıştır. Bu olaylar, *Battâlnâme*, *Dânişmendnâme* ve *Saltıknâme* gibi XIII. yüzyıldan kalma epik romanlara bile yansımıştır. Ne var ki, ihtidalara dair, bir iki kronikteki bazı kısa kayıtların ötesinde, Osmanlı dönemi kadar bol müspet tarihsel veriye sahip değiliz. Fakat Osmanlı dönemi için, XV. yüzyıldan itibaren, özellikle *Kadı sicilleri* dediğimiz şer'î mahkeme zabıtlarından veya mühimme kayıtlarından ibaret olan arşiv belgelerinde oldukça bol miktarda tarihsel örnek bulunmaktadır.

Bu kayıtlar sayesinde, mühtedîlerin isimlerini, sayılarını, geldikleri sosyal tabanları, aile yapılarını, ihtidalarından önce ve sonra neler yaptıklarını vb. konuları öğrenebiliyoruz[50].

Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin hakimiyetinden sonra vukûbulan bu ihtidaların görünürdeki sebepleri şüphesiz ki çok çeşitliydi. Siyâsî ve iktisadî nüfuz sağlamaktan, gerçekten dînî amaçlarla ihtida etmeye kadar pek çok değişik faktör sıralanabilir. Ancak bunların başında belki, Türkler karşısında sürekli gerileyen Bizans'ın artık hıristiyan ahaliye sağlayacağı ne siyasal ne de ekonomik bir yararın veya himayenin kalmamış olmasını, başka bir tabirle, Hıristiyanlığın artık Anadolu'da siyasî gücünü yitirmiş bulunmasını zikretmek doğru olur.

Bir başka önemli nokta, ihtidaların geniş çapta tasavvuf çevreleri vasıtasıyla meydana gelmekte oluşudur, ki bu günümüzde de genellikle böyledir. Bu hususta oldukça zengin malzeme mevcuttur. Evliyâ *menâkibnâme*lerindeki bilgiler, tarihî olaylarla kontrol edilmek kaydıyla bu konuda bir hayli ilgi çekici malzeme sunmaktadır. Bunlar sâyesinde, kentsel ve kırsal kesimde cereyan eden ihtidaları doğruya oldukça yakın bir şekilde görebiliyoruz. Meselâ *Menâkibu'l-'Ârifîn* ve *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*, Mevlânâ ve Hacı Bektaş çevresinde meydana gelin ihtidâları tesbit ve anlayabilme bakımından iki değerli kaynaktır[51].

İhtidâların miktarına gelince, belirtilen dönemlerin hiç bir kaynağı, ne devlet baskısıyla, ne de kitleler hâlinde vukûbulan ihtidâlardan bahsetmez. Bu kaynaklarda ancak münferit olaylar, o da yüksek tabakaya mensup olup devleti yakından ilgilendirenler yer almıştır. Çoğunlukla devlet merkezinde kaleme alınan bu

50 Balivet, M., "Romania Byzantine et Diyâr-ı Rum turc: Une aire de conciliation religieuse (XIe-XVe siecles)", *Romanie Byzantine et Pays de Rum Turc: Histoire d'un Espace d'Imbrication Gréco-Turque*, Istanbul 1994, Les Editions Isis, ss.111-169.

51 Anadolu'da meydana getirilmiş bu ve benzeri hagiographik literatüre dayanan bir çalışma şudur: Ocak, A. Y., "Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII.-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, c. II, 1981, ss. 31-42.

kaynaklar, merkezden uzak yerlerde halk içinde meydana gelen ihtida olaylarından ya habersiz kalmışlar veya önemsememişlerdir. Bu sebeple, sadece mevcut kayıtlara bakarak ihtidâların bunlardan ibaret olduğunu dolayısıyla önemsiz sayılması gerektiğini düşünmek ne kadar yanıltıcı ise, abartmak da o kadar yanıltıcıdır.

Din değiştirme yalnız ihtida şeklinde olmamış, sayıca buna nisbetle çok az olmasına rağmen, *irtidad* şeklinde de vukû bulmuştur. Bu şekilde olanların, daha ziyade henüz müslüman olmuş, yahut daha İslâmiyet'e girmemiş göçebe Türkler arasından çıktığını, bu tür din değiştirme olaylarının daha çok uc mıntıkalarında meydana geldiğini varsayabiliriz.

XIII. yüzyılda Anadolu'da Moğol hâkimiyeti döneminde, göçebe Moğol oymakları arasında da bir İslâmlaşma sürecinin başladığını, bunların yerleşik hayata geçişle beraber yavaş yavaş müslümanlığa geçtiklerini biliyoruz. Bunlar Anadolu'da yerleşip kalmışlar ve bazı yerlerde Türkmenler'le karışarak Türkleşmişlerdir. Bu karışım sonucu dilleri de Türkçeleşmiş, ama bu arada Türkçe'ye Moğolca bazı kelimelerin geçmesine de vesile olmuşlardır.

Türkiye Selçukluları zamanında Anadolu'da bu iki dinin, daha doğrusu bu iki din merkezli kültürün bir arada yaşamaya başlaması, bir başka gelişmeyi de beraberinde getiriyordu: Bu, papazlarla fakihler, dervişlerle rahipler arasında başlayan ve ilginç bir biçimde devam eden teolojik tartışmalar ve bilgi alışverişleriydi. Daha önce de zikrettiğimiz *Battalnâme* ve *Dânişmendnâme*, bu konuda da bize ilginç veriler sunuyor.

Annesi tarafından Bizans imparatorluk sülalesiyle akraba olan genç Selçuklu sultanı II. 'İzzeddîn Keykâvus, sarayında papazlarla fakihlere teolojik tartışmalar yaptırmaktaydı[52]. Mevlânâ'nın Konya yakınlarındaki *Ak Manastır* yahut *Deyr-i Eflâtun* diye anılan manastırı sık sık ziyaret edip teolojik sohbetler yaptığı, bu sohbetlerine katılanlar arasında muhtelif hıristiyan ve yahudi cemaatlerinden kimselerin bulunduğu, hattâ Konstantinopolis'ten zaman zaman

52 Bkz.Eflakî, *a.g.e.*, c. II, ss. 123-125.

bazı rahiplerin onunla görüşmeğe geldiği iyi biliniyor[53]. Bir anekdota göre, bir keresinde Mevlânâ'nın, hıristiyan meslektaşına hakaret eden müslüman bir tacire, hemen gidip kendisinden özür dilemesini ve duasını almayı tavsiye ettiği anlatılır. Hacı Bektaş-ı Velî'nin de Ürgüp ve çevresindeki hıristyan halk ve rahiplerle görüş alış-verişinde bulunduğunu *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*'den öğreniyoruz. Hattâ onun hayatını anlatan tek menkabevî kaynağımız olan bu XV. yüzyıl eserinde anlatılan pek çok menkabesinin esasında Kitab-ı Mukaddes'ten uyarlama olduğunu görmekteyiz[54].

Bütün bunlar, Türkler'in Anadolu'ya yerleşmeleriyle başlayan İslamlaşma ve Türkleşme sürecinin çoğu defa Batılı kamuoyunca sanıldığı gibi fanatik bir ortam yaratmadığını, aksine her iki kültür arasında yumuşak ve verimli bir ilişki ortamının doğduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

53 *A.g.e.*, pek çok yerde.

54 Bkz. Ocak, A. Y., *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, 3. bs., Ankara 1997, Türk Tarih Kurumu Yayınları, ek : III-VI.

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSLÂM: PROBLEMLER, HİPOTEZLER VE BİR PERSPEKTİF DENEMESİ*

Osmanlı İmparatorluğu bugün, gerek Türkiye Cumhuriyeti'nin yaşamakta olduğu iç ve dış problemler, gerekse vaktiyle sınırları dahilinde bulunan komşu devletlerde cereyan eden olaylar ve bunların Türkiye'ye yansımaları dolayısıyla, aktüalitesini bütün canlılığıyla, korumakta ve dolayısıyla tartışılmakta bulunan bir büyük imparatorluktur. Dünya Osmanlı tarihi araştırıcılığı, altı yüzyıl gibi çok uzun bir ömür sürmüş bu imparatorluğun siyasi ve idari yapısını, kurumlarını, onu meydana getiren, çeşitli etnik ve dini kökenlere, kültürlere mensup insanların oluşturduğu karmaşık, dev bir toplumsal yapıyı, bütün yönleriyle, bütün görüntüleriyle izlemek, anlayabilmek, açıklayabilmek için, yaklaşık bir yüzyıldır büyük bir emek ve gayret sarf etmekte ve yıllardan beri de önemli sonuçlar ortaya koymuş bulunmaktadır. Buna rağmen, daha araştırılacak pek çok problem olduğuna, bunların araştırıcıları ve bilim adamlarını daha yıllarca meşgul edeceğine hiç şüphe yoktur.

İşte bizim burada ele almayı deneyeceğimiz problem de, üstelik en çetrefil ve en mühim olanlarından biri, Osmanlı

* Bu makale esas olarak Selçuk Üniversitesi, *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*'ne (International Congress on Ottoman Empire With All Aspects in 700th Anniversary of Its Establishment), 7-9 Nisan 1999 sunulmuş olan bildiridir. Son kısımda "İkinci Abdülhamit Dönemi İslamcılığının Tarihî Arkaplanı" isimli makalemizden yararlanılmıştır.

İmparatorluğu'nda "İslâm problemi"dir. Bunu seçmemizin sebebi, artık Osmanlı tarihi araştırıcılığının, biraz fazla ihmal edilmiş bu konuya yönelmesi gerektiğini vurgulamaktır. Aksi halde böyle devasa bir konuyu bir bildiri çerçevesine sığdırmanın mümkün olamayacağı her türlü izahtan varestedir.

Şunu hemen söyleyelim ki, bugüne kadar daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi tarihinin, sosyo-ekonomik yapısının, siyasi, idari, askeri, mali vs. teşkilat ve kurumlarının tahlili konularına yoğunlaşmış bulunan Osmanlı tarihi araştırıcılığı, Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm konusuna ve bu çerçevede üretilen kültürün tarihine geniş objektifli olarak eğilmiş değildir. Bu itibarla, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm* konusunun bütün boyutlarıyla yeterli bir şekilde ele alınıp işlendiğini, tartışıldığını söyleyemeyeceğiz. Gibb ve Bowen'in *İslâmic Society and The West* (Oxford, 1950, 2 cilt) isimli tanınmış eserleriyle Norman Itzkowitz'in *Ottoman Empire and Islâmic Tradition* (Chicago, 1972) adındaki kitabı (Türkçe çevirisi, İsmet Özel, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, İstanbul, 1989) isimleri her ne kadar sözünü ettiğimiz bu meseleyi çağrıştırıyorlarsa da, muhteva olarak daha ziyade kurumlar tarihi ekseninde konuya eğilmişlerdir. Bunun dışında Prof. Halil İnalcık'ın, "İslâm in the Ottoman Empire", [*Cultura Turcica*, V-VII (1968-1970), s. 19-29] gibi birkaç makalesini ve günümüzdeki birkaç çalışmayı daha zikredebiliriz. Görüldüğü bu mesele, Osmanlı İmparatorluğu'nun yukarıda sayılan diğer cephelerine dair yapılan araştırmaları yanında son derece yetersiz kalmaktadır.

Bu itibarla biz burada yalnızca, bu büyük imparatorluğun ideolojisinin, siyasal ve idari kurumlaşmasının, kültürünün temelini oluşturan bu konuya dikkat çekmek, meseleye nasıl yaklaşılması gerektiğine dair kendi perspektifimizi ortaya koymaya çalışmak ve bu konu çerçevesinde halen mevcut problemlere işaret etmekle yetineceğiz.

Her şeyden önce bu alanı ilgilendiren kaynakların yeterince tanınıp işlenmediğini, bu yüzden de bugüne kadar çoktan ortaya konması gereken detaylı monografik çalışmaların bile, kalitece

ve sayıca yeterli düzeye gelemediğini de söylememiz gerekiyor. Bunun sebepleri ayrı bir tartışma konusudur.

Osmanlı İmparatorluğu, muhakkak ki bir İslâm devletidir; hem de en az Emevi ve Abbasi imparatorlukları, diğer müslüman İran, Türk ve Arap devletleri kadar bir İslâm devletidir. Bu sebepledir ki O, altı yüz yıllık uzun tarihinde hemen hemen her alan ve safhasının sergilediği üzere, aynı zamanda bir "inanç devleti"dir. Onun için kanaatimizce bu imparatorluk üzerinde yapılacak analizlere önce buradan başlamak gerekir. Çünkü Osmanlı imparatorluk ideolojisinin esasını "inanç", yani İslâm oluşturur. Bu itibarla, bu İslâm'ın nasıl bir İslam olduğu, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın rolünü, yorumlanış biçimini ve devlet siyasetinden sıradan halkın inanç dünyasına varıncaya kadar çeşitli alanlardaki yansımalarını anlayabilmek için, bu yansımaları doğuran yorumlarını hangi kesimlerce ve nasıl üretildiğine bakmak kanaatimizce kaçınılmazdır. Bunu anlamanın yolu, bizce evvela, bu imparatorluğun ideolojisinin tahlilinden geçer. Bu tahlilin çok dikkatli ve ince bir şekilde yapılması, kanaatimizce Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili pek çok meselenin de daha kolay ve daha bir açıklıkla anlaşılmasını ve çözüme kavuşmasını sağlayacaktır.

Bize göre Osmanlı dünyasında islâmi yorumlar üreten dört temel sektör vardır:

1- Merkezi iktidar mekanizması, yani devlet,

2- Buna eklemlenmiş olan ulema kesimi,

3- Genellikle ve çoğunlukla bu ikisinden de bağımsız olan sufi çevreler,

4- Daha çok bu üçüncü sektör etkisinde kalmakla beraber, kendi geleneksel anlayışını sürdüren halk kesimi.

Bunları sırayla *devlet İslâmi* veya *siyasal İslâm, medrese İslâmı* yahut *kitabi İslâm, tekke İslâmı* ve nihayet *popüler İslâm* olarak ta adlandırabiliriz. Bizce Osmanlı İmparatorluğu tarihi içerisinde İslâm'ın tek boyutlu değil, bu saydığımız boyutlarıyla görüntülendiği bir vakıadır ve böyle bir yaklaşım, yapılacak tahlilleri önemli

ölçüde kolaylaştıracak, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm olgusunu olabildiğince geniş bir perspektiften görebilme imkânını sağlayacaktır. Dolayısıyla bu sektörlerin ayrı ayrı monografik çalışmalara konu olması gerekir.

"Devlet İslâmı"ndan ne anlamalıyız? Bundan maksat imparatorluğun siyasal yapısı içinde İslâm'ın bir siyasal araç olarak gösterdiği değişim, aldığı biçimdir. Her şeyden evvel, devletin, temel siyaset aracı olarak İslâm'ı nasıl anlayıp yorumladığını, bunu yaparken ona ne gibi bir görünüm kazandırdığını, hangi kurumları, yöntemleri kullandığını çok iyi belirlememiz gerekiyor. İşte devlet mekanizmasının bu yorumu, Osmanlı devletinde, daha önceki müslüman devletlerde pek rastlanmayacak derecede kendine mahsus güçlü bir siyasal mahiyet kazanmıştır. Bunun böyle oluşu kanaatimizce, Osmanlı İmparatorluğu'nda -Abbasiler de dahil olmak üzere, tarihte hiç bir İslâm devletinde olmadığı kadar- devletle dinin birbiri içine geçmesinden, diğer bir ifadeyle "devletle dinin özdeşleşmesinden ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm siyasal boyutu itibariyle, devletin ayrışmaz bir parçası olmuş, bu iki kavram, devlet ve İslam birbiri içine girmiştir. Bununla beraber, devlet daha baskındır ve Osmanlı devletinde *"her şey devlet içindir; din de devlet içindir"*.

Osmanlı'daki bu yapı, köklü bir islâmi geleneğin mirası olarak görünür. Buradaki *islâmi gelenek* teriminden, daha çok İslam tarihinin klasik devresini içine alan Emevi ve Abbasi dönemlerinde, bu devletlerin hakimiyet alanlarında eskiden beri mevcut siyasi geleneklerin özümsenmesi suretiyle oluşan İslâm siyaset teorisini ve ona paralel gelişen siyasal geleneği anlamak icap eder. Bu islâmi siyaset geleneğinin içinde ise, eski Doğu Roma, Sasani ve hatta eski Hind siyasi telakkilerinin etkileri mevcuttur. Tabi ki bu sentezin harcı İslâm olmakla birlikte bu, Peygamber zamanında teşekkül eden islâmi siyaset algılayışından hayli farklılaşmış bir anlayış idi.

İşte bu klasik islâmi siyasal geleneğin, İslâm hakimiyetindeki geniş coğrafyada meydana çıkmış olup, farklı zaman ve mekanlarda yazılmış *Kelile ve Dimne* (eski Hind *Pançatântra*'sının islâmi

versiyonu), *Kâbûsnâme, Siyâsetnâme, Kutadgu Bilig* gibi, Hind, İran, Türk ve *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* gibi Arap kökenli zengin bir klasik literatürü vardır. Bu literatür, eski Türk siyasi geleneğinin karakteristiği olan *cömertlik* ve töre kavramlarının yerine, daha çok Hind-İran siyasi geleneğinin karakteristiği olan *akıl, hikmet* ve *bilgi* unsurlarına dayanmakla dikkati çeker Osmanlı merkezi yönetimi. İslâm'ı siyasallaştırırken, bu geleneği daha da geliştirerek din ve devleti ikizlik statüsünden çıkarıp, birbiriyle özdeş yapmıştır.

İşte Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın bu siyasal boyutunun oluşmasına en büyük katkıyı, "kitabi İslâm"ı, yahut "medrese İslâmı"nı üreten ulema kesimi sağladı. Osmanlı ulemasının ürettiği bu kitabi İslâm yorumu, çok tabii olarak bürokrasinin eğitim kurumları durumundaki medreseler aracılığıyla klasik Sünniliğin ve bunun içinde de Hanefiliğin hemen bütün teorik ve pratik mirasını da aynen devraldı. Ulema örfi hukukun belirli alanlarının dışında, Osmanlı toplumunun siyasi, idari, sosyal ve hukuki teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed'in merkeziyetçi devlet anlayışının güdümüne girdikten sonra Osmanlı uleması, yalız Osmanlı tarihinin değil, genelde İslâm ve Türk tarihinin de en önemli toplumsal sınıflarından biri haline geldi. O artık, bilhassa Fatih'le birlikte tam bir *dini bürokrat* konumuna gelmiş ve temel görevi, imparatorluğun Müslüman tebasının dini eğitim ve organizasyonunu yapmanın, hukuki ihtiyaçlarını karşılamanın yanında, belki daha fazla, iktidarın bütün hareket ve faaliyetlerini meşrulaştırmaya odaklanmıştır. Osmanlı ulemasının bu konumu ve özelliği, onu Emevi ve Abbasi devirlerindeki, devletten bağımsız klasik İslâm ulemasından ayıran en bariz özelliklerden ve İslâm dünyası genelinde ulema sınıfının tarihindeki en büyük dönüşümlerden biridir. Ulema İslâm'ın tam bir siyasal araç haline dönüşmesinin tipik örneğini XVI. yüzyılda verdi.

XVI. yüzyılın ilk çeyreğine, yani Yavuz Sultan Selim (1512-1520) devrine kadar yalnızca *ehl-i küfr'e* yani Hıristiyan dünyaya karşı mücadele misyonunu üstlenen Osmanlı devleti, bu yüzyılın başlarında, İran'da Safevi devletinin kurulmasıyla başlayan Şii

propagandaya karşı yeni bir misyon yüklendi: *Ehl-i Rafz'a* karşı mücadele. Bu, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'ndan sonra Sünni İslâm'ın bu misyonu ikinci kez yüklenişiydi. Bu süreç, Osmanlı İmparatorluğu genelinde Sünni İslâm'ı tam bir devlet ideolojisine dönüştürdü. Bu Sünni ideolojinin teorik temeli, Osmanlı medreselerinde çok eskiden beri okutulmakta olup, Osmanlı Sünniliği'ne ana istikametini veren, XIV. yüzyılın ünlü alimlerinden Sadeddin-i Taftazani (öl. 1395)'nin eserine Ömer Nesefi'nin yazdığı *Şerhu'l-Akaid* idi. Yazıldığı dönemdeki şiddetli dini cereyanların etkisiyle genellikle Sünnilik dışı İslâm mezheplerine karşı çok katı ve hoşgörüsüz bir tavır takınan ve Osmanlı Sünniliğinin tam bir dogmatizme dönüşmesinde belki en büyük rolü oynayan bu kitabın, bu açıdan ciddi ve derin bir analize tabi tutulmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu analiz işleminin bu meyanda meydana getirilen diğer literatüre de uygulanması çok yararlı sonuçlar verecektir.

İşte bu noktada, merkezi yönetimin elinde tam bir siyasal araca dönüşen devlet İslâmıyla, bunun üretilmesi görevini üstlenen ulemanın temsil ettiği medrese İslâmının tam anlamıyla örtüştüğünü görürüz. Bu örtüşme, kanaatimizce İslâm dünyası tarihinde başka bir benzerinin bulunmadığını sandığımız çok önemli bir hadisedir.

Bu örtüşmenin, hem ulema kesimi içinde, hem de şimdi sözünü edeceğimiz sufiyye kesiminde çok ciddi bir entelektüel muhalefete yol açtığını gözlemliyoruz. Bu muhalefeti temsil eden bir takım hareketlerin, özellikle Kanuni Sultan Süleyman zamanına rastlaması, hiç de tesadüf değildir. Bu muhalefetin ulema kanadı, bir örneğini Şeyh Bedreddin'le başlayan materyalist bir İslâm yorumuna saparken, sufiyye kanadı, aynı materyalizme mistik yoldan Vahdet-i Vücud, daha doğrusu Vahdet-i Mevcut, yani Panteizm vasıtasıyla ulaşır. Bu ise bütün bir Osmanlı sufilik tarihinin en can alıcı meselelerinden biridir. Osmanlı protestocu sufiliği bu panteizmi bir yandan "mehdîci" bir zihniyet, diğer yandan, hem bu dünyaya, hem öbür dünyaya hükmeden, yani hem bu dünyanın, hem öbür dünyanın sultanı olan "kutup" teorisiyle sentezleyerek geliştirmiştir.

Burada dikkatimizi en fazla celbetmesi gereken bir mesele, yüksek sufiyye kesimindeki, merkezi yönetime karşı bu panteist protestonun, kırsal kesimin nabzını elinde tutan popüler sufilik içinde daha değişik bir yankı bularak bir takım toplumsal protesto hareketlerini mehdici bir espriyle birleştiren militan hareketlere dönüştürebilmesidir. Bütün bir XVI. yüzyıl bu hareketlerle doludur. Bu hareketlerin sevk ve idare eden liderler, aynen bu belirttiğimiz ideolojiyle büyük kitleleri peşlerine takmışlardır. İşte bu panteist kutb-mehdiliğe dayanan muhalefet ideolojisi Osmanlı İmparatorluğu"nda popüler İslâm'ın anlaşılmasına hizmet edecek başlı başına büyük bir araştırma konusudur.

İşte klasik dönemde bu kadar renkli bir görünüm arzeden İslâm, yenileşme döneminde bu defa kendisi bir problem teşkil edecek, imparatorluğun Batılılaşmacı aydın eliti, onu geriliğin sebebi ve ilerlemenin önündeki engel olarak değerlendirecektir. Bu bakışın yansımaları Cumhuriyet'in kuruluş döneminden günümüze bütün canlılığıyla yansımıştır. Bu, çok önemli bir dönüşümün habercisidir. Kabaca II. Meşrutiyet'e kadar Osmanlı devletinin resmi ideolojisi durumunda olan İslam, artık Tanzimat'la birlikte başlayan batılılaşmacı yenileşme hareketlerine karşı doğacak muhalefetin ideolojisi olarak yeni bir siyasal ve fikri hareket doğuracaktır: *İslamcılık.*

Bu ideolojinin kökleri, Tanzimat'la birlikte yüksek bürokrasi ve aydın kesiminin, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin sebepleri konusunda koyduğu teşhise gösterilen tepkilerden beslenir. Bu teşhis, merkezi yönetim tarafından daha Lale Devri'nden itibaren askeri alanda başlatılan yenileşme hareketlerinin yetersizliğinin fark edilmesiyle birlikte, esas problemin başka alanlarda yatıyor olmasının düşünülmesiyle su yüzüne çıkmış ve özellikle Batı'yı tanıma imkânını bulan aydın bürokrat kesiminin kafalarında İslâm'ın giderek bir probleme dönüşmesine yol açmıştır. Böylece yavaş yavaş belirtilen çevrelerin bir kesiminde İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden sorumlu tek suçlu olarak görüldü.

Tanzimat sonrası Osmanlı bürokrasi ve aydın çevrelerinde belirginleşen, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden İslâm'ı

sorumlu tutan bu eğilimlerin karşı çıktıkları İslâm aslında, yukarıda sözü edilen, Osmanlı merkezi iktidarı ile özdeşleşmiş ve bu sebeple tabii olarak siyasallaşmış ve muhafazakârlaşmış bu geleneksel İslam, yani klasik *Osmanlı İslâmı* idi. Burada bir parantez açarak, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun İslâm'a bakışını da bu açıdan değerlendirmek gerektiğini düşündüğümüzü söyleyelim.

Burada dikkatle tesbit etmemiz gereken ve çoğu zaman farkına varılmayan mühim bir vakıa vardır, ki şudur: Batılılaşmacı yenileşmeciliğe karşı oluşan bu yeni ideoloji, yani İslâmcılık, kendisine referans olarak, demin sözünü ettiğimiz klasik dönem Osmanlı İslâmını değil, Afgani ve Abduh türü selefiyeci bir İslâm anlayışını aldı. Dolayısıyla bu ideoloji, yalnız Batılılaşmacılığa değil, gerek siyasal, gerekse popüler boyutuyla klasik Osmanlı İslâmı'na da karşı idi. Bunun üç mühim göstergesi vardır:

1) İslâmcılar, Osmanlı İslâm'ının geleneksel siyasi kurumu olan saltanat rejimine karşı çıkıyor, İslâmi bir kurum olarak algıladıkları *meşveret'e* dayalı meşruti bir rejim istiyorlardı.

2) Geleneksel İslam'ın kültürel muhteva ve kurumlarının çoğunu reddedip, İslâm'ı ilk devirlerin saflığına yeniden kavuşturarak orijinal haline döndürmeyi amaçlıyorlardı. Yani *Selefiyeci* idiler.

3) Geleneksel İslam'ı, dolayısıyla Osmanlı İslâm'ının karakteristik niteliği olan "taklid"i terk edip, yaklaşık X. yüzyıldan beri kapalı olduğu varsayılan *İçtihat Kapısı'nı* yeniden açarak İslâm'ın bilim ve düşünce hayatına işlerlik, canlılık, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmak amacını güdüyorlardı.

Dolayısıyla II. Abdülhamid dönemi ve Meşrutiyet İslâmcılığı, belki temelde klasik Osmanlı İslâmı'na karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibariyle modernist (yenileşmeci) bir akımdır. Görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde mütalaa edilmelidir.

II. Abdülhamid döneminin Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi İslâmcı edip ve aydınları ile, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislâm Musa Kazım ve Said Halim Paşa, Babanzade Ahmed Naim, Mehmet Akif (Ersoy), İsmail Hakkı (İzmirli), İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Şemseddin (Günaltay) gibi belirli bir Osmanlı İslâmcı eliti, İslâm'ın "mani-i terakki" olmadığını, aksine, bilimi, düşünceyi telkin ettiği halde, zamanla Müslümanların bu yolu bırakıp skolastik düşünceye kapılarak geri kaldıklarını anlatmaya özellikle ihtimam göstermişlerdir. Onlar, genelde İslâm aleminin, özelde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden mutlakiyet rejimlerinin ve geleneksel İslâm'ın sorumlu tutulması gerektiğini düşünmüşler, gerçekte İslam'ın insan hürriyetini baskı altına alan hiç bir rejime açık olmadığını izaha çalışmışlardır.

Sonuç olarak, İslam'ın Osmanlı devletinin kuruluşundan Cumhuriyet'e kadar, Osmanlı İmparatorluğundaki yeri, değişik dönemlerdeki görüntüleri, bugünün Türkiye'sini de çok derinden etkilemesi itibariyle, yalnız Osmanlı tarihi açısından değil, Türkiye'nin geçmişi ve geleceği noktasından da çok ciddi bir biçimde tartışılması gereken, yalnız bilimsel bakımdan değil, pratik olarak da büyük fayda sağlayacak bir meseledir Osmanlı tarihi araştırıcılığı artık bu mesele üzerine de dikkatle eğilmelidir.

II. BÖLÜM

İSLAM VE MODERNİTE

TÜRK HALK İSLAMI: TARİHSEL TEMELLER-İNANÇ YAPISI-TEOLOJİK KARAKTER-MODERNLEŞME PROBLEMİ*

Terminoloji

Asıl konuya geçmeden evvel, *popüler İslâm* tabirinden neyi kastettiğimi açıklamak istiyorum. Geçen yüzyılın sonlarından itibaren ilk önce sosyologların kültür analizlerinde kullandıkları *popüler kültür-yüksek kültür* şeklindeki tasnifte görülen *popüler* tabiri, yine onlar tarafından *popüler din-yüksek din* şeklinde, dinî olguların analizinde de kullanılmış ve bu ayırım o zamandan beri tarih araştırmalarına da yansımıştır. Ancak son zamanlarda bu tasnife karşı çıkanlar da olmakla beraber, belki yapılmak istenilen analizlere kolaylık sağlaması açısından *popüler din-yüksek din* (dolayısıyla *popüler İslâm-yüksek İslâm)* şeklindeki bu tasnif yine de kullanılmaya devam edilmektedir. Bu tasnife itiraz edenlerin, daha uygun tabirler öne sürecekleri zamana kadar da herhalde kullanılmaya devam olunacaktır.

- *Popüler İslâm* veya *halk İslâmı* tabiriyle benim anlatmak istediğim, İslâm'ın klâsik temel kaynakları çerçevesinde, kitabî esaslara ve önde gelen ulemânın içtihatlarına dayalı kitabî İslâm anlayışının

* Bu makale ilk kez Alman Türk Dostluk Derneği'nin tabebi üzerine, Freiburg Üniversitesi'nde konferans olarak sunulmuştur, (10 Şubat 2002, Freiburg).

dışında, halk tabakalarının geleneksel ve şifahî kültürlerinin etkisinde anlayıp yorumladıkları ve yaşantılarına yansıttıkları İslâm anlayışıdır.

- Sosyolojik olarak çok iyi bilindiği üzere, bir dinin teorik yapısı, inanç esasları ne olursa olsun, halk arasında zamanla onun toplumsal ve kültürel özelliklerini kazanır; o özelliklere uyarlanır, bu arada onları da etkiler; böylece zamanla onlarla özdeş hale gelir. Kısaca onları "dönüştürür ve kendisi de dönüşür". Bu çok tabii bir sosyolojik süreçtir. İşte aynı süreç Türkler'in İslâm'ı kabulünden sonra da işlemiştir.

- O halde *Halk İslâmı* teriminden, bir inanç olarak yorumlanan ve bir sosyal hayat tarzı olarak yaşanan, İslâm'ın ana esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber, daha ziyade halkın geleneksel yaşantısının belirlediği, kısmen hurafelerle karışık bir Müslümanlık tarzını anlamamızın yanlış olmayacağını düşünüyorum.

Yalnız burada önemli bir nüansa işaret etmek gerekir, ki o da şudur: Çoğu araştırıcılar *volk İslâm/popüler İslâm* tabiriyle sadece heterodoks İslâm anlayışını kastediyorlar. Kanaatimce bu eksik bir yaklaşımdır. Çünkü *popüler* vasfının temel karakteristiği eğer geleneksel anlayış ve şifahî kültüre dayalılık ve dolayısıyla bunun yarattığı bir senkretizm ise, bunun içine bu vasıflara haiz olup, bazı noktalarda heterodoks anlayışla örtüşen Sünnî halk İslâmı da girer. Dolayısıyla bugün burada ele alacağım *Türk volk İslamı/Türk popüler İslamı* konusu, bu niteliği taşıyan, yani hem Sünnî hem heterodoks İslâm yorumunu içine alan bir yaklaşımı ortaya koyacaktır.

Bu çerçevede bugün özellikle Türkiye'de ve Türkiye dışındaki Türkler arasında, bu konuyla ilgili, uzun zamandan beri mevcut olan bir temel probleme işaret ederek başlamak istiyorum.

Problem

Son yıllarda Türkiye'de en çok tartışılan problemlerden biri, belki ekonomi ve siyasetten sonra en başta geleni, İslâm'dır. İslâm

etrafındaki bu tartışmalar çok açık bir biçimde bir problemi ortaya koyuyor. Görüntülü ve yazılı medyadaki yayınlar, çok sınırlı bir kesimin dışında, elit tabaka da dahil olmak üzere, toplumun bütün kesimlerinde İslâm dini, tarih ve medeniyeti, kültürü ve düşüncesi alanında vahim bir bilgi yoksunluğunun ve yanlışının altını çizmektedir. Bu tartışmalar bilimsel bir bilgi birikimiyle değil, daha çok ideolojik önyargılar güdümünde sürdürüldüğü için, bu konu sağlıklı ve soğukkanlı bir biçimde tartışılamamaktadır. Türkiye için, toplumsal barış açısından hayatî derecede öneme haiz olduğunu düşündüğüm bu bilgi yoksunluğunun sebepleri ayrı bir konudur. O bakımdan ben bunların tartışmasına girmeyeceğim. Zaten bu konuda çeşitli yazılarımda bu meseleyi kendimce açıklığa kavuşturmaya çalıştım.

Ancak, bu bilgi yoksunluğu veya boşluğunun altında, yaklaşık Tanzimat'tan bu yana özellikle elit kesimde İslâm konusunda bir soğukluğun ve hattâ bazı önyargıların yattığı, bu yüzden toplumda bu konuda gergin bir ortamın yaratıldığı inancındayım. Bu sebeple, İslâm'ın sadece ritüel ve ahlâkî boyutuna yönelik, 1950'lerden bu yana, ilk ve orta öğretimde üstünkörü yapılmaya çalışılan, basit ve yetersiz bir din eğitimi hariç tutulursa (ki bunun bile bazı çevrelerin şiddetli itirazlarına konu olması bir yana)- telafisi çok zor ve uzun bir zaman alacak -sonuçta silinmesi imkânsıza yakın derecede güç birçok önyargının işgal ettiği- bir bilgisizlik ortamı oluşmuştur.

Bundan birinci derecede Türk üniversitelerinin sorumlu olduğunu düşünüyorum. Türk üniversiteleri, özellikle ilâhiyat, tarih, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimsel disiplin dalları, Türkler'in İslâm'ı kabulünü ve ondan sonraki yüzyıllarda Türk toplumlarında İslâm'ın nasıl yaşandığını, bu yaşantının nasıl bir siyasal ve toplumsal ortamın ürünü olduğunu, hangi tesir ve âmillerle şekillendiğini bütün boyutlarıyla ortaya koyamamış, bunun yarattığı boşluk yerini, toplumunun hemen her kesiminde önyargılar, ideolojik katılıklar ve bilgisizliğin ortaklaşa oluşturduğu bir bilinç bulanıklığına bırakmıştır.

Türk halk İslâmı

Türk halk İslâmının yerini anlayabilmek için önce, Türk tarihinde ve dolayısıyla sosyal hayatında İslâm'ın kabulünden günümüze kadar İslâm anlayış ve yorumunun hangi biçimlerde görüntülendiğine kısaca işaret etmek gerekir. Tarihe ve günümüze baktığımız zaman, İslâmî anlayış ve yorumların, pratiklerin şu dört kesim tarafından üretildiğini, dolayısıyla dört çeşit İslâm algılayışı olduğunu görebiliriz:

1) Devlet (siyasal İslâm),

2) Din adamları (kitabî İslâm),

3) Tarikatlar (mistik islâm),

4) Halk (popüler İslâm) olarak adlandırabiliriz.

Bu dört kesimin ilk ikisinin, Fatımîler ve Safevîler hariç, diğer müslüman devletlerde olduğu gibi, Osmanlılar'da da hemen bütünüyle Sünnî İslâm, son ikisinin de birer kesimiyle sünnî, birer kesimiyle de heterodoks İslâm içerisinde yer aldığına hemen işaret edelim.

Böyle dörtlü bir analiz yöntemine, "İslâm'ın kuralları, inanç ve ibadet esasları, ahlâk düsturları belli değil mi? Bu yorumları üreten kesimler farklı dinlere mi inanıyorlar?" gibi bir takım itirazlar olacaktır. Dikkat edilirse bu tür itirazlar, İslâm'ı sırf bir kült olarak algılayan ve meseleye yalnızca "iman ve amel" cephesinden bakan yüzeysel bir yaklaşımdan kaynaklanır. Unutmamalıdır ki İslâm sadece bir *kült* (inanç ve tapınma) değildir; aynı zamanda da bir dünya görüşü, uzun bir tarihsel sürecin yarattığı bir zihniyet, bir bilinç ve büyük bir evrensel kültürdür. Kaldı ki kült alanında da çok farklı anlayış, algılayış, yorum ve pratik farklılıklarının bulunduğu bir gerçektir. Dolayısıyla burada benim kullandığım "İslâm" terimi, daha ziyade, demin sayılan kesimlerin, kendilerini yönlendiren bir dünya görüşü, bir zihniyet halini almış olup, zamanla içselleştirdikleri, davranışlarına yansıyan algılayış, yorum ve pratikler bütününü, kısaca kültürleşmiş İslâm'ı ihtiva eder.

Böyle dörtlü bir tasnif ve adlandırma, her ne kadar ilk bakışta

izafî veya itibarî/farazî bir tasnif olsa da, bir bakıma, genelde İslâm tarihi boyunca görülegelen bir sosyolojik vâkıanın tesbitinden başka bir şey değildir. Bu itibarla böyle bir yaklaşım, yapılacak tahlilleri önemli ölçüde kolaylaştıracak, Türk tarihinde İslâm'ın rolü ve yeri olgusunu olabildiğince geniş bir perspektiften görebilme imkânını sağlayacaktır. Dolayısıyla dört sosyolojik kategoriye ayırdığım bu İslâm anlayışlarının, bugüne kadar çoktan ayrı ayrı monografik yayınlara konu olması gerekirdi. Oysa Türk bilim hayatı bu konuda henüz işin başında sayılır Hattâ en iyi bildiğimizi sandığımız Sünnîliğin dahi, devlet kesiminden halk tabanına kadar makro düzeyde bile sağlam bir tarihini ortaya koyabilmiş değiliz. Kaldı ki, saydığımız dört sektördeki zihniyet dünyası hakkında ne yazık ki elimizde fazla bir çalışma olmadığı gibi, yine çok iyi bildiğimizi sandığımız ve üzerinde yıllardan beri araştırmalar yapılan Osmanlı sûfiliğinin, hattâ hattâ bu çerçevede en fazla çalışılan Bektaşîliğin bile bu söylediğim açıdan çok iyi tahlil edilip anlaşıldığını ve anlatıldığını söyleyemeyeceğim.[1]

Kısaca sözünü ettiğim dört versiyonuyla İslâm, bir yandan devlet politikası olarak, bir yandan din adamları kesiminin koyu kuralcılık ve muhafazakârlığı şeklinde, bir yandan da çeşitli tarikat çevrelerindeki içine kapanmış mistik yapısıyla, bugünkü durumda görünürde "hemen hiç bir fikrî ve kültürel gelişme göstermeden" yüzlerce yıldan beri günümüze kadar geldi.

Bu belirlemeyi yaptıktan sonra şimdi asıl konumuzu oluşturan halk İslâmının analizine geçebiliriz.

a) Tarihsel kökler

Türkler'in yaklaşık milâdî 900'lerden itibaren peyderpey müslüman olmaya başladıkları genel olarak kabul edilir. Türk tarihinde büyük bir dönüm noktası teşkil eden bu olayın, bugüne kadar ge-

1 Bu konudaki bir değerlendirme için bk. Ocak, "Türkiye'de 1980 sonrası Osmanlı dönemi akademik nitelikli tasavvuf tarihi araştırmalarına genel bir bakış", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi, 24-25 Şubat 2001, İstanbul.

nel çerçevelerin ve siyasî tarih sınırlarının dışına çıkılarak değişik yönleriyle bilimsel olarak hâlâ incelenmemiş olması, bu konuyla ilgili mevcut pek çok problemin derinliklerine inilmeden, yalnızca "makro plan"da bir takım genel kabuller ve spekülatif açıklamalarla yetinilmesi, doğrusu Türk sosyal bilimciliğinin ve özellikle Türk tarihçiliğinin hâlâ dolduramadığı en göze çarpan boşluklarından birisidir[2]. Bu sebeple Türkler'in İslâm'ı kabulü, iyi biliniyor sanılmasına rağmen, aslında iyi ve doğru bilinmeyen, birçok yanı hâlâ karanlık bir konudur.

Şu kadarını söyleyebilirim ki, mevcut bilimsel veriler çerçevesinde bile, Türkler'in İslâm'a geçişinin, ne milliyetçi muhafazakâr tarih tezinin, ne de karşıt tezlerin ileri sürdüğü gibi olmadığı; yani, "Türkler'in müslüman olmadan önce de İslâm'a çok yakın dinî inançlara sahip oldukları, bu sebeple ona hiç yabancılık çekmeden ve direnmeden kolayca uyum sağladıkları", veya "büyük baskılar

2 Türkler'in İslâm'a girişi yalnız Türk tarihini veya İslâm tarihini değil, sonuçları itibariyle dünya tarihini de çok yakından ilgilendiren önemli bir hadise olmasına rağmen, genel nitelikteki bir kaç yayın istisna edilirse (msl. bk. Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976. İÜ. Edebiyat Fak. Yay.; Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994, 3. bs. Bunlardan başka popüler nitelikli iki yayımdan daha bahsedilebilir. Bunların ilki, Turgut Akpınar'ın, *Türk Tarihinde İslâmiyet* (İstanbul 1993, İletişim Yay.) isimli, oldukça tarafsız bir yaklaşım sergileyen kitabıdır. Diğeri marksist ideoloji perspektifinden meseleye yaklaşan Erdoğan Aydın'ın *Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmî Olmayan Tarihi* gibi iddialı bir alt başlık taşıyan *Nasıl Müslüman Olduk?* (Ankara 1994, 2. bs. Başak Yay.) adlı eseridir. Ancak bu eserlerin her ikisi de birincil kaynaklara değil ikinci, üçüncü elden araştırmalara dayanan çalışmalardır. Konunun çeşitli yönlerini detaylı olarak ele alan monografik düzeyde bilimsel çalışmalar hemen hiç yoktur. Türkler'in müslümanlığı kabul edişi konusu, Türk tarihinin şu veya bu dönemini içine alan bir takım çalışmalarda bugüne kadar genellikle çok kısa pasajlar veya üç beş sayfalık bölümler halinde ancak yer alabilmiştir.

Bu durum, Türkiye tarihçiliğinde gerçekten ilginç bir tutum olup, yukarıda sözünü ettiğimiz bilgisizliğin göstergelerinden biridir. Türkiye'de uzun zamandan beri bu kadar tartışılan bir mesele hakkında bilimsel literatürün bu derece fakir oluşu, altı çizilecek bir vehamet belgesidir.

ve katliamlar sonucu ve zorla İslâm'a sokuldukları" şeklindeki tezlerin yüzde yüz gerçeği yansıtmadığı, aksine bu sürecin, çok karmaşık siyâsî, sosyo-ekonomik ve kültürel bir takım şartların tesiri altında cereyan ettiği ortaya çıkmaktadır[3].

- Bugünkü bilgilerimizle İslâm'ın Orta Asya Türk toplulukları arasına giriş ve yayılış sürecini detaylarıyla ortaya koyabilmek henüz zor gibi görünüyor. Bu konuda yalnızca *İbn Fadlan* ve *Ebû Dülef* gibi, İslâm'ın Türkler arasında yayılmağa başladığı döneme çağdaş X. yüzyılın müslüman Arap seyyahlarının verdiği bilgiler pek yeterli olmuyor[4]. Bunları X.-XIII. yüzyıl Arap ve Fars coğrafyacıları ve tarihçilerinin[5], hattâ belki Çin kaynaklarının verdikleri bilgilerle desteklemek gerekiyor.

Bu kaynakların ifadeleri, müslümanlaşmanın özellikle de göçebe kesimde oldukça yüzeysel bir seyir takip ettiğini gösteriyor. Bu noktada, İslâm'ın Türkler arasında nasıl bir zeminde yayıldığını,

---

3 Bir kere bu tür yaklaşımlarda mesele hep makro planda ele alınmakta, yani İslâm'ın Türkler arasına girişi çok genel çerçevede tartışılmakta, bu konudaki tarihsel süreci iyi anlamamıza yardımcı olacak çok önemli meseleler, bunlarla ilgili detaylar ihmal edilmektedir. Bir de özellikle, *Türkler* dendiği zaman, Orta Asya'da belli bir mekânda toplanmış, tek parça ve homojen bir toplum, bunların sunduğu homojen bir kültür ve inanç çevresi varsayılmaktadır. Oysa bu tür bir algılama, ne coğrafî ne de tarihsel olguya uyar. Gerçekte Orta Asya gibi alabildiğine geniş bir coğrafî mekân içerisinde bir Türk toplumu değil, çok çeşitli Türk toplulukları ve farklı kültür çevreleri vardır. Bunların çevre halklarla sürekli bir etnik ve kültürel alışverişleri olduğunu, çok kısa zaman içerisinde sık aralıklarla yeni birlikler oluşturup dağıldıklarını, sık sık mekân değiştirdiklerini unutmamak ve ona göre hipotezler geliştirmek daha gerçekçi olacaktır (Biz de burada bu yazının dar sınırları sebebiyle her ne kadar genel olarak *Türkler* kelimesini kullanmış olsak da okuyucu bunu açıkladığımız çerçeve içinde algılamalıdır).

4 Bk. *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyahı: İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, haz. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975. Bu eserin birinci kısmı, İbn Fadlan'ın seyahatnamesinin (ss. 19-80), ikinci ve üçüncü kısımları ise, Ebû Dülef'in *Risâle*'sinin (ss. 80-92) ve Mervezî'nin eserinin Türkler'le ilgili kısmının (ss. 95-108) çevirisini ihtiva eder.

5 Yukarıda 4 nolu dipnotta zikredilen bu eserlerin Türkler'e dair verdikleri haberler, yine Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrilerek bir kitap halinde yayımlanmıştır: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, TKAE., Yay.

bu zeminin siyasal, sosyo-ekonomik, kültürel ve özellikle de dinî yapısını bilebilmenin, İslâm'ın buralarda nasıl anlaşılıp yorumlandığı, ne gibi biçimler aldığı meselesinin, işte bu Türk halk İslâmı dediğimiz olguyu anlamak bakımından büyük önemi vardır. Çünkü İslâm öncesi dönemin bu sosyal tabanı, büyük ölçüde İslâm'ın bu tabanda aldığı biçimi de tayin eden en etkili tarihsel faktördür.

Az sonra söyleyeceğim gibi, eğer İslâm Türk toplulukları arasına tasavvufî bir nitelikle girip önemli ölçüde bu niteliği koruyarak yayılıp geliştiyse -ki öyle olduğunu iyi biliyoruz-, bunun bir sebebi, bu İslâm yorumunun mistik bir nitelik arzetmesi olduğu kadar, diğer bir sebebi de söz konusu sosyal tabanın, daha önceki dinlerin mistik karakterleriyle çok derinden yoğurulmuş bulunmasıdır. Orta Asya gibi çok geniş bir alanda değişik şartlarda yaşayan muhtelif Türk zümrelerinin İslâm'dan önce kabul ettikleri dinler, bu konuyu çok iyi araştırmış olan Fuat Köprülü ve V.V. Barthold benzeri bilim adamları başta olmak üzere, özellikle Jean-Paul Roux tarafından çok iyi incelenmiştir[6].

Bu sonuncusunun ve İbrahim Kafesoğlu gibi bazı Türk tarihçilerinin de gösterdiği gibi, bu dinler, içinde *Gök Tanrı kültü*, muhtelif *tabiat kültleri, atalar kültü* ve benzeri çok eski inanç kalıntılarını barındıran Şamanizm gibi güçlü bir mistik büyü sisteminin üstüne geldiler[7]. Bir kısmı, *Zerdüştîlik*, hattâ *Mazdekizm* gibi doğrudan

6 Bk. Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Türk Tarih-i Dînîsi*, İstanbul 1341 (taş baskısı); Barthold, *Histoire*, ss. 34, 44-46, 82; J.-P. Roux'nun *Revue d'Histoire des Religions*'un muhtelif sayılarındaki çeşitli makalelerinden başka özellikle bk. aynı yazar, *La Religion des Turcs et des Mongoles*, Paris 1984, Payot (Türkçe çevirisi: Aykut Kazancıgil, *Türkler'in ve Moğollar'ın Eski Dini*, İşaret Yay., İstanbul 1994).

7 Bilindiği gibi bugün Şamanizm, ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade'ın araştırmaları sayesinde çok iyi tanınıyor. Onun *Le Chamanisme et les Techniques Archaique de l'Extase* (Paris, Payot 1974, 2. bs.) isimli eseri bu konuda bir klâsik sayılır. Orta Asya Türk şamanizmi hakkında ise W. Radloff'tan sonra (*Sibirya'dan*, çev. A. Temir, Ankara 1954-1957, 2 cilt) A. İnan'ın *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar* (Ankara 1972, 2. bs., TTK. Yay.) isimli kitabı iyi bilinir. Ayrıca J.P. Roux'nun yukarıda adı geçen kitabındaki Şamanizm ile ilgili bölümü zikretmeliyiz (*La Religion*, ss. 59-98). Bu

doğruya İran, diğer bir kısmı ise, *Budizm* ve -aslında bir İran dini olmasına rağmen- *Maniheizm* gibi, Çin ile ilişkiler sonucu Orta Asya Türkleri arasında yayılan bu dinlerin hemen hepsi de güçlü bir mistik karakter taşıyordu[8]. Bu noktanın, İslâm'ın Türkler arasında aldığı popüler şekilleri anlamak bakımından olduğu kadar, bu popüler şekillerin en güçlü temsilcisi tasavvufun, bir takım değişik tarikatlar halinde hemen bütün Türk devletlerinde günümüze kadar güçlü bir biçimde yer bulmasının sebeplerini kavramak açısından da asla gözden uzak tutulmaması gerekir.

Her hâlükârda bugünkü bilgilerimize göre İslâm'ın Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk topluluklarına, yaklaşık VIII. yüzyıl sonlarından başlayarak bir yandan Emevî ve Abbasî dönemlerindeki muhtelif Arap kolonizasyonları kanalıyla, diğer yandan Soğdlu tüccarlar, İran tasavvuf mekteplerine mensup sûfîler aracılığıyla ulaştığını biliyoruz. Birkaç yüzyılı alan bu süreçte İslâm'ın giriş yolları Hârezm, Horasan, Mâverâünnehir ve Fergana bölgelerinden geçti[9]. Fakat resmî kanallardan çok, tüccarların ve

---

konuda son olarak, tanınmış Rus etnologu Vladimir N. Basilov'un birkaç yıl önce çıkan, daha yeni gözlem ve araştırmalara dayalı şu mühim kitabını muhakkak anmak gerekir: *Şamantsvo ü Narodov Srednei Azii i Kazakstana* (Orta Asya ve Kazakistan Halklarında Şamanizm), Moskova 1992. Bu kitabın en kısa zamanda Türkçeye çevrilmesi çok faydalı olacaktır.

8 Orta Asya'da Türkler'in arasında İslâm öncesi dönem içinde en fazla yayılan dinler olarak Şamanizm, Budizm ve Maniheizm sayılabilir. Bugün Şamanizm'in bir din olup olmadığı tartışılmakta, özellikle Mircea Eliade'ın araştırmalarından sonra, din olmaktan çok bir büyü sistemi olduğu fikri giderek ağırlık kazanmaktadır. Ama Şamanizm'in tam anlamıyla mistik bir yapıya sahip bulunduğu çok iyi bilinmekte ve bu bütün uzmanlarınca kabul edilmektedir. Budizm'in ise yine mistik bir din olduğundan kimsenin şüphesi yoktur. Türkiye'de en az bilinen Manihezim'e gelince, bilhassa Bektaşîlik ve Alevîliğin tarihi açısından sanıldığından daha büyük bir öneme haiz olan bu İran dininin de en az ilk ikisi kadar güçlü bir mistik karaktere sahip bulunduğunu biliyoruz (bu dinlerin İslâm'dan önce Türkler arasındaki yayılışları ve durumları konusunda msl. bk. Barthold, *Histoire,* ss. 34, 44-46, 82; A, Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, Enderun Kitabevi, ss. 18-60).

9 Bk. Barthold, *Histoire,* ss. 47-59; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara 1966, DİB. yay., 2. bs., ss. 10-15; aynı yazar, *Türkiye Tarihi,* İstanbul

sûfîlerin propagandaları daha etkili oldu. Özellikle de *Horasan Melâmetiliği* denilen, *zühd* (asetizm)'e önem vermeyen ama *cezbeci* (ekstatik) tasavvuf mektebinden yetişen Fars ve Türk kökenli sûfîlerin bu konuda büyük rolleri bulunduğu, Fuat Köprülü'nün bugün hâlâ klâsik niteliğini koruyan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli ünlü eseriyle ortaya konulduğu gibi[10] yeni yapılan araştırmalarla da giderek daha da aydınlanıyor[11].

Demek ki İslâm'ın Türkler arasında yayılışı, doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla olmaktan çok, büyük ölçüde İranlılar kanalıyla ve mistik bir yorumla vukû bulmuştu. Tabii ki Araplar'ın da bu konuda gayretleri ve faaliyetleri bulunuyordu. Fakat onlarınki daha ziyade siyasî ve askerî alanda cereyan eden bir resmî islâmlaştırma hatta bir ara islâmlaştırmama politikası niteliğindeydi[12].

Gerek Malazgirt Savaşı sonrası, gerekse XIII. yüzyıl başlarında Moğol istilâsı esnasında Anadolu'ya göç edip yerleşen muhtelif Türk boyları, bütün gelenekleriyle beraber İslâm anlayışlarını da getirdiler. Anadolu Selçukluları zamanında İslâm hem kitabî, hem de popüler seviyede Anadolu'da yerleşmeye başladı. Ama bu gelenler arasında henüz müslüman olmamış, maniheist, şamanist, hattâ Nesturi hıristiyan Türkler de vardı. XIV. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı fetihleriyle beraber, Balkanlar'a da geçen İslâm, burada da her iki seviyede yayılma imkânını buldu. Zaten Türk

---

1923, ss. 62-103; aynı yazar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, yay. Orhan Köprülü-Nermin Pekin, İstanbul 1980, 2. bs., Ötüken Yay., ss. 83-85; Turan, "Türkler ve İslâmiyet", *Selçuklular ve İslâmiyet*, ss. 1-31; aynı yazar, "İslâmiyet ve Türkler", *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul 1969, I, 133-141; Esin, *İslâma Giriş*, ss. 143-162; Roux, *La Religion*, ss. 39-44; Kitapçı, *Türkler*, ss. 160-186.

10 Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, aynı yerde.

11 Msl. bk. Julian Baldick, *The Uwaysi Sufis of Central Asia*, New York-London 1993 Devin De Weese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, The Pennsylvania State University Press, 1994.

12 Emevî ve Abbasî devrinde uygulanan bu politika hakkında birinci el kaynaklara dayalı geniş bilgi şuralarda bulunabilir: Barthold, *Türkistan*, ss. 195-219; Köprülü, *Türkiye Tarihi* ss. 67-77; Kitapçı, *Türkler*, ss. 168-171, 199-202.

halk İslâmı'nı en iyi analiz edebildiğimiz tarihsel dönem, Batı Türkleri için kısmen Anadolu Selçukluları ve asıl Osmanlı dönemi ve tabiatıyla günümüzdür.

Diğer Türk toplumlarının bu açıdan durumları henüz Türk tarihçiliğinin ve sosyal bilimciliğinin ilgi alanına yeni yeni girmektedir. Günümüz Orta Asya Türk toplulukları arasındaki halk İslâmı, eskiden beri Rus ve Batılı sosyal bilimci ve tarihçileri tarafından oldukça iyi analiz edilmiş ve bu konuda I. A. Makatov, N. A. Smirnov, Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay ve Vladimir N. Basilov gibi bilim adamları ve araştırmacılar önemli veriler elde etmişlerdir[13].

b) Karakteristikleri

Türk halk İslâmı denilen bu tarihsel ve sosyolojik olgu yakından incelendiği zaman, şu iki husus gözümüzden kaçmaz.

1- Sosyal tabanı, yönetici elitin dışındaki halk kesimidir: Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar Türk tarihinde merkezi teşkil eden yönetici elitin inanç tercihi olan kitabî İslâm'ın aksine, halk İslâmının sosyal tabanı taşra şehirlerindeki orta sınıf halk ve kırsal kesimden oluşuyordu. Bu ayrışmada daha ziyade sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel, hattâ siyasî faktörlerin rol oynadığını biliyoruz. Nitekim, bir kısım köylü ve konar-göçer nüfusun önemli bir kısmı, daha Orta Asya'dan beri heterodoks İslâm dediğimiz, Sünnîlik dışı bir yorumu geliştirdiler.

2- Teolojik yapısı geleneklerce oluşturulmuştur: Kitabî Sünnîlik genellikle, daha baştan kitabî esaslarla belirlenmiş, tesbit edilmiş sistemli bir teolojiye dayanır. Hâlbuki halk İslâmı ve

13 Bu konuda A. Bennigsen-Chantal Lemercier-Quelquejay'in ortak eserleri olan *Le Soufi et le Commissaire: Les Confreries Musulmanes en URSS* (Paris, Ed. du Seuil., Türkçesi: *Sûfi ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarikatları*, çev. O. Türer, Ankara 1988, Akçağ Yay.) isimli kitapta zengin bir bibliyografya bulunmaktadır.

özellikle heterodoks İslâm, geleneksel ortamın ürünü olduğu için, bu ortamın taşıdığı çeşitli inançların karışımından oluşan *senkretik* bir yapı sergiler.

Türk tarihinde heterodoks İslâm, Hıristiyanlık'taki gibi bir takım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucunda teşekkül etmiş olmayıp, konar-göçer zümrelerin şifahî kültüre dayalı İslâm öncesi sosyal ve dînî inanç gelenekleri tarafından zamanla tabii bir şekilde oluşmuştur. Bunun için, hem şifahî hem senkretik hem de mitolojiktir. Bu mitolojik şifahî teoloji, az önce de temas ettiğim gibi, geniş ölçüde İslâm öncesi eski tabiat kültleri, şamanist pratikler ve özellikle Budizm, Zerdüştîlik, Maniheizm gibi Asya dinlerine ait kalıntıların zaman ve mekân içinde bağdaşmasından oluşmuştur.

İşte bu çerçevede incelendiğinde, gerek Sünnî, gerek heterodoks bu halk İslâm'ının başlıca şu üç ana karakteristiği sergilediği görülür:

a. Halk İslâm münhasıran mistiktir: Türk halk İslâmının en başta gelen özelliği, çok güçlü bir mistik niteliğe sahip bulunmasıdır. Bunun sebebi, İslâm öncesinde Türkler'in de arasında yaygın olan Şamanizm gibi sihrî (majik) sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü bir mistik yapı sergilemeleridir. Buna ilaveten İslâm'ın da Türk zümreleri arasında yayılması, daha önce de belirtildiği üzere, yine İranlı sûfîler, tüccarlar veya İran sûfîliğinin eğitiminden geçmiş Ahmed-i Yesevî ve benzeri Türk süfîleri aracılığıyla olduğundan, ister istemez tasavvufî bir yapı içinde vukû buldu. Bu sûfîler, İran tasavvufunu eski mistik yapının üzerine bina etmekte fazla zorluk çekmediler. Bu yüzden Türk halk İslâmı, ister Sünnî kesimiyle, ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir *evliyâ kültü* etrafında gelişti. Bu kült her iki kesimde de ortaktır. Bu sebeple halk müslümanlığında evliyâya saygı çok büyük bir yer tutar. Türkiye de dahil günümüz Balkanlar ve Asya Türk topluluklarında halk Müslümanlığının niçin büyük ölçüde tasavvufî bir yorumla temsil edildiğini, niçin tarikatların sosyal tabanının bu kadar geniş ve toplumun çeşitli katmanlarına yayılmış bu-

lunduğunu anlayabilmek, büyük ölçüde bu nokta ile ilgilidir[14]. Bununla beraber bu müslümanlık yorumu, teşkilatlı tasavvufun, yani tarikatların tekkelerde uyguladıkları müslümanlık yorumunun ve yaşantısının aynısı değildir; teşkilâtı, belli bir sistematiği, hiyerarşik yapısı yoktur.

Tekke İslâmı, yahut tekke müslümanlığı da diyebileceğimiz mistik İslâm, belirttiğim tarihî sebeple, Türk halk İslâmını oluşturan ana faktörlerden biri olması bakımından Türkler arasında şekillenen en eski İslâmî yorum biçimi sayılabilir[15]. Nasıl medreseler İslâm dünyasında kitabî İslâm yorumunun üretildiği kurumlar olmuşsa, bilhassa XI. yüzyıldan itibaren de, yine İslâm dünyasındaki gelişmelerin bir yansıması olarak tekke ve zâviyeler de hemen bütün müslüman ülkelerde ve bu arada Türk dünyasında mistik İslâm yorumunun temel kurumları haline gelmişlerdir[16].

Yalnız burada şunu unutmamak gerekir: Daha önce de belirtildiği üzere, tekke müslümanlığını her zaman medrese müslümanlığının tam karşıtı bir İslâm yorumu olarak anlamak yanlıştır. Çünkü özellikle XIII. yüzyıldan itibaren bu ikisinin zaman zaman uzlaştığı, hattâ iç içe geçtiği dönemler ve örnekler hiç de az değildir. Türk tasavvuf tarihinde, Mevlânâ, Sadreddîn-i Konevî gibi medrese kökenli mutasavvıflara sık rastlandığı gibi, medreselerde de Davud-ı

14 Komünist rejime geçişle beraber tarikatların yasaklandığı Yugoslavya'da ve Arnavutluk'ta ve özellikle Sovyet Rusya'da her çeşit adlî ve polisiye takibata rağmen, bir türlü ortadan kalkmamalarının, yer altına çekilerek yaşantılarını ne pahasına olursa olsun sürdürmelerinin sebebi, yukarıda açıklamaya çalıştığımız husus ve bununla ilgili uzun tarihsel süreçtir. Türkiye'de de tarikatların 1925'te özel bir kanunla resmen ilga edilmesine, tekke ve zâviyelerin, türbelerin kapatılmasına rağmen, pratikte bunun gerçekleşememesinin sebebi de aynıdır. Bu olayı resmî ideolojinin Türkiye'de itibar gören "anti-lâik tahrikler" veya "gericilik" yaklaşımı ile anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Bu kanaatimizce kolaycı ve basitçi bir yaklaşımdır. Meselenin daha çok bu uzun tarihsel ve sosyolojik süreçle açıklanmasının doğru olacağı kanaatindeyiz.

15 Tasavvuf konusunda kısa ve özlü bilgi için msl. bk. Louis Massignon, Tasavvuf, *İA*. Türkler arasında tasavvufun yayılmasına dair ise bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 10-15.

16 Bk. A. Yaşar Ocak- Süreyya Farukî, "Zâviye", İA.

Kayserî, Hacı Bayram-ı Velî gibi tekke kökenli müderrislere, çeşitli tarikatlara mensup ülemâya, hattâ yüksek düzeydeki bürokratlara da sık sık tesadüf edilir.

Tekke İslâmı, Türk tarihinde daha Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî (öl. 1167) zamanından beri *Yesevîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik* ve benzeri tarikatlarla bir yandan heterodoks bir yorumla başlayıp gelişirken, özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Orta Asya'da *Kübrevîlik, Nakşibendîlik,* hattâ Orta Doğu'da *Sühreverdîlik, Kadirîlik, Rifâîlik* ve *Halvetîlik* gibi Sünnî tarikatlarla da gelişti[17]. Bu tarikatların hemen hemen hepsi, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Moğol istilâsıyla beraber Anadolu sâhasına da intikal etti. Ayrıca bunlara Anadolu'da doğan *Mevlevîlik, Bayrâmîlik, Bektaşîlik, Celvetîlik* vb. başka tarikatlar katıldı[18]. Osmanlılar zamanında Balkanlar'daki fetihlere paralel olarak bunların hepsi bu yeni topraklara taşındı ve günümüze kadar geldi[19].

Tekke İslâmı, müslümanlığın kelâm ve fıkıhla yorumlanan inanç ve toplumsal organizasyon boyutuna, özellikle de XIII. yüzyıl Anadolu'sunda en rafine bir biçimde Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre ve XIV. yüzyılda Hacı Bayram-ı Velî ile temsil edilen *Vahdet-i Vücut*'çu tasavvufun zengin ve renkli düşünce boyutunu ekledi. İslâm'ın fıkıhla gelişen zâhirî ve kuralcı yanı, tasavvufun

17 Bu tarikatların Orta Asya'daki genel durumları hakkında en iyi çalışmalardan biri, yukarıda 42 nolu notta zikredilen A. Bennigsen-Ch. Lemercier-Quelquejay'in eseridir.

18 Bu konularda derli toplu bilgi için şunlara bk. E. Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi,* İstanbul 1964, Türkiye Yay.; A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler,* İstanbul 1969, Gerçek Yay.; Ayrıca *İA.*'daki ilgili maddelere de bakılmalıdır.

19 Balkanlar'daki durum hakkında bazı başvuru kaynakları şunlardır: Alexandre Popoviç, *L'Islam Balkanique : Les Musulmans du Sud-Est Europeen Dans la Periode Post- ottomane,* Berlin 1986, Otto Harrassovitz-Wiesbaden (Türkçesi: *Balkanlarda İslâm,* İstanbul 1995, İnsan Yay.; aynı yazarın konuyla ilgili makaleler külliyatı: *Les Derviches Balkaniques Hier et Aujourd'hui,* İstanbul 1994, İsis Yay.; Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches,* Berlin 1990, Otto Harrassovitz-Wiesbaden; aynı yazar, *Mystiques, Etat et Société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siécle á nos jours,* Leiden 1994, E. J. Brill.

ruh dünyasına hitap eden insancıl ve hoşgörülü esprisiyle zenginleşti. Bu zenginlik Selçuklu ve Osmanlı döneminde san'ata, mimariye, edebiyata ve düşünceye yansıdı. Ahmed-i Yesevî'nin *Divanı Hikmet*'inden Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ına uzanan ve henüz sosyal tarih temelinde sistematik bir analize tabi tutularak değerlendirilememiş muazzam bir edebiyat[20], kişinin ruh dünyasının derinliklerine nüfuz eden Mevlevî âyinlerinden, insanları mistik coşkunun doruklarına çıkaran Bektaşî nefeslerine kadar zengin ve engin bir melodik ahenk seli haline gelen muazzam bir mûsikî yaratıldı[21].

Ne var ki tasavvuf bu müsbet yaratıcılığını ve kültür üretimine ve zenginliğine olan katkılarını her zaman her yerde sürdüremedi, geliştiremedi ve koruyamadı. Yine bir takım siyasî ve toplumsal krizler sebebiyle, sahip olduğu hikmet ve düşünce ruhunu, insanî boyutunu zaman zaman ve yer yer kaybedip bazan kaba bir *zühd* (asetizm) çizgisine indirgenmeye yüz tutunca kendi içinde fanatizme dönüştüğü zamanlar oldu. Sözünü ettiğimiz siyasî ve toplumsal bunalım zamanlarında, medrese İslâmı ile mistik İslâm arasındaki denge, yerini sık sık fanatizme terkeder hâle de geldi; büyük toplumsal kargaşaların doğmasına yol açıldı, ki meselâ XVII. yüzyılda Osmanlı başkentindeki Kadızâdeliler hareketi bunun tipik örneklerinden birini teşkil eder. Günümüzde gerek Türkiye'de

20 Monografik nitelikteki parça parça araştırmalar yahut antolojik bir takım çalışmaların dışında, Türk tasavvuf (yahut tekke) edebiyatının toplu bir değerlendirmesini yapan sentetik bir tarihi bugüne kadar ne yazık ki hâlâ ortaya konulamamıştır. Bu sebeple Türkiye'de aydınlar bu zengin ve büyük edebiyatın bir bütün olarak gerçek mâhiyetinden çoğunlukla haberdar olmadıkları gibi, alanın uzmanları da bu bütüncü objektife nedense pek yaklaşmamaktadırlar. Fakat özellikle kültür tarihçilerinin, sosyal tarihçilerin bu edebiyatı büyük çoğunlukla pek dikkate almamaları, kaynaklarını çalışmalarında kullanmamaları doğrusu çok tuhaf bir tutumdur.

21 Türk tasavvuf musikisine dair Cem Behar ve Walter Feldman gibi uzmanların önemli araştırmaları vardır. Ayrıca şuna bk. Ahmet Yürür, "Asyalı bir kimlik öğesi olarak Alevi müziği", *Aleviler/Alevıten: İnanç ve Gelenekler/ Glaube und Traditionen*, ed. İsmail Engin- Erhard Franz, Deutsches Orient Institut, Hamburg 2001, ss. 179-198.

gerekse İslâm dünyasının başka yerlerinde tasavvufun yozlaşmış kesimlerde zaman zaman bir fanatizm unsuru haline geldiği sık görülmeğe başlayan olaylardandır.

Bunun yanında tarikatlar şeklinde teşkilatlanmış bulunan Mistik İslâm'ın Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar'daki Türk topluluklarının arasında zaman zaman, özellikle de bu Türk topluluklarının çeşitli emperyalist hâkimiyetler altına girdiği dönemlerde, onların millî kimliklerini ve bağımsızlık duygularını besleyen güçlü bir toplumsal faktör haline dönüştüğünün pek çok örneğine de rastlanmaktadır. XIX. yüzyılda Türkmenistan'da Kurban Murat, Çeçenistan'da ünlü İmam Şeyh Şâmil hareketi *(Müridizm)*, yahut Dağıstan'da Şeyh Necmeddîn ve Uzun Hacı hareketleri örneğinde olduğu gibi, Rus hâkimiyetine karşı gösterilen direnişlerde, çeşitli tarikat çevrelerinin bu direnişleri hem organize etmek, hem de fiilen sürdürmek itibariyle önemli rolleri bulunduğunu, bilimsel araştırmalar ortaya koymuştur[22]. Anadolu'da da özellikle Millî Mücadele döneminde, muhtelif Anadolu şehirlerindeki Mevlevî, Bektaşî, Rifâî ve Kadirî tarikat çevrelerinin örnek teşkil ettiği milis mukavemet hareketlerinde bu mistik İslâm yorumunun payı çok belirgindir[23].

b. Halk İslâmı senkretik (bağdaştırmacı) ve mitolojiktir: Burada, tarihte bilinen din veya mezhep kurucularının, zamanlarındaki ve bölgelerindeki değişik inanç sistemlerinden etkilenmek suretiyle bilinçli olarak oluşturdukları senkretizm kastedilmiyor. Burada, uzun bir zaman ve geniş bir mekân içinde, kendiliğinden meydana gelen etkilenmeler sonucu oluşan bir inançlar bağdaşması olan sosyolojik anlamdaki senkretizm bahis konusudur. Türk halk İslâmı işte böyle tabii bir şekilde, sosyolojik bir süreç halinde uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya'dan Balkanlar'a

22 Msl. bk. Bennigsen- Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, ss. 199-213.

23 Bu konuda, içinde pek çok bilgi ve belgenin yer aldığı bir kitap şudur: Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Ankara 1974; ayrıca bk. Baki Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul 1990, Can Yay.

kadar uzanan bir mekân içinde, muhtelif Türk zümrelerinin İslâm dışındaki diğer dînî ve mistik kültürlerden, mitolojik unsurlardan da çok etkilenmiştir[24].

Eski tabiat ve atalar kültlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştîliğe, Zerdüştîlik'ten Maniheizm ve Mazdekizm'e ve hattâ Hıristiyanlığa ve Musevîliğe kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları, mitolojileri ve bir takım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken, eskisi yenisi içinde sürekli değişime uğrayarak varlığını sürdürmüştür. Aynı olay İslâmî dönem içinde de zamanımıza kadar sürüp gelmiştir[25]. İslâm Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini saklayan şifâhî bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. İşte *Türk halk İslâmı* dediğimiz halk müslümanlığı, bu senkretik yapı ile doğdu. Dolayısıyla bu senkretizmin temeli, daha Orta Asya'da iken atılmış oldu[26].

Bu mitolojik karakterin halk İslâmının derinlerine nüfuz etmesine ve son tahlilde kitabî çerçevenin dışına taşarak kendi mantığıyla mitolojik bir teoloji oluşturmasında, XV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla

24 Çalışmalarını uzun yıllardan beri bu mesele üzerinde yoğunlaştıran I. Mélikoff'un şu makalelerinde, söz konusu bu heterodoks İslâm'ın iyi bir analizi yapılmaktadır: "L'Islam hétérodoks en Anatolie", *Turcica*, XIV (1982), ss. 142-154; "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napolie 1982, ss. 379-395. Bu makalelerden ilkinde bu bağdaştırmacı (senkretist) heterodoks İslâm'ın, Alevî, Bektaşî, Yezidî ve Ehl-i Haklar'da nasıl benzer yönler ortaya koyduklarını karşılaştırmalı örneklerle açıklamakta, ikincisinde ise, bu İslâm anlayışının konar-göçer Türkmen zümreleri tarafından oluşturulan bir sosyal zeminde nasıl geliştiğini, sahip bulunduğu temel inançları (ruh göçü ve Tanrı'nın insan bedeninde zuhuru gibi) yine bol örneklerle ele almaktadır.

25 Msl.bk. Melikoff, *a.g.m*, aynı yerlerde; ayrıca bk. Ocak, *Alevîlik ve Bektaşîliğin İslâm Öncesi İnanç Temelleri*, İletişim yay., İstanbul 2000, 3. bs. Burada söz konusu dinlerin Türk zümreleri arasında ne zaman ve nasıl yayıldıkları ve ne tür inançları sergiledikleri konusu analiz edilmeye çalışılmıştır.

26 Bk. Melikoff, "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica*, XX (1988), ss. 7-18; Ocak, *a.g.e.*, ss. 18-68.

kadar Osmanlı İmparatorluğu zamanında çeşitli tasavvuf çevrelerinde telif edilen yazılı bir literatürün de büyük rolü vardır. Bu literatür, İslâm'ın esaslarını, Peygamber'inin ve İslâm büyüklerinin hayatlarını İslâm öncesi mitolojik unsurlarla süsleyerek anlatan *Muhammediye, Ahmediye, Müzekki'n-Nüfûs, Envâru'l-Âşıkîn, Kara Dauud* ve benzeri eserlerden oluşur. Bu kitaplarda arılatılan konular İslâmî konular olmakla beraber, kullanılan motifler tamamiyle eski mitolojilerden ödünç alınan motiflerdir[27].

c. Halk İslâmı mehdîci (mesiyanik)dir: Bu özellik te en az deminkiler kadar önemli ve tarihte çok rol oynayan bir özelliktir. Bilhassa heterodoks kesimde sosyal baskı altında tutulan kitleler, kendilerini bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, bir "ilâhî kurtarıcı" beklentisi içinde olmuşlardır. Şah İsmail XVI. yüzyıl başında Anadolu'da bu hüviyetle Osmanlı merkezî iktidarına karşı bir propaganda başlatmış ve Alevîliği tarih sahnesine böyle çıkarmıştır. Bu mehdici (mesiyanik) inanç genel çizgileriyle evrensel bir yaygınlık göstermekle beraber, eski dünyadaki ana merkezinin Mezopotamya ve o temel üzerinde oluşan Yahudi mesiyanizmi olduğu konusunda genel bir kanaat oluşmuştur[28].

Mehdîci inançların İslâm'dan önceki dönemde de Türk zümreleri arasında belli ölçüde tanınmakta olduğuna dair bir takım ipuçları vardır. Ancak bu inançların Zerdüştîlik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi İran dinleri vasıtasıyla Türkler arasına girdiğini bugün iyi biliyoruz[29]. Zaten Türkler'in daha müslüman olmadan önce, İran'ın çeşitli yerlerinde Abbasî yönetimine karşı girişilen

27 Bu konuda geniş bilgi için şu çok faydalı çalışmaya bakmak yararlı olur: Hatice Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, Kasım 2001.

28 Bu konuda bk. E. O. James, *Mythes et Rite s Dans le Proche-Orient Ancien.* Paris 1960, Payot, ss. 183-194; Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des İdees Religieuses 1: De Vage de la Pierre aux Mysteres d'Eleusis*, Paris 1976, Payot, ss. 68-96; S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 1991, ss. 19-66, 185-188.

29 Msl. bk. Edgar Blochet, *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris 1903, önsöz, s. VII.

pek çok *mehdîci* harekete katıldıkları görülür. Müslüman olduktan sonra da bu inançlarını sürdürdüler. Bu mehdîci karakter, Türkler arasında heterodoks İslâm teşekkül ederken, onun ayrılmaz karakteristiği olarak yerini aldı. O kadar ki, XIII. yüzyıldaki Babaîler isyanından, XVI. yüzyıldaki Şah Kalender isyanına kadar, İslâmî dönem Türk tarihinde merkezî yönetimlere karşı girişilen hemen bütün heterodoks hareketler, istisnâsız bu ihtilalci mehdici karakteri çok açık bir biçimde sergilerler. Sünnî halk kesiminde ise bu tür ayaklanmalar görülmemekle beraber, onda da güçlü bir mehdî inancı her zaman yaşamış ve yaşamaktadır.

Halk islâmı ve modernleşme problemi

Halk İslâmının bir boyutu da, uzun zamandan beri Türkiye'nin yaşadığı çağdaşlaşma yahut Batılılaşma meselesiyle ilgilidir. İslâm'ın önce Tanzimat dönemi Osmanlı, sonra da Cumhuriyet'in elit kesimlerinde "çağdaşlığın" yahut "modernleşmenin" önünde bir engel telakki edildiğini hepimiz biliyoruz. Bu eğilim aslında, hem Osmanlı merkezî iktidarı ile özdeşleşerek siyasallaşmış ve çoktan sıkı bir muhafazakârlık içinde hapsolmuş İslâm yorumu ve algılayışına, yani benim *devlet İslâmı* dediğim olguya, hem de hurafe denilen mitolojik öğelerle ve *evliyâ kültü* ile iç içe geçmiş halk İslâmına karşı idi. Kanaatimce bu tavır alış, Cumhuriyet'in, İslâm'ı kamusal alanın dışında tutmayı, başka bir deyişle, yeni devletin kimlik tanımını belirleyen bir öge olmaktan çıkartan inkılaplarına, kısaca laiklik anlayışına temel oluşturmuştur. Fakat halkın büyük çoğunluğu, hâlâ İslâm'ı "kimlik belirleyici temel faktör" olarak görmeğe o zaman devam etmiş, bugün de etmektedir. Bunun yarattığı bir gerginlik ortamı, Türkiye'nin yüz elli yıldır uğraştığı çağdaşlaşmasının önünde ciddî bir handikap oluşturmaktadır ve Türkiye bu handikapı henüz aşabilmiş değildir. Bu gerginlik siyaset alanında, medyada, kısaca her yerde her gün gözlemlenebilecek kadar ortadadır.

Laik elitin bu tutumunu belki şöyle analiz etmek yararlı olacaktır. Kanaatimce gerek son Osmanlı döneminin, gerekse Cumhuriyet

Türkiyesinin laik eliti, tarihî misyonunu çoktan tamamlamış ve değişen dünya şartları sebebiyle tekrar diriltilmesi artık mümkün olmayan, siyasî, iktisadî ve toplumsal yapısı itibariyle de harap olmuş bir Osmanlı İmparatorluğu gerçeğinden yola çıkarak Batıcı bir reform programını benimsemiştir. Onun bu imparatorluğun enkazından devraldığı toplumu gerçekten ileri Batı ülkelerinin seviyesine ulaştırma hususundaki amacından şüphe etmek için hiç bir sebep yoktur. Ancak bu amacını gerçekleştirmeye yönelik programında haklı olarak tepki duyduğu, medenî ve fikrî gücünü çoktan kaybetmiş, yozlaşmış ve hurafelere karışmış bir islâm anlayışının yerinin olmadığı bilinmeyen bir husus değildir. İşte problem bundan kaynaklanıyor.

Laik elit ile halk arasındaki gerginliğin toplumda yarattığı sonuçlara burada kısaca bir göz atmak, sizlerin dikkatini çekmek ve kendi gözlemlerimi belirtmek istiyorum:[30]

1) Türkiye'de laik Batıcı aydın elit ile halk çoğunluğu arasındaki bu gerginlik veya uyuşmazlık, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine kadar uzanmakta, daha doğrusu, o tarihlerden beri gelmektedir. Bu uyuşmazlık zamanla bir antipati halini almış, bu antipati giderek güçlenmiştir. Günlük hayatta halkın bu kesime olan güveninin sarsıldığını, ona karşı güvenikliğini her vesile ile görebilmek zor değildir. Bu güveniklik, ister politik amaçlarla, ister kendiliğinden ve ideolojik olarak İslâm'a yumuşak bakan sağ partilere yönelik çoğunluk oylarıyla da kendini açığa vurmaktadır. Nitekim halkın çoğunluğu İslâm'a soğuk bakan sol partileri başından beri iktidara getirmeye yanaşmamaktadır. 1950'lerde Demokrat Parti'nin ezici bir çoğunlukla iktidara gelmesinin altında yatan ana sebeplerden biri budur. Bu, siyasal kadroların üzerinde çok ciddî bir şekilde düşünmeleri gereken bir konudur; ayrıca Türkiye'de sık sık tartışma konusu yapılan "dini siyasete âlet etme" meselesinin altında yatan da budur.

2) İşaret ettiğim bu gerginlik veya uyuşmazlık Tükiye'de 1970'li

30 Bu kısımdan itibaren, daha önce yayınlanmış "Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde Devlet ve İslâm" isimli makalemizden yararlanılmıştır.

yıllardan beri bazı fanatik çevreleri -tabii ki bazı haricî siyasal ve ideolojik manipülasyonları da rezervde tutmak kaydıyla- İslâm'dan bir siyasal ideoloji üretmeye sevketmiştir. Bunun Orta Doğu'da o tarihlerden bu yana yaşanan siyasal ve ideolojik konjonktürle yakın bir ilgisi bulunmakla beraber, bu konjonktürün etkili olmasının da devletin laiklik politikasındaki periyodik sertleşmelerin yarattığı tepkilerle alâkalı olduğunu düşünüyorum. Sıkı laiklik politikası, bu çevrelerin dışarıya yönelerek oradan destek sağlama yolunu kolaylaştırıyor. Belli bir kesimin İslâm'ı münhasıran siyasal bir rejim şeklinde algılayıp yorumlanmasının sebepleri arasında belki bu tepkiler de sayılabilir.

Eğer Türkiye'de İslâmî bir söylem kullanan siyasal partiler ortaya çıkıyor ve önemli bir halk kitlesini peşine takabiliyorsa, bunun en başta gelen sebeplerinden biri bence budur. Bu sebepler üzerinde iyi düşünmek ve bunları derinlemesine sosyolojik analizlere tabi tutmak icap eder. Ama bu yapılmamaktadır. Meseleye "irtica" noktasından bakılarak polisiye tedbirlere başvurmak tercih edilmektedir. Bu konuda Cumhuriyet hükümetlerinin reflekslerinin Osmanlı hükümetlerinin reflekslerinden farklı olmadığını düşünüyorum.

Türkiye'de İslâm, bu "İslâmcı" partiler tarafından ve bazı çevrelerce gerçekten siyasete âlet ediliyorsa, devletin İslâm politikasında yanlışlıklar olup olmadığı korkmadan sorgulanmalıdır. Zaten sık sık vurgulanan "dinin siyasete alet edilmemesi" uyarıları, dikkat edilirse, fazla muhatap bulamamakta, en keskin laik çizgiye sahip partiler bile zaman zaman, "laiklikten ödün vermek" şeklinde yorumlanan uygulamalara sapmak, yumuşamak zorunda kalmaktadırlar. "İslâmcı" partilerin ortaya çıkış ve hatırı sayılır bir kalabalığı arkasına takış nedenlerini ve sağ partilerin niçin "dini siyasete âlet etme" yoluna saptıkları sorusunun cevabını, kanaatimce bu anlatmaya çalıştığım problemde aramak gerekir. Bu konuda ciddî bilimsel araştırmaları devreye sokmak için Türkiye oldukça geç kalmış olmakla beraber, böyle bir yola şimdi dahi olsa mutlaka girme zarureti de inkâr edilemez.

3) Bazı dönemlerde bir kısım elit tarafından laikliğin âdetâ

"Cumhuriyet'in yeni dini" gibi yorumlanması şeklindeki politikanın, Türkiye'de İslâm hakkında ciddî bir bilgilenme ve bilinçlenme yolunu engellediğini, bunun da bazı çevrelerde İslâm'ın kalitesiz ve ideolojikleşmiş marjinal versiyonlarının üretilmesine yol açtığını düşünüyorum. Bu, fikrî muhteva ve yöntem olarak yeni sosyal ve kültürel hamleler taşıyan, iyi organize edilmiş bilimsel bir islâmî bilince dayalı olmaktan çok, kısmen inanç, ibadet ve ahlâk alanına yönelik, donmuş ve İslâm orta çağında kalmış bir fıkıh ve tasavvuf anlayışı ağırlıklı, sistemsiz, hâlâ Ortaçağın bütün geleneksel özelliklerini taşıyan, modern çağın problemlerinden habersiz, onlara duyarsız ve en kötüsü de, tepkisel versiyonlar olarak görünüyor.

Bu üçüncü gözlemimin şu iki noktada belirginleştiğini söyleyebilirim:

a) Müslüman halk, gelişmiş Batı dünyası ve modernleşmek zorunda olan Türkiye'nin su yüzüne çıkardığı çeşitli yeni siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel problemler karşısında kendi yetersizliğini görerek gizli bir aşağılık kompleksinin içine girmiş gibidir. Batı medeniyetini onun emperyalist yönüyle özdeşleştirme yanlışına düştüğünden, ona karşı belki bu sebeple haklı olarak güvensizlik hisleriyle doludur. Bu ise onun, istese de istemese de beraber yaşamaya ve ilişki içine girmeye mecbur olduğu Batı'yı doğru algılamasına engel olmaktadır. Bunu bugün bile Türkiye'deki bazı İslâmî yayınlarda görmek çok kolaydır. Üstelik bu durum yalnız Türkiye için değil, bütün İslâm ülkeleri için geçerlidir.

b) Bunun tabii sonucu olarak müslüman halk, aslında dünyaya açılacak ve kendisini geliştirme yoluna sokacak yerde, tarihe sığınarak "asr-ı saadet" özlemi içerisinde, İslâm'ın parlak dönemlerinin hatırasını anarak psikolojik tatmin yolunu aramaktadır. Bu, Türkiye'de yüksek tasavvufun değil, ama popüler tasavvufun yeniden bir atılım yapması, eski tarikatların çoğu yerde yozlaşmış bir biçimde yeniden güncel hale gelmesi ve bir takım cemaatlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Bu yeni tasavvuf ve cemaat müslümanlığı, Türkiye'de, kişisel ve cemaatsel, yüksek bir kültür ve düşünce potansiyelinden yoksun bir dinî hayatın sunduğu ferdî

manevî tatmin duygusuyla, modernizme ve hattâ İslâm'ın bütün fikrî ve kültürel dinamiklerine arkası dönük yaşamayı tercih etmiş görünüyor.

4) En vahim sonuçlardan biri de, vaktiyle imparatorluk devrinde, kendi siyasî, ekonomik, toplumsal, hukûkî, edebiyat, mimarî ve musikî yönü ile ilgili sanatsal kurum ve değerlerini üreterek şehirli bir yüksek kültür yaratan İslâm'ın, artık daha çok hurafeci, yani aslında İslâm'la hiç ilgisi bulunmayan, ama geleneksel kültürün beslediği mitolojik inançlara dayalı bir nitelik arzeden, rafine bir üsluptan yoksun bir halk İslâmına bırakması ve zaman içinde arabeskleşmesi olmuştur. İşte bugünün Türkiye'sinde, İslâmî bir kimlikle bir takım siyasal, ekonomik ve toplumsal taleplerini ortaya koyan kesimin büyük çoğunluğu olarak gerek taşra kasabalarında, gerekse büyük şehirlerin kenar mahallelerinde yaşayan kesim, bu arabeskleşmiş İslâm kültüründen beslenenlerdir. Bu kesim, yönetici elitin Batıcı laik kimliği karşısında bu arabeskleşmiş popüler İslâm'ı âdetâ muhalif bir kimlik olarak öne çıkartmaktadır.

Bu kelimeleri küçümsemek için kullanmıyorum. Aksine, Türk toplumunun modernite ile karşılaşması sonucu yaklaşık yüz elli yıldan beridir geçirmekte olduğu sosyal ve kültürel değişimin ortaya çıkardığı sosyolojik bir gerçekliktir. Bunun küçümsenecek tarafı yoktur. Aksine bu olgunun gerek devlet olarak, gerek elit kesimler olarak farkına varıp, muhtemel yozlaşmaları önlemek amacına yönelik politikalar üretmek, ideolojilere değil, bilime dayalı politika üretmek gerektiğinin kaçınılmazlığını anlamak icap ediyor.

İşte bugün Türkiye'de, merkezin laik Batıcı kimliğine bir tepki ve alternatif olarak, İslâm'ın halk tarafından popüler nitelikte merkeze muhalif bir çevre kimliği olarak yeniden üretildiğini pek çok bilim adamı kabul ediyor. Sağ kanat partilerinin sosyal tabanlarını teşkil eden çoğunluk halk kesimi, bu kimliği sahiplenen, sözünü ettiğimiz kesimlerdir.

Bununla beraber bu kesimdeki yozlaşmaların önüne geçebilme-

nin yolu da bence bu yoz gelişmelere paralel olarak kendiliğinden belirmektedir, ki o da şudur: Halk İslâmı bugün, İstanbul'da ve Anadolu'daki büyük şehirlerde, siyasetten ekonomiye, bürokrasiden yüksek eğitime kadar kamusal alanın değişik sektörlerinde sayıları giderek artan, iyi eğitim görmüş, demokrat bir müslüman kesimi de barındırmaktadır. Bu kesim, siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel alanda kurumlaşmakta, böylece Türkiye'nin geleceğinde söz sahibi olmaya çaba göstermektedir. Yönetici elitle şimdilerde onun arasında yaşanan çatışma, bu noktadan kaynaklanıyor. Eğer "irtica" ithamıyla dışlanmaz ve böylece marjinalleştirilip yozlaşmaya itilmezse, bu kesimin Türkiye'nin demokratikleşme sürecine önemli bir katkı sağlayacağını tahmin ediyorum.

Bugün bu eğitimli müslüman kesimin sinemadan tiyatroya, edebiyattan müziğe, sivil mimariden dini mimariye kadar yeniden bir İslâm kültürünü üretme çabası içinde olduğu, gözlerden kaçmamaktadır. Bunun önünün kesilmemesi gerektiği kanaatindeyim.

Sonuç

Çözümün, yönetici elit, entelektüel kesimler ile sözünü ettiğim bu kesimler arasındaki uyuşmazlık veya çatışmanın devamında olduğunu her halde hiç birimiz söyleyemeyiz. Bir uzlaşma sağlanmasının kaçınılmaz olduğunu tarih dayatmaktadır. Kanaatimce söz konusu uzlaşmanın yolu, yönetici elitin, bilime itibar ederek, tarihin ve toplumun gerçeklerini göz önüne almak suretiyle, İslâm'a Türkiye'nin çağdaşlaşma politikasındaki yerine dair kanaatini revizyona tabi tutması olmalıdır.

Oysa bugünün Türkiye'sinde İslâm hakkında elit kesimin sürdürdüğü tartışmalar, bu beklentiyi gerçekleştirmekten uzak görünüyor. Bu sebeple siyaset sektörü başta olmak üzere, bürokrasi, sermaye, adalet, eğitim ve basın sektöründen oluşan elit kesim, modernleşme programında İslâm'ın yerinin ne olacağı gibi, çok ciddî ve hayatî bir sorunun cevabını henüz bilimsel olarak ve-

rilebilmiş değildir. Hattâ bunu ciddî olarak araştırma ihtiyacını hissettiğini gösteren bir tutum içerisinde de görünmüyor. Oysa bu sorunun, yetmiş şu kadar yıl sonra, her türlü ideolojik ve önyargı bulaşıklarından, klâsik "ilericilik-gericilik", yahut "irtica" gibi, problemi çözme, toplumsal barışı sağlama yerine, toplumun değişik kesimlerini karşı karşıya getiren söylemlerden uzak, ciddî bir şekilde, bilimsel olarak cevaplandırılması zorunlu görünüyor. Bunun başarılmasında ise bilimsel alandaki en büyük sorumluluğun üniversitelere düştüğüne inanıyorum.

– AHMET YAŞAR OCAK –

İSLAMÎ BİLİMLER VE MODERNLEŞME VE PROBLEMİ*

Bu yazıda, yaklaşık son onbeş yirmi yıldır, özellikle de merhum Fazlur Rahman'ın *İslam* kitabıyla iyice güncel hale gelerek İslâm dünyasında tartışılmakta olan "İslam bilimlerinin (Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelam vb.) modernleşmesi meselesine, bir sosyal tarihçi açısından nasıl bakıldığı, meselenin nasıl algılandığı konusunda bazı görüşler ileri sürülecektir. Bu görüşlerin orijinal olduğu gibi bir iddianın sahibi değilim. Ama bu çok önemli problemin bugüne kadar hep İlâhiyat câmiasında ve ilâhiyatçı perspektifinden tartışılmasının, bir anlamda eksik kalacağı, meselenin bir de sosyal ve kültürel tarih açısından tartışılması gerektiğini düşünüyorum. Bu zâviyeden yapılacak katkıların daha geniş açılımlara yol açacağı kanaatindeyim. Bu yazı bu fikirle kaleme alınmıştır.

Problem

Konuya girmeden önce, bugünkü İslam dünyasının genel manzarası ve modernleşme problemi ile ilgili bazı tespitleri dile getir-

* Bu yazı, Bilkent Üniversitesi'nce 2003-2004 akademik yılı içinde sürdürülen "İslam ve Modernizm" isimli seminerde Nisan 2004'te verilen konferansın geliştirilmiş versiyonu olup şurada yayınlanmıştır: *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, derl. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s. 37 - 60.

mek istiyorum. Bunun konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını sanıyorum.

Bugünkü dünyada, bir ayağıyla XXI. yüzyıla basan İslam toplumları, bir ayağıyla da kısmen toplumsal yapı, bilimsel, teknolojik, düşünsel ve kültürel seviye olarak henüz ortaçağlarda dolaşmaktadır. Bugün İslam dünyası, dünya nüfusunun yaklaşık dörtte birlik oranına sahip olarak, Batıdan gelen küreselleşme akımlarına kendi çıkarlarına uygun katkılar sağlaması gerekirken, bu katkıyı sağlamak bir yana, çıkarlarını koruyabilecek güce dahi sahip değildir.

Bugün karşımızda, XIX. yüzyıldan, hatta XVIII. yüzyıldan beri yükselişe geçen Batı karşısında uğradığı şoku hala atlatamamış olmanın yarattığı ruh hali içinde, Batı dünyasındaki gelişmeleri seyreden ve o dünyanın verdikleriyle yetinmeye çalışan bir İslam dünyası var. Bugünün Müslümanları, ortazamanlar ölçeğinde siyasal, sosyal, ekonomik, bilimsel ve kültürel olarak gelişmiş, parlak bir medeniyetin içinden gelen mirasyediler olarak şimdilik bu şoku atlatmaya ve Batı karşısındaki komplekslerini yenmeye çalışıyorlar. Yaratıldıkları dönemde gösterdikleri yüksek performansı devam ettirmekten çoktandır geri kalmış, bulundukları noktadan, yaklaşık XVI. yüzyıldan sonra çok ta fazla ileri geçememiş İslam bilimlerine ve dünya gerçeklerine sırtını çeviren bir tasavvuf anlayışına sarılarak, kendilerini İslam ortaçağına hapsetmiş bir durumda, gelecek şöyle dursun, bugünü bile sırtlarında zor taşıyorlar.

Gelişmiş Batı'nın zaman zaman küçümseyerek baktığı, istediği zaman şekil vermeye teşebbüs ettiği, ekonomik ve toplumsal gelişmesini gerçekleştirememiş, yığınla problem içinde bocalamaktan yorulmuş perişan bir dünya görüntüsü sergiliyorlar. Bu perişan dünya, İslam medeniyetinin yeniden parlayacağı günleri hayal ederek yaşıyor ve teselli bulmaya uğraşıyor, yakın gelecekte bir rövanş yaşayacağını, İslam'ın yeni bir atılımla dünyada yeniden yüksek bir medeniyet olarak parlayacağı zamanı düşlüyor.

Bu görüntü, vaktiyle Moğol istilasıyla Abbasi İmparatorluğu'nun yıkılması üzerine, İslam dünyasında siyasal gücü büyük ölçüde ele

geçiren göçebe putperestliğin zaferi karşısında kendilerini müthiş bir karamsarlığın içinde bularak, kurtuluşu, önlerinde metafizik alemin gizemli kapılarını açan tasavvufta bulan ortaçağ Müslümanları ile, bu defa da modernitenin şoku karşısında yine, artık yüksek düşünce boyutunu çoktan kaybetmiş tasavvufun sürrealist dünyası içinde cemaatleşen Müslümanları arasında hayret verici bir benzerlik oluşturuyor.

Ancak onların giderek sayıları artan bir şekilde artık bu açmazdan kurtulmaya çalışarak yavaş yavaş modernite ile baş etmenin rasyonel yollarını aramağa başladıkları da dikkati çekiyor. Bu değişimin, Türk üniversitelerinin beşerî ve sosyal bilim dallarınca, ideolojik yaklaşımlardan arınmış, radikal ve jakoben bir laisizm zihniyetine dayalı klasik "ilericilik-gericilik" şablonuna itibar etmeksizin, ciddi ve bilimsel yöntemlerle ele alınıp incelenmesi, analiz edilmesi gerekmez mi? Tabii ki gerekir, ama Türk üniversitelerinin böyle bir rasyonel zihniyet ortamına gelmesi, eğer "mâlum" konularda son yaşanılan ideolojik tartışmalar hatırlanacak olursa, henüz daha çok uzakta bir ihtimal, hatta ütopya gibi duruyor.

İslam dünyasının bugün karşı karşıya bulunduğu, çözmesi gereken temel problem, sosyologların *Modernite* dedikleri, Türk aydınlarının *Çağdaşlaşma* veya *Batılılaşma* adını verdikleri, yaklaşık iki yüz elli yıldır çözülmeye uğraşılan meseledir. Bu uğraş, Müslüman toplumların geleneksel zihniyet ve toplumsal yapılarıyla günümüzün ve geleceğin dünyasına ayak uyduramayacaklarını ve artık değişmek zorunda olduklarını anladıklarını gösterdiği gibi, bu sürecin henüz neresinden ve nasıl başlayacaklarını bilememenin doğurduğu bir tereddüdü, hatta şaşkınlığı da yansıtıyor.

Modernite karşısında tavır alışlar:

Modernitenin karşı konulamaz baskısı, Bugünün Müslümanlarını şu dört gruba veya kategoriye ayırmış görünüyor:

1- Moderniteden kaçışın kurtuluş olmadığını, aksine kendi kendini tüketmekle sonuçlanacağını hala göremeyen, bu sebeple zaman

zaman muhafazakârlığın sınırlarını aşan bir fanatizme kapananlar. Bana göre bunun üç sebebi olabilir: Birincisi, modernite Batı'da doğduğu için, bu tip Müslümanlar onu Batının emperyalizmiyle özdeşleştirip, çektikleri acıları da hesaba katarak olabildiğince ondan uzak durmak istiyorlar. İkincisi, memleketlerinde gördükleri modernleşme hareketlerinin ve modernist programları uygulayan kadroların Batıcı karakterini ve İslam'ı dışlama eğilimi taşıdığını düşünüyor ve modernleşmeyi bu sebeple bir çeşit dinsizlik olarak değerlendiriyorlar. Üçüncü olarak da, belki bununla bağlantılı bir şekilde, inançlarının, dolayısıyla dini kimliklerinin zarar göreceğini hesap ediyorlar.

2-Modernleşmeyi salt anlamıyla her bakımdan kendini Batı'ya benzetmekten ibaret gören, onun yüzeye yansıyan sembolik ve monden görünümlerini kendi ülkelerinde de uygulamakla modernleşilebileceğine samimiyetle inanan elit kesim. Bunlar genellikle, bir kısmı açıkça söylemese bile, İslam'ın geri, ilkel bir din olduğuna, bu sebeple İslam dünyasının geri kaldığına inanan, bazı Müslüman ülkelerde yönetime hakim olan kesimlerdir. İslam'da modernleşme tartışmalarını, az önce işaret ettiğim sembolik meseleler çerçevesinde ve yüzeysel algılayanlar daha çok bunlardır. Kişisel gözlemlerim, Türkçe ibadet, bazı dini yasakların artık kalkması gerektiği gibi tartışmaları gündeme getirenlerin, daha çok bu kesimden çıkmakta olduğunu gösteriyor. Türkiye'de sık sık bu yolda tartışmaların yaşandığını hepimiz biliyoruz. Demin 1. kategoride basitçe karakterize etmeyi denediğim muhafazakar Müslümanların en çok tepki duydukları kesim bu kesimdir. Batının gelişmesini Rönesans ve Reformasyon hareketine bağladıkları için, İslam'ın da mutlaka bir reformasyona tabi tutulması gerektiğine samimi olarak inanırlar. Günümüzde Batı'nın gelişmesini yalnızca bu iki olgu ile açıklama eğilimi Batı'da bile çoktan terkedilmişken, bizde bu düşüncenin ısrarla sürdürülmesi ilginçtir. Kaldı ki bu kesimin reform anlayışı, derin bir İslamî kültür birikimine ve felsefî arka plana dayalı olmaktan çok, demin işaret etmeğe çalıştığım monden bir zihniyete dayalı reform programını yansıtır.

3-Üçüncü grup Müslümanlar ise, daha çok, XIX. yüzyıl sonlarıyla XX. yüzyıl başlarında İranlı Cemaleddin Afgani, Mısırlı Muhammed Abduh ve bizde Tunuslu Hayreddin Paşa, Sait Halim Paşa, Mehmet Akif, veya zamanımızda merhum Fazlur Rahman, Muhammed Arkun çizgisini izleyen, hem Batı'yı, hem İslam'ı iyi bilen, İslam dünyasının modernleşme problemini sosyolojik, bilimsel ve düşünsel planda ele alarak, İslam'ın özüne zarar vermeden, rasyonel bir bilimsel program çerçevesinde çözmeğe çalışanlardır. Bunlara, İslam'a sonradan giren bazı olumsuz âdet, inanç ve gelenekleri (*bid'at*) temizlemek gerektiğine inandıkları, başka bir deyişle, "İslam'ı orijinal haline" döndürmek istediklerinden dolayı *Selefiler* demek gelenekselleşmiştir. Bugün İslam dünyasında ve Türkiye'de İslam modernleşmesini bu çerçevede düşünen ve bu yolda ciddi çalışmalar, fikir eserleri ortaya koyabilen Müslüman aydınlar vardır ve yetişmektedir. Ne var ki bunlar aslında tam anlamıyla modernist oldukları halde, bu kelime ile nitelendirilmeyi istemezler; çünkü az önce sözünü ettiğim ikinci grup modernistler, daha doğrusu reformistler ile karıştırılmaktan korkarlar.

4-Dördüncü grup ise, İslam'ın Peygamber ve Dört Halife devrinden hemen sonra bozulduğuna, bid'at ve hurafelerle karıştığı için Müslümanların geri kaldığına inanan bir kesimdir, ki aralarında bazı entelektüeller de bulunur, bunlar İslam'ın tarihsel süreç boyunca ürettiği kültürü bu sebeple toptan mahkum ve şiddetle reddederler. Bunlar tarihteki hemen bütün Müslüman devletleri –bu arada Osmanlı devletini ve Türkiye Cumhuriyeti'ni- kâfir sayarlar ve Müslümanların kurtuluşu için Peygamber dönemi Müslümanlığına dönmenin şart olduğunu savunurlar. Bunlar da kendilerini *Selefî* olarak kabul ederler, ama, demin bahsettiğim *Selefiler,* bunlar gibi İslam kültürünü bütünüyle reddetmezler. İşte günümüz İslam dünyasında Modernite problemi karşısında Müslümanlar'ın tavrını kısa ve kabaca özetlemeye çalıştığım şu dört kategori çerçevesinde değerlendirebiliriz.

İslam ve Modernleşme

Bu noktada merhum Fazlur Rahman'ın bir formülünü hatırlatmak istiyorum. O İslam dünyasının modernleşme problemini, kayıtsız şartsız her yönüyle Batılılaşmak değil, "Müslüman kalarak", veya "İslam'la birlikte modernleşmek" şeklinde özetlemiştir. İşte problem bence bu formülün vurguladığı noktada düğümleniyor. Müslüman kalarak modernleşmek mümkün müdür, yahut mümkün olabilir mi? İşte üniversitelerimizin sosyal ve beşerî bilim dallarını ciddî bir şekilde meşgul edecek –maalesef bugüne kadar meşgul ettiğini söyleyemeyeceğim-, İslam dünyasındaki ve Türkiye'deki ideolojik nitelikli İslam tartışmalarına son verecek, hayatî bir konu diye düşünüyorum. Bir kısmımız belki yine ideolojik bir yaklaşımla veya "irtica" korkusuyla basitçe "İslam'la modernleşme olmaz" diye kestirip atabiliriz. Türkiye'de çoğu üst tabaka mensuplarının kiminin açıkça verdiği, kiminin açıkça söylemeden, üstü kapalı veya başka konular üzerinden bilvâsıta ima ettiği cevap aslında budur. Ama ben vermemiz gereken cevabın bu kadar basit olduğunu sanmıyorum. Eğer cevabımız bu olacaksa, o zaman yuvarlak hesapla bin yıllık bir köklü kültürü, bir medeniyeti hangi ciddi gerekçelerle bir kalemde reddedebileceğimizi, bunu yaptığımız takdirde hesabını tarih ve Müslüman toplumlar, ve her şeyden önce kendi toplumumuz önünde nasıl vereceğimizi, ve -çoğunu el'an kötü bir şekilde yaşamakta olduğumuz- sonuçlarına nasıl katlanacağımızı, ve belki daha da önemlisi, yerine ne koyacağımızı da inceden inceye düşünmemiz lâzımdır sanıyorum. Dolayısıyla sosyal bilimciler olarak uzun ve çileli bir bilimsel mesainin bizi beklediğini, bu mesaiyi yaparken de toplumun beklentilerini hesaba katmamız gerektiğini düşünüyorum.

Modernleşme, ki Türkçe'de buna biz kısaca *Yenileşme* diyoruz, bu bana en doğru bir karşılık olarak görünüyor. *Batılılaşma* terimi bende objektif bir çağrışım yaratmıyor, aksine daha çok ideolojik bir bakışı ve duruşu yansıtıyor gibi geliyor. Belki *Çağdaşlaşma* daha uygun gibi. Ben yazının başlığını tespit ederken de özellikle bir kav-

ram kargaşasına sebebiyet vermemek için yine de *Modernleşme*'yi tercih ettim; çünkü kastettiğim İslamî bilimlerin ne Batılılaşması (!), ne de çağdaşlaşması problemi idi. *Modernite* ile *Modernleşme* yahut *Modernizm* arasında bir nüans olduğu herkesçe malum. Ancak ben felsefeci ve sosyologların yaptıkları ince tariflere ve analizlere girmeden, *Modernite*'yi önce "düşünsel planda yaratılan bir değişim zihniyeti" olarak, *Modernizm*'i ise, XVIII. özellikle de XIX. yüzyılda Batı'da "bu zihniyet güdümünde pratik alanda (siyasi, toplumsal, ekonomik, bilimsel ve teknolojik) meydana gelen her türlü yenilik ve değişim" olarak düşünüyorum. Benim bu ayırımıma sosyolog meslektaşlar itiraz edebilirler.

Modernleşme yahut *Yenileşme* denildiği zaman, çok iyi bilindiği üzere, bizde hep *Batılılaşma* anlaşılmıştır. Bu yalnız Cumhuriyet'le ortaya çıkan bir anlayış değildir. Osmanlı'da Tanzimat'tan beri elit kesim, ister istemez hep Batı tarzı yenileşmeyi anlamıştır. Fakat ondan önce III. Selim zamanındaki yenileşme hareketine *Nizâm-ı Cedit* (Yeni düzen) adı verilmesi ilginç ve düşündürücüdür. Ama dikkat edilirse *Tegarrüb* (Batılılaşma) değil, *Nizâm-ı Cedit* terimi kullanılmıştır. Her alanda Batı Avrupa tarzı bir yenileşme anlayışının, yani modernizmin, Tanzimat devrinden itibaren Osmanlı elitinin kafasında yer etmeğe ve giderek bir ideolojiye dönüşmeye başladığını görüyoruz. Bunun tam anlamıyla bir ideolojiye dönüşmesi, II. Meşrutiyet'le başlamış ve Cumhuriyet'le tepe noktasına ulaşmıştır. Bugün de Türkiye'de Modernleşme özellikle genelde laik elitin kafasında her alanda tam anlamıyla bir *Batılılaşma, Tegarrüb* ideolojisidir. Merhum Mümtaz Turhan, Cemil Meriç ve Hilmi Yavuz, Atilla İlhan vb. çok az bir kesimi bu anlayışı reddederek sorgulamaktadır.

Bununla beraber bugün artık Batı'da *Modernleşme*'yi salt anlamıyla *Batılılaşmak* olarak anlamanın yanlışlığını, Batı tarzı modernizmin tek ve rakipsiz bir model kabul etmenin eksik ve isabetsiz olduğunu ileri süren ciddî bilim adamları görülüyor. Bir örnek olarak, Washington Georgetown Üniversitesi profesörlerinden John Obert Woll'u gösterebiliriz. O, "The Mistaken identification

of the West with Modernity" (*The American Journal of Islamic Social Sciences*, 13/1 (1996), pp. 1-12) isimli makalesinde kısaca şunu diyor:

> "Modernitenin batılı biçimleri, özellikle endüstri devriminin bir sonucu olarak güçlü bir biçimde ortaya çıktı. Neredeyse tamamı Batı Avrupa modeli içerisinde olarak endüstri toplumuna ait biçimler içerisinde gelişti. Bununla birlikte Japon örneği gösterdi ki, Batı Avrupa repertuarı modern endüstri toplumunun tek örneği değildir. Önümüzdeki yüzyıl, modern endüstri toplumunun gelişen tipleri için farklı kültürel birikimlere sahip modernite modellerinin yarıştığı bir dönem olarak görülebilir".

> "İslam ve Batı artık basit biçimde iki rakip ve çatışan medeniyet, hatta iki farklı modernite tarzı dahi değildir. Şimdi onlar, çağdaş dünyanın ortaklaşa kurulan gerçekliği ile, karmaşık bir biçimde bazen tartışan, bazen da işbirliği içinde olan iki ortaktır".

Bir bakıma bu görüşü destekler nitelikte olmak üzere, Bernard Lewis de İslam medeniyetinin evrenselliğini vurguluyor. O, *Cultures in Conflict: Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery* (Oxford Univ. Pres, 1995. Türkçesi: *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, çev. Nurettin el-Hüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 3-4) isimli kitabında şunları yazıyor:

> "İslamiyet ile Eskidünya'nın öteki iki uygarlığı (Çin ve Hind) arasında önemli daha doğrusu can alıcı bir fark vardır. Çin bir yer, Hindistan bir yer, İslamiyet ise bir dindir. Çin ve Doğu Asya, Hindistan ve Güneydoğu Asya ve burada bunlara ekleyebileceğimiz Kolomb-öncesi Amerika uygarlıkları çok ileri ve çok gelişkin düzeye varmış olabilir; ama bunlar esas olarak bölgesel uygarlıklardı ve öyle kaldılar. ..... Bunlar tek bir yerle, belirlenebilir bir alanla, tek bir kültürle ve hatta tek bir ırkla sınırlıydı. Etnik temelde tanımlanmış ve coğrafi temelde sınırlanmış bu uygarlıkların tersine, İslam, inançları, kendini algılayış biçimi ve emelleri bakımından ilke olarak evrenseldi.

İslamiyet bu yönüyle Asya, Afrika ve Amerika'nın öteki uygarlıklarından keskin biçimde ayrılıyor, buna karşılık başından itibaren kendine özgü bir ayrıcalık ve misyon duygusunun esiniyle hareket etmiş Hıristiyanlığı andırıyor. Hıristiyanlık ise evrenselci hedef ve iddialarına karşın temelde Avrupa dini olarak kalmıştı; giriştiği kutsal savaşlar, yani Haçlı Seferleri bile Hıristiyan topraklarını savunmaya ya da geri almaya yönelikti. Pratik açıdan, Hinduizmin Hintli olması gibi, Hıristiyanlık da Avrupalıydı; bir başka deyişle, dünyanın bir parçasının -göreli olarak konuşursak epeyce küçük sayılabilecek bir parçasının- diniydi. Bu parçanın bütün sakinleri aynı ırk ve kültürden gelmekteydiler ve çoğu birbiriyle ilişkili sınırlı sayıdaki etnik gruba mensuptular. İslam uygarlığı ise tam tersine, üç farklı kıtada birçok farklı ırk ve kültürden gelme insanları kucaklaması bakımından evrensel olarak nitelendirilebilecek ilk örnektir".

O halde bu söylenenlerin ne anlama geldiğine bakılacak olursa, İslam toplumlarının yüzde yüz Batı tarzı bir modernite anlayışına bağlı kalarak modernleşmek zorunda olduklarını, başka seçenekleri bulunmadığını ileri sürmek yanlıştır anlamı çıkıyor. Nitekim zamanımızda İslam'ı ve medeniyetini çok iyi tanıyan Claude Cahen, Bernard Lewis, Maxime Rodinson, M. Montgomery Watt, Albert Hourani vb. uzman Batılı tarihçiler, XIX. yüzyılın Batılı bilim adamlarının temel görüşü olan, bizde de Tanzimat'tan bu yana pek çok entelektüelimizin kafasında hâlâ geçerliliğini koruyan, "İslam'ın gelişmeye engel (mâni-i terakkî) teşkil ettiği" tezine itiraz ediyorlar. Bu itirazı yapanlardan biri de, vaktiyle Chicago Üniversitesi'nin önde gelen tarihçilerinden Marshall G. S. Hodgson'dır. O ünlü *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History* (Cambridge Univ. Pres, New York 1993. Türkçesi: *Dünya Tarihini Yenden Düşünmek*, Yayına haz. Yücel Bulut, Yöneliş Yay., İstanbul 2001) isimli kitabının "Dünya tarihinde İslam'ın rolü" adlı bölümünde (ss. 176-177) şunları söylüyor:

"Batılı bilim adamları çoğu kez şu soruyu soruyorlar: Bir zamanlar çok güçlü olan İslam dünyası niçin XVII. ve XVIII. yüzyıllarda

Batıdaki gelişmelerin gerisinde kaldı? Bu sorunun cevabı, İslam'ın gelişmeye engel olduğu şeklinde basit bir cevap değildir. Tam aksine, bu sorudan evvel, İslam dünyasının bin sene boyunca muazzam bir medeniyeti nasıl gerçekleştirdiği sorusunun cevabını bulmak gerekir".

İslamî bilimler ve modernleşme

İşte ben de tam bu noktada İslamî bilimler ve modernleşme meselesine girmek istiyorum. Ancak burada özellikle iki noktada bir açıklama yapma gereğini duyduğumu söylemeliyim.

Birincisi, Şerif Mardin'in ifadesiyle "katı bir laiklik anlayışının" ve oldukça koyu bir pozitivist zihniyet ve bilim geleneğinin entelektüel kesimde hakim olduğu Türkiye'de, İslam'dan ve İslamî bilimlerden bahsetmenin, bu bilimler hakkında bilimsel de olsa bazı görüş ve yorumlar ortaya koymanın kolay olmadığıdır[1]. İslam ve onunla ilgili hemen her kavram, bu kesimlerde dozu değişen reaksiyonlara sebep olmaktadır. 80 küsur yıllık kökleşmiş, yerleşmiş, geleneklerini, kurumlarını köklü bir şekilde oluşturmuş bir Türkiye Cumhuriyeti'nde, bilim çevreleri bile, hâlâ İslam konusuna soğukkanlı ve objektif bir biçimde yaklaşamamaktadır. Bu yüzden, İslam ve medeniyeti, kültürü İlahiyat fakülteleri hariç, bizim üniversitelerimizde bilimsel araştırma ve inceleme alanlarının dışında tutulmuştur. Bunun, yine Şerif Mardin'in deyimiyle, "Türkiye'de yüksek bir İslamî kültür, bilim ve düşüncesinin gelişmesine engel olduğunu" düşünüyorum. Burada kastettiğim, ilahiyat perspektifinin dışında, sosyal bilim metotlarını kullanarak yapılması gereken incelemelerdir. Bugün Türkiye'de ve İslam dünyası genelinde popüler İslam yer yer lümpen ve arabesk bir görünüm arz ediyor. Bunun sebebini acaba elit kesimlerde yaşayan canlı bir kültür olarak İslam'ın yerinin olmamasıyla açıklamak mümkün olabilir mi? Bu,

1 Bkz. A. Yaşar Ocak, "Türk ve Türkiye tarihinde İslam'ı çalışmak, yahut "arı kovanına çomak sokmak", *Toplum ve Bilim*, sayı:91, Kış 2001-2002, s. 100-114.

özellikle Türkiye gibi, elit kesimin laisizmi âdetâ *antiislamist* bir karşı din gibi algıladığı bir ülke için çok önemli bir problem olarak görülmelidir. Eğer bu ülkede elit tabaka inanç bağlamında olmasa bile kültürel bağlamda İslam'la bir barışıklık ve içiçelik yaşamış olsaydı, durum bugünkünden çok farklı olurdu. Bu yüzden ben, yüksek bir İslamî kültürü ancak entelektüel kalitesi yüksek elit tabaka üretir diye düşünüyorum. Oysa bizim elit tabakamızın gündeminde, basit bir kült ve ahlak anlayışının dışında, geniş boyutlu bir yüksek kültür, yüksek düşünce olarak İslam yoktur. Kamusal alanda artık bir geçerliliği kalmamış olan bir dinin, üstelik rasyonalitenin hakim olması gereken bilim çevrelerinde hâlâ korku ve antipati kaynağı olması çok düşündürücüdür.

Bununla bağlantılı olarak, İslam'ın, sık sık ortaya atılan irtica söylemleri sebebiyle, yıllardan beri medyada çoğu zaman, uzman olmayan kimselerce tartışılması, ortalığı toz duman içinde bırakmakta, İslam ve İslam kültürü ile ilgili kavramların, ideolojik yaklaşımların ve cehaletin kurbanı olmasına yol açmakta, bilimsel yaklaşımların kamuya mal edilmesine engel teşkil etmektedir. Ancak ben, Bilkent Üniversitesi'nin geçtiğimiz sömestr başından itibaren *İslam ve Modernizm* konulu bir seminer başlattığını, benden de bu seminer çerçevesinde bir konferans vermem talep edildiğinde öğrendim ve bundan memnuniyet duydum. Çünkü bunu, çok uzun geçmişi İslam kültürüne dayanan bir Türkiye'de, artık İslam'ın ve kültürünün İlahiyat fakülteleri dışında da üniversitelerde rahatlıkla tartışılmaya ve incelenmeye başlanabileceğinin bir habercisi olarak değerlendirdim.

İkincisi, ben her ne kadar resmî ve geleneksel yoldan ilahiyat formasyonu almış, aynı zamanda akademik tarih eğitimi görmüş bir tarih araştırmacısı olsam da, İslâmî bilimlerin biri veya bir kaçında münhasıran uzmanlaşmış değilim. Dolayısıyla söyleyeceklerim sadece beni bağlar. Ancak neden böyle bir konu seçtiğim sorulursa, bir sosyal ve kültürel tarih araştırmacısının da bu alanda belli şeyler söyleyebileceğini düşündüğüm içindir. Çünkü ben, İslam ve modernizm söz konusu olduğunda, eğer Müslümanların

modernleşme gibi hayatî bir problemleri varsa, bu konudaki ilk açılımların İslâmî bilimler sahasında olması gerektiğini tarihsel olguya dayanarak söyleyebileceğime inanıyorum. Sosyal antropoloji, sosyal psikoloji, felsefe, özellikle de sosyal tarih alanındaki yöntem ve yaklaşımların, İslamî bilimlerin açılımına katkı sağlayabileceğini düşünüyorum.

Uzman ilahiyatçı olmayan laik bir sosyal bilimcinin, İslam ve Modernleşme konusunda, eğer önyargıların esiri olmaz ve objektif davranabilirse, İslam ve kültürü hakkında yol gösterici, aydınlatıcı yaklaşım ve perspektifler ortaya koyabileceğini ve ciddi bilimsel ve düşünsel katkılar yapabileceğini, vaktiyle merhum Prof. Erol Güngör ve Cemil Meriç mükemmel bir şekilde göstermişlerdi. Erol Güngör'ün bence Türk fikir hayatının bu konudaki en ciddi eserlerinden ikisi olarak kabul edilmesi gereken *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (Ötüken yay. İstanbul 1981) ve *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (Ötüken yay. İstanbul 1982) isimli kitapları, bu konuda en güzel iki örnektir. Ne yazık ki bu çok önemli iki kitap, bırakınız laik aydınları, Müslüman aydınlar arasında dahi layık oldukları ilgiyi ve tartışma zeminini bulamamışlardır. Eğer bu kitaplar Batı'da yayımlanmış olsalardı, onları tartışan kaç seminerin veya yuvarlak masanın düzenleneceğini, kaç kitabın veya makalenin yayımlanacağını tahmin edebiliyorum.

***

İslamî bilimler tabirinden ne anlamamız gerekiyor? Buna kısaca şöyle cevap verebiliriz: İslam'ın ana kaynakları olan *Kur'an* ve *Sünnet* temelinde, onların yorumlanmasından yola çıkılarak tarihsel süreç içinde kendilerine mahsus belirli metodolojilerle teşekkül eden bilimlerdir. Dolayısıyla anılan iki dini metne dayanmaları itibariyle belli ölçüde metafizik karakterlidirler. Bu tariften kastedilen bilimler, Dört Halife devrinden fazla bir zaman geçmeden ortaya çıkmaya başladılar. Tarihlendirmek gerekirse, Emevîler'in son, Abbasiler'in ilk dönemleri, yani VIII. yüzyılın son çeyreği ile IX. yüzyıl diyebiliriz. XIV. Hatta XV. yüzyıl sonlarına kadar bu gelişme devam etti. Bu bilimler, başta bizzat Kur'an'ın yorumu

demek olan *Tefsir* olmak üzere, aslında Peygamber'in sözleri anlamına gelmekle beraber, onun yaşayış ve davranışını ihtiva eden *Sünnet*'i de içine alan *Hadis*, İslam'ın ferdî, aile ve toplumsal hayat tarzını düzenleyen *Fıkıh*, ve nihayet İslâm itikadının savunucusu *Kelâm* ile, İslâm'ın mistik cephesinin disiplini *Tasavvuf* idi[2].

Aradan çok zaman geçmeden, bu bilimlerin, *Usûl-ü Tefsîr, Usûl-ü Hadis* ve *Usûl-ü Fıkıh* denilen metodolojileri oluştu.. Bu ana İslamî bilimlere daha sonra, tek Tanrı inancı, yani *Tevhid*, peygamberlik kurumu yani *Nübüvvet ve Risalet*, öbür dünya inancını temsil eden *Âhiret* kavramlarından oluşan ana İslam inançlarını konu edinen *Kelam* eklendi. En sonra ise bu listeye, sufilerin Ehl-i Sünnet tarafından benimsenip meşru kabul edilmesiyle birlikte, *Tasavvuf* ilave edildi. Ama onu bizatihi yazılı metne dayanan ve akli yöntemi kullanan, bu sebeple sufilerce *İlm-i zâhir* denilen diğer İslami bilimlerden ayırmak için *İlm-i bâtın*, yani kişinin "ruh dünyası ve iç âlemiyle ilgili bilim" denilmeye başlandı. Bununla beraber bir de *Ahlâk Bilimi* (*İlm-i Ahlâk*) teşekkül etti. Fonksiyonel açıdan bakılacak olursa, Fıkıh ve Ahlâk Müslümanların ferdî ve toplumsal hayatlarını, Kelam inanç dünyalarını, Tasavvuf ise ruh âlemlerini düzenleyen disiplinler olarak dikkati çeker. Bu bilimlerin yaklaşık bin yıl gibi çok uzun bir süre İslam toplumlarını yönlendirdiği, felsefe, riyaziye, fizik, kimya, biyoloji vs. diğer bilimlerle birlikte parlak bir medeniyetin yaratılmasına katkıda bulunduğunu unutmamak gerekir.

Bu bilimlerin gelişmesine en fazla katkıda bulunan alanlar ise, İslam'ın klasik topraklarından ziyade, *Mümbit Hilal* denilen bölge ile (Mısır, Suriye ve Irak) İran ve Mâverâünnehr oldu. Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam, hatta Tasavvuf alanının en büyük isimler buralarda yetişti. Bugün bu bilimler, Müslümanların özel hayatlarını istisna edersek, bazı İslam ülkelerinde kamusal alanda artık geçerli olmadığı için, başka bir ifadeyle, radikal bir laisizm hâkim olduğu

2 Bu bilimlerin teşekkül ve gelişim süreçlerini en iyi inceleyen çalışmanın hala Fazlur Rahman'ın meşhur *İslam* isimli kitabı olduğunu belirtelim.

ölçüde, meşruiyetlerini kaybetmişlerdir. Dolayısıyla Türkiye'de akademik düzeyde sadece İlahiyat Fakültelerinde, Arap ülkelerinde Usûlü'd-din veya Şeriat Fakülteleri'nde okutulmaktadırlar. Bu dini bilimler içinde en gelişmiş olanı *Fıkıh*tır, çünkü *Fıkıh* doğrudan Müslüman toplumların günlük hayatlarıyla, ferdî durumları, aile ilişkileri, toplumsal, yani kamu hayatı, bunun içinde ekonomi, hatta uluslararası ilişkilerle ilgili olduğu için belli bir döneme kadar sürekli gelişme imkânı bulmuştur. Bu konumu, onu İslamî bilimler içinde başköşeye oturtur. Esas itibariyle *Tefsir* ve *Hadis*, ona kaynaklık eden iki disiplindir. Ancak *Tefsir*'in günümüzde büyük bir problem olarak karşımıza çıkan "Kur'an'ı anlama" meselesinde çok önemli bir disiplin olarak çok önemli bir konuma gelmiş olduğunu unutmamak gerekir.

Saydığım bütün bu İslamî bilimlerin nasıl ortaya çıktıklarını, nasıl geliştiklerini, bunların her birinin İslam medeniyetinin oluşmasındaki birincil yerlerini burada uzun uzadıya anlatacak değilim. Çünkü bu apayrı bir yazı konusu olacak kadar önemlidir. Bu konuda günümüz İslam dünyasının yetiştirdiği, bazıları maalesef erken vefat etmiş İsmail Farukî, Fazlur Rahman, Muhammed Hamidullah, Câbirî, Muhammed Arkun ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi, dünyaca tanınmış mühim bilim adamı ve düşünürlerin takdire değer mesailerini şükranla anmak gerekir. Bu düşünürlerin Türkçe'ye de kazandırılan eserlerinin, Türkiye'de İslam'ı tartışma konusu yapan laik entelektüel ve akademisyenlerimizin çoğu tarafından isimlerinin bile bilinmediğini, hele eserlerinin okunmadığını çok iyi biliyorum. Bu, onların bu tartışmaları nasıl "ciddi"(!) bir zeminde ve İslam dünyasındaki, hatta Batı'daki gelişmelere kapalı olarak sadece ideolojik planda yürütmeye çalıştıklarının ilginç göstergesidir.

Şimdi, özellikle konumuzla doğrudan ilgili bir başka meseleye temas etmek istiyorum. XVI. yüzyıla kadar parlak bir dönem yaşadıkları artık en müşkil-pesent oriyantalistler tarafından bile teslim edilen İslamî bilimlerin –ki yakınlara kadar bu dönem XI. Hatta XII. yüzyıl olarak kabul edilirdi- "bu yüzyıldan sonraki

seviye kaybı nasıl oldu?" sorusuyla karşılaşmak doğaldır. Dikkat edilirse XV. yüzyıl tam da Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişe geçtiği zamana rastlamaktadır. Böyle olunca, "Acaba Osmanlılar o kudretli ve parlak imparatorluklarında İslamî bilimler konusunda ne gibi bir katkıda bulundular veya bulunmadılar?" gibi netameli bir soru daha yolumuzu kesiyor.

Şunu hemen belirtelim ki, Osmanlı tarihçiliği şu yakın zamanlara kadar, Osmanlı bilim ve düşünce tarihi, zihniyet tarihi meseleleriyle uğraşmamış, hele İslamî bilimler konusuna hiç girmemiş, kütüphaneler dolusu yazmalarla hiç ilgilenmemiş, sadece arşiv belgeleri ve vekayinâmeler üzerinden yürütülmeye devam etmiş, hala da etmektedir. Bu, gerçekten Osmanlı tarihinin bütünlüğü adına büyük bir eksikliktir. Son zamanlarda bazı tarihçilerin sadece Osmanlı siyasal düşüncesiyle ilgilendikleri ve bu alanda bir tartışma başlattıkları görülüyor.

Şahsen benim "İslâm'ın kılıcı" olduğunda şüphe bulunmayan Osmanlı İmparatorluğu'nun, "İslâm'ın beyni" olduğu konusunda çok iyimser bir görüşüm olmadığını söyleyebilirim. Burada kanaatimce şu iki yargıyı birbirinden çok iyi ayırt etmeden bu meseleyi tartışmak bizi hiçbir sonuca götürmez. Bu iki yargı şudur: 1) Osmanlılar İslâmî bilim ve düşünce adına kaale alınacak, ciddî sayılacak bir şey üretmemişlerdir. 2) Osmanlılar elbette İslâmî bilim ve düşünce alanında çok şey üretmişler, özellikle pragmatik alanda belli ölçüde önemli katkılar yapmışlardır. Ancak bu katkılar, klâsik İslâmî dönemde üretilen İslâmî bilim ve düşünceye kıyasla, gerek muhtevâ, gerekse metodolojik açıdan fazla orijinal ve çok önemli katkı sağlayacak mâhiyette olmamıştır. (Buna, söylenmek istenenin ne olduğunu iyi düşünmeden, Türkiye'de artık refleks haline gelmiş klâsik apolojik yöntemle şiddetle karşı çıkan "allâme" itirazlar olsa da, ben bu konunun olması gerektiği gibi anlaşıldığı ve tartışıldığı kanaatinde değilim. Bence bu konu, bir değil birçok yuvarlak masaya değecek mühim bir konudur.)

Aslında XVI. yüzyıl dünyasının süper gücü olan bu imparatorlukta İslamî bilimler alanında en çok kullanılan bilimsel referans-

lara göz atmak, yeterli bir ipucu veriyor[3]. O zaman, bu muhteşem imparatorluğun en ihtişamlı çağı olarak bilinen XVI. yüzyılda bile en gözde bilimsel referansların, XI.-XIV ve kısmen XV asrın Arap, Fars ve kısmen Türk uleması tarafından Mısır, Suriye, Irak, İran ve Mâverâünnehr'de yazılmış eserler olduğu, Osmanlı ulemasının da ihtisas için bu eserlerin yazıldığı yerlere gittikleri kolaylıkla görülecektir. Bu Osmanlılar'ın bu alanda hiçbir şey üretmedikleri, veya üretemedikleri anlamına gelmiyor. Kütüphaneler onların ürettikleri eserlerle doludur ve bunların önemsiz eserler olduklarını kimse iddia edemez. Ancak benim söylemek istediğim, onların eskinin üzerine İslam dünyasına yeniden canlı ufuklar açabilecek neler ürettikleri meselesidir. Bu ikisi çok farklı şeylerdir. Devasa Fatih ve Süleymaniye medreselerinin İslamî bilimleri ortaçağlar seviyesinden alıp hangi çığır açıcı, hangi yeni mektepler yaratıcı seviyeye yükseltip yükseltmedikleri meselesini, apoloji yapmadan, ciddi bir şekilde düşünmek ve tartışmak gerekir.

Bugün temel problem, İslâm bilimlerinin ve düşüncesinin yeniden üretilmesi meselesidir. Bugün İslâm dünyasının geleceği açısından Müslüman entelektüellerin ve bilim adamlarının önünde duran en büyük problem de kanaatimce budur. Oysa bugün görünen manzara, bazı istisnâî gelişmeler olmasına rağmen bu açıdan Müslüman toplumların yeniçağlardan bu yana pek fazla adım atmadıklarını gösteriyor.

Bugünün İslâm dünyası İslâmî düşünce ve bilimsel seviye olarak çok fazla ileride değildir. Bazı İslâm ülkelerinde Tefsir, Hadis, Fıkıh sahasında mevcut bilimsel arayışların, henüz ciddi sonuçlar ortaya koyabildiği söylenemez. Bu mesainin ileride müspet sonuçlanacağını, İslâmî bilimlerin yeni atılımlar yapabilecek seviyeye gelmesi beklenebilir. Ama Ortaçağlarda Endülüs, Mısır, Irak ve Mâverâünnehir'deki bilimsel üretimin, yüksek düşünce düzeyinin bir benzerini bugün görebilmek mümkün müdür?

3 Bkz. Hulûsi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkül, Değişme, Çözülme (XV-XVII. Yüzyıllar)*, Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ankara 1989, basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bugünün Müslümanlarının bir kısmı, tüketmekte sakınca görmedikleri Batı teknolojisinin ürünlerini kullanmanın, Batılılar gibi tüketmenin, Batılılar gibi eğlenmenin, tatile çıkmanın, bir diğer kısmı, kendi küçük adacıklarında Peygamber dönemindeki İslam'ı "yaşamaya çalışmanın" yarattığı aldatıcı bir tatmin duygusunun güdümünde, modernitenin önlerine yığdığı problemleri ciddiye almıyorlar. Muhafazakârlar problemlerini hâlâ bu ortaçağ İslâm bilimlerinin eserlerine, münhasıran üç İslâmî disiplinine sığınmak suretiyle çözmeye çaba gösteriyorlar. Bu üç gözde disiplinin biri, henüz XV. yüzyılda geldiği seviyeyi çok da geçememiş ve o zamandan beri kendini tekrar etmekte olup, bir zamanlar dünyanın en iyi organize olmuş devlet ve toplumlarından birini üretmiş olan dinamizmini çoktan kaybetmiş *Fıkıh*tır. XIX. yüzyılda Ahmed Cevdet Paşa gibi bir hukuk dehâsının bütün çabalarına rağmen, toplumsal, hukukî ve siyasi bütün fonksiyon ve kurumlarından soyutlanmış, yalnızca ibadet, şahıs ve aile hukukuyla ilgili muamelat konularına indirgenmiş olan *Fıkıh*, ve bir de yine hâlâ yeniçağlarda kalan *Kelâm*, gelişmelerini sürdürecek yerde, özellikle ibadet ve inanç alanında çok fazla teferruata dalmış, Müslümanlığı muhafaza altına almış ve hakkını vermiş olma vehminin yarattığı sahte bir rehavet içine dalmışlardır.

Üçüncü disiplin ise, artık yüksek düşünce ve yüksek mistik tecrübe boyutunu çoktan kaybetmiş, ruhsuz riyazi egzersizlerin ve estetik zevki, ruhu kalmamış âyinlere indirgenmiş bir "sözde tasavvuf"tur. Bu iki disiplin, dayatan modernizmden kaçış için bugünün sıradan Müslümanlarına çok uygun bir sığınak oluşturmaktadır.

Dünyada ve Türkiye'de Müslümanlar bu açmazın içinde birçok parçalara bölünmüş, İslâm hakkındaki yorum ve yaklaşımları bazen birbirine şaşılacak derecede zıt birtakım cemaatlere ayrılmıştır. Bu cemaatlerin dini referansları, yenileri üretilemediği için, hâlâ yüzlerce yıl öncesinin, toplumsal yapıları ve problemleri bugünün karmaşık problemlerinden çok farklı eski toplumların ihtiyaçlarına cevap veren, pek çok konuda artık yetersiz kalmış fıkıh kelam ve tasavvuf kaynaklarıdır.

İslâm'ı algılama, yorumlama ve yaşama konusundaki bu cemaatleşmenin altında yatan temel faktörün, -belli bir tarikat görüntüsüne sahip olmayan cemaatler de dahil- fıkıhtan çok, tasavvuf veya tasavvuf telâkkileri olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Başka bir ifadeyle, popüler Müslümanlığın sunduğu bu "kırk yamalı bohça" görüntüsünün altında, İslâm-tasavvuf özdeşliğini benimsemiş bir Müslüman toplum yatmaktadır. Bu tasavvuf kültürü, Türkiye'de klasik Osmanlı toplumsal yapısının zihniyet itibariyle fazla bir değişikliğe uğramadan sürdüğü Cumhuriyet Türkiyesi'nde yaşamaya devam etmektedir. Ama bugünkü basit tasavvufun, Osmanlı döneminin özellikle zengin estetik tasavvuf dünyasıyla bir ilgisinin bulunmadığını da görmek zor değildir.

Oysa bugün tarih artık, ekonomik ve toplumsal gelişmelerini en kısa zamanda tamamlayıp dünya ölçüsünde günümüzün ekonomik, bilimsel, teknolojik ve kültürel seviyesine mutlaka erişilmek gibi "olmazsa olmaz" bir zorunluluğun ötesinde, bunların ışığında İslâmî bilimleri yeniden üretmeyi yerine getirilmesi gereken âcil bir görev olarak Müslümanların önüne koymuştur. Fıkhın, Tefsir'in, Kelâm'ın, hattâ Hadîs'in, gerek metodoloji, gerekse muhteva olarak köklü bir revizyondan geçirilmesi, güncelleştirilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Artık bu bilim dalları, ortaçağlardan miras kalan birtakım tortularından arındırılıp, modern bilimlerin -özellikle de sosyal bilimlerin ve münhasıran sosyal tarih araştırmalarının sunduğu verilerden yararlanarak kendilerini aktüel hale getirmek ve yenilemek mecburiyetindedirler. En başta metodolojilerini yeniden üretmek zorundadırlar.

Bir yığın mitolojik rivayetlerle dolu tefsir kitapları, hadis şerhleri, modernite önünde Müslüman için fazla bir anlam ifade etmemektedir. Bu mitolojik unsurları temizlemek için karşılaştırmalı bir İslam Mitolojisi disiplinine acil ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Bunun özellikle Kur'an'ın yeniden yorumlanması için son derece önemli olduğunu sanıyorum. Bu konuda oluşturulması gereken bir başka displin, modern arkeoloji, antropoloji ve sosyal tarih metodolojilerinden yararlanmak suretiyle bir müspet Kur'an Tarihi disiplinidir.

Bu disiplin bir defa, Kur'an'ın ortaya çıktığı zaman ve mekânın, modern ve eleştirmeci tarih yöntemiyle incelenmesine yönelik olarak klasik tefsir kitaplarının bıraktığı büyük boşluğu dolduracaktır. Dolayısıyla şu ana konulara yönelik olmalıdır: 1- İslam öncesi ve İslamın doğuş devrinde Arap toplumunun, Arabistan'daki Hıristiyan ve Yahudi toplumlarının ve çevre toplumların (Mısır, Suriye, Mezopotamya, İran) siyasi, sosyo-ekonomik, dini tarihini, örf ve âdetlerini ortaya koymalıdır. 2- Klasik deyimle *Esbab-ı Nüzûl* veya *Esbab-ı Vürûd* denilen, âyet ve sûrelerin geliş sebeplerini klasik rivayetler olarak değil, modern tarih metoduyla tahlil eden bir yeni *Esbab-ı Nüzûl* veya *Esbab-ı Vürûd* disiplini geliştirilmelidir. Bu doğrultuda bir Kur'an Tarihi disiplininin, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında daha sağlam ve bilimsel kanaatlere ulaşılmasına katkı yapacağı kanaatindeyim.

Sadece hadis metinlerinin isnad zincirini eleştirmeye yönelik klâsik hadis kritiği anlayışı (*Cerh ve Ta'dil*), Müslümanlar arasında hala büyük kabule mazhar bir yığın uydurma metni temizlemeye imkân vermemektedir. Hadislerin muhteva kritiklerini yapacak yeni metodolojilere ihtiyaç vardır.

Tasavvufa gelince, *Tasavvuf haddi zâtında, kendi kültürleri üzerine -dışarıdan, üstelik "medeniyetçe daha aşağı" seviyedeki- gözüpek bedevi Arap fatihleri sayesinde hâkimiyet kuran İslâm'ın tevhid inancını fazla yalın ve açık bulan köklü ve yerleşik "üstün" bir kültürün mensuplarının, bu kültürü galiplerin inancının kalıplarını kullanmak suretiyle o inanç içerisinde tekrar diriltme, yaşatabilme ve koruyabilme çabası olarak, İslâm'ın içinde adetâ "paralel bir din" şeklinde algılanabilir.*

Dikkat edilirse Tasavvuf, "İslâm'ın, *Yaradan'ı yaratılan*'dan ayırmak suretiyle ortaya koyduğu "*Yaratan-yaratılan* ayırımı"nın, yani kendine mahsus deyimiyle *tevhid* denilen "Allah'ın kesinlikle ortak kabul etmez birliği" ilkesine mukabil, *yaratılanın, Yaratan'ın* tecellisinden, zuhurundan başka bir şey olmadığını varsayan bir mistik felsefe" olarak İslâm tarih ve kültüründe ortaya çıkmıştır. Tasavvuf teorilerinin bütün varyantlarının esas olarak bu temelde birleştiği söylenebilir.

Tasavvuf, bu ikiliği ortadan kaldıracak aracı bir kavram da geliştirmiş, *insan-ı kâmil* dediği, "ideal insan"ı simgeleyen bu kavramı, üstün ilâhi sıfatlarla donatarak -bir anlamda zımnen adetâ İslâm'ın peygamberlik kurumuna rakip olarak geliştirdiği- *velayet* teorisi içine yerleştirmiştir, insanın ilâhi gerçeğe ulaştığı son noktayı temsil eden *insan-ı kâmil* mertebesine, ancak *velâyet* sistemindeki bütün kademelerin asılmasıyla ulaşılabilir. *Kutb* yahut *ğavs* tabir edilen en üst noktadaki, kâinatı Allah adına idare eden en büyük veliden, aşağı doğru, bu teorinin öngördüğü silsile-i merâtip içinde yer alan en düşük rütbeli veliye kadar *Velâyet* teorisinin dikkatli bir tahlili, bize, İslâm'ın tevhid inancıyla pek kolay bağdaşmayacak, adetâ Allah'ın sıfatlarını ve kudretini onun adına kullanan insanüstü, fevkalâde vasıflarla donanmış bir "yarı tanrılar" panteonu ile karşı karşıya bulunduğumuz izlenimini verir. Böyle bir tasavvuf anlayışının, Müslümanların bilim ve düşünce dünyalarında yüzyıllardan beri ne büyük yaralara yol açtığını tasavvur etmeğe bile gerek yoktur sanıyorum.

Öte yandan Tasavvuf ve dolayısıyla tarikat denilen sûfi teşekküller, IX. yüzyıldan yaklaşık XVIII. yüzyıla kadar, muazzam bir mistik düşünce, bir *bâtın ilmi*, ve buna paralel olarak, edebiyatıyla, mûsikisiyle, mimarisiyle, öyle bir kalemde reddedilemeyecek büyük bir kültür yaratmıştır. Başka bir deyişle tasavvuf, İslâm'ın *zâhirî* (exoteric) bilgisini üreten ulemanın yanında, *bâtınî* (esoteric) cephesine dair -her zaman da sıhhatli olmayan-yorumlar üreten bir düşünce mektebi haline geldi.

Bugün tarih, ortaçağlardan zamanımıza intikal eden bu muazzam kültürün bir analizinin ve eleştirisinin yapılması zamanının geldiğini bize hatırlatıyor. Tasavvuf bugünün modern dünyasının insanına, eskiden olduğu gibi, problemlerden bir kaçış veya, birtakım ekstatik âyinlerin toplumsal krizinin sağladığı sahte bir hafifleme, aldatıcı bir kurtuluş yolu mu olacaktır, yoksa tam aksine, o problemlerin çözümü konusunda yardımcı olacak, sükûnete kavuşmuş ince bir ruh dünyası, geniş bir düşünce perspektifi mi sunacaktır? Sanıyorum, sûfi çevrelerin artık bu soruyu ciddiye alıp cevaplandırmasının zamanıdır.

Kanaatimce bugün tasavvufun ve tabii ki tarikatların bu noktada kendilerini yeni bir değerlendirmeye ve eleştirel bir işleme tâbi tutmaları elzem gibi görünüyor, İslâm dünyasının XIX. yüzyıldan bu yana giderek hızlanan bir biçimde, gerek dış şartların, gerekse kendi iç gelişiminin neticesinde mâruz kaldığı değişim krizleri, bugün birçok İslâmi bilim dalını nasıl kendini bir metot ve muhteva kritiğine tâbi tutarak yeniden yapılanma noktasına getirmiş ve nasıl bu hususta tarihin dayatması ile karşı karşıya bırakmışsa, öyle görünüyor ki, tasavvuf ve tarikatlar da artık, gerek ortaçağlardan kalma yapılarını, gerekse doktrinlerini aynı şekilde bir yeniden yapılanma sürecine sokma, belki çoktandır yalnızca ritüellere ağırlık vermek suretiyle ihmal ettikleri düşünce, tefekkür boyutuna eğilerek yeni teoriler üretme noktasına gelmiş bulunuyorlar.

Herhalde tasavvufun bu işlemden geçtikten sonra, kendini yeniden üreterek, artık hurafelerden arınmış bir biçimde İslâm kültürüne yeni katkılar sağlamasını beklemek, hayalperestlik olmasa gerektir. Bu itibarla, tasavvufun İslâm'a getirilerini ve götürülerini sağlıklı bir muhasebe işlemine ve eleştiriye tâbi tutmadan, sırf birtakım yozlaşmalara bakarak ona fanatik bir biçimde karşı çıkmak, İslâm'la hiç ilgisinin bulunmadığını iddia etmek kadar, geleneksel yapısını hiçbir eleştiriden geçirmeden, muhasebesini yapmadan körü körüne bağlanmak da, -çünkü bunlar yığınla hurafeye ve insanın hür iradesinin şeyhlerin tekeline teslimine sahip çıkıyorlar demektir- yanlış bir yaklaşımdır ve mevcut problemleri asla ortadan kaldırmayacaktır.

Sonuç olarak, eğer Müslümanlar, bugün kendilerini günümüz dünyasında söz sahibi ve saygın bir mevkide görmek istiyorlarsa, bir yandan diğer bilim dallarında dünya bilimine katkıda bulunma zorunda oldukları gibi, bir yandan da kanaatimce İslam bilimlerini ortaçağlardan bugüne ve geleceğe taşıyabilmek için bu yola girmek zorunda görünüyorlar. Günümüz İslam dünyası, hâlâ ortazamanlar Sünnîliğinin dört, Şîîliğin üç mezhebi içine sıkışıp kalmış, o zamanların içtihatlarıyla, icmâlarıyla hayatını sürdürmeğe çalışmaktadır. Oysa moderniteyle baş etmek zorundaki bugünün

Müslümanlarının her alanda yeni ve cesur içtihatlara ihtiyaçları vardır. Bugünün içtihatları artık tek kişilerin çözüm ve yorumlarından çok, interdisipliner yöntemlerle gerçekleştirilmek zorunda görünüyor. Bu konuda özellikle 1980'lerden beri çeşitli Müslüman bilim adamlarının bazı teşebbüsleri olduğunu biliyoruz. Türkiye'de de bazı İlahiyat fakültelerindeki muhafazkâr tutumlara mukabil, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ümit verici çalışmalar ortaya koymakta, burada, merhum Mehmet Âkif'in deyimiyle "İslâm'ı asrın idrâkine söyletmek" isteyen bir eğilim giderek canlanıyor görüntüsü vermektedir.

GÜNÜMÜZ TÜRKİYESİ'NDE İSLÂMÎ DÜŞÜNCENİN BİR TAHLİL DENEMESİ VE TARİH PERSPEKTİFİ*

Son yirmi yirmi beş yıldır dünyamızı meşgul eden önemli olaylara bir göz gezdirildiğinde, bunların en başta gelenlerinden biri de hiç şüphesiz, uzun bir suskunluk devresinden sonra İslâm'ın yeniden gündeme gelişidir. Aslında Müslüman ülkelerden Batı Avrupa ülkelerine giden göçmen işçiler ve oralarda teşekkül eden Avrupa menşeli küçük İslâmî cemaatler sebebiyle Avrupa kamuoyu yaklaşık bir elli yıldır İslâm ile yüz yüze bulunuyordu. Fakat asıl, 1979 yılında beklenmedik bir şekilde patlak verip sonuçlanan Iran İslâm ihtilali, bütün dikkatleri yeniden İslâm üzerine çekti ve bir korku yarattı. Bu hem Batı, hem de İslâm dünyası için eş zamanlı bir şok oldu. Çünkü bu ihtilali gerçekleştiren İslâm'ın Şii kolu, ne kendi tarihinde ne de dünya tarihinde o zamana kadar benzeri görülmedik bir biçimde bir ihtilalin ideolojisini oluşturuyordu. Üstelik İran, yalnız kendi adına değil, bütün dünya Müslümanları adına konuşuyor ve mesajlarını bütün dünya Müslümanlarına yöneltiyordu.

Bu, Batı dünyasında böyle bir çıkışı beklemeyen siyasal ve entelektüel çevrelerde "İslâm'ın yeniden dirilişi" olarak değerlendirildi

* Bu yazı *Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri Sempozyumu* (Bursa, Ensar Vakfı 1991), s. 141-156'da yayımlanan bildirinin yeniden düzenlenmiş biçimi olup, daha önce şurada da yayımlanmıştır: *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1999, s. 91 - 102.

ve Japonya'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne varıncaya kadar, gizli haber alma örgütleri, üniversiteler ve araştırma enstitüleri çok yoğun bir şekilde, Oryantalizm'in tersine, klasik İslâm'ı değil, yaşanmakta olan İslâm'ı siyasal, ideolojik, sosyolojik, psikolojik ve antropolojik açılardan -Türkiye de dahil bütün İslâm dünyası genelinde- yarı tedirginlik yarı merak duyguları içinde- incelemeye başladılar. 1980'li yıllar içinde yığınla münferit ve kolektif araştırma yayımlandı. 2000'lere doğru bu yoğun yayın furyası hızını kesti.

O yıllardaki bu çaba, Batı dünyasının, 1920'li, 30'lu ve 40'lı yıllardan bu yana şöyle böyle siyasal bağımsızlığına kavuşmakla beraber, kendisine ekonomik ve kültürel açıdan bağımlı, her biri gelişmiş bir Batılı ülke olma özlemi ve uğraşı içinde bulunan bazı İslâm ülkelerinde, yeniden uyanmış gibi görünen İslâm'ın potansiyel gücünü, niteliğini ve nihayet Batı dünyasının çıkarlarını ne ölçüde etkileyebileceğini anlama çabasıydı.

İran İslâm ihtilali Türkiye'de de bütün dikkatlerin yeniden İslâm'a çevrilmesine sebep oldu ve İslâmcı yahut laik çevrelerde bu çevrelerin niteliğine göre iki farklı sonuç ortaya çıkardı:

Bir taraftan, XIX. yüzyıl pozitivizminin etkisiyle oluşan İslâm karşıtlığı geleneğini hâlâ sürdürmekte olup, İslâm hakkında onun kendi kaynaklarından çok, gelenekselleşmiş halk İslâmlığı gözlemleriyle, Batı'daki oryantalist yayınlara dayanan bir kısım aydın kesimi ve basında, bir İslâm korkusuna yol açtı. Bu korku, günümüz Türkiye'sinde kimi siyaset, büyük sermaye ve medya çevrelerinde hâlâ ara sıra şiddetlenerek sürüp gitmekte olan "irtica" kampanyalarına dönüştü. Diğer yandan Müslüman halk ve aydın kesiminde ise, İslâm'ı yeniden anlayıp keşfetme ve bu yolla kendi kimliğini ortaya koyma konusunda birtakım girişimlere vesile oldu. Bu girişimler çeşitli çevrelerce Türkiye'de uzun zamandır suskun bulunan İslâmî düşüncenin -zayıf da olsa- bir çeşit uyanması, belki dirilme işaretleri şeklinde algılandı ve yorumlandı. 1980'ler sonrasında bu birbirine zıt tavır alışları anlamak ve özellikle bunların Türkiye'deki İslâmî düşüncenin gelişimi üzerindeki etkilerini tespit

edebilmek için, Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluş yıllarına kısaca bakmak yararlı olacaktır.

Cumhuriyet döneminin 1950'lere kadar olan devresi, o zamanki basının da yardımıyla, her alanda İslâmî düşüncenin ve yaşantının devletin sıkı takip ve hattâ zaman zaman müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir. Bu sebeple bu dönemde gerçek bir İslâmî düşünce faaliyetinden pek söz edilemez. Bu devre, halkın, polis ve jandarma korkusu, hapis tehlikesiyle yüz yüze kalma pahasına İslâm'ı gizli kapaklı öğrenmeye, üzerinde düşünmeye ve yaşamaya çalıştığı bir devredir. Bu devrede İslâm, tamamıyla geleneksel ve muhafazakâr kalıpları içinde, tam anlamıyla sadece ibadet ve ahlak boyutuna yoğunlaşmış bir halk Müslümanlığı mahiyetinde şu iki zümre aracılığıyla yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. 1- Son Osmanlı medreselerinin bakiyesi olan taşra uleması, 2- Cumhuriyet rejiminin yasağına rağmen gizli gizli devam eden tarikat çevrelerine mensup taşra şeyhleri.

Yeni rejimin baskıları ve uygulamaları karşısında uğradığı hayal kırıklığı ve duyduğu kızgınlık sebebiyle, ister istemez tepkisel bir nitelik kazanan, bu sebeple geleceğe yönelik, hamleci, üretici ve yaratıcı olmaktan çok, geleneksel yapıyı korumak ve yaşatmakta titizlenen muhafazakâr nitelikli bu "halk İslâmı"nın 1940'ların ve 1950'lerin nesillerine ulaştıran bu iki zümreye bugünkü Türkiye'nin Müslüman halk ve aydın kesimi çok şeyler borçludur. Başka bir deyişle, Türkiye'deki İslâmî düşünce bugünkü varlığını bu iki ara zümrenin tezgâhından geçen, ama İslâm'ı anlama ve yorumlamada onlardan farklılaşan ikinci nesil aracılığıyla kazanmıştır.

Bugün bir kısmını, toplumsal köken itibariyle taşra kasabalarının orta sınıfına veya kırsal kesime, yani "merkez"e değil "çevre"ye mensup olanların teşkil ettiği eski Yüksek İslâm'lardan veya İlahiyat Fakültesi'nden yetişenlerin oluşturduğu günümüz Türkiye'sinin Müslüman aydınları, söz konusu bu aracı zümrelerin tezgâhından geçerken, Arapça ve Farsça öğrenmişler, bir anlamda da gerek İslâmî zihniyet, gerek anlayış ve yorumlayış itibariyle olumlu ve olumsuz yanlarını bu iki zümreden tevarüs etmişlerdir.

Onlar böylece Cumhuriyet nesilleri içinde, devre dışı kalan eski geleneksel kültür ve düşünce birikimiyle yeniden bağlantı kurmaya çalıştılar. Bunda ne ölçüde başarılı olup olmadıkları tartışmaya açık bulunmakla birlikte, kesin olan bir şey varsa, bu yeni Müslüman aydınların hocalarına benzemedikleri ve onlar gibi düşünmedikleridir. Onlar artık klasik Osmanlı ulemasından çok farklı idiler ve -dinî bilimlerde hiç şüphe yok ki onlar kadar birikimli olmasalar da- yeni bir Müslüman aydın tipini temsil ediyorlardı. Bu kimlikleriyle onlar, bir bakıma II. Abdülhamit ve Meşrûtiyet dönemi İslâmcılığına yakın idiler. Ne var ki bu perspektif benzerliğine rağmen, Cumhuriyet'le araya giren kesinti dönemi sebebiyle, hem Batı'yı hem Doğu'yu çok iyi tanıyan II. Abdülhamit ve Meşrûtiyet dönemi İslâmcılarının fikrî seviyelerinde değildiler.

Bunların karşısında, Tanzimat'ın yönetici eliti ve Batıcı entelektüellerinden beri süregelen geleneksel Batıcı eğilimlerini devam ettiren ve kendilerini Cumhuriyet'in kurucu neslinin tabii vârisi sayan, çoğu dışarıdaki veya Türkiye'deki yabancı okullarda okumuş veya en azından iyi bir üniversite eğitimi almış, bir veya birkaç Batı diline vâkıf, Batı fikriyatını ve kültürünü bir ölçüde tanıyan görece güçlü bir entelektüel kesim bulunuyordu. 1960'lardan sonra bu kesimin yeni bir ortağı daha devreye girdi: Marksist aydınlar. Marksist kesimin -tamamının denilemese bile en azından çoğunluğunun- mücadelesi o zamanlar mevcut siyasal, ekonomik ve toplumsal düzene karşı gibi görünmekle beraber, bir bakıma da İslâm'a karşı idi. Çünkü onlar, bir yandan Marx'a atfedilen "Din afyondur" fikrini benimsedikleri, bir yandan da bazı Osmanlı Batıcı aydınları gibi İslâm'ın "mâni-i terakkî" olduğuna kani bulundukları için İslâm'a cephe almışlardı. Bu çevre mensupları, Türkiye tarihinde ilk defa, yukarıda sözünü ettiğimiz yeni tip Müslüman aydınlar tarafından geliştirilmeye çalışılan İslâmî düşüncenin gündemine siyasal, sosyal ve ekonomik meseleleri getirdiler. Bu, Türkiye'de iman, ibadet ve ahlâka odaklı geleneksel İslâmî bilim ve düşüncenin bu meselelerde hazırlıksız olduğunu çarpıcı bir biçimde ortaya çıkardı.

İşte bu sebeple, klasik İslâmî kaynaklarda istedikleri referansları bulamayan Müslüman aydınlar, ister istemez öteki İslâm ülkelerinde yapılan yayınlara yöneldiler. 1960'lar sonrasında İslâmî çevrelerde gençler arasında çığ gibi büyüyen çeviri edebiyatı böyle başladı. Özellikle Kuzey Afrika, Mısır, Pakistan'daki Müslüman aydın ve düşünürlerin eserleri, pek de itinalı olmayan çevirilerle peş peşe Türkçe'ye aktarılmaya başlandı. Bu eserler, aşağıda temas edileceği üzere, birtakım olumsuz etkilerinin yanında, genelde Türkiye'deki Müslüman aydınların fikir muhtevalarının zenginleşmesine küçümsenemeyecek katkılar da sağlamışlardır. Meselâ Türkiye Müslümanlarının Türkiye dışındaki Müslüman dünyada olup bitenleri öğrenmeleri, öteki Müslüman toplumları tanımaları bu çeviriler sayesinde olmuştur. Belki daha önemlisi, Türkiye Müslüman aydınlarının böylece sosyo-ekonomik meseleleri teşhis etme, anlama ve –ütopik, acemice ve derinliksiz de olsa- çözümleri yolunda düşünce üretme denemelerine başlamalarıdır. Nitekim bu denemeler, müteakip genç İslâmcı aydınlar neslinin fikrî hareket zeminini oluşturacaktır.

1980'li yıllar ise, Afganistan'ın Ruslar tarafından işgali ve İran İslâm ihtilalinin ortaya koyduğu yeni gündem sebebiyle Türkiye'de İslâmî düşüncenin yeni boyutlar kazandığı yıllar oldu. Bu boyutların en göze batanı hiç şüphesiz İslâm'ın siyasal boyutu, yani "İslâmî rejim" meselesidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu boyutun sivrilerek ileri çıkmasında 1979 İran İslâm İhtilali'nin etkisi muhakkak ki çok büyüktür. Bunun sebebi söz konusu ihtilalin niteliğidir. Çünkü bu ihtilal, bir istibdat rejimini devirerek yerine yeni bir siyasal rejim getirme iddiasını taşıdığı için, tabii olarak diğer İslâm ülkelerindeki siyasal rejimleri hedef alan mesajlar veriyordu. Bu yüzden o, gerek Batı'ya gerekse İslâm dünyasına İslâm'ı her şeyden önce bir siyasal rejim olarak sundu.

Bu siyasal boyut yalnız Türkiye'de değil, bütün İslâm ülkelerinde öne çıkmış ve İslâmcı aydınlar içinde, bu konularla uğraşan Batılı araştırmacıların literatüründe ortak bir terim olan "fundamentalist", "entegrist", yahut "radikal İslâmcı" terimleriy-

le nitelendirilen yeni bir İslâmcı aydın grubu doğurmuştur. Bu aydınlar, Türkiye'de genelde İslâmî bir eğitim sürecinden geçmemiş küçük bir üniversite gençlik zümresinde heyecan yaratmalarına rağmen, sanıldığının aksine, İran'la zaman zaman pek de dostane olmayan uzun bir siyasal ilişkiler tarihine sahip Türkiye'deki asıl büyük çoğunluğu teşkil eden Müslüman aydınlarca ihtiyatla karşılandılar. Onlar, Türkiye-İran ilişkileri tarihinin mahiyeti hakkında sağlam bir bilimsel birikime ve yargıya sahip bulunmasalar da, gelenekten gelen bir davranışla, İran'ın İslâm adına yaydığı mesajların gerçekte klasik bir Şii propaganda olup olmadığı sorusunu sürekli kendilerine sorup durdular. Buna rağmen bu ihtiyatlı tavır onları laik aydın ve basın çevrelerinde "Humeynici" olmakla suçlanmaktan kurtaramadı.

İşte söz konusu bu etki sebebiyle Türkiye'de, 1980'lerden yaklaşık 1990'lı yılların ortalarına kadar telif ve çeviri olmak üzere Müslüman aydınlar tarafından yayımlanan kitap ve makalelerin büyük çoğunluğu İslâm'ın siyasal yönünü ele almaktaydı. Bu yayınlarda, gerek başlangıcından günümüze kadar tarihteki İslâm devletlerinin, gerekse teorik olarak İslâm'ın siyasal yapısı seçmeci bir yöntemle incelenmekte, bir "İslâmî devlet" modeli çıkarılmaya uğraşılmaktaydı. Bu çeviri literatürünün bir kısmının, muhtelif İslâm ülkelerinde mevcut yönetimlerle çatışma halinde olan "İslâmî hareket" liderlerinin kaleminden çıkma, bilimsel olmaktan çok ideolojik düşünce ürünleri olduğu özellikle dikkati çeker. Ama 1995'ten bu yana artık bu tür yayınlara rastlanmamaktadır. Bunda, İran deneyiminin yaşadığı problemlerin giderek belirgin bir şekilde su yüzüne çıkması ve artmasının, hatta bunun farkına varan İran'ın bizzat çıkış yolları aramaya başlamış olmasının rolü bulunsa gerektir.

Kanaatimizce "İslâmî rejim" gibi, tarihte ve bugün birbirinden çok farklı nitelikler gösteren izafi ve kaypak bir meselenin bu suretle ağırlıklı olarak 1980'li ve 1990'lı yıllarda gündeme sokulması, öncelikli olarak üzerinde durulması gereken, İslâm'ın sosyal, bilimsel, fikri ve kültürel muhtevasıyla alakalı daha önemli meselelerin geri

plana itilmesi gibi büyük bir yanlışın kapısını açtı. Bugün eğer İslâm düşüncesine yeni bir canlılık, yeni bir yol, yepyeni bir yapılanma kazandırılmak isteniyorsa, bunun altyapısını bu meseleler üzerinde üretilecek fikirlerin oluşturacağını unutmamalıdır[1]. Dolayısıyla Müslüman aydınların İslâm'ı münhasıran siyasal bir rejim olarak algılayan ve algılatmaya çalışan bir mesainin içine girmekten kaçınmaları ve belirtilen alanlara yönelmeleri Türkiye'de sağlam ve sağlıklı bir İslâm düşüncesinin geliştirilmesi adına herhalde daha tercih edilir bir yol olmalıdır.

Türkiye'de Müslüman aydınlarca düşülen bir yanlış da bize göre şudur: Özellikle son yirmi yirmi beş yıldır, Hıristiyan Batı'dan çeşitli mesleklere mensup, Müslüman olmuş birtakım ileri gelen şahsiyetlerin İslâm'ı övücü beyanatlar vermeleri, İslâm hakkında yayınlar yapmaları, Türkiye'de Müslüman aydın kesimini laik çevreler karşısında rahatlatıcı bir etki yarattı. Bu rahatlamanın, henüz İslâm düşüncesine ciddi bir katkı sayılabilecek, milletlerarası nitelikte yoğun bilim ve düşünce eserlerinin ortaya konamadığı bir ortamda, "Eğer İslâm çağdışı bir din olsaydı, gelişmiş ülkelerde önemli mevkilere gelmiş, kültür seviyesi yüksek bu kişilerin İslâm'ı seçmeleri mümkün olmazdı" şeklinde, söz konusu çevrelere zımni bir cevap oluşturmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Her halükârda, bunun sonunda sahte bir tatmin duygusu belirmekte, önemli bir kesimi, İslâm hakkında fazla ciddi ve bilimsel mesailer sonucu elde edilmiş kanaatlere sahip bulunmayan bu mühtedilerin İslâm'a dair ileri sürdükleri sathi -ve bazen de yanlış- fikir ve düşünceler aşırı bir ilgi görmekte, hattâ İslâm âdeta onlardan yeniden öğrenilmektedir. Bununla beraber, şu gerçeği de inkâr etmemek gerekir sanıyoruz: Çok iyi bir eğitimden geçmiş, üstelik uzun ve yoğun bir bilimsel inceleme ve araştırma sonucu,

1 Bu konuda şu iki makaleye bakınız: A. Yaşar Ocak, "Küreselleşme karşısında İslam yahut İslam'ı bugüne ve geleceğe taşımak", *Türkler, Türkiye ve İslam* (İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 5. basım) isimli kitap içinde, ss. 175-190; aynı yazar, "İslamî bilimler ve modernleşme problemi", *Düşünen Siyaset* (İslam ve İlerleme sayısı), sayı: 19, ss. 13-31.

yetiştiği pozitivist ve rasyonalist eğitim ortamının kazandırdığı dünya görüşü ile İslâm'ı seçmiş birtakım Batılı bilim ve fikir adamlarının yazdıkları eserlerin, İslâm'ı tamamıyla farklı bir zaviyeden yoruma tâbi tutmaları sonucu, Müslümanların düşünce ufkunu genişletecek fikirler ortaya koymaları her zaman mümkün olabilir. Hattâ bu gibi kişilerin yakın bir gelecekte İslâmî düşünceye ve kültüre bir canlılık, hareketlilik, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmaları çok muhtemel bulunabilir. İslâmî düşünce bu tür Batı menşeli düşünürler sayesinde yeni bir ivme kazanabilir.

Bununla birlikte, bize göre bu iki eğilim, Türkiye'de İslâmî düşüncenin laik çevrelere yönelik bir savunma psikolojisinden henüz kurtulamadığının, bir başka deyişle, esas potansiyelini, üretici ve yaratıcı yönünü harekete geçirecek seviyeye henüz erişemediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Burada şu söylenebilir ki, böyle bir durum bir bakıma Türkiye'de henüz yerleşememiş fikir özgürlüğü ile ilgili bir yanı bulunmakla beraber, esas mesele, klasik İslâmî dönemdeki, meselâ Abbasîler devrindeki kalite ve seviyede bir İslâmî bilim ve düşünce atılımının görece Türkiye tarihinde geleneğinin zayıflığından kaynaklanmakta olmalıdır. Osmanlı döneminin İslâmî bilimler ve düşünce açısından, klasik İslâm dönemini aşan, yahut o ölçüde bir bilim ve düşünce hayatı ortaya koyduğunu söyleyebilmek gerçekten oldukça zordur. Bu, Osmanlı'da bilim ve düşünce hayatının olmadığı anlamına gelmez. Aksine Osmanlı dönemi, imparatorluğun yönetimi ve idamesi konusunda pragmatik alanda –bütün ârızalarına rağmen- gerçekten başarılı bir tecrübeyi tarihe kazandırmış, bilhassa İslâm kültür ve sanatının en parlak örneklerini ortaya koymuştur. Kendi yapısı içinde canlı bir bilim ve düşünce hayatını yaratmayı da başarmıştır. Ama onunla çağdaş Safevî ve Hint-Muğal İmparatorluklarının da aynı parlak kültür ve sanat seviyesini ortaya koyduklarını unutmamak gerekir. Ancak, biz burada farklı bir şey söylemek istiyoruz. Osmanlı dönemi bilim ve düşüncesinin, kendi çapındaki performansına rağmen, Abbasî döneminin İslâm bilim ve düşüncesine yaptığı katkıyla mukayesesi zordur. Esasen Osmanlı Devleti'nin

militarist merkeziyetçi yapısının buna elverişli olmadığını unutmamak gerekir. Her türlü değişik ve muhalif düşüncenin "nizam-ı âlem" için bir tehdit unsuru olarak görüldüğü, zendeka ve ilhad ithamlarına mâruz kaldığı, devletin bekasının her şeyin üstünde tutulduğu bir ortamda bilim ve düşünce alanında çok parlak atılımlar beklemek ne ölçüde doğru olabilirdi?

Yakın geçmişte, yani son Osmanlı döneminde ise, İslâmî düşünce atılımı namına -yeterli ve güçlü olmasa da- görülen ferdi teşebbüsler, derhal eski gelenekselci muhafazakâr Müslüman ve ulema çevrelerinin, klasik Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad ithamlarına benzer bid'atçilik ve modernistlik suçlamalarıyla karşılaşmış ve sindirilmiştir. Bu noktada, eski Osmanlı geleneksel tepkiciliğinin fazla bir değişikliğe uğramadığı çok belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yakın tarihte Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi menşeli aydınlara söz konusu muhafazakâr çevrelerce gösterilen tepki ve suçlamaların, mahiyet itibariyle Osmanlı dönemindekilerden pek bir farkı yoktur.

İşte 1990'lı yılların sonuna kadar Türkiye'de İslâmî düşünce açısından durum kaba ve genel çizgilerle budur. Geçtiğimiz 1980'li ve 1990'lı yıllar, yalnız öteki İslâm ülkelerinde yaşayan aydın ve düşünürlerin değil, Müslüman Türk aydınlarının da önüne her geçen gün yeni yeni meseleler ve sorumluluklar koymaktadır. Bunları geçmiş, bugün ve gelecek çizgisinde şu üç ana grupta toplayabiliriz:

1-Bizzat İslâm'ın kendisi ile, yani teorik muhtevası, tarihi ve kültürü ile ilgili, temel ve acil nitelikte olanlar,

2-İslâm dünyasını tanımakla ilgili olanlar,

3-İslâm'ın ve İslâm dünyasının Batı ve Batı medeniyeti ile ilişkisine ait olanlar.

Birinci grupta toplanan meselelerin başında, "Nasıl bir İslâm?" sorusu geliyor. Türkiye'de bugünkü Müslüman aydınlar, kendilerine intikal etmiş olan geleneksel İslâmî inançları ve bilimleri artık sorgulama noktasına geldiler. Öyle görünüyor ki tarih, İslâm'ın ana kaynaklarındaki temel öğretilerinin etrafında tarihsel süreç

içinde kültürleşerek gelenekselleşmiş İslâm anlayış ve yorumlarının eleştirici bir gözle değerlendirilmesi gibi son derece güç, ama o nispette kaçınılmaz bir görevi onlara yüklemektedir.

Aslında 1980'lerden bu yana Türkiye'de, bu istikamette analizler yapmaya çalışan, İslâmî bilimlerin metodolojilerini, muhtevalarını, ortaya koydukları sonuçları sorgulayan İlâhiyat Fakülteleri kökenli bir takım çevreler ortaya çıkmıştır. Fakat sayıca az olan bu çevrelerin yanında, sağlam ve zengin bir bilimsel tabandan ve daha önemlisi, geniş ve bütüncü bir tarih perspektifinden yoksun, İslâm'ın tarihsel birikimini anlaşılmaz bir şekilde ihmal ederek bir takım tepkisel duygular içinde çok teorik planda düşünen ve tam bir tasfiyeciliğe yönelen Müslüman aydınlar da görülüyor. Nitekim bu tarihsel ve sosyolojik perspektif eksikliği yüzünden onların sık sık aşırılığa saptıklarını, meselâ eski ulemâyı ve İslâmî bilimleri toptan mahkûm ettiklerini gözlemleyebiliyoruz. Bu aşırılık onları, ama kelimenin gerçek anlamıyla tam bir fundamentalist (bu kelimeyi selefiyeci anlamında kullanıyoruz) kimliğe büründürüyor. Çünkü İslâm'ın aslî yapısına dönme iddiasını güderken, onun 1400 küsur yıllık bilim, kültür ve düşünce birikimini de toptan reddetme gibi büyük bir yanlışa düşmektedirler.

Oysa şurası muhakkaktır ki, teorik çerçevesi Kur'an ile çizilen, Peygamber vasıtasıyla bizzat yorumlanarak hayata geçirilen ve bir dünya ve ahiret nizamı olarak kendini sunan İslâm, pek tabii olarak bu çerçevede kalamazdı, kalmadı. Zira hayat durmadan değişiyordu. Zamanla bir seri fetih hareketiyle Arap yarımadasından dışarı çıkan İslâm, yeni yeni coğrafyalar, yeni yeni toplumlar ve onlarla beraber yeni yeni kültür çevrelerini egemenliği altına aldı. Peygamber zamanında teşekkül eden İslâm devleti, son "râşit halife" Hz. Ali'nin şehadetinin hemen akabinde, yepyeni bir istikamete yöneldi. Eşitlikçi bir siyasal ve toplumsal yapıdan, hiyerarşik bir toplum anlayışına ve monarşik bir siyasal yapıya (saltanat sistemine) doğru evrildi. Bu evrilmenin altında, antik Ortadoğu (eski Doğu Roma ve Sasanî) siyasal ve toplumsal yapısı yatıyordu. Bu evrilme, İslâm tarihindeki, üstelik İslâm'ın getirdiği

eşitlikçi öğretiye aykırı, ama zamanın ulemâsı sayesinde başarıyla İslâmîleştirildi. Emevi ve Abbasi İmparatorlukları ile Endülüs Emevî ve Mısır Fatımî devletleri, kısaca sonuncusu da Osmanlı İmparatorluğu olan bütün İslâm devletleri, bu evrilmenin ürünüdürler. Bu devletlerin her biri İslâm'ı kendi özel coğrafyalarına ve şartlarına göre yorumlayıp idari, hukuki, siyasî ve iktisadi sistemler meydana getirdiler. Böylece aynı kaynaklardan yola çıkmakla beraber, az çok farklı sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapılar ortaya koydular. Bunların hepsi de kendini Müslüman olarak niteliyor ve İslâm adına hareket ediyorlardı. Kanaatimizce Müslüman aydınlar ve düşünürler, kendi analizlerini yaparken bugün işte bu kaçınılmaz tarihsel ve sosyolojik gerçeği daima göz önünde bulundurmak ve ona göre hareket etmek zorundadırlar. Çünkü Arap ülkelerinin, İran'ın, Türkî Cumhuriyetler'in, hattâ Türkiye'nin, Uzak Doğuluların, Kuzey Afrikalılar'ın kendi coğrafi, toplumsal ve kültürel gerçekleri vardır. Onların her birinin Müslümanlık yorumları, İslâmî hayat alışkanlıkları bu gerçekler tarafından yönlendirilmektedir.

İkinci gruptaki, yani İslâm dünyasının tarihinin, kültürel geçmişinin ve bugününün tanınması ile ilgili problemlere gelince, birincisiyle bağlantılı olan bu konu, Türkiye'deki Müslüman aydınların, dolayısıyla Türkiye'deki İslâmî düşüncenin bir başka zayıf yanıdır. Asırlar boyunca İslâm dünyasının Batı kesimini temsil etmiş bir imparatorluğun yöneticilerinin çocukları olarak Müslüman Türk aydınlarının bugünün İslâm dünyasının kültürü, İslâm'ı algılayış biçimleri konusunda -şu son yirmi yirmi beş yılda yayımlanan çevirilerden ve kısmî araştırmalardan edinilen yetersiz bilgiler hariç tutulursa- fazla bir şey bilmedikleri bir gerçektir. Teşhis yerindeyse, bugünün Müslüman Türk aydınları, o kadar ileri bir iletişim çağında yaşamalarına rağmen, bu konuda, pek beğenmedikleri Osmanlı dönemindeki meslektaşlarından görece daha geridedirler.

Bize göre bunun sebepleri muhtelif olmakla birlikte, belki en başta, Cumhuriyet rejiminin daha işin başında tercihini Batı'dan

yana yapmış olması, dolayısıyla İslâm ülkelerine olan ilginin azalmaktan da ötede, ortadan kalkması gösterilebilir. Oysa İslâm dünyası hakkında sağlam bir bilgilenme, yukarıda birinci gruptaki meselelerin çözümünde Müslüman aydın ve düşünürlere vazgeçilemez katkılar sağlayacağı gibi, Müslüman milletler arasında ortak kamuoyu geliştirmede, asgari müşterekler oluşturmada en büyük yardımı temin edecektir. Burada kastettiğimiz bilgilenme, stratejik ve uluslar arası ilişkiler çerçevesindeki bilgilenme değildir. Bu, son on-on beş yıldan beri kurulan çeşitli kurumlarca az çok yaratılabilmektedir. Bizim kastettiğimiz bilgilenme veya bilgi birikimi, akademik çerçevedeki bilgi birikimi olup bunu sağlayacak olan, hiç şüphesiz üniversitelerin sosyal bilim fakülte ve bölümleridir. Ama ne yazık ki Türkiye'deki laiklik anlayışının –İlâhiyat fakültelerini saymazsak- üniversitelerin bu alanlara yönelmesine dolaylı olarak engel teşkil etmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü gruba, yani, özellikle çağımızda daha da büyük bir önem kazanan Batı dünyası ve Batı medeniyeti ile ilişkiler meselesine gelince –ki şimdi buna ne olduğu henüz yeterince kavranmamış ve ciddi bir şekilde tartışılmamış "dinler arası diyalog" meselesi de eklenmiştir-, bu konudaki en temel problem, Batı medeniyetini onun emperyalist yanıyla özdeşleştirerek bütünüyle reddetme, onu asla uzlaşılmaz hasım olarak görme meselesidir (Samuel Huntington'un "medeniyetlerin çatışması" tezi, benzer durumun, Ortadoğu terör hareketlerini İslâm'la özdeşleştirerek İslâm'a karşı Batı'da da söz konusu olduğunu göstermektedir). Tepkisel olarak ortaya çıkan bu reddediş, kanaatimizce İslâmî düşüncenin kendi dışındaki her kültürle temasını kesmek gibi tehlikeli bir tavırla sonuçlanacağı ve bir anlamda onu bir türlü içinden çıkamadığı pasifliğe devamlı mahkûm edeceği için, böyle bir konuma düşmekten olabildiğince kaçınmak gerekiyor. Zaten sosyolojik olarak da her iki kültürün birbiriyle temasını önlemek mümkün değildir. Çünkü aşağı yukarı bir yüz elli senedir Batı kültürü zaten bir şekilde İslâm dünyasının her tarafına nüfuz etmiştir.

Bir kere şunu kabul etmek gerekir ki Müslüman aydınlar bu peşin reddedişten kendilerini kurtarmak zorundadırlar. Bunu

bugün yapmazlarsa yakın bir gelecekte yapmak zorunda kalacaklardır. Nitekim bugün Osmanlı İmparatorluğu'nun mirası üzerinde dünyaya gelen genç Türkiye Cumhuriyeti'ni Avrupa Birliği'nin bir üyesi yapmak için bütün gayretiyle uğraşan siyasal iktidarın, modernleşmeci bir İslâm geleneğinden çıktığı, aslında üzerinde önemle durulacak, çok tartışılması ve ciddi analizlere tabi tutulması gereken tarihsel bir olgudur. Bir Müslüman ülkenin, kim ne derse desin, son tahlilde bir Hıristiyan birliği olarak da rahatça algılanabilecek bir siyasal birlik ile ciddi entegrasyon talebi, bütün bir İslâm tarihi içinde ilk defa vukûa gelen fevkalâde bir tarihsel dönüm noktasıdır. İşte bugün yalnız Müslüman Türk aydınlarının değil, lâik Türk aydınlarının da klâsik ilerici-gerici söylemini bir yana bırakıp önemle analiz etmeleri gereken bir olaydır bu.

Bu sebeple yapılacak olan şey, Batı dünyasını da, İslâm dünyasını da, ve tabii ki Türkiye'yi de kendi gerçekleri, gelişim dinamikleri ve tarihsel süreci içinde doğru kavramak ve ona göre tavır almak olmalıdır. XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl başlarında yaşamış Müslüman aydın ve düşünürlerin, Batı emperyalizminin acılarını derinden yaşamış kişiler olarak Batı kültürüne karşı takındıkları tavrı o dönemler için anlamak mümkündür, ama bugün bu zihniyetin devamı için hiçbir sebep yoktur. Zira İslâm klasik dönemindeki büyük medeni ve kültürel hamlelerini, kendi içine kapanarak değil, çevre kültürleri hiçbir komplekse kapılmadan tanıyarak ve özümseyerek gerçekleştirmiştir. O bu özümseme kabiliyetine bugün de sahiptir. Bugün İslâm'ı yalnızca, İslâm adına hareket ediyor görüntüsünü veren bir kısım terörist çevrelerle özdeşleştirdiği için terörizmden ibaret sayan Batı da, bu sayede onu gerçek hüviyetiyle tanıyabilecek ve İslâm'ın olağanüstü kültür zenginliklerinden yararlanacaktır. Kısaca her iki dünyanın da birbirine ihtiyacı vardır. "Dinler arası diyalog" dinlerin birbirlerini kendilerine benzeterek dönüştürmekten çok, birbirlerini daha iyi tanıyıp mensupları arasında karşılıklı anlayış ortamını geliştirme şeklinde anlaşılıp uygulanmalıdır. Bu sebeple biz "Dinler arası diyalog"un insanlığın yücelmesi ve ortak dertlerinin müştereken çözümlenmesi hedefine yönelik bir "Din

sâlikleri arası diyalog" şeklinde algılanmasının daha gerçekçi olduğunu düşünüyoruz.

İşte Türkiye'de ve genel olarak İslâm dünyasında İslâm düşünce hayatının da, bir yandan kendi iç problemleri ve Müslüman dünyanın sıkıntıları üzerinde yoğunlaşırken, diğer yandan da yukarıda belirtilen amaca yönelik, daha evrensel boyutlara kayması herhalde yararlı olacaktır. Batılı düşünürlerin de hem Ortaçağlardan miras kalan, hem de 11 Eylül olayı ile kemikleşmiş görünen İslâm paranoyasından kurtulup, İslâm'ı ve Müslümanları "Öteki" olarak görmekten vazgeçerek onları doğru anlama çabası içine girmesi, muhakkak ki daha doğrudur.

TÜRKİYE, İSLAM, ÜNİVERSİTELER VE SOSYAL BİLİMLER*

Mesleğime intisap ettiğim 1972 yılından itibaren, çalışma alanım olarak Türk tarihi çerçevesinde İslam gibi, kısmen Merhum Fuat Köprülü'nün, Abdülbaki Gölpınarlı'nın ve Osman Turan'ın bazı makalelerinin dışında, o zamana kadar hemen hiç çalışılmamış, çok problemli bir alanı tercih ettim. Bu tercihte adı geçenlere, özellikle Fuat Köprülü'ye karşı duyduğum hayranlık ve takdir hislerinin büyük etkisi vardı. Bununla beraber, bu seçimimin altında asıl sebep olarak belki, konunun günümüzle olan canlı ve problemli bağlantısını, başka bir deyişle Türkiye'de sürüp gitmekte olan iki kültürlülüğün altındaki İslam faktörünün Türk tarihindeki rolünü ve bu rolün değişik alanlardaki yansımasını anlama çabasını gösterebilirim. Çocukluğumdan beri Türkiye'de bu konudaki tartışmalar hep dikkatimi çekmiştir. Bu yüzden bu meselenin tarihsel boyutu bende derin bir merak uyandırıyordu. Gençliğin verdiği bir kendine güven duygusunun doğurduğu cesaretle, belki daha doğru bir deyişle, cür'etle, Türkler'in Müslümanlığı kabul ettikten sonraki sosyo-kültürel tarihlerine yöneldim. Bu tarihin, Fuat Köprülü'nün çok haklı tesbitiyle, tasavvuf gibi çok güçlü bir faktörün etkisinde oluşmuş olması, yapmak istediğim çalışmaların ağırlık noktasının ister istemez bu yönde olmasını gerektiriyordu. Ben de kendimi bu doğrultuda yoğunlaştırmalıydım ve öyle de yaptım.

* A. Yaşar Ocak'ın 2004 yılı Türkiye Bilimler Akademisi Ödül Treni konuşması.

Doktora tezim, Anadolu Selçuklu Devleti zamanında, 1239-40 tarihinde siyasal iktidara karşı kırsal kesimde "mehdici" (*mesiyanik*) bir ideoloji etrafında, merkezî iktidar ve elit kesimlerle kırsal kesim arasındaki sosyal bir çatışma niteliğini taşıdığına inandığım "Babaîler isyanı"nı ve hareketini konu alıyordu. Daha sonraki yıllarda ilerleyen çalışmalarım, bu hareketin Türkiye tarihindeki en kapsamlı ve gerek zamanında gerekse sonraki yüzyıllarda, popüler kesimlerdeki tesiri en güçlü ve en yaygın bir toplumsal hareket olduğunu bana gösterdi. Günümüzde, özellikle 1990'lı yıllarda yüksek sesle Türkiye gündeminin tam ortasına oturan Alevîlik-Bektaşîlik meselesi, bu hareketin etkileriyle oluşmaya başlayan bir tarihsel olgunun uzantısıdır. Bu tez, Alevîlik ve Bektaşîlik araştırmalarına yönelmeme kapı açtı. Bu açıdan çok şanslıydım, çünkü bu alanın dünyaca ünlü uzmanı Prof. Irene Melikoff'un öğrencisi olmuş ve ondan gerek yöntem, gerekse yaklaşım ve bilgi olarak çok şey öğrenmiştim.

Türk ve Türkiye tarihinde İslam alanında özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemleri, yoğunluklu olarak çalışmalarımın konusunu teşkil ediyor. Bununla beraber günümüzdeki gelişmeleri de takibe ve geçmişle bağlantısını kurmaya çalışıyorum. Bu bağlantıyı kurabilmenin, daha doğrusu bu meselelerle ilgili sağlam ve sağlıklı analizler ve yorumlar yapabilmenin ne kadar zor ve kompleks bir mesai olduğunu, bunun zaman zaman benim boyumu aştığını, ne kadar güç bir işe soyunduğumu fark etmem vakit aldı. Ama artık geri dönüş yoktu ve ben, her ne kadar bu mesaiyi istenilen ideal seviyede gerçekleştiremesem de, bu problemli alana heves edecek genç meslektaşlara bir parça katkım olabileceği düşüncesi ile araştırmalarımı sürdürüyorum. Bu arada yaptığım çalışmalardaki yanılgılarımı elimden geldiğince ve tabii ki iknâ olduğum ölçüde düzeltmeğe gayret ediyor ve bunun mutlaka yapılması gerektiğini düşünüyorum. Bu alandaki en büyük amacım, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemini içine alan, İslam'ın tarihine dair iki ayrı sentetik sosyal tarih çalışmasını gerçekleştirebilmektir. Bu

iki önemli projenin birini bile gerçekleştirecek bir imkân ve fırsata sahip olmak beni çok mutlu kılacaktır.

Türkler, Türkiye ve İslam denilen bu büyük problematiğin daha çok popüler yanı benim ilgimi çekiyor. Çünkü Türk tarihindeki etkileyici iz bırakan çoğu sosyal hareketler genellikle halk kesimleri tarafından oluşturulmuştur. Dolayısıyla bu kesimleri çok iyi ve önyargısız tanımanın, bu kesimler içinde gelişen her türlü zihniyet, hareket ve tavır alışların, ciddiye alınarak, küçümsenmeden, özellikle önyargılara kurban edilmeden çok iyi anlaşılması ve analiz edilmesi gerektiğine inanıyorum. İşte bence Üniversitenin sosyal bilim dallarının en önde gelen görevlerinden birinin, belki de birincisinin bu olduğunu sanıyorum. Gerek devletin ve siyasal iktidarların, gerekse entelektüel elitin bu hareketleri çok iyi tanıması ve daha önemlisi anlamaya çalışması şarttır diye düşünüyorum. Bugün de Türkiye'de yaşanmakta olan, bu anlayış ve çaba eksikliğinin yarattığı karmaşa ve çatışmadır. Popüler İslam meselesini bu yüzden önemsiyorum. Nitekim çalışmalarımın belli bir kesimini oluşturan Alevîlik ve Bektaşîlik'le de, demin söylediğim gibi, bu çerçevede ilgilendim, ilgileniyorum. Bir diğer emelim de, Alevîlik ve Bektaşîliğin tarihsel arka planının sentetik tarihini yazmaktır. Bu da benim için mutluluk kaynağı olacaktır.

Bu konunun Türkiye'de ne kadar bilim dışı yaklaşım ve yöntemlerle, ideolojik güdülerle ele alındığını, yaklaşık bir yirmi yıldır, sonuçları ileride telafi edilemeyecek akıl ve bilim dışı yaklaşım ve spekülatif yayınlara konu edildiğini hepimiz çok iyi biliyoruz. Piyasayı birden istila eden bu yayınların çoğunluğu, daha on beş yıl öncesine kadar, bilim çevrelerinin, yani üniversitelerin bu önemli olgu karşısında ne kadar ilgisiz, dolayısıyla hazırlıksız olduğunu inanılmaz bir şekilde gözler önüne sermişti. Çünkü bu yayınların içinde akademik çevrelerin bilimsel yayınları hiç yok denecek gibiydi. Bu, üniversitelerimiz adına çok düşündürücü bir durumdu.

Şunu açıklıkla ifade etmem gerekirse, Türk ve Türkiye tarihinde İslam konusunda çalışmak için gerekli bilimsel formasyonun ağır

olması bir yana –ki ben şahsen kendi adıma bu formasyon konusunda hâlâ pek çok eksikliğimin bulunduğunun bilincindeyim ve bunu tevazu olsun diye de söylemiyorum- Türkiye'deki çeşitli kesimlerin şu veya bu yönde sergiledikleri ideolojik hassasiyetler ve tepkiler göz önüne alındığında, ne kadar sıcak bir alan olduğu, hâlâ soğukkanlı ve bilimsel bir yaklaşımla tartışılamamasından belli olmaktadır. Bu meseleyi, *Toplum ve Bilim* dergisinin tarih yazımına tahsis ettiği 91. sayısında, bundan bir iki yıl önce bir makaleyle ele almıştım. Taraflar meseleleri sadece ideolojik açıdan ve üstelik sağlam bilimsel verilere dayanmaksızın, geleneksel önyargılar ışığında tartışmaktadırlar. Siyasi arenada ve medyada, hattâ üniversitelerde dahi bu meseleler yıllardan beri ne yazık ki, bir türlü sağlıklı bir araştırma ve tartışma platformuna taşınamamıştır. Bu sağlıklı platformu oluşturacak olan ise hiç şüphesiz üniversitelerde, İlâhiyat, Tarih, Sosyoloji, Antropoloji, Psikoloji ve Felsefe bölümlerinde yapılacak olan, yapılması gereken bilimsel araştırmalardır. Oysa Türkiye yıllardır İslam, laisizm ve demokrasi meselesini hâlâ bu bilimsel ortamda değil, ideolojik arenada tartışmayı sürdürüyor.

İlahiyat Fakülteleri hariç tutulursa, "bu çok mühim konu veya problem, üniversitelerimizde bugüne kadar neden akademik araştırmaların dışında kalmıştır?" gibi ciddî bir soruyu burada sormalıyız ve bunun sebep veya sebepleri üzerinde hepimiz ciddî bir şekilde düşünmeliyiz. Oysa az önce saydığım disiplinlerin bilimsel araştırma ve eğitim programları içinde olması gereken bu alanın, Türkiye'nin hem geçmişi, hem bugünü, hem de geleceği açısından ne kadar önemli ve hayatî nitelikte olduğu, daha Cumhuriyet'in başından günümüze değin, özellikle siyaset ve eğitim alanlarında, arkası kesilmeyen sıcak tartışmalardan çok rahatlıkla anlaşılır. Laik Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin, Türkiye toplumunun büyük çoğunluğunun çok yakından etkilendiği ve hassasiyet gösterdiği kültürel kimlikle alakalı bu problem, ideolojik ve ortamı gerginleştirici yaklaşımlardan ziyade, objektif bilimsel araştırmaların eğitime yansıtılması yoluyla çözme kavuşturabilir. Geniş zamana ihtiyaç gösterse de, ancak bu yolla laik elit kesimlerle halk çoğunluğu

arasında bir uzlaşı sağlanabilecektir. Aksi halde baştan beri sürüp gelen çatışma, bundan böyle de sürecek, dolayısıyla Türkiye'ye demokrasi yolunda gereksiz zaman kaybettirecektir.

Sonuç olarak işte bu yüzden, 1990'lara kadar Türk üniversitelerinin sosyal bilim dallarının ilgi alanına neredeyse hiç girmemiş, bu konunun, yalnız teolojik boyutuyla değil, sosyolojik, antropolojik, psikolojik, tarihsel ve felsefî boyutlarıyla, önyargısız sağlıklı akademik araştırmalarla ele alınması gerektiğinin şart olduğunu bir kere daha vurgulamak istiyorum. Bu gerçekleştiğinde, belirtilen dallarda çalışan akademisyenler ve yüksek öğrenim gören genç nesiller, edindikleri bilgi birikimi sayesinde Türkiye'nin bu sıcak problemini, bilgisizlikten ve ideolojik önyargılardan arınmış bir biçimde tartışabilecekler, böylece, toplumun çeşitli kesimleri arasında zamanla bir uzlaşının yaratılmasına yol açılabilecektir. Bu suretle, hem din bağnazlığı, hem de din karşıtlığı makul seviyelere çekilebilecektir. Ne yazık ki uzun zaman alacak bu sürecin sonunda, Türkiye'de elit ve halk çatışmasının ortadan kalkması sağlanabileceği gibi, çok haklı olarak şikâyet konusu yapılan "din üzerinden siyaset yapılması" da önemli ölçüde engellenebilecektir. Başka bir deyişle Türkiye'de sürüp gitmekte olan, elit ve halk kesimini birbirinden ayıran bu iki kültürlülüğün altındaki İslam faktörünün, siyaset malzemesi ve toplum içinde çatışma konusu olmaktan kurtarılıp sağlıklı bir zemine yerleştirilmesi mümkün olabilecektir. Ben bu konuda kesinlikle kötümser değilim.